

2

UMA NAÇÃO MESTIÇA

Existe, aliás, em toda a extensão do Brasil, um costume, cuja influência em um regime tão deplorável como o da escravidão, não se poderia louvar excessivamente. Se um estrangeiro, passando pela rua ou atravessando uma roça, ouve os gritos de um negro que está sendo fustigado, seu pedido pode suspender, no mesmo momento, o castigo. [...] "Basta, basta, senhor!", são as palavras consagradas nesta circunstância.

Ferdinand Denis, *Le Brésil*, 1888

Em 1875, travou-se, nas páginas de *O Globo*, a polêmica entre José de Alencar e Joaquim Nabuco, em que surgiram questões sobre o lugar da cultura africana e do escravo e liberto na sociedade brasileira. O debate teve, como ponto de partida, a estréia da peça de Alencar, *O jesuíta*, e o seu pouco sucesso de público, para se encaminhar para as possíveis formulações de um projeto de civilização nacional. Nabuco criticou, em Alencar, a contradição entre a sua posição de deputado do Império, favorável à manutenção da escravidão, e a sua visão literária do cativo, marcada pelo tratamento sentimental das personagens escravas em suas peças.

As críticas de Nabuco não são, porém, isentas de contradição. Apesar de lutar pela supressão do cativo, concebe a arte como expressão idealizada da sociedade branca e cosmopolita, cujo domínio político e cultural seria a precondição para a civilização moderna. Concebendo a arte como o retrato da sociedade ideal fun-

dada no trabalho livre e na harmonia entre as raças, rejeita o realismo de Alencar na tematização da escravidão. Sobre a "linguagem tatibitate" de Pedro, o escravo de *O demônio familiar*, outra peça de Alencar, observou Nabuco:

Já é bastante ouvir nas ruas a linguagem confusa, incorreta dos escravos; há certas máculas sociais que não se devem trazer ao teatro, como o nosso principal elemento cômico para fazer rir. O homem do século XIX não pode deixar de sentir um profundo pesar, vendo que o teatro de um grande país [...] acha-se limitado por uma linha negra e nacionalizado pela escravidão. Se isso ofende o estrangeiro, como não humilha o brasileiro!¹

A escravidão é, para Nabuco, uma "linha negra" que limita e compromete não apenas o teatro de um grande país, como sua própria civilização. Os votos de Alencar na Câmara dos Deputados mostrariam a fé profunda que tem nos destinos dessa instituição, ao se colocar contra a Lei do Ventre Livre em 1871, que concedeu liberdade aos descendentes de escravos, preparando a gradual extinção do cativo.

Nas *Cartas de Erasmo* (1865), Alencar julgou a escravidão um "fato social necessário", que só poderia ser abolido com a evolução natural da sociedade brasileira, pois a emancipação prematura traria ameaças à agricultura e à estabilidade política do Império.² Alencar havia proibido em 1869, como ministro da Justiça, a venda de escravos em praça pública e extinguiu os leilões no mercado do Valongo, no Rio de Janeiro, que causavam má impressão aos viajantes estrangeiros. Debret, Darwin e Spix e Martius registraram sua revolta com tais leilões e com os castigos físicos sofridos pelos escravos no Brasil.³ A medida de Alencar teve um efeito apenas cosmético, pois as transações de compra e venda de cativos se mantiveram, não sendo mais feitas em mercado aberto, de modo a resguardar a imagem civilizada da capital do Império.

A abolição do tráfico de escravos em 1850, resultado da pressão da Inglaterra sobre o Brasil, havia dado, porém, um golpe profundo no escravismo, cujo desaparecimento se tornou inevitável. A impossibilidade de renovar pela importação o estoque de africanos trouxe problemas de mão-de-obra à lavoura. O cativo, antes tido como natural, benevolente e civilizador, passou a ser denunciado como cruel, injusto e pouco rentável. A substituição do trabalho escravo pelo assalariado se deu associada à percepção de uma sociedade dividida entre senhores indefesos, de um lado, e escravos vio-

lentos, de outro. A escravidão passou a ser vista como *problemática* e se falava, entre as camadas letradas, de um "perigo negro", que traria riscos à sobrevivência da civilização no Brasil.

A polêmica Alencar-Nabuco mostra a mudança de padrão cultural, ocorrida por volta de 1870, quando o negro e o escravo foram incorporados como objetos do discurso literário e cultural. Essa tentativa de incorporação se manifestou na história literária de Sílvio Romero e na etnologia de Nina Rodrigues, responsáveis pela introdução dos estudos afro-brasileiros. Romero investigou a contribuição dos povos e raças à formação do folclore e da literatura nacionais, destacando o influxo dos africanos e mestiços. Nina Rodrigues iniciou a etnologia afro-brasileira, ao se voltar para os fenômenos de sincretismo religioso e cultural.

Em termos literários, a incorporação do negro e do escravo ocorreu a partir de 1860, junto com o relativo desaparecimento do indígena como personagem ficcional ou assunto poético, retomado e valorizado apenas com o movimento modernista na década de 1920. Os poemas de Castro Alves, Gonçalves Dias e Fagundes Varela estão repletos de escravos atormentados, que sofrem nas mãos de senhores impiedosos e cruéis, enquanto recordam, com nostalgia, uma África idílica. Romances como *A escrava Isaura* (1875), de Bernardo Guimarães, ou a trilogia de Joaquim Manuel de Macedo, *As vítimas algózes* (1869), oscilam entre a imagem nobre do cativo e a visão negativa da sua influência maléfica sobre as famílias brancas. Os efeitos da escravidão, com a "perversão" dos costumes, foi um dos temas recorrentes no pensamento abolicionista e nos textos literários que discutiram o cativo, visto como "cancro" ou "infecção" moral.

As críticas de Nabuco à pouca representatividade do teatro de Alencar, baseado em personagens escravas, e de seus romances indianistas, se relacionam à sua perspectiva cosmopolita. Em *Minha formação*, Nabuco tratou o movimento abolicionista com uma linguagem teatral, ao tomar os fatos como parte do drama humano universal: "Sou antes um espectador do meu século do que do meu país; a peça é para mim a civilização, se está representando em todos os teatros da humanidade, ligados hoje pelo telégrafo".⁴ Os romances indianistas de Alencar, *O Guarani*, *Iracema* e *Ubirajara*, são, para seu crítico, "falsa literatura tupi", escrita a partir da imitação das obras de Cooper e Chateaubriand e do desconhecimento da realidade dos selvagens brasileiros. O teatro de Alencar, com personagens escravas e cenas de moralidade duvidosa, estaria inspirado pela

idéia de fundar a tal literatura tupi, necessitando para tanto "desacreditar a sociedade brasileira, a vida civilizada do nosso país".⁵

A posição de Nabuco aponta para a exclusão do escravo e do indígena da vida cultural e social, por meio da abolição do cativo e da sua eliminação como tema literário. Como representante de uma etnia tida como inferior, o escravo seria uma "linha negra" que limitaria e comprometeria o país. Como observou Roberto Schwarz, o realismo de Alencar inspirava a Nabuco aversão por não guardar as aparências, revelando aspectos da sociedade brasileira em desacordo com os padrões europeus, como a escravidão e os indígenas: "Nabuco põe o dedo em fraquezas reais, mas para escondê-las".⁶ Ao projeto de uma literatura nacional, baseada na contribuição europeia e na ação diferenciadora do meio, corresponde, em Nabuco, o programa de reforma das bases do trabalho e de construção da nação sob a hegemonia dos grupos letrados.

A consciência abolicionista e o discurso etnológico foram o lugar privilegiado de incorporação do negro e do africano ao discurso cultural e político dos escritores brasileiros, divididos entre a emancipação do escravo e a demarcação de limites ao exercício da cidadania. Os estudos literários e folclóricos de Sílvio Romero e os etnológicos de Nina Rodrigues revelam uma ambigüidade intrínseca, que resulta da tensão entre o engajamento ou a simpatia pela causa da abolição e a adoção de teorias sobre a inferioridade das raças não-brancas e das culturas não-europeias.

LITERATURA E POESIA POPULAR

Sílvio Romero atribuía a ausência de uma etnologia afro-brasileira, voltada para o estudo do negro e do mestiço, à idealização romântica do indígena e à questão da escravidão. Nos *Estudos sobre a poesia popular no Brasil* (1888), denunciou esse descaso intelectual e abordou a influência das raças, inclusive do africano e do afro-brasileiro, na poesia popular. O livro se encerra com um apelo sentimental à abolição dos escravos:

[...] libertemos os negros; porque os devemos considerar os desafortunados que nos ajudaram a ter fortuna; os cativos que nos auxiliaram na conquista da liberdade; os ignorantes que nos facilitaram a posse da civilização, e hoje nos oferecem o ensejo de praticarmos um ato nobre: a emancipação dos escravos!⁷

Tal interesse pela presença africana se prolongou na *História da literatura brasileira*, em que aplicou às manifestações eruditas os mesmos critérios raciais dos estudos sobre a poesia popular. Combateu o romantismo e fez propaganda do abolicionismo, ainda que fosse favorável à emancipação lenta e espontânea, a cargo da livre iniciativa do indivíduo, da família, do município e da província... A questão foi retomada no prólogo da sua história literária, escrito nos dias 18 e 19 de maio de 1888, durante as comemorações da Lei Áurea. Na sua opinião, teria vingado o programa de abolição gradual, apesar do ato do governo imperial que apenas teria apressado, em três ou quatro anos, a completa e espontânea erradicação do cativo.

A partir da vinculação entre o *racial* e o *cultural*, Romero dobra a mestiçagem em dois níveis: "Deste imenso mestiçamento físico e moral, desta fusão de *sangues* e de *almas* é que tem saído diferenciado o brasileiro de hoje e há de sair cada vez mais nítido o do futuro". Pela mestiçagem moral, seria possível formar uma perspectiva crítica e seletiva diante do influxo externo e superar o "mimetismo" cultural e a imitação do estrangeiro. A cultura brasileira é definida como *mestiça* ou *compósita*, cujo caráter específico depende da integração de elementos díspares. Em termos literários e artísticos, a consciência nacional se criaria pela fusão das raças e pela incorporação das "faculdades de *imaginação* e sentimento dos selvagens do continente americano e africano" a uma "expressão civilizada". Apóia-se na teoria de Gobineau de que a arte e o refinamento estético nasceram do cruzamento entre a sensualidade do negro e a espiritualidade do branco.⁸

Nos *Estudos sobre a poesia popular no Brasil*, atribuiu a criação do folclore brasileiro à atuação do mestiço, o "*agente transformador* por excelência". O mestiço é um tipo novo, formado a partir de cinco fatores: o português, o negro, o índio, o meio físico e a imitação estrangeira. Na *História da literatura brasileira*, toma a literatura como expressão da raça e do povo, e relaciona o seu surgimento à ação diferenciadora do mestiço: "No dia em que o primeiro mestiço cantou a primeira quadrinha popular nos eitos dos *engenhos*, nesse dia começou de originar-se a literatura brasileira".⁹

Romero localiza a formação da nacionalidade literária nesse vínculo entre mestiçagem e poesia popular. Tendo como origem o canto dos mestiços no trabalho, a literatura brasileira se afirmaria, a partir de Gregório de Matos, pela crescente autonomia diante das culturas portuguesa, africana e indígena. *A diferenciação é to-*

mada, portanto, como critério de valor literário: "Tudo quanto há contribuído para a diferenciação nacional, deve ser estudado, e a medida do mérito dos escritores é este critério novo".¹⁰

A perspectiva anti-romântica e pró-abolicionista de Romero se relaciona ao projeto de investigação "integral" da contribuição cultural das raças. Para tanto, constrói uma *teoria etnográfica hierarquizada*, em que o negro é apresentado como superior ao indígena, e o branco como mais evoluído do que ambos. Adotando o ponto de vista arianista, estabelece distinções no interior da raça branca, que divide em diversos ramos: enquanto os germanos, eslavos e saxões caminham para o progresso, outros grupos, como os celtas e latinos, mostram claros sinais de decadência.¹¹ Os portugueses são vistos como povo inferior, resultante do cruzamento entre ibéricos e latinos, que apresentam a impossibilidade orgânica de produzir por si. Como povo de origem latina, os portugueses estão incapacitados para a civilização, ainda que de modo menos acentuado do que os negros e indígenas. Os colonizadores trouxeram, assim, para o Brasil os males crônicos das raças atrasadas, desprovidas do impulso inventivo dos germanos e saxões.

A partir dessa concepção etnográfica, a *dependência cultural* é explicada como impulso psicológico ou tendência de caráter, resultante da *mistura de raças inferiores*: "O servilismo do negro, a preguiça do índio e o gênio autoritário e tacinho do português produziram uma nação informe, sem qualidades fecundas e originais".¹² A formação do povo a partir de três raças sem originalidade teria, como consequência, a tendência à imitação do estrangeiro. Em termos de produção intelectual, o mimetismo traria prejuízos como a "falta de seriação nas idéias" e a "ausência de uma genética", o que faria com que os autores e escolas não procedessem uns dos outros:

O maior defeito, não direi de nossa literatura, defeito que sempre notei e hoje resolutamente denuncio, consiste em se fazer das coisas do pensamento, das idéias, das letras entre nós, uma espécie de teia de Penélope sempre a recomendar... a recomendar...¹³

Nega, em *A filosofia no Brasil*, a existência de pensamento filosófico nacional e menciona, como únicas exceções a esse torcicolo cultural, o positivista Luís Pereira Barreto e Tobias Barreto. Romero propõe o acréscimo de um quarto fator à tríade de Hippolyte Taine: a influência estrangeira. Além da raça, do meio e do momento, o crítico deveria considerar a ação das correntes européias, já

que a literatura brasileira resulta da "adaptação" de idéias.¹⁴ O fator *externo* (influência estrangeira) interage com os fatores *internos* (raça e meio), sendo aclimatado e transformado por meio da mescla cultural.

Romero procurou evitar tanto o ufanismo quanto o cosmopolitismo, de modo a submeter os assuntos aos critérios nacionais. Sua reflexão sobre a dependência cultural se insere no projeto de construção de uma *cultura brasileira moderna*, capaz de integrar os modelos estrangeiros às temáticas locais. Vê a história brasileira como questão de dupla face: uma geral, influenciada pelo momento europeu, e outra particular, determinada pelo meio local. A partir de critérios evolucionistas, e da aplicação do *struggle for life* de Darwin à história, propõe que a dependência seja superada pela substituição da "imitação tumultuária" e do "antigo servilismo mental" pela "seleção literária e científica". Desse modo, o escritor brasileiro poderia intervir, de modo crítico, na incorporação e adaptação das formas e idéias.¹⁵

Silvio Romero dá, à primeira vista, a impressão de indefinição teórica, tantos são os modelos críticos e filosóficos em que se apóia. Foi criticado por José Veríssimo e Laudelino Freire, por adotar teorias contraditórias. Escreveu *Minhas contradições* como resposta a tais críticas e defendeu suas mudanças de ponto de vista como sinal de progresso e evolução, do "desenvolvimento das idéias no tempo e no espaço".¹⁶ Ao invés de suas possíveis contradições, os intérpretes de Romero devem partir da sua proposta de sintetizar diversos sistemas: o materialismo de Büchner e Vogt, o positivismo de Comte, o transformismo de Darwin e Haeckel, o evolucionismo de Spencer, os métodos sociológicos de Tourville, Roussiers e Demolins, o naturalismo de Taine e Buckle, a etnologia de Renan, Scherer, Gobineau e Max Müller. Tais alterações de ponto de vista resultavam, em parte, da adoção de teorias atualizadas e da simultânea busca de um pensamento crítico, capaz de abrir caminho entre as fontes européias.

Baseou-se em Auguste Comte na crítica à metafísica e à teologia, o que não o impediu de rejeitar a classificação positivista das ciências e a lei dos três estados. O evolucionismo de Herbert Spencer forneceu, por sua vez, os principais conceitos de sua história literária, mas criticou a hipótese monogenista e a lei da repetição abreviada da história. Recorreu, ainda, à distinção entre povos "comunitaristas" e "particularistas" da Escola de Ciência Social de Le Play, de modo a apreender o caráter específico da formação brasileira,

não aceitando, porém, as idéias católicas e o conceito cultural de raça, em desacordo com seus próprios pressupostos racistas. Apoiou-se em Gobineau na glorificação da raça ariana, ao mesmo tempo que dele divergia a respeito da miscigenação. De Buckle e Taine, adotou o critério naturalista, mas rejeitou o privilégio do meio em Buckle e a exclusividade dos fatores naturais em Taine, cujo desca-so pelos aspectos psicológicos da criação literária criticava.

Sua teoria da mestiçagem e do branqueamento parte de uma combinação de pressupostos racistas (existência de diferenças étnicas inatas) e evolucionistas (lei da concorrência vital e do predomínio do mais apto). Prevê que o elemento branco seria vitorioso na "luta entre raças", devido à superioridade evolutiva, que garante seu predomínio no cruzamento. Prevê, assim, o total branqueamento da população brasileira em três ou quatro séculos. Aproximava-se, a esse respeito, de Varnhagen, que pregava a miscigenação como forma de integrar os índios e negros à população branca. Mas Varnhagen abraçava o projeto de uma civilização cristã e atribuía, ao contrário de Romero, um papel central ao Estado monárquico, como princípio tutelar da nação.¹⁷ Ambos têm, como antecedente, o ensaio de 1845, do naturalista bávaro Martius, que lançou a tese da fusão de raças: "Como se deve escrever a história do Brasil".

As críticas de Romero a alguns aspectos do racismo e do evolucionismo revelam muito da forma como incorporava sistemas e doutrinas a seu próprio pensamento. De modo a valorizar a mestiçagem como *fator de diferenciação nacional*, refutou tanto as concepções arianistas acerca do hibridismo e da degeneração do mestiço, quanto as teses evolucionistas sobre o monogenismo e a repetição abreviada da história. O monogenismo limitaria o caráter original dos tipos cruzados, reduzidos à mera soma dos ascendentes raciais de mesma origem, o que podia tornar insustentável a teoria rome-riana da mestiçagem.

O evolucionista inglês Herbert Spencer defendia a *unidade original da espécie humana*, e rejeitava a hipótese poligenista sobre a diversidade das raças primitivas. Para ele, as raças se encontravam em estádios evolutivos distintos, sendo as diferenças entre os povos o resultado do *progresso* de alguns grupos e do *atraso* de outros. Pela "lei da repetição abreviada da história", todos os povos passariam pelos mesmos estádios evolutivos, o que obrigaria as ex-colônias a reproduzir a evolução das metrópoles, sem qualquer possibilidade de autonomia e originalidade.

Romero contestou a validade dessa lei evolucionista, adotada no Brasil por Fausto Cardoso, pois acreditava que a colônia poderia ser capaz de *antecipar* fenômenos antes que se dessem na metrópole, ou mesmo de produzir elementos novos, inexistentes na sequência evolutiva da mãe-pátria. Como exemplo, menciona a implantação do sistema republicano e federativo e a separação entre a Igreja e o Estado no Brasil, que não haviam ocorrido em Portugal.¹⁸ Ao introduzir modificações no evolucionismo, procurou torná-lo compatível com suas próprias concepções etnográficas. A rejeição do monogenismo e da lei da repetição abreviada tornava possível explicar, a partir da mestiçagem, a criação do povo e da literatura brasileira, com características próprias, distintas de suas *origens*.

A ETNOLOGIA AFRO-BRASILEIRA

Enquanto Romero se voltava para a contribuição dos povos e raças à formação do folclore e da literatura, Nina Rodrigues procurou delimitar um objeto, o *negro* ou o *africano*, de modo a constituir uma disciplina que tratasse de sua presença no Brasil: a etnologia afro-brasileira. O médico e etnólogo baiano Nina Rodrigues foi professor de medicina legal na Faculdade de Medicina da Bahia de 1891 a 1906, e escreveu obras como *O animismo fetichista dos negros baianos* (1896) e *Os africanos no Brasil* (1932). O interesse pela raça negra, que dominava o país em razão da campanha abolicionista, não deveria impedir a ciência de abordar, de forma livre e imparcial, a questão étnica. Apesar da “viva simpatia” que o negro brasileiro lhe inspira, proclama a “evidência científica” da sua inferioridade — evidência que, em sua opinião, nada teria em comum com a “revoltante exploração” realizada pelos escravistas.¹⁹

Seu enfoque mostra a compatibilidade entre a consciência abolicionista e a etnologia racista. A defesa da abolição não implicava o abandono da teoria das desigualdades étnicas, mas trazia, ao contrário, o reforço de tais concepções. Nesse sentido, há continuidade entre as concepções etnológicas de Nina Rodrigues e a abordagem histórica de Varnhagen que, na *História geral do Brasil* (1855), situava os africanos nos limites da noção de humanidade, em razão dos cultos fetichistas e da ausência de monoteísmo: “Alguns adoravam ídolos, outros, animais”.²⁰

Varnhagen justifica, a partir da visão negativa das culturas africanas, o tráfico de escravos da África para a América, onde estes

melhorariam de sorte, submetidos à influência benéfica da civilização. Na opinião de Varnhagen, ou dos viajantes Spix e Martius, o cativeiro seria um mal necessário à conversão dos negros africanos à religião cristã.²¹ Ao mesmo tempo, a escravidão teria efeitos morais sobre a população branca e a camada senhorial, ao trazer a perversão dos seus costumes e hábitos.

As populações não-brancas, formadas de etnias de origem africana, indígena ou mestiça, são vistas como obstáculos à universalização dos princípios liberais. Em 1894, poucos anos após a abolição e a proclamação da República, Nina Rodrigues publicou *As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil*, em que procurava dar resposta à pergunta: que lugar atribuir na sociedade brasileira ao africano e a seus descendentes, ex-escravos recém-libertos? A linha negra, a que Nabuco se referia na polêmica com Alencar como limitação do teatro e da sociedade brasileira, ameaçaria a civilização pela miscigenação. Linha negra tida como resistente, por tendências atávicas, à modernização e ao progresso, e incapaz de ingressar, como sujeito, na ordem liberal e no trabalho assalariado. O atraso evolutivo das populações negras e a degeneração psíquica e social dos grupos mestiços trariam perigo às classes superiores. Observou Nina Rodrigues sobre o “fetichismo religioso” afro-brasileiro:

Não se vá acreditar no entanto, que estas práticas limitem e circunscrevam a sua influência aos negros mais boçais e ignorantes da nossa população. [...] pode-se afirmar que na Bahia todas as classes, mesmo a dita superior, estão aptas a se *tornarem negras*.²²

Ante a ameaça de negritude, que vê colocar em risco a evolução nacional, conclui: “A civilização ariana está representada no Brasil por uma fraca minoria da raça branca a quem ficou o encargo de defendê-la”.²³

Para o etnólogo, a concepção liberal de justiça, apoiada na universalidade das idéias, entra em contradição com a realidade nacional, devido à sua heterogeneidade étnica. A existência de raças não-brancas desmentiria princípios fundamentais ao liberalismo, como o livre-arbítrio e a capacidade de discernimento, sendo obstáculo à implantação de sistema político de bases democráticas e representativas. Como cada raça se encontra em estádios evolutivos distintos, propõe que a legislação penal brasileira seja dividida em códigos distintos, adaptados às condições raciais e climáticas de cada uma das regiões do país, abandonando a unidade legal defendida pelo direito clássico.

Propõe, assim, que o negro, o índio e o mestiço tenham *responsabilidade penal atenuada ou nula*, de modo semelhante ao louco e à criança. À clássica analogia entre o louco e a criança, acrescenta uma terceira categoria, o *negro*: “O negro da América é ainda uma criança, que pouco teria ultrapassado aquele estádio infantil da humanidade, em que se acha o seu coirmão da África”. O negro tenderia não só à loucura e à paranóia, como à criminalidade, devido à “sobrevivência psíquica” de caracteres de uma fase evolutiva mais atrasada.²⁴ O mestiço também apresentaria alto grau de criminalidade, em razão da degeneração resultante do cruzamento de raças díspares e do ressurgimento de traços ancestrais.

Tal programa de expulsão das populações não-brancas do contrato social restabeleceria, se tivesse sido seguido, a situação jurídica de exclusão da cidadania que o índio, o escravo e, em parte, o liberto apresentavam à época da colônia e do Império. Embora não tenha vingado sua proposta de restrição dos direitos civis e políticos da população brasileira — exceção feita aos indígenas, mantidos sob tutela estatal —, a elite política da Primeira República reafirmou a exclusão política de fato, pelo controle e manipulação de um sistema eleitoral de bases supostamente representativas.

Nina Rodrigues opõe o *litoral*, reduto da civilização e dos grupos brancos, ao *sertão*, dominado por uma população mestiça, infantil, inculta, “em estádio inferior da evolução social”. A domesticação do índio e a submissão do negro seriam incapazes de transformá-los em homens civilizados, pela sua inferioridade evolutiva. O castigo e a violência poderiam contê-los, mas não os fariam adquirir consciência do direito e dever. Os mestiços seriam igualmente incapazes de compreender a passagem da monarquia para a República, forma política tida como superior em que o representante concreto do poder é substituído por uma abstração: a *lei*.

Observou a respeito dos seguidores de Antônio Conselheiro em Canudos, comunidade formada na Bahia em 1893: “Serão monarquistas como são fetichistas, menos por ignorância, do que por um desenvolvimento intelectual, ético e religioso, insuficiente ou incompleto”. Defendeu, à época, a necessidade da intervenção armada em Canudos, assim como elogiou a extinção de Palmares por ter representado a maior das ameaças ao futuro povo brasileiro.²⁵

A guerra de Canudos foi interpretada por Euclides da Cunha, em *Os sertões* (1902), que retomou o debate racial de Nina Rodrigues. Para Euclides, o conflito é o resultado do choque entre dois processos diferenciados de mestiçagem: a litorânea, de que resul-

ta o *mulato*; e a sertaneja, marcada pelo predomínio da miscigenação entre brancos e indígenas. O mestiço do sertão teria vantagem sobre o mulato do litoral, devido ao isolamento histórico e à ausência de componentes africanos, tornando mais estável sua evolução racial e cultural: “O sertanejo é, antes de tudo, um forte. Não tem o raquitismo exaustivo dos *mestiços neurastênicos do litoral*”.²⁶

Mesmo partindo do pressuposto da inferioridade das raças não-brancas e dos prejuízos da mestiçagem, Euclides negou a primazia evolutiva das populações litorâneas e inverteu a oposição entre litoral e sertão. Ao afirmar o caráter específico da miscigenação sertaneja, expandiu a idéia de nação e valorizou o país *interior* em vez do litoral, em contato com o exterior. Nos sertões se localizariam os contornos de uma cultura nacional, original quanto aos padrões metropolitanos de civilização.

Euclides da Cunha ironizou o médico-legista Nina Rodrigues, como representante da ciência, encarregada de dar a “última palavra” sobre Canudos pelo exame do crânio retirado do cadáver de Conselheiro: “Ali estavam, no relevo de circunvoluções expressivas, as linhas essenciais do crime e da loucura...”.²⁷ Nina Rodrigues foi responsável pela coleção de cabeças de bandidos e criminosos memoráveis, objetos de estudos antropométricos, segundo os métodos de Lombroso e Garofalo, na seção de medicina legal da Faculdade de Medicina da Bahia. Por uma ironia histórica, o cérebro de Euclides da Cunha foi retirado, após sua morte em 1909, por Afrânio Peixoto e foi mantido em formol no Departamento de Antropologia do Museu Nacional do Rio de Janeiro até 1983. O crânio de Mesias e o cérebro do escritor despertaram o interesse dos legistas e antropólogos da época, em busca dos traços físicos e anatômicos do “crime” ou do “estilo”.

RACISMO E DEGENERAÇÃO

A teoria das desigualdades raciais se difundiu no Brasil, junto com os ideários naturalistas, cientificistas, positivistas e evolucionistas, nas três últimas décadas do século XIX. A afirmação da existência de etnias inferiores justificava a formação de um novo imperialismo, o que foi percebido por Araripe Júnior e Manoel Bomfim, tornando-se objeto de polêmica com Sílvio Romero, que defendia o caráter científico das idéias racistas.

O racismo europeu tem suas origens no século XVIII, como instrumento de defesa dos interesses da nobreza contra as reivindicações burguesas. O racismo assumia uma significação feudal e nobiliárquica, servindo à manutenção dos privilégios estamentais, apresentados como expressão jurídica das desigualdades naturais entre os homens. A nobreza seria a representante de uma raça escolhida e pura, com ascendência e formação étnica superior às demais classes.

Essa acepção feudal do racismo foi retomada por Gobineau no *Essai sur l'inégalité des races humaines* (1854), primeira tentativa moderna de reconstruir a história universal do ponto de vista etnológico. Com pessimismo fatalista, Gobineau profetizou a decadência da civilização como resultado da mistura de sangues e do abastardamento das raças superiores e puras, fundamentos das elites. Criticou o democratismo e o igualitarismo como antinaturais e em desacordo com a ciência, e considerava as agitações dos trabalhadores europeus como indício dos perigos que rondam a civilização.

A miscigenação estaria colocando em risco as nacionalidades pela introdução de elementos "heterogêneos", capazes de destruir a sua identidade. A incapacidade das raças não-brancas para a civilização não teria como ser corrigida pela educação. Apenas a mestiçagem poderia elevar intelectualmente as raças inferiores, com o inconveniente de "rebaixar" as etnias superiores participantes da mistura. Ao identificar a civilização à história e às raças brancas, Gobineau se mostra descrente quanto ao futuro dos países latino-americanos, onde os cruzamentos raciais e a degradação dos europeus trariam, de modo inevitável, a decadência: "A América do Sul, corrompida em seu sangue crioulo, não tem meios de evitar a queda de seus mestiços de todas as variedades e classes".²⁸

O ensaio de Gobineau inverteu a imagem do *homem natural*, formulada por Jean-Jacques Rousseau. Enquanto Rousseau atribuía a disparidade entre as sociedades a causas históricas, resultantes do estabelecimento do contrato social e do direito de propriedade, Gobineau naturalizou as diferenças, que fundou em fatores étnicos e traços inatos. Através das obras de Gobineau, André Retzius, Lapouge, Fouillée, Büchner, Gustave le Bon e Herbert Spencer, as idéias racistas foram integradas ao cientificismo.

A antropologia do século XIX retomou as teorias do naturalista Buffon sobre a degeneração dos animais, para abordar questões como a hereditariedade e o hibridismo. Ainda que não formule concepções transformistas ou evolucionistas, Buffon antecipou as abor-

dagens não-fixistas da espécie, ao mostrar suas possíveis variações a partir das condições físicas, como o clima e a alimentação, ou do cruzamento com espécies vizinhas. Observa, por exemplo, a existência de diferentes animais no Antigo e no Novo Mundo. Mas se trata de um transformismo limitado, próprio de variações nas espécies, que não levam ao progresso ou à evolução, como no darwinismo e no evolucionismo, mas à degeneração.

Buffon discute, na *Histoire naturelle*, os efeitos do cruzamento entre cavalo e asno, que produz o mulo, incapaz de se reproduzir. A palavra *mulato* deriva de mulo e se acreditava, por analogia, que o mestiço de branco e negro fosse estéril após algumas gerações. Mas Buffon restringia a degeneração aos animais, sobretudo aos domésticos, e a algumas espécies na América do Sul, pois a noção não se aplicaria ao homem. Defendia a existência de uma "grande e única família de nosso gênero humano", que se multiplicou e se espalhou pelo planeta, para sofrer modificações devidas ao meio físico e ao modo de vida, o que produziu as diversas raças. Sendo o branco a "cor original" do homem, julga possível fazer as demais raças retornarem a essa fonte comum por meio da mestiçagem: "precisa-se apenas de 150, ou duzentos anos para lavar a pele de um Negro por esta via da mistura com o sangue do Branco".²⁹

O debate entre unitaristas e poligenistas foi uma das principais questões antropológicas do século passado, em que o conceito de degeneração de Buffon deu origem a concepções conflitantes. De um lado, monogenistas, como Cuvier, Humboldt, Quatrefages, partidários da unidade da espécie humana. De outro os poligenistas, como Agassiz e Gobineau, que negavam a origem comum da humanidade e acreditavam na existência de raças separadas. Ainda que Buffon fosse adepto do monogenismo, suas idéias sobre a degeneração dos animais foram aplicadas ao gênero humano pelos poligenistas. Esse debate levou à dissolução da Sociedade Etnológica de Paris e à formação de dois grupos no interior da Sociedade de Antropologia, fundada em Paris em 1859. Em Londres, o Instituto Real de Antropologia resultou da fusão de duas organizações: a Sociedade Etnológica, adepta do monogenismo, e a Sociedade Antropológica, que defendia o poligenismo.³⁰

Em *Voyage au Brésil [Viagem ao Brasil]* (1865-6), os naturalistas Louis e Elisabeth Agassiz afirmaram o caráter "híbrido" dos cruzamentos entre homens ou animais de espécies ou raças diferentes. Optando pela hipótese poligenista, segundo a qual não haveria

uma origem comum a todas as raças humanas, consideravam o mestiço um "ser intermediário", condenado à degeneração:

O resultado de ininterruptas alianças entre mestiços é uma classe de pessoas em que o tipo puro desapareceu, e com ele todas as qualidades físicas e morais das raças primitivas, deixando em seu lugar bastardos tão repulsivos quanto os cães amastinados, que causam horror aos animais de sua própria espécie.³¹

Entre 1850 e 1860, foram publicados os trabalhos de Lucas, Morel e Moreau de Tours, que desenvolveram teorias da hereditariedade, mecanismo contraditório que reproduz o *idêntico* e, ao mesmo tempo, produz *diferenças*.³² A degeneração aparece como perturbação na reprodução, que pode se restringir à esfera do indivíduo, ou se estender a um grupo étnico ou social, como uma verdadeira patologia. Produz-se uma *mitologia científica*, que justifica distinções políticas a partir da hereditariedade e limita o exercício da liberdade pelo indivíduo, sujeito ao determinismo fatalista de forças ancestrais. Colocam-se em questão noções caras ao pensamento filosófico da Ilustração, como a *universalidade* ou a *perfectibilidade da natureza e do gênero humano*. As teorias da hereditariedade tiveram influência em Nina Rodrigues e Sílvio Romero, por intermédio de Gustave le Bon, com *Psychologie des foules* [Psicologia das multidões], e de Le Play, autor de *La réforme sociale* [A reforma social].

A proclamada inferioridade das raças não-brancas, a crítica de Gobineau à miscigenação e a previsão de esterilidade dos mestiços por Agassiz colocavam um dilema para a elite brasileira, que oscilava entre o liberalismo e o racismo, entre o pressuposto liberal da igualdade formal e o princípio racista da desigualdade inata entre os homens. A questão étnica se tornou central, no Brasil, em termos de implantação do liberalismo e do trabalho assalariado. O racismo científico foi adotado, de forma quase unânime, a partir de 1880, enviesando os ideários liberais, ao refrear suas tendências igualitárias e democratizantes e dar argumentos para estruturas sociais e políticas autoritárias.

As teorias racistas se ligaram aos interesses dos grupos letrados de se diferenciarem da massa popular, cujas formas de cultura e religião eram depreciadas como atávicas, atrasadas ou degeneradas. A teoria racista não exprimiu, portanto, apenas interesses colonialistas e imperialistas, já que se articulava aos interesses de grupos na-

cionais identificados à modernidade ocidental. O racismo e o liberalismo foram redefinidos no Brasil, o que torna problemáticas as colocações de Roberto Schwarz sobre as "idéias fora de lugar", ou as de "atraso" e "reflexo cultural", propostas por Dante Moreira Leite e Nélson Werneck Sodré. Essas posições privilegiam a divergência entre o local e o importado, ao deixar, em segundo plano, o *reajuste* dos modelos europeus às condições locais.

Em *Ao vencedor as batatas*, Roberto Schwarz apontou a "contradição" entre o papel secundário das personagens negras na literatura brasileira do século XIX e a importância econômica do escravo, como base do sistema produtivo até a abolição. Para ele, o liberalismo, enquanto ideologia do trabalho livre, entrava em contradição com o escravismo, sistema compulsório de trabalho, e com o favor, em que os homens livres não-proprietários eram dependentes dos proprietários de terras. As idéias liberais adotadas pela elite brasileira estariam, assim, em desacordo com a sociedade brasileira, tornando-se "ideologia de segundo grau". Schwarz está interessado, porém, em abordar as transformações do romance como forma e mostrar como Machado de Assis redefiniu o seu lugar no Brasil.

Nélson Werneck Sodré e Dante Moreira Leite tomaram o racismo científico como prova do "mimetismo" da cultura local. Em *A ideologia do colonialismo*, Nélson Werneck Sodré abordou as teorias raciais e climáticas de Sílvio Romero e Euclides da Cunha, que apenas teriam seguido idéias "equivocadas", elaboradas como parte da "ideologia do colonialismo", que justificava a expansão europeia. O determinismo naturalista teria sido adotado no Brasil a partir da "transplantação cultural" ou da "imitação servil de modelos externos", em contradição com os "verdadeiros" interesses nacionais.³³ O racismo e o mesologismo são enquadrados em uma ótica nacionalista, como se fossem idéias sem "chão", incorporadas a partir da imposição dos interesses metropolitanos. Essa ênfase na "dependência cultural" obscurece as possibilidades de articulação e diferenciação local dos modelos importados, a partir do diálogo, original e eclético, dos escritores brasileiros com as fontes estrangeiras.

Dante Moreira Leite levantou, em *O caráter nacional brasileiro*, as incoerências no pensamento de Romero, como a aceitação simultânea do determinismo do meio e da raça, a valorização do mestiço e a defesa da imigração, a ênfase na cultura anglo-germânica e a crítica à imitação do estrangeiro. Atribuiu tais contradições ao

caráter de “importação” e de “atraso” de tais idéias, admirando-se que este tivesse gasto diversas páginas da *História da literatura brasileira* para refutar coisas tão “disparatadas” quanto a teoria climática de Buckle. Ora, discutir a primazia do meio ou da raça fazia parte dos critérios científicos correntes entre os críticos e historiadores brasileiros e europeus adeptos do naturalismo.

A coerência própria ao discurso de Romero e o modelo de ciência dominante à época foram ignorados por Dante Moreira Leite, ao estabelecer a oposição entre um saber “real” (a *ciência*) e outro “imaginário” (a *ideologia*), o que contém implícita a afirmação de uma verdade acerca da sociedade. As teorias do caráter nacional brasileiro são divididas em duas fases: uma primeira dominada pelo chamado “pensamento ideológico”, com vigência até a década de 1950, em que os intelectuais se identificavam com as classes dominantes; e uma fase seguinte em que os intelectuais, se não se identificavam com as classes desprotegidas, procuravam, pelo menos, ver o conjunto da sociedade.³⁴ A ideologia do caráter nacional é concebida, portanto, mais como *fase* do que como *problema*. Fase que teria sido superada, para Moreira Leite, pela história e sociologia a partir de 1950. Entretanto, afirmar a nova teoria como modelo de pensamento não-ideológico não seria propor uma *outra* ideologia? Não seria eleger, como modelo de *verdade*, o padrão científico contemporâneo ao intérprete?

Ao contrário do que sugerem as abordagens de Moreira Leite e Werneck Sodré, os sistemas de pensamento europeus foram integrados de forma crítica e seletiva, segundo os interesses políticos e culturais das camadas letradas, preocupadas em articular os ideários estrangeiros à realidade local. O racismo científico assumiu uma função *interna*, não coincidente com os interesses imperialistas, e se transformou em instrumento conservador e autoritário de definição da identidade social da classe senhorial e dos grupos dirigentes, perante uma população considerada étnica e culturalmente inferior. As concepções racistas se tornaram parte da identidade das elites em uma sociedade hierarquizada e estamental, com grande participação de escravos, libertos e imigrantes no trabalho produtivo. A identificação dos letrados com os valores metropolitanos levou à relação etnocêntrica com as culturas indígenas, africanas e mestiças, percebidas pela mediação do discurso europeu.

A valorização da mestiçagem e a ideologia do branqueamento foram contribuições originais que atenuaram, ainda que parcialmente, o racismo científico então dominante. Enquanto Nina Rodrigues

e mesmo Euclides da Cunha pensavam a miscigenação como sinônimo de degeneração, Romero propôs o “branqueamento” como saída para reabilitar as raças “inferiores”, integradas à civilização, ao serem extintas pela mistura progressiva. Pôde pensar, com isso, uma “solução” para o dilema racial que escapava às previsões pessimistas sobre o futuro da civilização no Brasil, sem contestar, porém, os fundamentos do racismo.

O SINCRETISMO DE RAÇAS E CULTURAS

Mário de Andrade ironizou, em *Amar, verbo intransitivo* (1927), o viés por que passavam as teorias étnicas no Brasil, adaptadas para consumo local. Fräulein Elza, a governanta alemã do menino Carlos, acredita na superioridade dos arianos, ou da música de Wagner sobre o samba, o maxixe e o foxtrote. Mas esconde de seus alunos brasileiros que estes pertencem à “degradada” raça latina dos portugueses. Mas todos se colocam de acordo em um ponto: a inferioridade dos negros e índios — “Os portugueses fazem parte de uma raça inferior. E então os brasileiros misturados? Também isso Fräulein não podia falar. Por adaptação. Só quando entre amigos de segredo, e alemães. Porém os índios, os negros, quem negará sejam raças inferiores?”.³⁵

Dois romances mostram a importância do debate racial no Brasil na virada do século: *O cortiço* (1896), de Aluísio Azevedo, e *Canaã* (1902), de Graça Aranha. Aluísio Azevedo juntou a teoria da mestiçagem a concepções naturalistas sobre a influência do meio ambiente, derivadas do modelo de literatura experimental de Émile Zola. Em *O cortiço*, a natureza faz a mediação entre as categorias étnicas e sociais. É exemplar a transformação do imigrante português Jerônimo, que se deixa fascinar com a “refulgente luz dos trópicos”, com a “música crioula” e sobretudo com a mulata Rita Baiana: “Naquela mulata estava o grande mistério [...]: ela era a luz ardente do meio-dia”. O imigrante sucumbe à sedução da vida americana e da natureza do Brasil, e se entrega à bebida, aos prazeres e ao ócio. Rita Baiana abandona o amante brasileiro em favor de Jerônimo, pois o “sangue da mestiça”, reclamando os “direitos de apuração”, “preferiu no europeu o macho de raça superior”.³⁶

Em *Canaã*, de Graça Aranha, são confrontadas duas tradições sobre o cruzamento de raças e culturas nos diálogos entre os imi-

grantes Milkau e Lentz que exprimem os dilemas de uma nação hesitante entre a pureza e a mistura, entre as luzes européias e as demais heranças culturais. Lentz representa a concepção ariana, que nega a possibilidade de progresso no Brasil devido à degeneração das multidões mestiças. Milkau, para o qual tendem as simpatias do autor, defende as fusões capazes de formar um país baseado na “comunhão entre as raças”, com a participação dos imigrantes:

Era preciso formar-se do conflito de nossas espécies humanas um tipo de mestiço, que se conformando melhor com a natureza, com o ambiente físico, [...] fosse o vencedor [...]. E no Brasil, fique certo, a cultura se fará regularmente sobre esse mesmo fundo de população imigrante.³⁷

Até 1910 apenas intelectuais isolados, como Araripe Júnior, Manuel Querino e Manoel Bomfim, criticaram as concepções racistas, atacadas tanto em sua base científica, quanto em termos ideológicos. Araripe explicava o racismo da ciência européia pelo expansionismo das nações dominantes, que recorriam à condenação das raças não-brancas e da miscigenação “para autorizar a expansão e justificar a expropriação dos povos sem esquadras”. A partir de uma alegada “nobreza étnica”, procurava-se legitimar “todas as pretensões das nações anglo-saxônicas ao predomínio, ora místico, ora industrial, do mundo, e ao seu consecrário, que é o extermínio das raças inferiores que ameaçam, pelo número, a civilização européia”. As teorias racistas seriam, enfim, “sociologias de encomenda” que “mal encobrem as intenções funestas das classes dirigentes e dos governos do lado oposto do Atlântico”. Bomfim repete a crítica de Araripe, ao chamar a teoria da inferioridade racial de “sofisma abjeto do egoísmo humano” e “etnologia privativa das grandes nações salteadoras”: “a ciência alegada pelos filósofos do massacre é a ciência adaptada à exploração”.³⁸

Apesar das críticas de Araripe e Bomfim, o racismo científico se tornou moeda corrente no debate político e cultural brasileiro no último quartel do século XIX, redefinido e adaptado às condições locais. Desse processo de ajuste das “importações ideológicas”, resultaram modelos de pensamento, como a ideologia do branqueamento e da miscigenação, como tentativa de eliminar a contradição entre a realidade étnica brasileira, o racismo científico e o liberalismo progressista. Aceitando a premissa básica do racismo — a superioridade da raça branca —, Joaquim Nabuco, João Batista de Lacerda, Sílvio Romero e Afrânio Peixoto enalteceram a mestiçagem como mecanismo de assimilação racial dos grupos inferiores, de mo-

do a escapar à armadilha determinista de Buckle, Gobineau e Agassiz, em que o Brasil seria condenado ao atraso e à barbárie.

No I Congresso Universal de Raças, realizado em Londres, em 1911, João Batista de Lacerda apresentou o trabalho, *Os métis ou mestiços do Brasil*, em que defendia a tese de que “o cruzamento do preto com o branco não produz geralmente progênie de qualidade intelectual inferior”. Valorizou o mestiço, sem questionar o pressuposto da inferioridade dos não-brancos: “não podemos pôr o *métis* ao nível das raças realmente inferiores”.³⁹ Surge uma saída autócotone para a questão étnica: fundir para extinguir as raças inferiores. A miscigenação, afirmam seus ideólogos, produziria uma população mais clara, pois os brancos seriam parceiros sexuais mais procurados, de gene mais forte, como o português Jerônimo, de *O cortiço*, caçado pela fogosa mulata. Essas suposições, aliadas à pretensa baixa taxa de natalidade e à maior incidência de doenças entre os afro-brasileiros, levavam à previsão do rápido desaparecimento das raças inferiores. Sílvio Romero achava que o branqueamento levaria de três a quatro séculos. Lacerda é ainda mais “otimista”, pois creditava a tríplice desaparecimento do negro, do índio e do mestiço ao prazo de apenas um século.

Pensava-se a imigração como via de incorporação de etnias superiores, de origem européia, que acelerariam o branqueamento da população brasileira. O programa de imigração chinesa, proposto pelo visconde de Sinimbu no final da década de 1870, foi rejeitado no Parlamento, com o argumento de que os chineses corromperiam a formação racial no país. Joaquim Nabuco foi uma das vozes que se ergueram contra a importação de asiáticos que levaria, segundo ele, à “mongolização” do país.

O ideal europeizante do programa imigrantista se revelou em decreto de 1890, que estabelecia: “É inteiramente livre a entrada nos portos da República dos indivíduos válidos e aptos para o trabalho que não se acharem sujeitos à ação criminal do seu país”. Mas a essa provisão liberal acrescentava-se cláusula, que excluía os “indígenas da Ásia ou da África”. Estes só deveriam ser admitidos com autorização do Congresso.⁴⁰ Ainda que não tenha tido aplicação, o decreto mostra o modelo brancófilo do imigrantismo. Os grupos asiáticos, em particular japoneses, só ingressaram na primeira década do século XX, quando se tornou problemática a imigração européia em larga escala.

As idéias de Romero sobre a mestiçagem têm o objetivo de extinguir os grupos africanos e indígenas pela integração à raça bran-

ca e a uma cultura brasileira de base européia. Mas tais posições se alteraram, junto com suas mudanças e desilusões políticas. Nos *Estudos sobre a poesia popular no Brasil e na História da literatura brasileira*, elogiou a miscigenação como fator de adaptação das raças e culturas ao meio local. Sua teoria do branqueamento se baseia no "cruzamento" entre os princípios racistas e as leis darwinistas e evolucionistas: "Aplicando as leis de Darwin à literatura e ao povo brasileiro, é fácil perceber que a raça que há de vir a triunfar na luta pela vida, neste país, é a raça *branca*".⁴¹ Ainda que negasse a superioridade absoluta do mestiço, considerava-o um *ganho evolutivo*, por ter ajudado o colonizador branco a se adaptar à "luta pela sobrevivência" nos trópicos, ao mesmo tempo que incorporava o negro e o indígena à civilização. A mescla entre portugueses, negros, índios e imigrantes traria, em três ou quatro séculos, uma população brasileira branca e homogênea, já que as leis evolucionistas tornavam "inevitável" a vitória do branco.

Sua confiança nos lucros evolutivos de tal contabilidade racial foi, porém, abalada a partir de 1900, quando se mostrou cético quanto ao futuro branqueamento da população brasileira e passou a aceitar as teorias arianistas contrárias à mestiçagem, que antes rejeitara. A mistura se tornara perda. Em *Martins Pena* (1901), fez a autocrítica da fé na superioridade do mestiço. Considerava agora as fusões prejudiciais, pois os povos cruzados serão sempre inferiores às raças ditas puras: "Os mestiços tomados em totalidade são fundamentalmente inferiores, como robustez, ao negro e ao branco, como inteligência e caráter, ao branco, sem a menor dúvida".⁴² Ecos das vozes sábias de Buffon e Gobineau na memória do patriarca da história literária brasileira.

Romero questionou, em 1913, a viabilidade do branqueamento, e comparou suas previsões anteriores às de João Batista de Lacerda e Afrânio Peixoto. Lacerda havia estabelecido o prazo de um século para o triunfo do europeu e a liquidação do negro e do índio. No romance *A esfinge*, Afrânio Peixoto previa um hiato de dois séculos até ser alcançado o branco total, despido de qualquer impureza. O próprio Romero, na *História da literatura brasileira*, afirmara que esse processo se completaria em três ou quatro séculos. Mas pôs-se a duvidar de tais previsões como exageradamente otimistas quanto às reais possibilidades de extinção das raças inferiores. Agarrado à crença na persistência dos caracteres fundamentais das raças, nega o futuro branqueamento do homem e da nação brasileira, que se tornariam, na melhor das hipóteses, mestiços:

Hoje quanto aos índios e negros irrecusáveis, isto é, quanto às gentes de cor preta e vermelha, marcaria uns scis ou oito, se não mais, e, quanto aos mestiços, o tempo todo em que no decorrer dos séculos houver habitantes nesta parte do globo; porque populações que se *mestiçaram* — *nunca* mais deixam de ser mestiçadas, e esse é em geral o caso de todas as populações da Terra!⁴³

Ao questionar o futuro branqueamento do povo brasileiro, passou a temer que o país viesse a ser dominado por raças inferiores ou cruzadas. Adotou ideologias antiliberais de defesa da elite ariana, "reduto imesclado de gente superior", capaz de manter acesa a chama da civilização. Declarou sua filiação ao arianismo ortodoxo e atacou a miscigenação apoiado nas idéias de Gobineau sobre a decadência da civilização a partir do abastardamento dos arianos. Observou, assim, sobre as misturas raciais: "Como a democracia é, talvez, uma coisa fatal e irremediável, mas é em grande parte um mal".⁴⁴

A proclamação da República trouxe, segundo Romero, a total desorganização no país, ao extinguir o governo da elite branca sobre os mestiços, que fora capaz de manter a "ordem" na colônia e no Império. O aumento da população e a intensificação das misturas, junto com a conquista do grau de bacharel ou doutor por centenas de tipos cruzados, teriam destruído o antigo sistema político e transformado o Brasil em uma "nação de mestiços, dirigida por homens da mesma origem".⁴⁵ Esse estado caótico só seria sanado quando as populações brancas do sul, ajudadas pela imigração, tivessem estendido sua influência sobre todo o Brasil...

A teoria racial de Silvio Romero marcou dois intérpretes do Brasil, que partiram de facetas distintas da sua obra: Oliveira Viana, em *Evolução do povo brasileiro* (1923), e Gilberto Freyre, em *Casa-grande & senzala* (1933). Oliveira Viana se apoiou na reflexão social de Romero posterior a 1900, como a perspectiva arianista, a crítica à miscigenação e à democracia, o enfoque dos aspectos clânicos da sociedade brasileira e a defesa de um sistema representativo de base corporativa. Essas concepções, tanto em Romero quanto em Viana, foram formuladas a partir da indagação sobre a *especificidade* da formação nacional, pré-condição para a articulação de um discurso antiliberal no Brasil.

Romero fundou, por outro lado, os mitos de identidade nacional e as ideologias do caráter e da cultura brasileira, baseados na fusão e integração de raças e culturas. Gilberto Freyre retomou a valorização da miscigenação, o interesse pelo folclore e pelas tradi-

ções populares, com o destaque do negro e do afro-brasileiro. Ao comentar a publicação, em 1943, da terceira edição da *História da literatura brasileira*, de Romero, Freyre considerou a teoria da mestiçagem um dos fundamentos do pensamento democrático moderno, ainda que rejeitasse o seu preconceito racial e a crença na inferioridade étnica.⁴⁶

O reajuste das teorias racistas adquiriu tal autonomia em relação às premissas teóricas iniciais, que a ideologia da miscigenação se manteve após a rejeição do racismo científico, com a influência da antropologia cultural de Franz Boas nas décadas de 1920 e 1930. O abandono oficial do racismo tornou, ao contrário, mais entusiástica a valorização da mestiçagem, como “síntese” de raças e culturas e definição de uma “identidade” nacional. Essa valorização aparece no ensaio histórico-social de Gilberto Freyre, ou nos romances de Jorge Amado, como *Gabriela, cravo e canela* (1958), *Tenda dos milagres*, *Tereza Batista cansada de guerra* (1973) e *Tieta do Agreste* (1977) — elogios épicos à sensualidade da mulata. Freyre e Amado se mostram presos a concepções de “etnicidade”, que entram em conflito com a pretensa superação do paradigma étnico-biológico, ao atribuírem valor psicológico às raças e glorificarem o seu cruzamento e a formação de uma cultura sincrética.

Freyre recuperou a teoria de Oliveira Viana sobre o patriarcalismo da escravidão brasileira, após prévia “filtragem” da sua orientação racista. O patriarcalismo, adotado por Freyre como molde interpretativo, encobre o caráter mercantil e violento das relações de produção sob o cativo e concilia a sociedade brasileira com seu passado escravocrata. Ao privilegiar o patriarcalismo e generalizar características da escravidão doméstica, Freyre construiu o mito da brandura e docilidade nas relações entre senhores e escravos. Para Freyre, os antagonismos raciais e sociais nunca foram absolutos no Brasil, tendo sido atenuados pelo “dinamismo de raça” do mulato. Embora descarte as inferioridades étnicas inatas, concede valor psicológico às raças e a seu cruzamento: “A raça dará as predisposições; condicionará as especializações da cultura humana”.⁴⁷

Essa mudança no conceito de cultura no Brasil não abalou as esperanças na miscigenação. De 1870 a 1910, o destaque dos fatores étnicos, biológicos e climáticos produziu a ideologia do branqueamento como forma de ajuste do racismo europeu às condições brasileiras. A partir de 1930, com a ênfase no social, no cul-

tural e no econômico, o branqueamento se converteu em *melting pot*, cadinho de raças de uma sociedade multirracial. O perfil interpretativo passou a ser moldado não mais pelos conceitos de *raça* e *natureza*, mas pelos de *cultura* e *caráter*.⁴⁸ Desse filão, deriva a “democracia racial” de Gilberto Freyre, pedra de fundação do “novo mundo nos trópicos”. O mito da democracia racial levou à passagem do *pessimismo das teorias deterministas européias*, que inviabilizavam o progresso da nação brasileira, ao *ufanismo da civilização tropical*, que aperfeiçoaria o legado ocidental.

A cultura brasileira se consolidou no século XIX com a recepção e a transformação de matrizes européias, que forneceram parâmetros para a reflexão sobre a natureza tropical e as raças brasileiras. A transformação dessas matrizes ocorreu na literatura, na historiografia e no ensaísmo, segundo duas vertentes básicas: o tropicalismo e a ideologia da mestiçagem. Na vertente tropicalista, formulada por Araripe Júnior, o meio tropical é visto como fator positivo de “aclimação” e diferenciação das formas e idéias européias. A nacionalidade é definida a partir do impacto do novo ambiente sobre as concepções do “antigo” mundo.

Na corrente mestiça, critica-se o ponto de vista arianista, representado pela obra de Gobineau, cujos pressupostos, como a inferioridade das raças não-brancas e a degeneração dos mestiços, traziam sombrias previsões sobre o futuro da civilização no Brasil. Sílvio Romero, Joaquim Nabuco e Gilberto Freyre valorizaram o cruzamento racial, como forma de dar aos elementos africanos e indígenas uma expressão nacional, incorporados a projetos pretensamente sincréticos, que constituem formas de hegemonia dos setores tidos como superiores em termos étnicos ou culturais.

A ideologia da mestiçagem, como fusão de raças e culturas, se tornou elemento recorrente na literatura, na historiografia e no ensaísmo brasileiros. A partir de tal ideologia, a “síntese” racial e cultural é vista como traço específico, ou marca de identidade, que funda concepções homogêneas e pouco diferenciadas de cultura. No Brasil e na América Latina, uma imagem unificada de *nação* se definiu a partir da incorporação das formas culturais européias, indígenas, africanas e asiáticas. Mas os setores representantes da civilização ocidental e detentores da palavra escrita e, nas últimas décadas, dos meios audiovisuais, aceitaram e rejeitaram as possíveis figuras de identidade construídas a partir dessa mistura de elementos. O resultado não foi a formação de uma consciência coletiva, mas a emergência, nos setores letrados, de uma ambiva-

lência psicossocial, em que a identidade cultural é percebida como problema. Ambivalência que revela a tensão entre a integração à civilização e a gênese da nação.

Parte II

*SÍLVIO ROMERO:
CRÍTICA, HISTÓRIA E POLÊMICA*

- (18) W. Lepenies, *Das Ende der Naturgeschichte*, p. 55-62.
- (19) F. Furet, "La naissance de l'histoire", in *L'atelier de l'histoire*.
- (20) Montesquieu, *De l'esprit des lois*, p. 478.
- (21) Mme. de Staël, *De la littérature, considérée dans ses rapports avec les institutions sociales* (1800), in *Oeuvres complètes*, v. 4, p. 223-4.
- (22) Denis, *Scènes de la nature sous les tropiques, et de leur influence sur la poésie* (1824), p. 55, 106. Grifos meus.
- (23) Idem, *Résumé de l'histoire littéraire du Portugal, suivi du Résumé de l'histoire littéraire du Brésil* (1826). Trad. cit.: "Resumo da história literária no Brasil", in *Historiadores e críticos do romantismo*, org. G. César, p. 50. Idem, *Scènes de la nature sous les tropiques*, p. 3.
- (24) A. Candido, *Formação da literatura brasileira*, v. 2, p. 322.
- (25) Spix e Martius, *Reise in Brasilien in den Jahren 1817-1820* (1823-31), v. 1, p. 81, 109. Trad.: *Viagem pelo Brasil 1817-1820*, v. 1, p. 36, 52. Grifos meus.
- (26) G. Raeders, *Le comte de Gobineau au Brésil*, p. 36, 44.
- (27) L. Costa Lima, "História e natureza nos trópicos", in *O controle do imaginário*, p. 138.
- (28) Wolf, *Le Brésil littéraire* (1863). Trad. cit.: "O Brasil literário", in *Historiadores e críticos do romantismo*, org. G. César, p. 143, 166-7.
- (29) K.-H. Kohl, *Entzauberter Blick*, p. 12, 206-22.
- (30) A. Gerbi, *La disputa del Nuovo Mondo*, p. 315-45. C. Rincón, "Die Aufklärung im spanischen Amerika", in W. Krauss, *Die Aufklärung in Spanien, Portugal und Lateinamerika*.
- (31) Hipólito Unánue, *Observaciones sobre el clima de Lima* (1806), in *Obras científicas y literarias*, v. 1, p. 54, 79-80.
- (32) Azeredo Coutinho, *Ensaio econômico sobre o comércio de Portugal e suas colônias* (1794), in *Obras econômicas*, p. 103.
- (33) G. de Magalhães, "Discurso sobre a história da literatura do Brasil" (1836), in *Caminhos do pensamento crítico*, org. A. Coutinho, v. 1, p. 23.
- (34) Idem, *ibidem*, p. 23-4.
- (35) S. N. Ribeiro, "Da nacionalidade da literatura brasileira" (1834), in *Caminhos do pensamento crítico*, org. A. Coutinho, v. 1, p. 34.
- (36) G. de Magalhães, *Suspiros poéticos e saudades* (1836), in *Obras completas*, v. 2, p. 303.
- (37) A. Candido, *Formação da literatura brasileira*, v. 2, p. 324.
- (38) Araripe Júnior, "Raul Pompéia: O Ateneu e o romance psicológico" (1888), in *Obra crítica*, v. 2, p. 127.
- (39) Idem, "O dr. Silvio Romero e o seu novo livro" (1882), in *Obra crítica*, v. 1, p. 297.
- (40) Idem, "Sem Oriente" (1882), in *Obra crítica*, v. 1, p. 261-2.
- (41) S. Romero, *História da literatura brasileira* (1888). Ed. cit.: 2ª ed. melhorada, 1902, v. 1, p. 46-7.
- (42) A. Coutinho, "Introdução geral", in *A literatura no Brasil*, org. A. Coutinho, v. 1, p. 28. Grifos meus.
- (43) Idem, *A irradiação afortunada*, p. 163.
- (44) N. Rodrigues, *Os africanos no Brasil* (1932). R. Bastide, *Les religions africaines au Brésil* (1960), p. 184.
- (45) R. Ortiz, *Cultura brasileira e identidade nacional*, p. 32-3.

- (46) Tomo a expressão "estilo historiográfico" de H. White, *Metahistory. The historical imagination in nineteenth-century Europe*.
- (47) Foucault, *Les mots et les choses*, p. 388-90.
- (48) Martius, "Como se deve escrever a história do Brasil", in *Jornal do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Ed. cit.: *O estado do direito entre os autóctones do Brasil*, p. 87, 106-7. Grifos meus.
- (49) M. L. Guimarães, "Nação e civilização nos trópicos", in *Estudos Históricos* (Rio de Janeiro), 1988, 1: 5-27.

2. UMA NAÇÃO MISTIÇA (pp. 44-68)

- (1) A polêmica Alencar-Nabuco, org. A. Coutinho, p. 106.
- (2) Alencar, *Cartas de Erasmo* (1865), in *Obra completa*, v. 1, p. 1059.
- (3) Darwin, *The voyage of the Beagle* (1839), p. 23. Spix e Martius, *Reise in Brasilien*, v. 1, p. 118. Debret, *Voyage pittoresque et historique au Brésil*.
- (4) J. Nabuco, *Minha formação* (1900).
- (5) A polêmica Alencar-Nabuco, org. A. Coutinho, p. 84, 113-4, 209.
- (6) R. Schwarz, *Ao vencedor as batatas*, p. 31-2.
- (7) S. Romero, *Estudos sobre a poesia popular no Brasil* (1888), p. 365.
- (8) Idem, "Idéias propedêuticas", in S. Romero e J. Ribeiro, *Compêndio de história da literatura brasileira* (1906), p. li-ii, lxiii.
- (9) S. Romero, *Estudos sobre a poesia popular no Brasil* (1888), p. 250. Idem, *História da literatura brasileira* (1888), v. 2, p. 216.
- (10) Idem, *História da literatura brasileira*, v. 1, p. 4.
- (11) Idem, "Quatro palavras convictas", in *Ensaio de sociologia e literatura* (1901), p. 269-71.
- (12) Idem, *Estudos sobre a poesia popular no Brasil*, p. 355.
- (13) Idem, *A filosofia no Brasil* (1878), p. 211.
- (14) Idem, "Psicologia nacional — Prejuízos de educação — Imitação do estrangeiro", in *Introdução à história da literatura brasileira*. No *Compêndio de história da literatura brasileira*, o esquema de Taine se encontra reduzido a três fatores: o meio, a raça e as correntes estrangeiras. Cf. S. Romero, "Idéias propedêuticas", in S. Romero e J. Ribeiro, *Compêndio de história da literatura brasileira*, p. v.
- (15) S. Romero, *História da literatura brasileira*, v. 1, p. 10.
- (16) Idem, *Minhas contradições* (1914), p. 19. As críticas de Laudelino Freire a Romero se encontram em L. Freire, *Os próceres da crítica* (1911). Idem, *As suas contradições* (1914).
- (17) Sobre a *História geral do Brasil*, de Varnhagen, cf. N. Odália, "Introdução", in Varnhagen, *História*.
- (18) Sobre a lei da repetição abreviada, cf. S. Romero, "Uma suposta lei sociológica", in *Novos estudos de literatura contemporânea* (1898). Idem, "O haeckelismo em sociologia", in *Ensaio de sociologia e literatura* (1901). Idem, "Uma suposta lei de repetição abreviada da história", in *Ensaio de filosofia do direito* (1895).
- (19) N. Rodrigues, *Os africanos no Brasil* (1932), p. 14.
- (20) Varnhagen, *História geral do Brasil* (1855), v. 1, p. 224-5.
- (21) Spix e Martius, *Reise in Brasilien* (1823-31), v. 1, p. 91. Trad.: *Viagem pelo Brasil*, v. 1, p. 57: "deve-se lamentar que uma instituição tão bárbara e violadora dos direitos do homem, como é o tráfico de escravos, era necessária para dar a pri-

meira escola de educação humana a essa raça aviltada no seu próprio país". Varnha-gen, *História geral do Brasil* (1855), v. 1, p. 224: "E o certo é que, passando à América, ainda em cativeiro, não só melhoravam de sorte, como se melhoravam socialmente, em contato com gente mais polida, e com a civilização do cristianismo".

- (22) N. Rodrigues, *O animismo fetichista dos negros baianos* (1896), p. 185.
- (23) Idem, *As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil* (1894), p. 219.
- (24) Idem, *O alienado no direito civil brasileiro* (1901), p. 16.
- (25) Idem, "A loucura epidêmica de Canudos" (1897), in *As coletividades anormais*, p. 140. Idem, *Os africanos no Brasil*, p. 121.
- (26) E. da Cunha, *Os sertões* (1902), p. 179. Grifos meus.
- (27) Idem, *ibidem*, p. 572.
- (28) Gobineau, *Essai sur l'inégalité des races humaines* (1854), v. 1, p. 24-5.
- (29) Buffon, "De la dégénération des animaux", in *Histoire naturelle*. Ed. cit.: *Oeuvres philosophiques*, p. 395.
- (30) A. Kremer-Marietti, "L'anthropologie physique et morale en France et ses implications idéologiques", p. 325 e ss; J. Harris, "L'évolution transformée", p. 387 e ss., in *Histoires de l'anthropologie*, org. B. Rupp-Eisenreich. G. W. Stocking, *Race, culture and evolution*.
- (31) L. Agassiz e E. C. Agassiz, *Voyage au Brésil (1865-6)*. Trad.: *Viagem ao Brasil (1865-1866)*, p. 184.
- (32) São os livros de Prosper Lucas, *Traité philosophique et physiologique de l'hérédité naturelle* (1850), de J. Moreau de Tours, *La psychologie morbide dans ses rapports avec la philosophie de l'histoire* (1859), e de Bénédict-Auguste Morel, *Traité des dégénérescences physiques, intellectuelles et morales de l'espèce humaine* (1857). Cf. J. Borie, *Mythologies de l'hérédité au XIX^e siècle*.
- (33) N. W. Sodré, *A ideologia do colonialismo*, p. 13.
- (34) D. Moreira Leite, *O caráter nacional brasileiro*, p. 310. Para a crítica a Dante Moreira Leite, cf. A. Marson, "Sobre a ideologia do caráter nacional: uma revisão", in *Revista de História* (São Paulo), 1971, abr.-jun., 42 (86): 513-28.
- (35) M. de Andrade, *Amar, verbo intransitivo* (1927), p. 33.
- (36) A. Azevedo, *O cortiço* (1896), p. 93-6. Cf. A. Candido, "A passagem do dois ao três: contribuição para o estudo das mediações na análise literária", in *Revista de História* (São Paulo), 1974, 100: 787-99.
- (37) G. Aranha, *Canaã* (1902), p. 89, 329-31. Para a interpretação de *Canaã* por G. Freyre, cf. G. Freyre, *Novo mundo nos trópicos* (1971), in *Obra escolhida*, p. 925 e ss.
- (38) Araripe Júnior, "Clóvis Beviláqua" (1899), in *Obra crítica*, v. 3, p. 400. Idem, "Sílvia Romero polemista" (1898-9), in *idem*, *ibidem*, v. 3, p. 327. M. Bomfim, *A América Latina* (1905), p. 278-398.
- (39) Cit. in T. E. Skidmore, *Preto no branco. Raça e nacionalidade no pensamento brasileiro*, p. 82.
- (40) Idem, *ibidem*, p. 154-7.
- (41) S. Romero, *A literatura brasileira e a crítica moderna* (1880), p. 48.
- (42) Idem, *Martins Pena* (1901), p. 159-62.
- (43) Idem, "Prefácio", in T. L. de Castro, *Questões e problemas* (1913). Ed. cit.: S. Romero, *Obra filosófica*, p. 201.
- (44) S. Romero, *Martins Pena*, p. 160-2. Idem, *Zeveirissimações ineptas da crítica* (1909), p. 170-83.
- (45) Idem, *Martins Pena*, p. 164.

(46) G. Freyre, "Valorização do mestiço", in *A manhã* (Rio de Janeiro), 24 jul. 1943.

(47) G. Freyre, *Sobrados e mocambos* (1936), p. 657-9.

(48) Carlos Guilherme Mota e Flora Süssekind abordaram essa mudança na literatura e no ensaio histórico-social. Cf. C. G. Mota, *Ideologia da cultura brasileira*. F. Süssekind, *Tal Brasil, qual romance?*

Parte II. SÍLVIO ROMERO: CRÍTICA, HISTÓRIA E POLÊMICA

I. UM CRÍTICO COMBATENTE (pp. 71-80)

- (1) Cit. in S. Romero, *História da literatura brasileira*, v. 1, p. x.
- (2) S. Romero, *História da literatura brasileira*, v. 1, p. ix. Segundo Carlos Süssekind de Mendonça, o primeiro artigo de crítica de Romero foi sobre o livro de Santa Helena Magno, *Harpejos poéticos*. Com o título "A poesia dos Harpejos poéticos", foi publicado em abril de 1870, em *A crença* (Recife). Como trabalho anterior de Sílvia, é mencionada a monografia "A poesia contemporânea e a sua intuição naturalista", divulgada na imprensa do Recife em fins de 1869. Cf. C. S. de Mendonça, *Sílvia Romero*, p. 71-2.
- (3) Sobre o engajamento intelectual da "geração de 1870", cf. N. Sevcenko, *Literatura como missão*. J. D. Needell, *A tropical Belle Époque*.
- (4) S. Romero, *História da literatura brasileira*, v. 1, p. x, xiii.
- (5) S. B. de Holanda, *Raízes do Brasil* (1936), p. 126-7.
- (6) S. Romero e J. Ribeiro, *Compêndio de história da literatura brasileira* (1906), p. iii.
- (7) A. Candido, *O método crítico de Sílvia Romero*, p. 12.
- (8) Idem, "Introdução" in S. Romero, *Sílvia Romero. Teoria, crítica e história literária*, sel. e introd. A. Candido, p. xi.
- (9) A. Candido, *O método crítico de Sílvia Romero*, p. 112-7.
- (10) Para uma leitura crítica da história literária de Antonio Candido, cf. H. de Campos, *O seqüestro do barroco na formação da literatura brasileira: o caso Gregório de Matos*.
- (11) L. Costa Lima, "A crítica literária na cultura brasileira do século XIX", in *Dispersa demanda*, p. 31-2.
- (12) S. Rabello, *Itinerário de Sílvia Romero*, p. 12.
- (13) B. Broca, *A vida literária no Brasil — 1900*. J. A. Castello, *A polêmica sobre a Confederação dos Tamoios*. A. Coutinho, "Introdução", in *A polêmica Alencar-Nabuco*, org. A. Coutinho. S. Rabello, *Itinerário de Sílvia Romero*.
- (14) Araripe Júnior, "Sílvia Romero polemista" (1898-9), in *Obra crítica*, v. 3, p. 332.
- (15) Idem, *ibidem*, p. 289, 331.
- (16) Idem, *ibidem*, p. 318.

2. TROPICALISMO (pp. 81-94)

- (1) Araripe Júnior, "Semana literária" (1882), in *Obra crítica*, v. 1, p. 275.
- (2) Idem, *ibidem*, p. 278.