



UNIVERSIDADE FEDERAL DE OURO PRETO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA



Renan Siqueira Moraes

Aquarela do Brasil

A emergência do conceito sociopolítico de democracia racial (1920-1950)

Mariana

2023

Renan Siqueira Moraes

Aquarela do Brasil

A emergência do conceito sociopolítico de democracia racial (1920-1950)

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Ouro Preto como parte dos requisitos para obtenção do grau de doutor em História.

Orientador: Mateus Henrique de Faria Pereira

Mariana

2023

SISBIN - SISTEMA DE BIBLIOTECAS E INFORMAÇÃO

M827a Moraes, Renan Siqueira.

Aquarela do Brasil [manuscrito]: a emergência do conceito sociopolítico de democracia racial (1920-1950). / Renan Siqueira Moraes. - 2023.

180 f.: il.: color., gráf..

Orientador: Prof. Dr. Mateus Henrique de Faria Pereira.

Tese (Doutorado). Universidade Federal de Ouro Preto. Departamento de História. Programa de Pós-Graduação em História.

Área de Concentração: História.

1. Democracia. 2. Estrutura social. 3. História intelectual. 4. Historiografia. 5. Antirracismo. I. Pereira, Mateus Henrique de Faria. II. Universidade Federal de Ouro Preto. III. Título.

CDU 94:321.7(043.2)

Bibliotecário(a) Responsável: Michelle Karina Assuncao Costa - SIAPE: 1.894.964



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DE OURO PRETO
REITORIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS



APROVAÇÃO

Renan Siqueira Moraes

Aquarela do Brasil. A emergência do conceito sociopolítico de democracia racial (1920-1950)

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Ouro Preto como requisito parcial para obtenção do título de Doutor

Aprovada em 15 de Agosto de 2023

Membros da banca

Prof. Doutor - Mateus Henrique de Faria Pereira - Orientador(a) Universidade Federal de Ouro Preto
Profa. Doutora - Janete Flor de Maio Fonseca - Universidade Federal de Ouro Preto
Prof. Doutor - Valdeir Lopes de Araújo - Universidade Federal de Ouro Preto
Prof. Doutor - Marcelo Abreu - Universidade Federal de Ouro Preto
Prof. Doutor - Daniel Pinha Silva - Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Prof. Doutor - Marcello Felisberto Moraes de Assunção - Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Mateus Henrique de Faria Pereira, orientador do trabalho, aprovou a versão final e autorizou seu depósito no Repositório Institucional da UFOP em 15/08/2023



Documento assinado eletronicamente por **Mateus Henrique de Faria Pereira**,
DIRETOR(A) DO INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS, em
09/04/2024, às 14:00, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º,

do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).

A autenticidade deste documento pode ser conferida no site
http://sei.ufop.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **0692190** eo código CRC **7BF5E099**.



Referência: Caso responda este documento, indicar expressamente o Processo nº 23109.004207/2024-26SEI nº 0692190

R. Diogo de Vasconcelos, 122, - Bairro Pilar Ouro Preto/MG, CEP 35402-163 Telefone: 3135579400 -
www.ufop.br

À memória das vítimas do genocídio bolsonarista.

E ecoa noite e dia
É ensurdecedor
Ai, mas que agonia
O canto do trabalhador
E esse canto que devia
Ser um canto de alegria
Soa apenas
Como um soluçar de dor.
Paulo César Pinheiro. *Canto das três raças*

... nem os mortos estarão seguros se o inimigo vencer.
Walter Benjamin. *Tese VI sobre o conceito de história*

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, agradeço a quem abriu os caminhos.

Sem a minha família, nada disso seria possível. Serei eternamente grato ao seu Gilson e à dona Vaneide pela criação que me deram, ao amor dedicado, ao incentivo às minhas escolhas. Agradeço à minha irmã Renata, ao meu cunhado Marcelo e aos meus sobrinhos a paciência comigo, com a minha distância. Parte do texto foi escrito com alguma saudade deles. A redação inicial do projeto de pesquisa que submeti ao processo seletivo foi pensada e escrita na casa da minha irmã, num autoexílio em Anápolis. Sou grato também ao carinho da minha avó, das minhas tias, primos e primas, que torceram por mim.

Maya foi um acontecimento na minha vida, que chegou no meio do doutorado: primeiro como surpresa (a vida pode ser boa, ainda), depois como paixão e, por ora, chega com amor e companheirismo. Ela suportou meus surtos, meus choros, o estresse do trabalho solitário. Contém um pouco dela em cada encruzilhada desta tese. Sou grato também à dona Rô, que suportou minhas manias no convívio forçado da quarentena pandêmica. Algumas vezes, tenho a certeza, ela me achou doido quando me surpreendia falando sozinho ideias da tese. Agradeço também à família que ganhei quando Maya me aconteceu, aos meus novos tios e tias e primas e primos.

Mateus foi um orientador e amigo que me apoiou desde que soube que eu iria para Mariana, quando essa possibilidade era ainda incerta. Quando desacreditei no meu potencial e pensei em restringir o trabalho, ele me incentivou a seguir o projeto inicial. Teve a delicadeza de não me cobrar muito nos meus momentos difíceis e a perspicácia de exigir resultados quando eu conseguia entregar mais.

Sou grato aos amigos e às amigas da vida, da universidade, dos encontros ao acaso. Tive a felicidade de conhecer pessoas maravilhosas que, com uma leitura amiga, uma palavra de conforto ou um abraço apertado, tornaram a vida melhor. Sou grato pela presença de todas/os, em especial, à Fernanda, Vinícius, Bruno, Pedro, Zé, Luiza, Alexandro, Cairo, Gabriel, Lívia, Igor, entre tantos outros que fizeram da Uerj um lugar muito agradável.

São preciso duas menções especiais. Quando prestei o processo seletivo, Luiza me recebeu em sua casa duas vezes num momento difícil. E Fernanda muito me ajudou no finalzinho com a generosa disponibilidade de sua leitura crítica. É muito bom estar rodeado de amizades inteligentes e generosas.

Na UFOP, tive o prazer de participar do coletivo ébrio-intelectual “Boemistória”, com discussões sofisticadíssimas sobre o tempo, a condição humana e a fronteira da teoria da história, sempre com uma cerveja na mão, sempre entre uma refeição e outra do bandeijão. Muito obrigado Dávila, Paulo, Giuliano, Matheus, Ruana, Iuri, Luis, Aninha, Mayra, Maurício, Daniel. Obrigado pela centelha benjaminiana de esperança e pelos aprendizados do “cachorro urubu”.

Parte da culpa desta tese ter sido escrita a partir do PPGHis-UFOP foi dos professores Thiago Nicodemo, meu orientador no mestrado, e do Francisco Gouvea, que estava na minha banca de mestrado e me atçou a prestar o processo seletivo da UFOP. Agradeço a eles, à banca de defesa do mestrado, que contava também com a professora Karoline Carula e o professor Rodrigo Turin. Ambos muito importantes no meu desenvolvimento intelectual.

Sou muito grato também aos professores e professoras que me atçaram o gosto ao conhecimento, que me fizeram desconfiar da máxima “a ignorância é uma dádiva”. Claudio, meu professor de geografia do ensino médio, Manoel Salgado, meu professor de teoria na faculdade, Lúcia Bastos, Beatriz Vieira, Antonio Edmilson, Carlos Maia, Laura Nery. Um início de uma formação intelectual crítica.

Agradeço à banca da qualificação pelas sugestões e dicas, foram muito importantes ao seguimento do trabalho. Luísa Rauter, Daniel Pinha e Marcelo Abreu, com muito esmero, mostraram-me os caminhos, as passagens e as encruzilhadas. Assim como a banca da defesa, que apontou caminhos de pesquisa, descuidos e melhorias no texto. Muito obrigado Marcelo Assunção, Valdei Lopes, Janete Flor de Maio, que estiveram nessa banca junto com os professores Pinha e Abreu.

Aos meus amigos e amigas da vida, Fabiano, Mariana, Shay, Patrícia, Ísis, Júnior, Guilherme... Muito obrigado pela presença e apoio.

Agradeço aos/às colegas e às/aos alunas/os do Colégio Estadual Dom Pedro e do Colégio Estadual Aura Barreto, que me ajudaram na escola para que eu pudesse dedicar um pouquinho mais de tempo na escrita, que me ensinaram tantas técnicas de elaborar e reelaborar uma explicação e fizeram eu me esforçar por um argumento mais didático.

Essa pesquisa foi financiada com uma bolsa de pesquisa ofertada pela FAPEMIG, a quem sou muito grato.

Resumo

O conceito sociopolítico de democracia racial emergiu no final da década de 1930 para indicar uma forma de organização da sociedade através da qual os elementos raciais considerados inferiores fossem admitidos. Busca-se sustentar três hipóteses neste trabalho. Em primeiro lugar, a democracia racial é um conceito moderno de movimento, isto é, um conceito sociopolítico que instrumentaliza o movimento histórico e visa organizar a sociedade de acordo com uma experiência passada e expectativas de futuro. Em segundo lugar, a democracia racial é um conceito sociopolítico que opera, a partir de um campo semântico racialista, uma hierarquização social-racial-cultural a partir de características superiores/inferiores, avançadas/atrasadas ou modernas/primitivas. Em terceiro lugar, o conceito emergiu num cenário de inquietação político-intelectual pós-Revolução de 1930 e de exaltação nacionalista que poderia ser associado à imagem da “Aquarela do Brasil” enquanto metonímia de um tempo de transformações. O trabalho foi orientado teoricamente pela história intelectual, pela história da historiografia e a história dos conceitos, de modo que, tomando o conceito de democracia racial como objeto de estudo, o trabalho busca compreender na imaginação sociopolítica e nas formas de se conceber a temporalidade nacional a mobilização da democracia racial para se elaborar um discurso de governança da sociedade. O trabalho possui um desfecho provisório que aponta para certos entendimentos do conceito de democracia racial: trata-se de um conceito que emerge em contrário ao racismo, mas compartilhando o mesmo campo semântico; além disso, utiliza-se esse conceito para conservar a estrutura social da comunidade política brasileira, em contraposição às reivindicações de intelectuais e políticos negros que reivindicavam uma cidadania plena para essa parcela da população. Buscou-se, por fim, deslocar o problema da democracia racial na qualidade de uma mitologia política para uma forma de discurso de poder.

Palavras-chave

Democracia racial; Aquarela do Brasil; História Intelectual; História da Historiografia; Conceitos políticos.

Abstract

The sociopolitical concept of racial democracy rose at the end of the 1930s to indicate a form of organization in society in which racial elements considered inferior were admitted. We intend to support three hypotheses in this thesis. Firstly, racial democracy is a modern concept of movement, that is, a sociopolitical concept that instrumentalizes the historical movement and aims to organize society according to its past experience and future expectations. Secondly, racial democracy is a sociopolitical concept that operates, from a racist semantic field, a social-racial-cultural hierarchization based on superior/inferior, advanced/backward or modern/primitive characteristics. Thirdly, the concept rose in a scenario of political-intellectual unrest after the 1930 Revolution and nationalist exaltation that could be associated with the image of “Aquarela do Brasil” as a metonym of a time of transformation. The work was theoretically guided by intellectual history, the history of historiography and the history of concepts, so that, taking the concept of racial democracy as an object of study, this thesis intends to understand in the sociopolitical imagination and in the ways of conceiving national temporality the mobilization of racial democracy to elaborate a discourse of governance of society. The work has a provisional outcome that points to certain understandings of the concept of racial democracy: it is a concept that came up in opposition to racism, but they shared the same semantic field; in addition, this concept is used to preserve the social structure of the Brazilian political community, in contrast to the claims of black intellectuals and politicians who claimed full citizenship for this part of the population. Finally, we intend to shift the problem of racial democracy from a political mythology to a form of power discourse.

Keywords

Racial democracy; Aquarela do Brasil ; Intellectual History; History of the Historiography; Political concepts.

Lista de ilustrações:

Figura 0: Cena do filme *Saludos Amigos*.

Figura 1: Tela “A inauguração do Brasil”, de Menotti Del Picchia.

Figura 2: Tela “A redenção de Cam”, de Modesto Brocos.

Figura 3: Relatório do Congresso Universal de Raça.

Figura 4: Tela “Operários”, de Tarsila do Amaral

Figura 5: Cabeçalho do jornal *A voz da Raça*.

Figura 6: Capa da primeira edição de *O Clarim*.

Figura 7: Capa da revista *Evolução*, 1933.

Figura 8: Verso de *Evolução*.

Figura 9: Três figuras (tríptico).

Figura 10: “Os negros lutam pelo Brasil” em *A Cigarra*. p. 113

Figura 11: “Cenas do cotidiano no morro e numa creche” em *A Cigarra*. p. 116

Figura 12: “Homem negro com instrumento de percussão” em *A Cigarra*. p. 116

Figura 13: “Afinando o tamborim” em *O Cruzeiro* p. 13

Figura 14: “Duas meninas negras observam” em *O Cruzeiro* p. 7

Figura 15: “Mulher mexendo na bandeira branca” em *O Cruzeiro* p. 13

Figura 16: “Brincadeira de criança no morro” em *O Cruzeiro* p. 15

Figura 17: “Bandeira erguida numa casa do morro” em *O Cruzeiro* p. 13

Figura 18: “Fotografia aérea da comunidade Xavante” em *O Cruzeiro* p. 54 e 55

Figura 19: “Hasteamento da bandeira nacional no sertão” em *O Cruzeiro* p. 50

Figura 20: “Indígenas saúdam o avião” em *O Cruzeiro* p. 8

Figura 21: “Indígenas em reverência à bandeira” em *O Cruzeiro* p. 13

Figura 22: “Três raças tristes” em *O Cruzeiro* p. 35

Lista de tabela:

Tabela 1: Ensaio de Roquette-Pinto

Sumário

| | |
|---|------------|
| Apresentação | 14 |
| 1. Modernas fantasmagorias. Aspectos do racismo na imaginação sociopolítica dos anos de 1920 e 30 | 34 |
| 1.1 O real assombrado. Espectros da raça na imaginação sociopolítica de Sílvio Romero e Menotti Del Picchia..... | 36 |
| 1.2 Do racismo à democracia racial: analítica de contra-conceitos simétricos | 53 |
| 2. Visões da mestiçagem. Dimensões da composição temporal da brasilidade nos anos 1920-40 | 69 |
| 2.1 O “descobrimento do Brasil”: instrumentalização do passado na imaginação historiográfica de 1930/40..... | 71 |
| 2.2 O devir mestiço: a “raça cósmica” e o controle do movimento histórico | 83 |
| 3. Quimera racial. Disputas pelas formas de organizar a comunidade política brasileira (1920/30) | 101 |
| 3.1 O contraste cromático como problema na imaginação hegemônica (Roquette-Pinto e Oliveira Vianna)..... | 103 |
| 3.2 O contraste cromático como fortuna para os “intelectuais insurgentes” (Manuel Querino, Frente Negra Brasileira e imprensa negra)..... | 118 |
| 4. A fabulação das cores. O fantasma da harmonia no horizonte racialista (1930/40) | 136 |
| 4.1 À procura do equilíbrio. A fascinação da imaginação hegemônica pelo “colorido sutil” (1930/40) | 137 |
| 4.2 Agonia do futuro. Figurações de uma civilização de tipo novo nas reportagens de David Nasser e Jean Manzon (1944-47) | 147 |
| Desfecho provisório | 165 |
| Referências bibliográficas: | 170 |

Apresentação

Figura 0



Fonte: Watercolor of Brazil. In. SALUDOS AMIGOS. Direção: Norman Ferguson *et alli*. Produção: Walt Disney Studios. Estados Unidos: RKO Radio Pictures, 1942. Mídia digital.

Gostaríamos de iniciar apresentando a relação entre a imagem da *Aquarela do Brasil* e o conceito sociopolítico de democracia racial. Em primeiro lugar, é preciso dizer que esse conceito se torna disponível no final da década de 1930, mas que a imaginação sociopolítica pela qual ele vai projetar certa expectativa política já circulava de maneira difusa. Depois, é importante notar que aquela relação entre imagem e conceito se revela a partir de uma “abertura histórica” (ARAUJO, 2013, p. 42) na qual uma maneira de imaginar a nação se encontra com uma tentativa de organizá-la politicamente.

A imagem polissêmica da *Aquarela do Brasil* nos parece peculiar à “abertura histórica” revelada no recrudescimento do varguismo no regime do Estado Novo, a partir de 1937, e do nacionalismo consequente. O samba de Ary Barroso, de 1939, expressa uma leitura ufanista do país, exaltando sua terra e gente. A intenção do autor era compor uma obra grandiosa e cívica como ele próprio queria o Brasil. Numa entrevista de 1958, o compositor afirmou que a canção teria nascido de uma ideia:

a de libertar o samba das tragédias da vida, do sensualismo das paixões incompreendidas, do cenário sensual já tão explorado. Fui sentindo toda a grandeza, o valor e a opulência da nossa terra. (...) De dentro de minh'alma, extravasar um samba que eu há muito desejara, um samba que, em sonoridades brilhantes e forte, desenhasse a grandeza, a exuberância da terra promissora, de gente boa, laboriosa e pacífica, povo que ama a terra em que nasceu. Esse samba divinizava, numa apoteose sonora, esse Brasil glorioso (BARROSO, *Apud*. NAPOLITANO, 2007, p. 119).

Pode-se dizer que a *Aquarela do Brasil* seria o ápice de uma tentativa de “civilizar” o samba. Segundo Marcos Napolitano, “quando o golpe do Estado Novo desabou sobre a vida cultural e política do Brasil, o debate em torno do samba era bastante acalorado, sobretudo entre intelectuais e artistas que desejavam um samba civilizado e cívico” (NAPOLITANO, *Op. Cit.*, p. 125). A *Aquarela* foi monumentalizada através do rótulo do “samba-exaltação”, mas outras composições já cantavam o “Brasil glorioso” ou o “samba brasileiro”. Para mencionar apenas um exemplo, o samba “verde e amarelo”, composição de Orestes Barbosa, de 1932, que cantava: “O samba não é preto! O samba não é branco! O samba é brasileiro, é verde e amarelo” (BARBOSA, 1932).

Nessas composições elaboradas por artistas, em sua maioria, brancos, o samba é compreendido como cultura nacional. Mas, vemos aí, também, um instrumento de manipulação da noção das cores (etnias) que compunham a sociedade brasileira, um esforço de diluição da diferença para exaltar o colorido como unidade, homogeneidade, identidade. As cores da população apareciam borradas ou deslocadas no “verde-amarelo”. O samba, transformado em cultura nacional, deve ser cívico e educativo, exaltar o trabalho e o moral de sua gente, e cantar em tom épico a história da nação.

A imaginação hegemônica nos idos do nacionalismo varguista projetou uma nação que pretendia encobrir as características espectrais da dimensão racial da experiência histórica brasileira, contudo, sem negar uma realidade racial que se manifestava latente. É como nos famosos versos do samba exaltação que enuncia o “Brasil brasileiro”: “Ô, abre a cortina do passado/ Tira a mãe preta do cerrado/ Bota o rei congo no congado” (BARROSO, 1939). Para o compositor Ary Barroso, o “Brasil brasileiro” era o país em que todas as etnias e culturas conviviam. Porém, a latência do espectro da branquidade emerge no emprego dos verbos que indicam aquele que possui a capacidade de ordenar, da governança, da organização sociorracial da nação.

Não se trata, aqui, de uma integração social das populações não-brancas, ou de projetar uma sociedade que integrava os marginalizados. Antes, refere-se à tentativa de assimilação e aculturação que permitia a manutenção do domínio e controle sobre essas populações. Fica evidente que o “Brasil brasileiro” da imaginação hegemônica não existiria sem a presença de africanas/os e indígenas, mas a coexistência deveria ocorrer por meio da dominação que surge no pronome possessivo do verso “meu mulato inzoneiro” que serve de inspiração para a exaltação nacionalista do samba de Ary Barroso.

A “Aquarela do Brasil” foi a canção brasileira mais gravada da história, ecoou por muito tempo antecipando o futuro em que a sociedade brasileira racial-democrática serviria de modelo de civilização. Não por acaso, um escritor europeu encantado com as cores do Brasil escreveu um livro sobre o “país do futuro” no começo dos anos de 1940. Stefan Zweig se exilou no Brasil em 1940 fugindo do racismo alemão, era um austríaco de origem judia. Publicou o ensaio *Brasil, país do futuro* em 1941 para exaltar a terra tropical que, segundo o que viu e lhe foi relatado, era a pátria da tolerância com a diversidade. Tragicamente, Zweig cometeu suicídio no começo de 1942, na cidade de Petrópolis. Na carta de despedida, dizia que não via mais futuro para a humanidade, mesmo no Brasil.

A imagem da *Aquarela do Brasil* evoca uma multiplicidade de significações às quais buscaremos analisar a seguir. Entrementes, tanto pelo seu esforço de explicar a nação, criando uma identidade através de instrumentos político-culturais, quanto pela associação entre a produção do samba e a experiência do nacionalismo varguista, a *Aquarela do Brasil* se torna aparente na qualidade de uma metonímia para a historicidade na qual a democracia racial emerge enquanto um conceito moderno de movimento.

Em 1942, saía a animação *Water Color of Brazil* que encerrava o longa *Saludos Amigos*, produzido pelos estúdios Walt Disney. A obra era uma releitura de artistas estadunidenses sobre o país a partir da *Aquarela* de Ary Barroso, realizada sob influência da “Política da Boa Vizinhaça” do governo dos EUA (ROSA, 2011, p. 73). Na animação, é apresentada uma nova personagem da Disney, o papagaio Zé Carioca – trata-se de uma figura que devia representar o brasileiro típico: simpático, amigoso, receptivo e alegre.

A animação é antecedida por uma introdução com filmagens da capital Rio de Janeiro, onde os intérpretes estrangeiros notam um colorido natural quase como uma integração entre natureza e sociedade – eco das imagens produzidas no Brasil, principalmente ao longo da década de 1930. Além do movimento da cidade e da arquitetura característica, os produtores-antropólogos se referem ao Rio de Janeiro (mas serviria também à imagem da nação) como a “Terra do Samba”. Eles filmam desfiles de carnaval, marchinhas pelas ruas e festas de salões, apresentando ao público estadunidense a importância do samba e do carnaval numa sociedade vista como exótica como a brasileira. Ao fim do prólogo, o narrador do longa fala sobre o samba que muito os encantaram e que nomeia a animação: “Ary Barroso, com a sua *Aquarela do Brasil*, descreve bem essa terra tão linda, tão romântica e tão maravilhosa” (*Watercolor of Brazil*, 1942).

A imagem de uma nação colorida ganhara repercussão nas telas dos cinemas estadunidenses na forma de uma sociabilidade pacífica e amena entre as culturas e etnias que compunham o país. Essa imagem polissêmica – enunciada desde uma experiência histórica atravessada de inúmeras questões políticas – encontrou no conceito sociopolítico de democracia racial uma maneira de racionalizar politicamente as expectativas da nação. Nesse sentido, o conceito de democracia racial se constituía numa estrutura do acontecer intelectual em que a imaginação sociopolítica hegemônica nos tempos do varguismo (e do Estado Novo, particularmente) mobilizou certas imagens de Brasil.

Buscando encontrar nesse cruzamento entre as imagens da nação colorida com a imaginação da nação democrática, concentramos a pesquisa na constituição de um conceito de movimento que se fundamentasse no esforço político de planejar e organizar a sociedade brasileira a partir de uma antecipação conservadora do futuro, isto é, a projeção de uma expectativa social baseada na valorização do passado. Pretendemos, pois, compreender a democracia racial enquanto uma certa imaginação do que fosse a democracia.

De acordo com o filósofo político escocês Alexander D. Lindsay, a democracia é um fundamento filosófico para compreender as formas possíveis de uma vida comum, da coexistência potencialmente harmônica da diversidade de pessoas e seus diferentes interesses numa dada sociedade; assim como uma maneira de organizar a vida dessas pessoas a partir de princípios que visam o bem-estar geral de quem é percebido como cidadã/o pelo exercício da governança. Nas palavras do autor, “A democracia é uma teoria da sociedade e ao mesmo tempo uma teoria de governo” (LINDSAY, 1943, p. 211). Lindsay propunha essas observações em 1943, em pleno terror da Segunda Guerra, defendendo a superioridade da democracia moderna diante das condições existenciais proporcionadas pelos diversos encontros e cruzamentos culturais, pelo crescimento populacional e pelo desenvolvimento tecnológico experimentados na modernidade.

Apesar da limitação de referenciais eurocêtricos de Lindsay, gostaria de me apropriar desse apontamento para elaborar nossa hipótese aqui: na imaginação sociopolítica brasileira, a democracia racial era compreendida tanto como um princípio social quanto como um projeto de organização política da sociedade. Isto é, ora o conceito era utilizado para falar da capacidade da comunidade brasileira de conviver harmonicamente, ora se apresentava a partir de uma leitura acerca de planejamentos políticos e da necessidade de empreendê-los para a construção de uma sociedade racialmente democrática. Ao longo da década de 1930, a conceitualização da

democracia racial se deu a partir de inquietações de pensadores, em sua maioria conservadores, que pretendiam elaborar um regime com as especificidades históricas do país.

O esgotamento dos pactos que sustentaram a república liberal oligárquica e o movimento que culminou, em outubro de 1930, na deposição do presidente Washington Luiz despertaram inúmeros intelectuais a pensar num regime político novo para o país. A renovação do contrato social deveria perpassar a complexidade que uma sociedade moderna e ao mesmo tempo tradicional impunha a quem se dispusesse a considerar o novo Estado – era preciso elaborar o país do futuro sem perder de vista suas raízes. Concomitantemente, os desafios econômicos, políticos e sociais do entreguerras e da crise financeira de 1929 acrescentavam no cenário geopolítico ocidental fluxos de ideias sobre a razão do Estado. A Revolução de 1930 abre um espaço fecundo para as imaginações sociopolíticas que serão impressas no ensaísmo daquela década.

Naturalmente, o movimento de ideias que levou a esse espaço fértil não apareceu espontaneamente com a ruptura institucional. Talvez seja pertinente pensar no ano de 1922 como um marco particularmente importante nessa história: as movimentações político-ideológicas do tenentismo e da fundação do PCB, os movimentos de ideias do modernismo paulista, a sucessão presidencial desse ano que estressou o acordo Minas-São Paulo (FERREIRA; PINTO, 2018, p. 373). O liberalismo oligárquico que tinha se consolidado com a constituição de 1891 e a política dos governadores não se sustentavam mais. Políticos, intelectuais e militares de baixa patente denunciavam a cidadania limitada aos estados que proporcionavam uma abstração política descuidada do social.

No pós-Revolução de 1930, os pensadores políticos mais ou menos próximos ao varguismo criticaram o liberalismo oligárquico da Primeira República por uma despreocupação com o brasileiro comum. Angela de Castro Gomes, analisando a revista *Cultura Política*, observa essas críticas e uma defesa da democracia naquelas publicações: “a nova democracia tinha o ser humano como alvo de suas preocupações, não desejando nem sua desintegração, como ocorria no liberalismo, nem sua estatização, como ocorria no totalitarismo” (GOMES, 2005, p. 201). Como um contraponto à desintegração liberal do brasileiro na Primeira República, essa nova democracia prometia uma humanização do Estado de acordo com as premissas históricas do povo.

Nesse cenário, apareceria uma temática que mobilizou diversos intelectuais para legitimar o novo regime: a “questão social”. A partir dela, propunha-se um aprofundamento de estudos a respeito dos aspectos econômicos da sociedade brasileira para intervenção estatal,

superando o dito mero formalismo das preocupações sociais do regime anterior a 1930. Para Angela de Castro Gomes, “o reconhecimento da questão social no pós-30 tivera caráter revolucionário justamente porque (...) ela fora tratada como uma questão ‘política’, ou seja, como um problema que exigia e que só se resolveria pela intervenção do Estado” (*Idem*, p. 197). A questão social seria resolvida através da construção jurídica de uma legislação trabalhista, reconhecendo no operário “a célula da vida nacional” (*Idem*, p. 198). Mais latente, existia ainda a “questão racial”.

No mesmo cenário em que a questão social era debatida, as inquietações acerca da população brasileira – suas características físicas, morais, culturais, etc – mobilizavam a imaginação sociopolítica hegemônica. Ambas as questões eram utilizadas para discutir um novo regime que estivesse ancorado na experiência histórica nacional, para construir uma democracia orgânica do povo brasileiro. Essa democracia, ora denominada de racial, outras vezes de social ou étnicossocial, seria o conceito sociopolítico que revelaria a forma da sociabilidade nacional (através da imagem da “raça cósmica”) e da governamentalidade dessa população (partindo da premissa do pacto sociorracial latente num espectro de brancura).

O conceito sociopolítico de democracia racial mobiliza uma imagem de sociedade e uma imagem de governança. A primeira diz respeito à noção de uma sociabilidade harmônica entre as diversas etnias que compõem a população brasileira. Veremos essa imagem utilizada para argumentar uma suposta ausência de preconceitos de cor, para retratar a mestiçagem, para falar de um encontro sublime de três raças numa geografia privilegiada. A imagem da governança aparece na elaboração de uma identidade temporal que marca a história nacional como a história da conquista-dominância portuguesa sobre as outras etnias, da ideia de assimilação-absorção das “raças inferiores” na sociedade brasileira e na ideia de um equilíbrio entre raças antagonicas (superiores/inferiores).

* * *

Florestan Fernandes foi um dos autores que inaugurou a tradição de estudos que aborda a democracia racial desde uma perspectiva mítica. Em *A integração do negro na sociedade de classes*, livro publicado em 1964, a partir de sua tese para a cátedra de sociologia na Universidade de São Paulo, Fernandes desenvolveu uma crítica arguta à concepção de que se experimentou uma “paz social” nas relações raciais do Brasil. O sociólogo certamente não foi o primeiro intelectual a investir linhas contrárias à “ideia” de democracia racial, não obstante, sua análise pode ser vista como um marco ao reunir a descrição das estruturas de relações raciais, a complexidade de uma linguagem sociológica e uma interpretação perspicaz da

transformação modernizadora brasileira, que levaria o país de uma tradição agrária-escravocrata à sociedade competitiva capitalista.

O tópico sobre o mito da democracia racial se encontra no capítulo três do primeiro volume do livro, “heteronomia racial na sociedade de classes”, no qual Fernandes apresentava sua leitura da maneira pela qual o negro havia acessado a sociedade de classes: através da heteronomia dos arbítrios do mundo dos brancos. Sobre a formação sócio-histórica do país, o autor aponta que

percebe-se com facilidade como a degradação pela escravidão, a anomia social, a pauperização e a integração deficiente combinam-se entre si para engendrar um padrão de isolamento econômico e sociocultural do negro e do mulato que é aberrante em uma sociedade *competitiva, aberta e democrática* (FERNANDES, 2008, p. 301).

Ou seja, a democracia racial enquanto uma experiência que produziria efeitos sociológicos de “justiça social” numa sociedade competitiva seria absolutamente inexistente no Brasil. Essa elaboração político-intelectual produziu, em três planos distintos de impactos sociológicos, uma “*consciência falsa* da realidade racial brasileira”: a sensação de inadequação em pessoas negras na sociedade de classe ou na vida republicana, o sentimento de isenção de responsabilidade e solidariedade em pessoas brancas com relação às condições socioeconômicas da população negra, sobretudo no período do pós-abolição, e, por fim, uma técnica analítica que apreendia equivocadamente os fenômenos sociológicos das relações raciais no Brasil, convertendo a miscigenação em capacidade de acesso à autonomia competitiva.

Na análise de Florestan, a emergência capitalista no Brasil não implicou uma igualdade social, a integração do negro era dificultada pelo histórico das relações raciais. A heteronomia que o autor descreveu ao longo do livro, acentuando no terceiro capítulo as implicações sociológicas, era um impeditivo do desenvolvimento democrático do Estado brasileiro. Neste sentido, a aplicação da democracia racial enquanto um conceito normativo da realidade racial brasileira era não apenas incongruente, como fabulava uma experiência social distante do que poderiam demonstrar as fontes históricas e os dados sociopolíticos. Florestan inscrevia a democracia racial na ordem da mitologia política, sociologicamente inadequada para análises da realidade nacional. Os trabalhos que se seguiram partiram quase sempre desse substantivo¹ (mito) que adiantava ao conceito o sentido falacioso que os cientistas sociais atribuiriam, com bastante intensidade desde os anos de 1960, à democracia racial.

¹ Marcelo Paixão aponta que após Florestan Fernandes, e, sobretudo, nos movimentos de intelectuais negros, a democracia racial seria conceitualizada sempre com o “mito” que antecede já juízo atribuído ao conceito construído nos anos de 1930 para falar das relações raciais no Brasil (PAIXÃO, 2014, p. 333).

Nos anos de 1970, enquanto exilado por causa da ditadura militar, Abdias do Nascimento escreveu uma série de ensaios para abordar a condição existencial do negro brasileiro. Na ocasião, Nascimento já era um experiente intelectual e recorreu à abertura crítica de Florestan à ideia de uma democracia racial para compor um quadro ainda mais complexo da vida do povo negro no país. Em dois capítulos de *O geneocídio do negro brasileiro*, pelo menos, o autor aprofunda a análise da mitologia política sobre as relações raciais que foram desenvolvidas na elaboração de um conceito de democracia racial, são eles: “o mito do senhor benevolente” e “o mito do ‘africano livre’” (2016). No primeiro, o ponto de partida se estabelece na experiência da escravidão como um ponto de inflexão para compreender a modernização sócio-política do Brasil. No segundo ensaio, ainda tratando do tema do moderno estado das relações de poder, discutido por diversos pensadores brasileiros, Abdias expõe a deturpação do que chamaram de liberdade do sujeito escravizado.

Com o intuito de demonstrar a estrutura que sustenta a noção do “senhor benevolente”, Nascimento apresenta o africano escravizado como um instrumento desumanizado na história do “parasitismo imperialista” português. Nessa história, o papel do negro era o de servir como mão-de-obra bestial e descartável nas plantações e engenhos do Império português. Não obstante a essa experiência indigna, os dirigentes dessa empresa colonial construíram, mesmo que de maneira dispersa, uma imagem de excepcionalidade no tratamento dado aos colonizados – imagem que nobilitava um caráter benigno, que rejeitava a violência e a crueldade. Segundo Abdias,

Semelhantes distorções da realidade são comuns no *‘mundo que o português criou’*, sempre na tentativa de erigir uma fachada mascarando a ideologia imperialista. Não são fatos apenas do passado. Nos dias de hoje, no Brasil, herdeiro das tradições escravagistas de Portugal, pratica-se impunemente falsificações dos fatos históricos (NASCIMENTO, 2016, p. 60, grifo meu).

Em seguida, Nascimento cita uma publicação oficial² do ministério da educação da ditadura militar onde aquela falsificação é exposta como uma filiação intelectual àquele parasitismo imperialista. A referência à obra de Gilberto Freyre não é casual, evidentemente, ela aparece como um ponto de contraste do que Abdias fazia no exílio: uma série de palestras para expor-denunciar a condição da população negra no Brasil. Com efeito, as palestras de Freyre nos Estados Unidos e a difusão de uma visão sobre as relações raciais brasileiras se tornaram

² Trata-se de um excerto de “origens do folclore brasileiro”, publicado por Dante de Laytano, em 1971, no qual o autor explana a relação entre a ideologia da democracia racial, a ditadura militar e a imagem do português benevolente como uma operação de deturpação das relações raciais na formação do Brasil.

movimentos fundamentais para a crítica à democracia racial, tanto quanto a adesão do intelectual pernambucano ao golpe que instituiria a ditadura militar no país, em 1964.

Ainda sob o prisma de uma crítica à democracia racial enquanto uma leitura da sociedade, o sociólogo Clóvis Moura abordou a questão, no livro publicado em 1988, a partir da dialética epistemológica entre teoria e prática. No texto “miscigenação e democracia racial: mito e realidade”, o autor examina o “mito” como uma teoria que deforma a realidade social, além de silenciar sobre fatos comuns a diversas sociedades humanas e que foram atribuídos como particularidades na formação do Brasil, como a miscigenação. A teoria social que se serve da democracia racial para interpretar a nação tanto escamoteia o real, quanto parte de princípios díspares como se houvesse alguma unidade neles. Segundo o autor, “estabeleceu-se uma ponte ideológica entre a miscigenação (que é um fato ideológico) e a democratização (que é um fato sociopolítico), tentando, com isso, identificar como semelhantes dois processos inteiramente independentes” (MOURA, 2019, p. 89). Fundou-se, assim, uma prática interpretativa que se distanciava de uma base teórica, lendo a realidade brasileira através de um espelho côncavo que imprimia nas páginas de pensamento social uma imagem invertida das relações interétnicas no país.

Antes dos estudos clássicos de crítica à ideia de democracia racial, alguns/mas intelectuais haviam estabelecido uma crítica a certos preceitos que sustentavam, de maneira geral, aquela ideia. O sociólogo Guerreiro Ramos foi dos críticos mais radicais, ainda na década de 1950, da noção de que as ciências sociais brasileiras deveriam entender o negro enquanto uma problemática do nacional – especialmente no capítulo “O problema do negro na sociologia brasileira”, da obra de 1957 intitulada *Introdução crítica à sociologia brasileira*. No texto, o autor resgata a produção intelectual sobre o negro desde o século XIX para concluir que, na história intelectual brasileira, a população negra só aparece como problema porque a elite branca não compreende um Estado brasileiro sem o referencial europeu de atualização social, político, cultural e econômico.

Outra obra relevante para mencionar aqui é a dissertação de mestrado de Virgínia Bicudo, defendida em 1945 na Escola Livre de Sociologia e Política, com o título de *Estudos de atitudes raciais de pretos e mulatos em São Paulo*. A autora trabalha na obra a relação entre a cidade modernizante de São Paulo, marcada pelo discurso liberal do mérito, da oportunidade e da igualdade, e a condição de subcidadania da população negra daquela cidade. Ela sustenta que o liberalismo paulista (mas bem poderia ser o brasileiro) está atravessado pelos discursos

raciais que privilegiam o branco e o mulato à medida em que vai se embranquecendo a cada geração.

O que a noção de mito traz a esses trabalhos é um esforço de inverter a deturpação que o conceito de democracia racial construiu no imaginário brasileiro, expondo todas as tensões e violências nas relações raciais como uma matriz da vida social, política e econômica daquele Brasil dos anos de 1960, 70 e 80. Esses esforços abrem uma tradição de estudos que chegam até os dias de hoje, passando por abordagens de historiadores e cientistas sociais bastante comprometidos com a crítica das práticas sociais no Brasil.

Só para mencionar alguns trabalhos importantes, tanto nessa linha quanto para a reflexão que estamos desenvolvendo no projeto, podemos falar em Petrônio Domingues (2005) com sua análise do impacto da ideia de democracia racial e da mestiçagem no mundo dos trabalhadores negros do pós-abolição e a reação dos movimentos negros; Marcelo Paixão (2014) que desenvolve um trabalho de interpretação crítica do pensamento social e político brasileiro, sobretudo, no momento de “modernização intelectual” dos anos de 1930; Felipe Oliveira (2021) que analisa a insurgência de intelectuais negros contra a democracia racial em São Paulo no pós-1945.

Há, ainda, uma outra linha de estudos, iniciada pela historiadora Emília Viotti da Costa, numa palestra dada nos Estados Unidos, em 1975, para a *Southern Historical Association*. A historiadora com experiência em pesquisas acerca do mundo da escravidão, e que vinha refletindo a respeito da transição de um modelo arraigadamente escravista para uma sociedade baseada no trabalho livre, lançou-se à indagação do funcionamento de ideias políticas como as que mobilizavam a democracia racial. Em sua palestra para o público de uma associação de historiadores especializados no sul dos Estados Unidos, Viotti aproveitou a denominação que Florestan tinha utilizado onze anos antes para comparar o mito das relações de classe do *self-made man* com o das relações raciais da democracia racial. Ela tentava explicar no movimento de construção (na geração de Freyre) e de desconstrução (na geração seguinte) das ideias da democracia racial a complexidade de se interpretar uma sociedade atravessada por desigualdades, por diversidades e por permanências de relações de violência. Aqui, o “o mito da democracia racial” aparece, antes, como um signo da expressão de alguma cultura brasileira.

A autora contextualiza as principais interpretações e críticas da democracia racial naqueles anos: a) uma ideologia que reflete o Brasil social dos anos de 1930, um país em vias de modernização das relações de trabalho e sociais, de urbanização e de assunção crescente de um *ethos* capitalista; b) uma análise distorcida da sociedade, observando na mestiçagem

(biologia) o que era um dado da ordem sociológica; e c) uma perversão do social praticada por uma elite intelectual que possuía a ambição de europeizar o país (branqueamento) (COSTA, 2010, p. 372 e 73). Para a historiadora, o que seria importante compreender na democracia racial seria de que modo ela funcionou na suavização das relações sociorraciais das gerações seguintes à abolição da escravidão ou como obstáculo no processo de conquistas sociais, políticas e econômicas. Nesta linha, busca-se compreender a democracia racial não como um dado (ou não) da realidade brasileira, mas enquanto uma palavra que inventa ou inverte o real. É nesse aspecto da democracia racial que a autora lança suas inquietações.

Já nos anos 2000, o sociólogo Antonio Sérgio Alfredo Guimarães publica um estudo seminal sobre o conceito político de democracia racial, no qual analisa o termo a partir do ideal que intelectuais e movimentos sociais desenvolveram da sociedade brasileira, do pacto sociopolítico para a integração/assimilação do negro na ordem moderna e da desconstrução do mito que sustentava o conceito. Guimarães estava preocupado em demonstrar na dinâmica das ideias agitadas no Brasil dos anos de 1930, principalmente na ditadura do Estado Novo, os sentidos e as ressignificações de categorias políticas e sociológicas que tinham como premissa interpretar a nação na marcha da modernização, ou ainda, de atualizar a brasilidade aos padrões sociopolíticos ocidentais.

As reflexões de Antonio Guimarães a respeito da democracia racial possuem três momentos muito interessantes. O primeiro é o da publicação original do artigo, em 2001, período de muitas explicações sobre os sentidos da identidade brasileira em decorrência das “comemorações” dos 500 anos da chegada dos portugueses na América, por um lado, e as aflições sobre o legado desenvolvimentista do varguismo que foi colocado em xeque no governo FHC. O segundo momento é quando o autor amplia o artigo, tendo acessado um material maior de dados, além de ter entrado em contato com outras pesquisas importantes, e publica na segunda edição de sua coletânea de textos sobre momentos e categorias importantes das ciências sociais brasileira, *Classes, raças e democracia*. Por fim, em 2019^[7] o autor revisita seus estudos, ampliando ainda mais o texto original e o escopo de análise, aprofundando as perguntas sobre os sentidos de uma igualdade pretendida a partir de um conceito como o de “democracia racial”.

Guimarães analisa o conceito desde um viés do antirracismo, pregado por intelectuais brasileiros como Freyre, Arthur Ramos, e brasilianistas como Roger Bastide, no período em que a geopolítica ocidental já estava bastante estressada com as disposições dos nazistas na Europa e em diversos lugares do mundo (é importante ressaltar que havia células do partido

nazista em diversos países, inclusive no Brasil). Neste sentido, o autor vai focar seus esforços interpretativos na obra de Freyre – como fizeram Florestan, Abdias, Viotti, etc. –, assim como em identificar quem foi o primeiro autor a utilizar o conceito. Ele observa, no texto de 2012, que a democracia racial foi uma tradução das ideias lusotropicalistas de dissolução de hierarquias sociais promovidas por Gilberto Freyre nos anos de 1940. Segundo o sociólogo, “‘democracia racial’ foi uma tradução livre de Bastide, Ramos e outros das ideias expressas por Freyre em suas conferências nas universidades da Bahia e de Indiana, em 1943 e 1944” (2012, p. 176). Guimarães compreende que a democracia racial foi uma formulação de intelectuais brasileiros para dar conta da inserção do país numa ordem moderna universal, junto com outras experimentações políticas como o desenvolvimentismo, por exemplo.

A tese de doutorado em antropologia social defendida em 2007 pela Maria José Campos, com o título *Versões da democracia racial em movimento: estudos sobre as trajetórias e as obras de Menotti Del Picchia e Cassiano Ricardo até 1945*, foi muito importante na construção do nosso argumento. Em primeiro lugar, a autora analisa o conceito de democracia racial a partir do substantivo político que os escritores modernistas empregam. Nesse sentido, não se concebe o conceito enquanto imagem ou sinônimo de mestiçagem, da miscigenação significando igualdade; mas, no esforço de entender o uso da “democracia” por aqueles intelectuais, sobretudo nos tempos varguistas, Campos argumenta que o adjetivo racial apresentava ao substantivo político uma qualidade de característica nacional nas relações interétnicas nas interpretações daqueles autores.

A pesquisa que resultou nessa tese foi desenvolvida a partir da leitura de todas essas interpretações da democracia racial, além de outras que não couberam nesta introdução. Nossa tese foi orientada teoricamente pela conexão entre a história intelectual, a história dos conceitos e a história da historiografia. Buscamos, pois, elaborar um estudo de história intelectual do conceito sociopolítico de democracia racial. A hipótese de que a democracia racial seria um daqueles conceitos de movimento da modernidade será analisada a partir das noções de “imaginação sociopolítica”, de Wanderley Guilherme dos Santos, e da “história da historiografia como analítica da historicidade”, de Valdeci Lopes de Araujo.

Em primeiro lugar, entendemos que a temporalidade na qual emergiu o conceito de democracia racial se expressa pela transitoriedade moderna que o historiador Reinhart Koselleck compreende como oportuna para a criação de formas de organização do social através do controle da revelação do passado e da antecipação do futuro. Segundo o historiador,

a determinação da *modernidade* como *tempo da transição*, desde que foi descoberta, não perdeu a evidência de seu caráter de época. Um critério infalível desta modernidade são seus conceitos de movimento – como indicadores da mudança social e política e como elementos linguísticos de formação da consciência, da crítica ideológica e da determinação do comportamento (KOSELLECK, 2006, p. 303).

Nesse sentido, consideramos que, na qualidade de “instrumento de controle do movimento histórico”, o conceito sociopolítico de democracia racial busca organizar as transformações da sociedade através de uma imaginação conservadora que coloca em perspectiva imagens racializadas da nação.

Os agentes dessa imaginação sociopolítica utilizavam esse conceito para orientar a percepção geral da sociedade brasileira enquanto um ambiente harmônico, que possibilita a conciliação entre as mais diversas etnias, que estabelece equilíbrio entre os sujeitos racializados-inferiorizados e os considerados superiores. Eles também avaliavam criticamente determinados comportamentos ou concepções, mobilizando a democracia racial para se contrapor tanto à movimentação político-intelectual de agentes negros que se insurgiam com as imagens racializadas, quanto ao conceito de racismo alemão. Por fim, buscava-se ainda ordenar a sociedade através de sentimentos nacionalistas que percebiam a estrutura do social brasileiro como uma “civilização de novo tipo”.

Seguimos, para tanto, algumas sugestões de Mateus Pereira, Daniel Faria e Alexandre Avelar (2012) no sentido de extravasar a questão muito colocada em história intelectual sobre a relação texto/contexto. Buscamos analisar na pesquisa as formas pelas quais o conceito de democracia racial emergiu e se manifestou na imaginação sociopolítica dos tempos varguistas, movimentando imagens difusas acerca da nação transmitidas pela dinâmica própria da experiência histórica dessa sociedade. Nesse sentido, interessa-nos mais essa dinâmica do que a ligação entre o texto, o autor e o tempo – essas três noções aparecem aqui borradas pelas categorias de imagem e imaginação que compreendem a produção intelectual a partir da inconstância cultural, social e política de cada temporalidade.

Para entender os movimentos dessa inconstância, utilizamos os apontamentos de Valdeci Lopes de Araujo que defende uma pesquisa historiográfica desde as “aberturas historiográficas da história” (2013). Seria preciso, então, estar atento às características gerais de uma historicidade que se encontra lançada entre um mundo que se experimenta estar, certas tradições que se poderiam apreender e as esperanças e angústias que se arriscariam legar. O autor, seguindo as indicações de Martin Heidegger, define a historicidade como “estrutura do acontecer humano”, de modo que ela se torna aparente e acessível na “identidade” das

temporalidades cruzadas por uma experiência histórica de estar no mundo e de se vincular às condições gerais do tempo em que foi lançado (ARAÚJO, 2013, p. 39).

Compete, pois, ao historiador do fenômeno intelectual desobstruir o acesso ao passado para analisar as condições, as formas e as funções da dinâmica da produção intelectual, compreendida na inconstância da relação imagem/imaginação que se revela na “abertura histórica”. Dessa maneira, a história intelectual que se pretende aqui não fixa o conceito de democracia racial a um determinado autor, mas se fia pela análise das imaginações sociopolíticas que possibilitaram a emergência do conceito a partir do cruzamento das diversas estruturas do acontecer intelectual.

Utilizamos a categoria de imaginação sociopolítica a partir dos escritos de Wanderley Guilherme dos Santos. Conforme o autor, “imaginação política refere-se ao tipo de avaliações políticas que alguns homens de percepção educada, comprometidos com o público de uma forma ou de outra, são compelidos a fazer” (SANTOS, 2017a, p. 84). Tais “avaliações” circulam numa esfera pública sensível aos argumentos dos sujeitos de “percepção educada”, são “dados econômicos, indicadores sociais, traços culturais e rumores políticos” que interessam ao conteúdo de determinadas percepções políticas e sociais. Esses “homens de percepção educada” podem ser compreendidos como “formadores de opinião”, segundo Santos – agentes capazes de organizar, apreciar e divulgar conhecimento, dispondo do “poder de transformar uma opinião privada em crença pública”.

Ainda de acordo com Santos, a “imaginação política” pode estar vinculada às experiências e às expectativas, quando os acontecimentos de uma dada comunidade servem às explicações e interpretações ou quando se manifestam possibilidades de ação política. A imaginação social e política de um tempo é a expressão do repertório de interpretações e alternativas apresentadas assimetricamente à comunidade pelo formador de opinião, que pode ser um intelectual, um artista, um político, etc. Gostaríamos de extravasar a categoria de Wanderley Guilherme dos Santos e pensar a “imaginação sociopolítica” enquanto um conjunto fragmentário ainda maior de opiniões: pretendemos compreender a “percepção educada” do artista, do jornalista, da canção popular, etc. Tomemos, pois, como categoria analítica a “imaginação sociopolítica”: um repertório de imagens, sensações e opiniões coletivas, fragmentárias e criativas que podem esboçar de maneira residual determinados pensamentos sociopolíticos.

O poeta e ensaísta Octavio Paz, num texto sobre a imagem, argumentava que “a palavra imagem possui diversas significações” – pode ser um vulto, uma representação, uma figura real

ou irreal –, advertindo que “designamos com a palavra imagem toda forma verbal, frase ou conjunto de frases, que o poeta diz e que unidas compõem um poema” (PAZ, 2015, p. 37). A “imagem” que entendemos aqui possui um sentido parecido, em sua polissemia, ela traduz um conjunto diverso de expressões culturais, verbais ou não, em repertórios disponíveis para circular nas imaginações sociopolíticas.

No primeiro capítulo da tese, buscaremos compreender o campo semântico a partir do qual o conceito de democracia racial foi elaborado. Começaremos apresentando uma reflexão breve acerca da qualidade espectral do conceito de raça, isto é, sua capacidade de projetar temporalmente determinadas imagens muitas vezes admitidas como verdadeiras e que criam uma diferença orgânico-existencial da humanidade. Aproximando três proposições acerca da raça que trata de um “pacto” ou “contrato racial” (MILLS, 1999), apresenta a racialização como efeito da conquista (RUFER, 2020a) e observa a relação com o racializado enquanto negação de sua existência a partir de um dispositivo de racialidade (CARNEIRO, 2023), vamos analisar a imaginação sociopolítico desde Silvio Romero e Menotti Del Picchia, mobilizando uma categoria analítica de “espectro da brancura” e, seu negativo, “espectro da não-brancura”. É possível dizer que o conceito de democracia racial vai ser organizado através do primeiro espectro.

Num segundo momento deste capítulo, vamos analisar a constituição do conceito de racismo (e de racismo alemão) como conceito moderno de movimento. Buscaremos demonstrar que este conceito teria surgido na França do final do século XIX para significar uma tomada de partido que concebia, entre outras coisas: superioridade racial, militarismo, necessidade da existência de uma só raça no espaço vital da nação, um antimodernismo expresso em ideias contrárias ao comunismo e liberalismo e ao mundo produzido pelas revoluções burguesas. Buscaremos compreender também como o conceito de “racismo alemão” foi recebido na imprensa brasileira, mobilizado nessa esfera pública e, de maneira geral, caracterizado como o oposto ao que o Brasil deveria seguir em termos de determinação política ou razão de Estado. De certa forma, as imagens elaboradas na reação ao racismo alemão davam conta de uma brasilidade harmônica racialmente, instintivamente democrática, totalmente contrária à ditadura da raça superior alemã.

No segundo capítulo, pretendemos analisar a instrumentalização do tempo brasileiro que pretendia o controle do movimento histórico, apresentando, através das imagens de mestiço e mestiçagem, a passagem do “encontro das três raças” do início da colonização para o brasileiro do futuro concebido como síntese da humanidade. O conceito de democracia racial se

fundamenta nesse entendimento da historiografia brasileira para sustentar a percepção de assimilação/absorção das raças inferiorizadas na sociedade nacional, que teria sido criada pelo europeu-superior.

No primeiro tópico, mobilizamos fontes historiográficas da década de 1930 no intuito de entender como a imagem de um Brasil descoberto em 1500 pelos portugueses se insere numa estrutura narrativa que sustenta a conquista portuguesa e a conseguinte racialização de indígenas e africanos. As narrativas sobre o “descobrimento do Brasil” tomam esse acontecimento como o início de um arco temporal pelo qual se imagina a nação através do espectro de brancura, criando uma governança do tempo pelo controle do passado e projeção do futuro. No segundo tópico, vamos analisar a recepção da ideia de “raça cósmica”, do mexicano José Vasconcelos, pelo grupo modernista verdamarelista. A partir dessa noção do cósmico como expectativa da brasilidade, observamos de que maneira Cassiano Ricardo imagina a nação mestiça porvir.

O tema da organização da sociedade é levantado no terceiro capítulo, analisado a partir da noção de cidadania. Essa é uma das noções satélites fundamentais para a democracia moderna, ela apresenta à matéria política questões relativas ao pacto entre normatividade, identidade e atividade social. Segundo a teórica Jean Cohen, existem três elementos que configuram o moderno conceito de cidadania: em primeiro lugar, a cidadania é vista como um princípio político democrático, de participação nas deliberações públicas; em segundo lugar, trata-se de um estatuto jurídico, que define direitos e deveres; finalmente, a cidadania pode ser compreendida enquanto pertencimento a um determinado corpo político (1999, p. 248). A autora sustenta que existe uma forte relação entre o princípio político e a sensação de pertencimento e identidade, ou seja, “afinidades eletivas” entre a ênfase democrática da cidadania como autogoverno de um *demos* soberano e uma de comunidade que se percebe enquanto um corpo político identificável.

Buscaremos, pois, analisar duas formas de tentar organizar a comunidade política brasileira. De um lado, no primeiro tópico buscaremos, na imaginação que se estrutura desde o espectro da brancura, analisar duas interpretações acerca da identidade nacional: em Oliveira Vianna, observamos uma projeção que defende a arianização cultural e física da nação; em Roquette-Pinto, temos outra que defende a absorção da população inferiorizada para a manutenção da conquista europeia dos trópicos. Enquanto Vianna tem mais sucesso na relação com o poder governamental, atuando nas margens do Estado varguista; Pinto vai estar mais presente na imaginação do espectro da brancura. Essa forma compreende a diversidade étnica

da comunidade brasileira como um problema. Por outro lado, a “imaginação insurgente”³ de intelectuais negros sugerem tal diversidade como fortuna. Buscamos compreender, na produção intelectual e jornalística, assim como em movimentações políticas, como esses agentes se colocaram no debate público reivindicando a integração incondicional da população negra na comunidade política brasileira.

É importante notar que a reivindicação incondicional da imaginação insurgente ocorre enquanto um contradiscurso do espectro da brancura, isto é, na crítica à noção de um pacto racial que concebia os negros através de um dispositivo de racialidade. O conceito de democracia racial emerge, também, em contraposição a essa movimentação política e intelectual.

Por fim, no quarto capítulo analisaremos como a imagem da nação colorida foi empregada para antecipar a expectativa da imaginação hegemônica (estabelecida no espectro da brancura) de constituir uma sociedade em que as raças consideradas superiores compartilhariam, democraticamente, o espaço vital do Estado brasileiro com as raças inferiorizadas. Nesse sentido, a democracia racial não emerge enquanto signo de igualdade social, antes, na forma fantasmática de uma harmonia condicionada pela racialização da população que não foi capaz de “descobrir o Brasil”.

Neste capítulo, buscaremos analisar nas reportagens do fotojornalista francês Jean Manzon e do jornalista brasileiro David Nasser, assim como no pensamento de Gilberto Freyre e Arthur Ramos, o horizonte de expectativa racial-democrático da imaginação sociopolítica hegemônica. Nosso objetivo é observar como as imagens de nação dessas obras apresentam a sociedade pluriétnica brasileira por meio da ideia de um colorido que dilui as origens raciais. O futuro antecipado da democracia racial afirma uma harmonia de raças, ao passo que nega o racismo alemão. Curiosamente, a origem da palavra cor (*color* em latim) é muito próxima de ocultar (*occulo*), de modo que a cor, o colorir, o colorido, é uma forma de encobrir, de recalcar. O horizonte de expectativas se revela, pois, no fantasma da harmonia que a democracia racial compreende.

* * *

A pesquisa que resultou na tese que a/o leitor/a lerá começou há pouco mais de onze anos, num curso de história da historiografia brasileira da professora Beatriz Vieira, na UERJ. Na ocasião, eu tive que escrever um trabalho sobre *A América Latina. Males de Origem*, de Manoel Bomfim. À época, acreditava que minha monografia seria sobre um outro trabalho, de

³ Utilizo essa categoria a partir do livro do historiador Felipe Oliveira (2021).

um curso de História do Brasil, no qual eu propunha a discussão entre iluminismo, colonização e a Conjuração Fluminense de 1794. Quando li o livro de Bomfim, mudei rapidamente o tema e passei a aprofundar minhas leituras sobre intelectuais, pensamento social e historiografia brasileira. Comecei a ler sobre Bomfim, história intelectual e a história da historiografia em 2012. Dois anos depois eu preparava um projeto de pesquisa para o mestrado, além da monografia. A ideia era estudar Silvio Romero, Nina Rodrigues e Bomfim, mas um professor me sugeriu que eu escolhesse entre a crítica ao colonial, n’*A América Latina. Males de Origem*, ou o racismo dos dois primeiros. Optei escrever primeiro a história do racismo para depois fazer a dos momentos de crítica.

Estes foram dois de três trabalhos que me marcaram muito fortemente na experiência da graduação – o terceiro, já no final do curso, na disciplina de História do Brasil 5, quando eu já tinha interesse em fazer mestrado e um tema em vista. Era um seminário sobre a formação do Comando Vermelho no Rio de Janeiro. A história da insegurança urbana, da sociedade violenta, me atraiu profundamente. Minha condição periférica dialogava com as questões vistas nas leituras para a preparação do seminário. Morava no município de Belford Roxo, a 30 km da Universidade. Voltava para casa à noite, de trem ou ônibus, lendo sobre assaltos, sequestros e assassinatos na região metropolitana do Rio nos anos de 1970 e 80. Imerso nas leituras no transporte, às vezes eu levantava a cabeça e olhava pela janela as construções precárias, a vida favelada, o desgraçamento social. Havia uma razão de ser daquilo tudo...

Acredito que estes três trabalhos se encontram, diluídos, nessa tese. Tanto a história de um pensamento ilustrado na Sociedade Literária do Rio de Janeiro que manifestava contrariedade à condição colonial, quanto a história da violência pública urbana, encontram lastro nas análises que se seguem. Acredito que tenha ouvido do antropólogo Luiz Eduardo Soares, professor da UERJ e estudioso da violência urbana, que não é inconsequente pessoas, inclusive crianças, acostumarem-se a ver um adulto apanhando em praça pública como ocorria nas cidades escravocratas do Brasil Império. Essa violência retorna como um fantasma a assombrar a vida pública das gerações seguintes. Eu gostaria que as análises que se seguem fossem lidas como uma tentativa de compreender formas de recalcar essas assombrações.

Neste breve exercício de ego-história que encerra a introdução da tese, é preciso falar ainda da minha autocompreensão racial. A primeira vez, acredito, que eu tomei contato com essa questão foi na universidade. Eu cresci num bairro de Belford Roxo na década de 1990. À época, o município era conhecido como um dos mais violentos do mundo. Entre meus amigos, existiam crianças negras e algumas brancas, mas a maioria se encaixava entre esses pontos, eu

inclusive. Lembro a primeira vez que vi, quando já podia ler, meu registro civil: “de cor: parda”. Não sabia bem o que significava. Sabia apenas que não me via como alguns dos amigos brancos, tão-pouco como os amigos negros. Como a maioria dessas crianças que cresceram comigo eram, também, classificadas de pardas, sentia-me como se isso fosse normal. Ou ainda, como se brancos fossem uma minoria e negros outra.

Dentro de casa, meu pai e minha mãe têm o tom de pele mais escuro que o meu e da minha irmã – talvez, por isso, o tabelião registrou “de cor: parda”. Meu avô paterno (com quem convivi na infância) era um homem negro, enquanto minha vó era branca. Por um curto tempo, também convivi com a mãe dessa avó, que possuía traços indígenas. Todos eles eram do estado do Rio de Janeiro. Por parte de mãe, oriunda do sertão da Paraíba, eu tenho um avô branco e uma avó que descende de indígena e um bisavô (com quem também convivi) negro. Toda essa mistura, além de uma educação pública racialmente iletrada, levou-me a entender que o brasileiro era isso: o mestiçado, o misturado.

Quando eu entrei na UERJ para cursar história, em 2009, fazia pouco menos de dez anos que as cotas sociorraciais haviam sido implementadas no vestibular. Ainda existia alguma resistência às políticas por parte de alguns alunos, além da insegurança de deixar saber ser cotista. Lembro que amigos e amigas que passaram no vestibular comigo (todos cotistas sociais, como eu, e raciais), para história e outros cursos, falavam sobre esse receio – uma amiga que cursava engenharia dizia que se fosse descoberta poderia perder as relações que iam se construindo, pois muitos acreditavam que as cotas eram injustas.

Não demorou muito para me confrontar com a minha condição étnica. Alguns me viam como branco, o que me deixava muito confuso: no registro civil dizia “de cor: pardo”, nunca havia sido chamado de branco na infância ou na adolescência, como me tornei branco na universidade?! Outros me diziam moreno, o que não soava desconfortável porque eu acreditava que pudesse ser algum sinônimo para “de cor: parda”. Quando eu li, em Silvio Romero, que todo brasileiro mestiço que pudesse socialmente parecer branco o faziam, eu fiquei ainda mais incomodado com a visão sobre mim como branco. Mas, ao ler outras/os intelectuais, como Cida Bento ou Clóvis Moura, comecei a entender um pouco mais sobre a confusão pigmentocrática que o homem europeu inventou para controlar a colonização.

Por fim, gostaria de expor que esse trabalho é fruto das políticas de inclusão dos governos Lula-Dilma. Fui o primeiro da minha família a fazer faculdade e, possivelmente, o primeiro a se doutorar. Não fossem essas políticas, o filho de pais humildes e sem educação formal completa e que estudou numa escola estadual precária não teria chegado até aqui. Foram

muito difíceis os primeiros anos de faculdade, passar de um ensino médio precário para uma educação de excelência como a proporcionada pela UERJ exigiu muito tempo de adequação à rotina de estudo. A tese que segue se revela no acidente de estar lançado no mundo a partir do cruzamento entre as experiências de políticas inclusivas de governos de esquerda, da vivência numa família etnicamente confusa, das leituras, das aulas e dos diálogos que a universidade pública me proporcionaram, além da condição neurológica tardiamente conhecida de ser ansioso, disléxico e desatento numa profissão que exige calma, atenção e capacidade intensa de leitura.

1. Modernas fantasmagorias. Aspectos do racismo na imaginação sociopolítica dos anos de 1920 e 30

Figura 1:



Fonte: Menotti Del Picchia. A inauguração do Brasil. Óleo sobre tela. Casa de Menotti Del Picchia, 1927.

A fantasmagoria foi uma tecnologia inventada entre o século XVIII e XIX, utilizada em espetáculos teatrais para projetar imagens assombrosas em peças de horror: ela fazia aparecer no cenário criaturas monstruosas, fantasmas assustadores e sombras sinistras. Ela era capaz de manipular imagens, fazendo aumentar ou diminuir seus contornos e a fascinação das pessoas – um dos aparatos da modernidade empregados a partir da virtualidade da imagem para afirmar e confirmar crenças e certezas. A técnica fantasmagórica não estava circunscrita ao entretenimento de pessoas que se deixavam impressionar pelo movimento fantástico das imagens, antes, tratava-se também de um fenômeno das formas de fazer ver uma imagem. Nesse sentido, a aparição do “novo mundo” apresentado fantasmagoricamente pelos europeus nos tempos das invasões colonialistas projetou o assombro espectral das diferentes formas de humanidade.

Pode-se dizer que a fantasmagoria, na qualidade de uma técnica de fazer ver uma imagem virtual, antecede o aparato tecnológico do final do XVIII. Nos primeiros séculos do colonialismo, a produção imagética de alegorias estereotipadas acerca dos diversos continentes e seus povos criavam uma crença de superioridade entre os europeus. Segundo o historiador Francisco Bethencourt, “os principais estereótipos de outros continentes e povos do mundo se cristalizaram de um modo visual poderosamente conciso. A invenção dessas figuras alegóricas foi de extrema importância” (BETHENCOURT, 2017, p. 103). O conjunto espectral dessas

figuras do “novo mundo” possibilitou, entre outras coisas, a aparição epistemológica do racismo.

Os pensadores racialistas elaboraram um vasto repertório sobre as relações humanas e, desde o século XVIII – sob o impacto das transformações políticas, científicas e tecnológicas – , desenvolveram uma classificação racial da humanidade. Essa classificação, que considerava elementos diversos como cor da pele, dimensões corporais, modos de organização política e social, costumes e vestimentas, estruturas linguísticas, etc., buscava racionalizar a diversidade das culturas humanas, discriminando os comportamentos e as reações do outro ao contato com os povos europeus. Muitos dos pensadores racialistas desenvolveram suas teorias com base na literatura de viagem ou nos relatos de exploradores, de modo que o contato com essas outras culturas era diminuto, intermediados ou inexistentes.

No decorrer do século XIX o repertório intelectual racialista, as estratégias de racialização do mundo no desenho de um novo padrão de poder, os avanços técnico-científicos que aceleravam os deslocamentos e expandiam o conhecimento produzido em centros europeus e as movimentações oriundas de um mundo que se desmoronava depois da Revolução Francesa forneceram uma nova leitura histórica: a “luta de raças”. Com efeito, a modernidade foi inúmeras vezes interpretada a partir da noção de desordem e deslocamento, às vezes de decadência e degenerescência, todas elas fundamentais para entender a operação racialista na construção de uma supremacia branca. O discurso racial opera em duas direções: de um lado, ele racializa o mundo, fundamenta a inferiorização do outro, constrói hierarquias; de outro, ele inscreve o sujeito, cria identidade, oferece pertencimento. Tais discursos muitas vezes estavam amparados na tentativa de elaborar, com base na afirmação racial, um conjunto de conhecimentos interdisciplinares acerca da natureza e de uma natureza humana.

Neste capítulo, buscaremos entender os campos político-semânticos de conceitos como democracia racial e racismo alemão a partir da compreensão da raça enquanto um objeto fantasmagórico de projeção de determinadas realidades constituídas através do discurso colonialista europeu de superioridade-inferioridade humana. No primeiro tópico, analisaremos as concepções de raça nas obras de Silvio Romero e Menotti Del Picchia, e o resultado em seus estudos de interpretação do Brasil. No segundo, buscaremos na constituição do conceito de racismo alemão, e sua recepção no Brasil, um estudo de contra-conceitos simétricos, supondo que ambos partem de uma mesma constelação conceitual (espectro da raça) para afirmar objetivos diversos.

1.1 O real assombrado. Espectros da raça na imaginação sociopolítica de Sílvio Romero e Menotti Del Picchia

O objetivo deste tópico é compreender algumas transformações na imaginação sociopolítica hegemônica brasileira que possibilitaram ao poeta Menotti Del Picchia afirmar, em 1923, a existência de uma “democracia racial” no país. Acreditamos que a geração modernista de 1870 transmitiu para a de 1920 certas concepções acerca da raça que foram mobilizadas para construir o conceito de “democracia racial”. Buscar a imaginação hegemônica de um período não significa negar a heterogeneidade dos temas, das abordagens, dos anseios e posições políticas, intelectuais ou sociais, antes, trata-se de sinalizar as possíveis conexões entre um universo maior de imagens que apontam para alguma direção.

Gostaríamos de iniciar a exposição contextualizando a dimensão teórica na qual o conceito de raça se torna relevante nessa pesquisa. A intenção é partir de uma bibliografia especializada para alcançarmos uma compreensão adequada à possibilidade de adjetivação do conceito político de democracia. Para tanto, buscaremos na formação histórica, na construção retórica e na proposição política da raça os caminhos para apresentarmos a categoria analítica de “espectros da raça”. Essa categoria surge de algumas leituras: os “dispositivos de racialidade” da Sueli Carneiro, o “discurso de conquista” do Mario Rufer e o “contrato racial” do Charles Mills.

Com a ascensão das burguesias e a crescente secularização dos valores morais dos povos europeus, a raça vai deixando de ser um termo referente apenas à nobreza e passa a caracterizar também outros seres humanos, inclusive quem não reivindicava alguma ascendência. De acordo com o antropólogo Andreas Hofbauer, “a categoria ‘raça’ (...) passa a ser aplicada a grupos humanos maiores, e não mais exclusivamente à elite política e religiosa” (p. 102). A passagem de uma noção de raça restrita a quem reivindicava um pertencimento a um passado nobre para uma outra que se referia à ideia de povo estava ligada à emergência do Estado moderno – e à necessidade de controle, pelo Estado, dos corpos humanos. Assim, a raça deixa de fazer referência somente à linhagem dos nobres e passa a dizer de grupos maiores, como a raça dos portugueses ou dos francos, por exemplo. Essa passagem é um processo muito lento que o sociólogo Michael Banton, em outro texto, chamou de “racialização do ocidente”.

No tempo em que a Europa ocidental ganhava uma nova cara, com a emergência das nações modernas, a raça foi desenvolvendo um novo sentido; aliás, raça e nação estavam semanticamente em campos bem próximos de significados: de um lado, tinha a nação com sua ideia de nascimento, localidade e identidade; de outro, a raça que dizia da linhagem e

ascendência, tanto familiar quanto grupal. Mais tarde, ideais nacionalistas criariam diversos mitos de origem, onde a ideia de nação e raça se mesclariam para a formulação de um passado grandioso das “raças” que constituíam os Estados Nação contemporâneos⁴.

Segundo Michael Banton, foi entre os séculos XV e XVI que a “racialização do ocidente” tomou uma capacidade política e ideológica capaz de mobilizar as pessoas de uma determinada região. O sociólogo afirma que “a raça, como a classe e a nação foi um conceito desenvolvido primeiramente na Europa para ajudar a interpretação de novas relações sociais” (BANTON, 1979, p. 24). Esses três termos podem ser entendidos desde uma necessidade de ordenação das sociedades crescentemente mercantis/capitalistas: era preciso organizar as pessoas de acordo com informações como locais de nascimento, características morais e culturais e os tipos de ocupação. Tornar as pessoas racializáveis significava classificá-las de acordo com características culturais, familiares e morais, porém, desde o contato mais intenso dos povos europeus com outras sociedades humanas no além-mar, racializar se tornou um dispositivo para acentuar a diferença.

À “racialização do ocidente”, marcada pela busca de ordenação dos europeus com a expansão do capitalismo e o recuo lento dos valores religiosos, seguiu-se a “racialização do mundo”, o empenho pela padronização dos diferentes grupos de seres humanos. O período que vai, mais ou menos, da “revolução científica”, no século XVII, ao iluminismo, no XVIII, é significativo para o desenvolvimento de uma tecnologia sócio-científica que encontrará no conceito de raça a condição de acessar e ordenar a diversidade humana. Neste sentido, a “racialização do mundo” emerge como um exercício de encobrimento do outro, parte fundamental da peça de violência que na modernidade será denominado colonialismo. É nesse período que o termo raça descreverá a diferença entre as pessoas de acordo com traços físicos, como o cabelo, o formato do corpo, a cor da pele, etc.

O moderno conceito de raça surgia, de acordo com Poliakov (1974), no final do século XVII⁵, quando as imagens que remetiam a esse termo circulavam pela Europa a cada literatura de viagem que era publicada sobre as expedições até a América, a África e a Ásia. É possível que tenha sido o filósofo e médico François Bernier, que publicou em 1684 um texto na *Journal des Sçavans* com o título “Nova divisão da terra, pelas diferentes espécies ou raças humanas que a habitam”, quem elaborou um conceito de raça que explorasse cientificamente (e é preciso

⁴ O livro clássico de Leon Poliakov trata de maneira bem esmiuçada essa questão ao problematizar o mito da origem ariana dos povos germânicos. Ver *O mito ariano*. São Paulo: editora Perspectiva, EDUSP, 1974.

⁵ Quando o médico francês publica no *Journal des Sçavans* um artigo chamado “Nova divisão da terra, pelas diferentes espécies ou raças humanas que a habitam”, em 1684,

ênfatizar a importância desse científico aqui) a diversidade física e moral das populações humanas.

O contato com outras populações, sociedades e culturas até então desconhecidas aos povos europeus, assim como os avanços técnicos e científicos na área de história natural e classificação das formas de vida, contribuíram para a formulação de uma nova terminologia para tratar das diferenças e semelhanças entre os humanos. Essas novas experiências de ampliação do horizonte conhecível para os povos europeus fundamentam uma mudança importante no conceito de raça, que passa a ser utilizado entre os campos semânticos da biologia e da política. Três mudanças da modernidade foram imprescindíveis para essa nova elaboração conceitual: o princípio racionalista, o entendimento da natureza como domínio da vida e a teoria do progresso.

A afirmação de uma realidade racial emergiu na encruzilhada da modernidade quando alguns europeus desenharam um novo mapa do mundo e imaginaram um mundo novo. O antropólogo Aníbal Quijano sustenta que

o novo sistema de dominação social teve como elemento fundador a ideia de *raça*. Esta é a primeira categoria social da modernidade. (...) Foi um produto mental e social específico daquele processo de destruição de um mundo histórico e de estabelecimento de uma nova ordem, de um novo padrão de poder, e emergiu como um modo de naturalização das novas relações de poder impostas aos sobreviventes desse mundo em destruição (QUIJANO, 2005, p. 17).

É preciso dizer que os discursos sobre a raça, que vai dar no racismo dos séculos XVIII e XIX e no conceito de racismo do XIX e XX, se funda na imaginação de um novo mundo criado pela mente europeia. Trata-se de racionalizar a diferença, de fabricar um outro inteligível aos desígnios do incipiente espírito do capitalismo, de desenhar um novo padrão de poder.

As imagens fantasmagóricas de um “novo mundo”, reveladas através do recurso retórico do conceito de raça, produziram, para além das classificações discriminatórias da diversidade cultural e física dos grupos humanos, a assombrosa aparição da soberania racial. O que significou ordenar a humanidade por escalas de valores positivos e negativos, onde a imagem do europeu inventor do “novo mundo” era apresentada como o padrão dos valores mais elevados.

A filósofa Sueli Carneiro apresenta uma abordagem a respeito da racionalidade desse “novo mundo” a partir da categoria de “dispositivo de racialidade”, isto é, a afirmação, e a produção de sentidos, ontológica do Eu-europeu através da racialização-negação do outro. Carneiro propõe que o

Eu, no seu encontro com a racialidade ou etnicidade, adquiriu superioridade pela produção do inferior, pelo agenciamento que esta superioridade produz sobre a razoabilidade, a normalidade e a vitalidade. O dispositivo de racialidade também produz uma dualidade entre positivo e negativo, tendo na cor da pele o fator de identificação do normal, e a brancura será sua representação. Constitui-se assim uma ontologia do ser e uma ontologia da diferença (2023, p. 28)

Essa produção de racionalidade da modernidade toma a “brancura” como parâmetro operacional da elaboração, a um só tempo, da identidade europeia e da normatização dos valores desses povos na qualidade de universais-cosmopolitas. Nesse sentido, a invenção do “novo mundo” era manifestada através de uma ontologia política que organizava a vida a partir de “uma nova tríade de poder, saber e subjetividades informadas pela racialidade conformando novos sujeitos: homens, nativos, brancos, não brancos” (*Idem*, p. 31).

Ao encontro do compreendido como outro, segue-se a vontade de produção do poder-saber sobre esse outro não só enquanto diferente do Eu, mas, sobretudo, na qualidade de negativo do Eu. Parece uma visão dolorosa da diversidade, uma sensação subjetiva de um eminente risco do ser que implicaria ver o outro como não-ser. Talvez uma lembrança da experiência histórica das guerras religiosas ou de uma distinção diante da sensação de pioneirismo em se organizar politicamente em Estados centralizados. Segundo Sueli Carneiro, a criação de um saber ontológico baseado nesse encontro estruturou a racionalidade do mundo moderno expressada pelo conceito de raça. Essas questões que estruturam o dispositivo de racialidade aparecem amparadas por um “contrato racial” estabelecido pelo europeu que dominou outros povos.

Carneiro recorreu, para além das categorias foucaultianas, à teoria política de “contrato racial” desenvolvida pelo filósofo Charles Mills. Acreditamos que ela também será oportuna ao nosso argumento. Desde uma teoria crítica da raça, Mills compreende o “contrato racial” enquanto uma superação do idealismo da noção de “contrato social”. Para o autor, o contratualismo clássico de Hobbes, Locke, Rousseau, entre outros, ao tematizar a normatização da sociedade, omitia uma das estruturas ideológicas fundamentais da modernidade: a organização do mundo social baseado na raça. Segundo o autor, a idealização mesma das questões relativas à justiça social e aos direitos pessoais, tomadas em abstrato, teriam como referência o homem branco europeu pensado como universal (MILLS, 1999, p. 4). Ou seja, o não-dito do contrato social é a imagem da brancura como padrão de humanidade.

É possível dizer que o “contrato racial” aparece em seguida à conquista da América e da criação do “novo mundo”, revela-se a partir de um conjunto muito variado de imagens e formas de dominação que visam a subjugação do não-europeu – que serão nomeados por índios,

negros, selvagens ou nativos pelos europeus. Nas palavras do autor: “os europeus emergem assim como ‘os senhores da espécie humana’, os ‘senhores de todo o mundo’ com o crescente poder de determinar a posição dos não-europeus que são seus súditos (*Idem*, p. 20). O “contrato racial” estabelecerá as regras coloniais sobre as comunidades ocupadas-conquistadas militarmente pelo imperialismo europeu: eram pactos de associação com os invasores nos quais os sobreviventes das comunidades invadidas deveriam se associar aos europeus, seguindo suas regras e modo de vida (p. 25).

Outra abordagem sobre a raça, numa linha semelhante às outras duas anteriores, que será pertinente neste estudo é a elaborada pelo historiador e crítico decolonial Mario Rufer, segundo o qual esse conceito seria um efeito histórico-discursivo da conquista colonialista europeia da América (RUFER, 2020a). Aqui a raça é compreendida na qualidade de um instrumento da tecnologia biopolítica de dominação inaugurada nos discursos de conquista, isto é, uma ferramenta utilizada para reafirmar a superioridade dos conquistadores e a inferioridade dos conquistados através de narrativas sobre a colonização. Nas palavras do autor, “a raça como efeito de conquista tem duas características chave: se não deixa de suceder não é um acontecimento: é uma estrutura”, e complementa afirmando que, como estrutura, “a raça funciona como signo e a não-brancura é o significante” (*Op. Cit.*, p. 40).

Essa concepção de Rufer da raça como fundante de uma inteligibilidade moderna de dominação-racialização do outro – uma inteligibilidade estruturante de saberes sobre a alteridade – baseia-se na aproximação da leitura histórica de Aníbal Quijano e da filosófica de Michel Foucault. Refletindo sobre o racismo de Estado, esse filósofo indica que a linguagem racial está imersa no estabelecimento de uma pretensa organização das populações:

no contínuo biológico da espécie humana, o aparecimento das raças, a distinção das raças, a qualificação de certas raças como boas e de outras, ao contrário, como inferiores, tudo isso vai ser uma maneira de fragmentar esse campo do biológico de que o poder se incumbiu (FOUCAULT, 2005, p. 304).

A fragmentação do biopoder é a divisão mesma, no interior da racionalidade do Estado, dos que serão expostos à morte e dos que serão preservados. Foucault vai distanciar o conceito de filiação-pertencimento da raça para tratá-la na qualidade de um dispositivo de poder que legitima a soberania do Estado. Essa tecnologia de dominação foi fundamental para que a extensão biológico-político fosse mobilizada nas elaborações de planejamentos e ordenamentos da sociedade.

Foucault identificou que o crescimento demográfico da modernidade se tornou um desafio às artes de governar, demandando novas tecnologias de controle das massas (o biopoder é uma delas). Trata-se de um dispositivo preocupado com a segurança e manutenção do Estado diante da multiplicação da humanidade como conjunto de seres vivos no interior do território desse Estado. Esse conjunto de seres vivos num dado território vai ser chamado de “população”. Nesse sentido, o biopoder vai ser utilizado para mensurar o humano em categorias diversas que o condiciona enquanto sujeito de uma soberania estatal: sexo, nacionalidade, classe, raça...

Portanto, a “raça” constitui o léxico racista que vai operar, numa sociedade atravessada pelo saber bio-sociológico, uma divisão entre os portadores sociais do espectro da brancura (os tipos conquistadores) e da não-brancura (os tipos racializados/inferiorizados). Isso significa que a imagem do “novo mundo” criado pela colonização da América, pela colonialidade enquanto certo exercício de poder, pela racialização do mundo, em resumo, pela divisão da humanidade entre superiores e inferiores, terá no conceito espectral-fantasmagórico da raça uma ferramenta de organização social.

Diante do exposto até aqui, chamamos de espectro da brancura um conjunto de noções estruturadas para afirmar a superioridade dos elementos brancos colonizadores que deveriam orientar uma europeização-branqueamento desse mundo novo. A brancura, nesse sentido, engloba a diversidade de pessoas de origem europeia que, na experiência histórica colonial, serviria de padrão existencial para a humanidade. Aqui estamos preterindo as diferenças entre os próprios europeus, que em alguns momentos seriam importantes (vide o debate sobre latinos e nórdicos, por exemplo), em favor da compreensão difusa da primazia do mundo branco. Nesse sentido, não estamos nos referindo necessariamente aos aspectos fenotípicos, apesar de sua importância, mas de elementos culturais ou espirituais transmissíveis espaço-temporalmente.

Por outro lado, o espectro da não-brancura lembraria aos portadores sociais do “novo mundo” a noção de correção do atraso que os europeus empreenderam, isto é, orientar-se pela ciência e pelos interesses do homem branco seria uma forma de superar uma vida menos digna. O espectro da não-brancura criado pelo racismo seria o estigma que as vidas colonizadas/conquistadas levariam consigo até que pudessem alcançar o referencial europeu de cultura, de economia, moral, etc. Portanto, a fantasmagoria do “novo mundo” seria revelada por uma imaginação sociopolítica hegemônica da lembrança de um pacto sociorracial estabelecido na compreensão da superioridade de quem foi capaz de dominar militar, cultural, política e economicamente.

Passemos agora à leitura de Sílvio Romero para identificar a maneira pela qual o conceito de raça vai ser ecoado em sua interpretação do Brasil. Sua obra serviu de base para o que, na década de 1920 e 30, seria elaborado como um dos traços da democracia brasileira. Ele foi um ensaísta, polemista e crítico literário formado pela Faculdade Livre de Direito do Recife, na década de 1870, onde entrou em contato com uma movimentação cultural-intelectual que ficou conhecida como Escola de Recife (MOTA, 2000; VENTURA, 1991). Entre as elaborações intelectuais do final do século XIX, a obra de Sílvio Romero foi uma das mais conhecidas: tanto pela originalidade de suas ideias quanto pela agressividade de sua argumentação. O crítico literário ganhou renome através das polêmicas em que se meteu, mas também pela construção de uma nova história da literatura brasileira (VENTURA, 1991). A interpretação da criação literária que o autor apresentou, inspirada no racismo, estimulou a imaginação sociopolítica do período a refletir a realidade étnica brasileira enquanto produtora de culturas e formas de organização social, política e econômica.

Em Romero, o conceito de raça aparecia principalmente para argumentar as transformações criativas da cultura/literatura que se desenvolvia no Brasil. Duas noções eram fundamentais no recurso romeriano à raça: hereditariedade e adaptabilidade. Noções oriundas, segundo o próprio autor, da “darwinização da crítica”. Vejamos como ele as sustenta:

a hereditariedade representa os elementos estáveis, estáticos, as energias das raças, os predicados fundamentais dos povos. (...) A adaptação exprime os elementos móveis, dinâmicos, genéricos, transmissíveis de povo a povo. (...) São duas forças que se cruzam, ambas indispensáveis, ambas produtos naturais do meio físico e social (ROMERO, 1980, p. 59).

Por um lado, a herança sanguínea da raça transmite de geração em geração as capacidades criativas de cada grupo étnico, as formas de olhar o mundo e se expressar diante de uma realidade que se apresenta a cada pessoa. De outro, a possibilidade de adaptar essas características em ambientes diferentes permite o surgimento de novas criações e performances sociais e culturais.

Romero discorre sobre essas questões ao longo da década de 1880, em artigos para a *Revista Brasileira*, observando os traços de autenticidade cultural na história nacional. Esses traços se manifestavam na adequação dos costumes transmitidos e cruzados ao longo do tempo, revelando um ânimo novo quase em tudo diferente daquele que veio ter nessas terras um antecedente encontro. A formação histórica do povo brasileiro se constituía da mestiçagem, da combinação de diversas heranças genéticas-culturais adaptadas ao clima tropical.

O povo brasileiro era o produto histórico-genético-geográfico do encontro de três raças distantes no tempo, no sangue e no espaço. O sentido evolucionista da raça em Romero sustentava a noção de povos mais desenvolvidos que outros, mais capazes de atuar no mundo moderno: “Sabe-se que as diferentes raças não passam pelos mesmos estádios da inteligência ao mesmo tempo; hoje, na fase da indústria e da ciência européia, ainda há povos que empregam a pedra lascada” (*Op. Cit.*, p. 111). Ao outro é negado a possibilidade de ser num mesmo tempo e espaço sem o predicado do atraso posto mediante a comparação com o ideal europeu.

Nessa direção, autor vai dizer que no “estudo do régimen mental” dos indígenas existiria uma grande distância do mundo dos brancos: na ordem das armas e dos utensílios o índio estava na idade de pedra; na esfera das indústrias era caçador; nas idéias religiosas estava no período do teologismo puro, no segundo momento do fetichismo: – a astrologia. Não podia ser monoteísta (ROMERO, 1980, p. 115). Para uma interpretação que concebe um sentido evolutivo, os nativos não estavam na idade do homem branco – na história da humanidade, os brancos seriam adultos ao passo que o “índio” estava na infância do mundo.

Sobre a parcela “dos povos negros” o autor vai falar que “são gentes ainda no período do fetichismo, brutais, submissas e robustas, as mais próprias para os árduos trabalhos de nossa lavoura rudimentar”, acrescentando que “o negro é adaptável ao meio americano; é suscetível de aprender; não tem as desconfianças do índio; pode viver ao lado do branco, aliar-se a ele” (*Op. Cit.*, pp. 120 e 121). A categoria fetichismo, ligada ao evolucionismo cultural, era utilizada para falar de “povos primitivos” que, ignorantes da ciência moderna, observavam vitalidade em coisas inanimadas (MORAES, 2017, p. 97). Ela era utilizada para infantilizar o não-europeu. O elemento negro da população nacional deveria ser muito mais valorizado do que o indígena, porém esse valor atribuído estava condicionado à relação entre o negro e o trabalho bruto desqualificado pelo autor.

Ao tratar do português, o autor faz uma defesa ambígua da colonização do Brasil – algo como “a civilização branca” que nos foi possível –, visto que ele acreditava que no espectro racial europeu, os germânicos-nórdicos eram superiores aos latinos. Em suas palavras,

ao português devemos a colonização por uma raça européia, seu sangue e suas ideias, que nos prendem ao grande grupo de povos de civilização ocidental. Pertencente, porém, ao grêmio dos povos ibero-latinos, trouxe-nos também seus prejuízos de toda casta, políticos, sociais, religiosos, econômicos, e tantos males crônicos que lavram n’alma daqueles povos (ROMERO, 1980, p. 107).

Ao mesmo tempo que Romero apreciava a europeidade da colonização brasileira, compreendia o português menos evoluído: o “régimen mental [português] estava numa fase monotéica

alimentada pelo catolicismo; mas diluída, de um lado, por muitos resquícios fetichistas, e, de outro, pela confusão metafísica” (*Op. Cit.* p. 106).

Essas passagens tiramos de um capítulo que, ao reunir o volume *História da literatura brasileira* (1888), tinha o título “raças que constituíram o povo brasileiro: o mestiço”. Vejamos a conclusão do autor sobre essa “constituição étnica”:

nossa psicologia popular é um produto desse estado inicial. Não quero dizer que construiremos uma *nação de mulatos*; pois que a forma branca vai prevalecendo e prevalecerá; quero dizer apenas que o europeu aliou-se aqui a outras raças, e desta união saiu o genuíno brasileiro, aquele que não se confunde mais com o português e sobre o qual repousa o nosso futuro (*Op. Cit.*, p. 120).

O crítico defendia que conseguiria acessar os pontos fundamentais da formação do Brasil nas expressões culturais que seriam sinais do processo de cruzamento entre as populações que deram início ao povo brasileiro, manifestações da miscigenação que caracterizariam a nação. Desenvolvendo um raciocínio social darwinista, Romero pontua que “nas danças, músicas e poesias populares, dão-se também as leis da *seleção natural*. Adaptadas a um novo meio, transformam-se, produzindo novos rebentos ou novas vidas. O *bahiano*⁶ é um exemplo. É mestiço de origem, predominando por agora nelle o elemento africano” (*Ibidem*, p. 270). Utilizando uma linguagem que determina a criação cultural brasileira como fruto da adaptação de populações diversas numa nova ambiência, numa relação de poder totalmente diferente, Romero observa no baião a dança e a música que é mistura do “maracatu africano, das danças selvagens e do fado portuguez”. Eis aí o primeiro gesto da brasilidade, nesta leitura, a primeira manifestação da democracia na cultura política nacional: a adaptação e o equilíbrio de contribuições culturais antagônicas.

Quando o autor passa ao exame da literatura, supondo nesta esfera um lugar privilegiado de manifestação da criatividade brasileira, ele assinala a historicidade do que chamou de brasileiro. Para Romero, a literatura “compreende todas as manifestações da intelligencia de um povo: politica, economia, artes, creações populares, sciencias” (ROMERO, 1881, p. 238). A literatura revelaria a matéria da imaginação nacional, o produto da transformação histórica que era a miscigenação. A história do Brasil seria, pois, a do contato e interação entre as populações que se encontraram num ambiente adverso. Em Romero, mestiçagem não é só um termo que se referia à fusão de portugueses, indígenas e africanos; antes, é um conceito que

⁶ Atualmente grafado como baião.

compreende o cruzamento cultural-racial, com toda sua carga de ambivalência, mas também o processo de transformação daquele ambiente adverso numa nação.

Mas quais seriam os fins de uma escrita da história do Brasil? Romero reflete sobre isso quando faz referência à tese de Carl von Martius sobre a história fluvial das três raças que desaguam na fundação da nação, observando que a teoria do naturalista era “puramente descritiva” e “incompleta”. Para o autor,

a teoria da história dum povo parece que deve ser ampla e compreensiva, a ponto de fornecer uma explicação completa de sua marcha evolutiva. Deve apoderar-se de todos os fatos, firmar-se sobre eles para esclarecer o segredo do passado e abrir largas perspectivas na direção do futuro. Seu fim não é só mostrar o que esse povo tem de comum com os outros; sua obrigação é, ao contrário exibir os motivos das originalidades, das particularidades, das diferenciações desse povo no meio de todos os outros (ROMERO, 1980, p. 68).

A teoria evolucionista e organicista da história revelaria as potencialidades nacionais para a adequação do Brasil no concerto moderno das nações, principalmente, determinaria uma orientação política para o cuidado com uma futura “raça brasileira”. A história da formação nacional do Brasil, segundo Romero, é a história do cruzamento, da ambientação e da transformação das culturas dispersas, com predomínio da europeia sobre as demais.

No processo de cruzamento podemos perceber uma noção germinal que estaria presente nos debates dos anos de 1930 acerca do potencial democrático das relações sociais e políticas no Brasil. Romero pontua que “o cruzamento modificou as relações do senhor e do escravo, trouxe mais doçura aos costumes e produziu o mestiço, que constitui a massa de nossa população, e em certo grau a beleza de nossa raça” (ROMERO, 1881, p. 480). Para o autor, a miscigenação forneceu aos habitantes da colônia a possibilidade de superar a tristeza e a saudade da vida anterior ao encontro das três raças. A condição da vida dessas pessoas se tornaria aos poucos menos duras à medida que a relação senhor-escravo iria se adaptando à vida tropical. O clima amenizaria a rigidez europeia.

Ele encontrava nos cantos populares a expressão primeira da brasilidade, ele atribuía aos contatos entre essas gentes que se desconheciam por completo a formação da cultura nacional. Na série de artigo sobre a poesia popular, o autor postulava que o “nosso brasileiro” emerge “destes elementos disparatados, incongruentes e meio esquecidos, é que se formaram as crenças, os hábitos e a poesia do nosso povo” (ROMERO, 1879, p. 102). O autor compreende a poesia como mimese da experiência, uma expressão criativa verossímil das vivências dos primeiros contatos. Segundo Romero,

o que se póde assegurar é que, no primeiro século da colonização, portugueses, índios e negros, acharam-se em frente uns dos outros, e diante de uma natureza esplendida, em luta pela vida, tendo por arma a luz, a flecha e a enchada, e por lenitivo as saudades da terra natal. O português lutava, vencia e escravizava; o índio defendia-se, era vendido, fugia ou ficava capturado; o africano trabalhava, trabalhava. Todos deviam cantar, porque todos tinham saudades – o português dos seus lares d’além mar, o índio de suas selvas, que ia perdendo, e o negro de suas palhoças, que nunca mais havia de vêr (*Ibidem*, p. 196).

A fundação melancólica do processo de mestiçagem seria uma marca indelével da formação do espírito brasileiro e por isso era preciso ouvir e discernir o canto das três raças no conflituoso cenário colonial. Compreender as relações de poder coloniais no enfrentamento cotidiano, a manifestação dos interesses “raciais” de cada um que cantava as suas dores, era o objetivo de Romero no estudo da poesia popular. As canções tristes, fundadas na saudade de uma experiência perdida ou sequestrada, embalaram a criatividade do ser brasileiro. A essa formação melancólica, como processo de construção da brasilidade, Romero chamou mestiçagem.

A linguagem marcadamente social darwinista de Romero (SÁ & DOMINGUES, 2003), replicando em sua investigação naturalista da literatura brasileira os preceitos teóricos de Herbert Spencer, sinaliza na escrita da história a leitura de um quadro de evolução na (trans)formação da América Portuguesa em Brasil. O autor tornou-se referência nos estudos de evolucionismo cultural no país, defendendo a “darwinização da crítica” como o caminho para compreender a adaptação das ideias das “raças formadoras”. Tanto que, em mais de um momento, apontou as contribuições de africanos, indígenas e portugueses como uma competição pela posteridade dos costumes de cada qual. Numa reflexão sobre a influência de tradições africanas na literatura brasileira e sua apreensão pelo crítico, Romero aponta: “neste ponto os seus rivais índios e portugueses tiveram vantagens, que os africanos nunca encontraram no Brasil” (1980, p. 127). Na análise de uma *struggle for existence* dos costumes e tradições de cada “raça”, o autor recorre a um repertório léxico social darwinista que combina determinismo biológico e uma espécie de liberalismo econômico e está carregado de termos como “vantagem”, “atraso”, “rivalidade”, “prevalência” e “competição”. Este é o vocabulário empregado para compreender a evolução da miscigenação.

Nessa amálgama de livre concorrência e seleção natural das tradições culturais, Romero observa que, apesar da pele morena da maioria dos brasileiros, a criatividade e as formas europeias de comunicação vão predominando. Temos por um lado, na visão do autor, os africanos e os indígenas na idade da pedra, em sua capacidade laboral, e do fetichismo, em suas crenças religiosas; por outro, os europeus se encontravam na “phase da industria e da sciencia”. Complementa o autor em sua análise determinista: “sabe-se que as diferentes raças não passam

pelos mesmos estadios da intelligencia ao mesmo tempo” (1881, p. 200). Neste sentido, o processo de miscigenação é a transformação de populações evolutivamente diversas numa “raça” adaptada ao clima tropical e que vai se aproximando cada vez mais de um ideal civilizacional.

É importante destacar que esse uso do conceito de raça em Romero gera uma ambígua interpretação da sociedade brasileira: ora o autor vai expressar, a partir do espectro da brancura, uma possibilidade de realização civilizacional da nação; ora ele negará tal capacidade, se aproximando de outros autores mais pessimistas do final do século XIX. A geração modernista de 1920 vai herdar alguma coisa do racismo da imaginação sociopolítica dessa virada de século, principalmente o grupo que Antonio Arnoni Prado (2010) chamou de “falsa vanguarda”, isto é, Menotti Del Picchia, Cassiano Ricardo, Plínio Salgado, entre outros.

Passemos, agora, às posições acerca das características étnicas da nação em crônicas políticas de Picchia, publicadas no *Correio Paulistano*, no final do ano de 1923, com o título de “Cousas Brasileiras”. A essa altura, Picchia já era uma importante figura do cenário artístico e intelectual brasileiro, tendo participado da Semana de Arte Moderna dois anos antes e intervindo periodicamente nas matérias políticas e sociais da imprensa paulistana da época (CAMPOS, 2007, p. 55).

O escritor defendia a capacidade biopolítica dos latinos de organizar uma civilização nos trópicos, criticando os detratores dessa “raça” que exaltavam os europeus do norte. Cito-o: “à origem latina da nossa raça devemos, certamente, o sermos hoje uma nação e, mais que isso, o nosso actual progresso” (CORREIO PAULISTANO, 27/11/1923, p. 3). No que se seguiu, o autor defendeu a empresa colonial portuguesa afirmando que essa obra teria sido muito mais eficaz nos trópicos do que uma outra realizada por “holandeses”.

Picchia exaltava a identidade racial latina, ou luso-latina:

É que só uma estirpe latina seria capaz de realizar, contra todas as adversidades geographicas e geologicas, uma nação victoriosa como a nossa. (...) Outras regiões tropicaes, com climas inclementes como o nosso, conquistadas por anglo-saxões, germanicos, etc., não passam de simples colonias, onde o elemento autochtone e raças consideradas inferiores constituem a parte mecânica do trabalho, dirigidos por aristocracias burocraticas... (PICCHIA, 1923a, p. 3).

À circunstância de modernização na qual a população brasileira se encontrava à época, devia-se ao sangue latino do português o esforço de origem em atravessar as adversidades e alcançar o progresso. Isso porque, segundo o autor, “a ação do elemento lusitano foi absorver o aborígene...” além de “destruir mesmo aquelles elementos ethnologicos trazidos da Africa”

(*idem*), o que teria criado no país um processo plasmático dissipando ou neutralizando o diferente. Ou ainda, como Picchia sugeriu, um equilíbrio de “raças antagônicas”.

O escritor modernista estava dialogando com políticos e intelectuais perreperistas⁷ e atribuiu a Washington Luís as ideias sobre a “felicidade” histórica da colonização brasileira realizada pelos portugueses, posto que essa obra seria observável na constituição política da sociedade brasileira contemporânea. Nas palavras do autor,

esse phenomeno, que nos coloca á frente de todas as democracias por um subtil instincto de elastico universalismo physiologico prepara para o Brasil, num futuro proximo, a mais bela expressão de nacionalidade, feita com o sangue unificado de todos os que concorreram e concorrem para plasmal-a (*Idem*).

Não nos parece exagerado afirmar que essa coluna política, um fragmento da imaginação sociopolítica da época, fiava-se pelo racialismo para apresentar uma agenda que aproximava um entendimento histórico-sociológico baseado no conceito de raça de um debate político que visava certas formas de organizar a sociedade. Um dos pontos centrais dessa aproximação é a busca da experiência colonial como referencial político.

Não é fortuito o elogio da lusolatinidade ou o lamento aos “pessimistas” que criticavam a colonização portuguesa, para Picchia foi justamente essa experiência histórica que colocou o país no caminho da prosperidade. Esses políticos e intelectuais buscavam nesse aprendizado histórico do pacto colonial elementos para a formulação de um programa político moderno para o país, posto que “o Brasil é uma obra prima de colonização (...), o mais bello padrão das formidaveis e victoriosas virtudes constructivas da raça latina” (*Idem*).

Vejamos tal operação numa passagem da carta que Picchia recebeu do amigo Pires do Rio e publicou na sua coluna “Cousas brasileiras”:

lembremo-nos, com benevolencia, dos indios e dos africanos, duas raças de civilização inferior, cujo aproveitamento, num heroico esforço de humanismo, iniciaram os portuguezes e todos os brasileiros, que continuam num trabalho admiravel de solidariedade economica e moral (PICCHIA, 1923c, p. 3).

Depreende-se dessa interação intelectual entre Picchia e Pires do Rio duas imagens fantasmagóricas para a expressão racialista da época: em primeiro lugar, a força espectral da racialização que dividia o humano em categorias de inferioridade/superioridade; em segundo,

⁷ Nomeadamente o engenheiro e geólogo José Pires do Rio e o sociólogo e, à época, presidente do estado de São Paulo, Washington Luís. Com o primeiro, Picchia discutia questões de ordem mesológica, ao passo que com esse último tratava dos aspectos etnográficos da história brasileira.

a ideia do “português de boa vontade” que, sabendo-se superior, orientaria os elementos civilizacionais inferiores para a construção de uma civilização de grande porte como a brasileira. O “novo mundo” revelado na fantasmagoria de uma história da civilização mais evoluída se encontrando com outras menos, e as dirigindo/governando, necessitava da capacidade da raça em produzir significados que facilitem a governamentalidade.

Na quarta crônica que Picchia publica na coluna “Cousas brasileiras”, ele abordava a questão da tentativa de imigração para o Brasil de um grupo de pessoas afroestadunidenses que pretendiam fundar uma colônia em Mato Grosso, no ano de 1921. Foi um assunto muito falado no começo da década de 1920, tendo criado até uma onda de reação contrária na esfera pública e no aparato burocrático do Estado (GOMES, 2003, p. 309). Nessa onda estava, como já se pode supor, o artigo de Picchia, que argumentava ter o “plasma étnico brasileiro” uma tal situação favorável que seria desaconselhável a aceitação de mais elementos que pudesse “perturbar” a organização sociorracial vigente.

É importante lembrarmos que a imigração europeia ao Brasil, enquanto política de Estado, havia chegado ao auge no final dos anos de 1910 (*Op. Cit.*, p. 311). A partir da década de 1920, o fluxo migratório europeu com destino ao Brasil começa a diminuir, gerando alguma inquietação na imaginação sociopolítica que defendia a produção de propagandas das “cousas brasileiras” no continente europeu. Além disso, essa linha de raciocínio protestava contra a entrada no país de pessoas asiáticas (amarelas) e afro-americanas, como no texto do Picchia.

Para rejeitar a entrada de imigrantes negros no país, o escritor modernista recorreu à tópica da mestiçagem:

no grande crysol humano que foi este trecho da America septentrional, reações violentas amalgamaram as tres raças formadoras do primeiro e basico extracto ethnico brasileiro. Os sub-typos creados no elaborar-se essa fusão – o mameluco, o mulato, o caboclo e todos os demais arranjos complexos da mestiçagem – trabalhados por outros cruzamentos, eugenizaram-se, retomando a côr e a expressão anatômica do typo mais forte, que era o aryano (PICCHIA, 1923d, p. 5).

Aqui, a mestiçagem é mobilizada enquanto dispositivo de branqueamento, de “melhoramento étnico”, de transformação do espectro da não-branca no “typo aryano”. O poeta modernista acreditava ser um “erro grave” admitir a entrada no país de “compactas lêvas de imigrantes negros ‘yankees’” sob o risco de não conseguir “absorver” essas pessoas no “caldeamento racial” brasileiro. Nas palavras do autor, “acceital-os seria crear kistos no plasma ethnico, massas sem possibilidade de serem absorvidas, nocivas á nossa extractura racial” (*Idem*).

Num autoelogio a sua ascendência italiana, o poeta afirmava que “o colono latino, plastico, adaptavel moral e physiologicamente ás nossas condições de vida, é o unico que nos serve” (*Idem*). Apenas o latino, ou o lusolatino, seria capaz de se adequar à vida tropical, mesclando-se com outros grupos de origens étnicas diversas. Para o autor, a mestiçagem seria a condição de vitória do “typo aryano” nos trópicos, expressando uma opinião diferente da imaginação hegemônica sobre o mestiço no final do século XIX e começo do seguinte.

O “estigma da impureza” compõe o espectro da não-branca ora como lembrança indelével da conquista, ora como possibilidade de alcançar a europeidade através da disponibilidade de se deixar “absorver” pelos elementos étnicos do espectro da branquidão. Junto a essa concepção, estavam os inúmeros termos associados à mestiçagem: pardo, mulato, caboclo, mameluco, cafuzo, moreno, etc. Ou seja, na imaginação hegemônica que vai se constituindo na virada do século XIX para as primeiras décadas do século XX no Brasil, a mestiçagem seria um processo entre a impureza negra e o valor positivo do branco – morenos e mulato, cafuzos e caboclos, pardos e mameucos, estariam nesse meio termo.

Essa concepção aparece nos textos de Picchia quando ele defende o “tipo brasileiro” em vias de consolidação e os perigos de retrocesso à impureza na admissão do fluxo de sangue “amarello” ou “negro yankee”. Ele conclui que

para a consolidação da nossa consciencia nacional e da nossa unidade federativa, urge que se observem esses problemas, dependendo muito das suas felizes soluções a continuidade e cosolidação do admiravel milagre ethnologico que representamos. É verdade que sentimos cada vez mais revigorado e potente o genio da nossa nacionalidade, capaz de por si unificar numa só indole o rhythmo patriotico de todas as creaturas, as mais diversas que convirjam para a nossa terra. Procurar apressar a unificação dessa indole, para maior eficiencia da sua acção, como trabalho eficaz de revigoroamento de todas as nossas fontes de produçção e riqueza, e, a par disso, força e consciencia nacionaes, eis no que deve consistir o esforço dos nossos administradores (PICCHIA, 1923d, p. 5).

O “admiravel milagre ethnologico” brasileiro estaria na estrutura que possibilitou o expurgo das impurezas “graças á situação especial em que nos encontramos na phase da conquista e da colonização por singulares virtude dos lusitanos” (*Idem*). O “milagre” teria ocorrido na administração colonial que organizou de tal maneira a vida das diversas raças que, no começo do século XX, a administração republicana precisaria de um esforço a mais no sentido de consolidar “o genio [revigorado e potente] da nossa nacionalidade” para que se pudesse alcançar um definitivo mestiço “typo aryano”.

A espectralidade racial na imaginação de Picchia ganha uma aparição mais radical na segunda das crônicas “Cousas brasileiras” onde a possibilidade política de uma democracia

surge a partir do “phenomeno racial”. Esse fenômeno diz respeito à imagem que o autor fez da sociabilidade brasileira como historicamente livre de preconceitos, dado que o colonizador lusolatino não rejeitava a aproximação com as etnias conquistadas. Isso teria produzido a “mais avançada das democracias raciaes do universo”, o que para o autor seria uma solução política para a modernidade que o Brasil ofereceria com os exemplos de mestiçagem e ausência de preconceito: “o Brasil dando um passo mais á frente vai resolver, dentro das suas fronteiras que são um immenso campo de experimentação ethnologica, um dos mais curiosos problemas da sociologia e da eugenia modernas” (PICCHIA, 1923b, p. 4).

O “phenomeno racial” dos Estados Unidos era identificado pelo autor nas “scisões de cores”, nas “discrasias raciaes” que poderiam gerar “vincos de raças em quasi guerra” (*Idem*). Picchia contrasta essa experiência beligerante dos EUA com o positivo tipo de democracia brasileira que absorveria-assimilaria os elementos indígenas e africanos desde os “processos de povoação do solo no periodo de fixação da nacionalidade e conquista do ‘inter-land’⁸ do qual se engendraram o mameluco, o mulato e o caboclo” e que teria formado no “instincto e consciencia das populações do paiz um salutar desprezo pelos preconceitos raciaes” (*Idem*).

No Brasil, o “phenomeno racial” desenvolveu um “instincto e consciencia” do que a imaginação sociopolítica desde o século XIX chamava de “paraíso racial” ou “fraternidade racial” (AZEVEDO, 1996, p. 158). É curioso notar que o “phenomeno racial” se formaria por um instincto, pela espontaneidade natural-racial de se perceber diante de alguma situação, e pela consciência, capacidade psicossocial de refletir sobre a situação dada. Nesse sentido, Picchia defendia o instincto plástico lusolatino de se aproximar do diferente e proporcionar, desde a conquista colonial, o desenvolvimento de uma consciência racial pacífica com os conquistados.

O “phenomeno racial” brasileiro se percebe na “tolerância” do colonizador lusolatino com os elementos racializados na experiência histórica colonial: “causa inicial do phenomeno residiu no facto de não repugnar ao colono conquistador o cruzamento com o elemento autoctone e, posteriormente, com os contingentes negros trazidos da Africa para as nossas lavouras” (PICCHIA, 1923b, p. 4). A “tolerância” na qualidade de um “instincto” e uma “consciencia” lusolatino constituiu a “democracia physiologica” que no tempo da República teria preparado a “democracia politica” (*Idem*.)

O fragmento de opinião que observamos nas colunas de Picchia revela uma atualização do espectro racial exposto nos tempos de Romero, qual seja, a conversão da imagem idílica de

⁸ Inter-land, ou Hinterlândia, vem do alemão e significa uma terra após ou atrás da cidade portuária. Nesse caso, podemos pensar na ideia do sertão para traduzir essa expressão.

um “paraíso racial” numa experiência política que, na República, poderia ser chamada de um fenômeno racialmente democrático. A “democracia racial” em Picchia não é o mesmo conceito que vai ser elaborado no final da década de 1930 se referindo ao racismo alemão e aos movimentos dos intelectuais insurgentes negros, era uma forma de comparar o Brasil e os EUA, negando na realidade social brasileira a ideia do atraso. Antes, a sociedade brasileira se lhe parecia como uma potência:

quando, continuando seu ciclo, o instante de super-civilização, – hoje nos Estados Unidos – se deslocar para o continente sul-americano, essa idade de ouro nos encontrará ethnologicamente melhor preparados que os ‘yankees’ e a expressão democrática brasileira, sem seccções de cores ou de castas, será a mais bella da história da humanidade (*Idem*).

O espectro da raça em Picchia, mas também em outros autores desse período, se expressa não apenas na suposta capacidade de absorção de outras etnias, a dita plasticidade étnica portuguesa, mas, sobretudo, na defesa dessa ideia como potencializadora da formação nacional. Propomos neste tópico que a “absorção” e “plasticidade étnica” a partir do mesmo campo semântico-político do “discurso de conquista” apresentado por Ruffer, ou seja, o significado da “ação de absorver” é subjugar as “raças inferiores” ao propósito do colonialismo. Nesse sentido, haveria nessa imaginação sociopolítica um pacto implícito, um “contrato racial” (MILLS, 1999) em que os povos nativos e africanos teriam colaborado com os portugueses na empresa colonial brasileira. O Brasil teria sido essa nação formada pela solidariedade interétnica informada pelo “dispositivo de racialidade” (CARNEIRO, 2023).

Na virada da década de 1930 para 40, com o “racismo alemão” transformando a Europa em espaço de beligerância, a “democracia racial” vai ser mobilizada pela imaginação sociopolítica hegemônica para afirmar uma “expressão democrática brasileira” a partir do qual o espectro racial da brancura revelaria a capacidade do brasileiro em “tolerar”, e até exaltar, os sujeitos dos grupos inferiorizados. Desse modo, o conceito de democracia racial vai dizer, também, do pacto implícito do colonizador (o “contrato racial”) em que o branco/europeu, ou o em-branqueamento/em-europeização, não guerreia com os elementos considerados inferiores.

1.2 Do racismo à democracia racial: analítica de contra-conceitos simétricos

Octávio de Faria⁹ (1908-80), um jovem conservador recém-formado em ciências jurídicas e sociais, publicou em 1931 *Machiavel e o Brasil*, livro em que defendeu a necessidade de figuras fortes para o Estado. O autor estava preocupado com a falta de ordem que o mundo moderno produzia, o que poderia levar ao comunismo segundo suas impressões temerosas. Era preciso firmeza para comandar o Estado, o que o liberalismo da Primeira República não possuía. Meses após a Revolução de 1930, Faria observava que “toda e qualquer reforma puramente política falirá inevitavelmente no Brasil” (FARIA, 1933, p. 207). Ele destacava que mais do que modificar as instituições, era fundamental fazer emergir o homem de Estado forte o suficiente para reverter a desordem moderna.

O livro de Farias, que é uma divulgação das teorias políticas de Maquiavel, está dividido em três seções: “Machiavel e a experiencia do Renascimento”, “Intermezzo mussoliniano” e “o caso brasileiro”. O autor, que nutria admiração pelo fascismo no começo dos anos 1930, concebia que o homem de Estado de Maquiavel era o dulce fascista: “Mussolini é o homem com quem Maquiavel sonhou” (*Idem*, p.117). Nessa época era comum o elogio ao fascismo no Brasil, sobretudo entre pensadores católicos como Octávio de Faria que, vale destacar, não tinha vínculos com o integralismo. Para ele, “o fascismo possa ser considerado a mais extraordinaria das revoluções da Historia. (...) É que na verdade a revolução aqui é a criação de um individuo – e não excesso de uma multidão” (p. 128). Mais que um medo das massas, vai se desenhando no ensaio um prognóstico da fusão entre o “homem maquiaveliano” e o nacionalismo, que conduzirão o Brasil à ordem. Em 1931, Faria não pensava ainda na figura de Getúlio Vargas como a do “homem de Maquiavel”, anos mais tarde ele depositaria essa expectativa no governante que assumiu o Estado a partir do movimento de outubro de 1930.

Um ponto particularmente interessante neste ensaio é a breve menção de Adolf Hitler, apontado pelo autor como seguidor alemão do fascismo: “à sombra da experiência de Mussolini, a de Hitler fascina nesse momento todos os espíritos. Que significação tem a vitória eleitoral de 1930 dos racistas parece ser a grande questão política dos nossos dias” (p. 131). Faria não observa em Hitler a exemplaridade que vê em Mussolini, mas examina como o hitlerismo cuida da “crise nacional”: “depois de um longo periodo de vida humilhada e dificil,

⁹ Formado em ciências jurídicas e sociais, pela Escola Nacional de Direito, no começo dos anos 30, apresentou uma tese de conclusão do curso chamada *A desordem do mundo*. Escreveu alguns ensaios de interpretação social, mas ficou conhecido mais pela sua literatura de ficção, sobretudo o projeto intitulado “tragédia burguesa”, que contou com 13 volumes publicados entre 1937 e 79. Em 1972 foi eleito para a Academia Brasileira de Letras, um reconhecimento de sua obra literária e ensaística.

a Alemanha vira-se para o racismo como para a salvação” (p. 132). Pois bem, a solução encontrada, e destacada no ensaio, pelo fascismo italiano e o racismo alemão foi a de transformar crise econômica e política em crise nacional, essa conversão possibilitaria a elaboração de um programa capaz de reverter a dita desordem do mundo moderno.

Assim como na Alemanha e na Itália, Faria conclui que cabe ao caso brasileiro tratar da crise ampliada em outubro de 1930 como crise nacional. Trazendo o teórico florentino à baila, diz que “Machiavel fala logo da necessidade da nação não se afastar nunca dos princípios em que se fundou” (p. 195). Ou seja, para suspender a desordem moderna, além de um líder firme para governar, é preciso conhecer o passado nacional; ou ainda, deve-se fiar nas raízes da nação a elaboração de um regime político e o homem de Estado deverá exercer suas funções cumprindo os princípios e respeitando as heranças nacionais. Faria rechaça uma imitação do fascismo ou do racismo como regimes políticos que funcionariam no caso brasileiro, apesar de defender a figura do líder que Mussolini encarna. Para o autor, a construção de um regime pós-1930 não pode ser fascista, mas nacionalista, “os característicos desse momento preliminar (...) foram fascistas na Itália. Estão sendo racistas na Alemanha que se prepara. Serão o que, no Brasil que talvez venha a vir?” (p. 222).

O ensaio de Faria fez algum sucesso à época, tanto que a edição utilizada aqui é a segunda, publicada em 1933. Apesar das críticas duras que o jovem autor apontou no prefácio à segunda edição, suas reflexões tiveram uma recepção interessante à época. E elas são importantes aqui por dois motivos: em primeiro lugar, o livro é aguçado pela Revolução de 1930, que possibilitou a emergência de muitos ensaios de interpretação social e política. Trata-se de uma publicação que sai em março de 1931, no calor do momento, e cheio de reflexões sobre regimes políticos possíveis e indagações sobre o que representaria no futuro aquela ruptura com a república liberal oligárquica. Em segundo lugar, a obra traz ao repertório do pensamento brasileiro o conceito de racismo, que não possuía ainda no país grandes preocupações. E sobre isso, nos deteremos agora, antes de voltar ao espaço de imaginações sócio-políticas aberto pelo movimento de outubro de 1930.

Primeiramente, não parece demasiado salientar que racismo é politicamente conceitualizado no começo da década de 1920, sendo utilizado antes disso em algumas ocasiões circunstanciais. E como vimos em Octávio de Faria, foi um conceito elaborado para abordar um fenômeno político que nascia por aquela época na Alemanha. Pode-se dizer que racismo é um neologismo do século XIX, um desdobramento do termo raça como linhagem. Por sua vez, o termo raça utilizado em estudos antropológicos dos oitocentos, como vimos, possui uma

grande precariedade teórica e enorme imprecisão: em alguns momentos surge como diferenciação e hierarquização, em outros como sinônimo de povo, cultura e até nação. A palavra racismo, tal como iremos analisar a seguir, apareceu na virada do século XIX para o XX, tinha forte laço com o antissemitismo e elaborava um argumento onde era possível perceber um amálgama entre noções de povo e de localidade.

O clima histórico europeu das décadas finais do século XIX possibilitou a emergência de fenômenos que relacionavam nacionalismo à política. Os diversos nacionalismos surgiram nesse período e buscavam mobilizar uma sociedade cada vez mais massificada pelas revoluções industriais e pela sensação de desterro que a acelerada vida urbana proporcionava. Eric Hobsbawm afirma que o nacionalismo descrevia “grupos de ideólogos de direita na França e na Itália, que brandiam entusiasmadamente a bandeira nacional contra os estrangeiros, os liberais e os socialistas”, acrescentando que “a base dos ‘nacionalismos’ (...) era a presteza com que as pessoas se identificavam emocionalmente com ‘sua’ nação e podiam ser mobilizadas” (2010, p. 228). Grupos influentes na opinião pública exploravam politicamente essas massas em defesa do argumento, muitas vezes antimoderno, de criação de um “ambiente de segurança” étnico-nacional. O racismo é mobilizado nesse clima histórico.

De acordo com o sociólogo Wulf Hund, o racismo foi utilizado desde cedo com alguma precisão em sua significação. Ele se refere a dois autores do final do século XIX que tratam o patriotismo como racismo: o anarquista Charles Malato, em 1888, afirmou que “partindo do patriotismo, caminhamos hoje para o racismo: pan-eslavismo, pan-latinismo, pan-germanismo”; e o jornalista George Leneveu, em 1898, afirmou que “a ideia de nação será absorvida pela ideia de racismo” (HUND, 2022, p. 65). Esses usos não apresentam alguma aderência ou explicitam mais que a comparação racismo-patriotismo, mas denotam uma familiaridade possível entre esses termos naquele clima finissecular.

Com efeito, racismo emerge como um nacionalismo radical – uma ideia de nação que não permite o convívio com a diferença – entre a intelectualidade francesa reacionária do final do XIX. O jornalista e polemista francês André Gaucher publicou um artigo no diário *La Presse*, muito popular na época, para explicar o significado do que se vinha chamando por racismo naquele círculo de pensadores de extrema direita. O texto relaciona dois nomes da literatura francesa anti-dreyfusiana: Maurice Barrès e Gaston Méry. O primeiro, escritor que ajudou a popularizar o nacionalismo na França, elabora o racismo como um tipo de nacionalismo que se fia pela ideia de uma pureza racial. Gaucher cita a tese de Barrès de que a nação francesa deveria

ser o espaço do povo francês, da raça gaulesa. Já o outro, objeto de sua exposição, publicou um romance em 1892 intitulado *Jean Révolte. Roman de lutte*, dois anos antes do “caso Dreyfus”.

De partida, Gaucher observa que não seria preciso temer, pois o racismo não era uma palavra nova, não haveria dificuldade em acessar seu significado. Era, antes, uma palavra que estava presente no sentimento de todo aquele que se via como um legítimo francês, herdeiro do sangue dos antigos celtas que ocuparam a região da Gália e que, como o protagonista do romance de Méry, lutava contra a decadência da França. O autor reclama essa linhagem sanguínea-cultural: “voltemos aos Celtas. Retornemos à nossa raça. Sejamos racistas!” (GAUCHER, 19/07/1903, p. 2). O retorno a um passado idílico, imaginado racialmente puro e seguro, era o significado desse racismo, uma agenda reacionária e anti-moderna. Gaucher encerra seu artigo conclamando “*La Gaule aux Gaulois*”, a França deveria pertencer aos antigos celtas que deixaram nessa terra, Gália, seu sangue, seus costumes e sua linhagem.

Se Charles Malato e George Leneveu utilizaram “racismo” para indicar um processo histórico do nacionalismo, Méry se arrogou de cunhar as categorias racismo/racista em seu romance *Jean Révolte*. A literatura racista de Méry apresentava, segundo a crítica contemporânea, um teor violento e panfletário. Num comentário publicado em 16 de maio de 1892, na *La libre parole*, em tom elogioso, dizia-se sobre o livro: “*Jean Révolte* é, como se sabe, um panfleto violento contra os latinos e os judeus da política e da literatura” (16/05/1892, p. 1). O termo racismo aqui tem um sentido político muito forte, Méry já o inscrevia na epígrafe do livro: “Le Méridional, voilà l’ennemi”. A eleição do sul francês como antagonista das pretensões políticas de Méry confere ao neologismo racismo certas atribuições: a literatura racista tomaria partido de um propósito no qual se imaginaria uma sociedade racialmente perfeita, assim como apontaria os obstáculos para sua realização. Para Rémy, os obstáculos raciais franceses eram os latinos e os judeus.

O protagonista do romance de Rémy é filho de um parisiense falido por conta de dívidas com um agiota marselhês, o jovem Jean Révolte, então, anseia uma vingança contra as pessoas do sul (judeus e latinos). Ele fundará um movimento pró-celtas que defenderia a verdadeira população francesa da ambição dos ricos judeus e latinos. O mote do romance era a defesa de uma França racialmente pura apresentada numa trama em que o verdadeiro francês se via oprimido econômico e socialmente através relação entre a massa pobre celto-gaulesa e os abastados latinos e judeus. De acordo com Wulf Hund, “o termo racismo estava ligado às esferas sociais de classe, nação, raça e antissemitismo e entendido afirmativamente como uma categoria para a substituição da luta de classes pela luta de raças” (*Op. Cit.*, p. 66).

O circuito de ideias em que o termo racismo foi mobilizado para se tomar partido de um conjunto de desígnios da imaginação sociopolítica de extrema-direita estava próximo do diário *La libre parole* (1892-1924), criado pelo jornalista antissemita Édouard Drumont e editado por Gaston Rémy. Pelas páginas do periódico circularam diversos nomes que manifestavam suas pretensões de exclusivismo racial para a nação francesa. Divulgava-se noções de anticapitalismo e antisemitismo, associando os judeus à formação do mundo moderno capitalista e cosmopolita. Em meados da década de 1890, quando aconteceu o “caso Dreyfus”, o periódico serviu de plataforma para propagar ódio aos judeus, ao capitão Alfred Dreyfus e a quem defendia o mundo moderno.

O “caso Dreyfus”¹⁰ foi um grande escândalo político francês da virada do século XIX para o XX que envolvia crime militar, ressentimento da guerra franco-prussiana e um agudo antisemitismo. O capitão Alfred Dreyfus do exército francês, judeu, foi acusado de traição e espionagem quando um documento que revelava detalhes de armamentos franceses foi encontrado na seção de Dreyfus. Mesmo sem nenhuma evidência que ligasse o militar ao documento, ele foi processado e condenado por uma junta de militares e políticos que só tinham contra Dreyfus seu antisemitismo. O capitão passou cinco anos numa prisão na Ilha do Diabo, na Guiana Francesa, mesmo após o verdadeiro espião ser descoberto: o comandante Charles Esterhazy. Quando ficou comprovado o erro judicial e o verdadeiro espião foi inocentado por um tribunal militar, o “caso Dreyfus” ganhou proporções internacionais, principalmente após a carta aberta ao presidente da França que o famoso escritor Émile Zola publicou sob o célebre título “*J'accuse...!*”, em janeiro de 1898.

O “caso” mobilizou grande parcela da população francesa e internacional na época, de um lado os anti-dreyfusista faziam circular imagens de uma França “limpa” da presença judia, de outro, os *dreyfusards* apoiavam o militar condenado injustamente e clamavam uma justiça livre dos preconceitos antisemitas. Um dos autores a publicar no *La Libre Parole*, como correspondente de fora da França, a partir de 1903, foi o ex-comandante Esterhazy, verdadeiro autor do documento de espionagem. Em meio à agitação do “caso”, os pensadores antisemitas engrossavam o conteúdo conceitual da palavra racismo: germanofobia, nacionalismo integral, militarismo, repulsa pelo estrangeiro, etc. Entre 1903 e o começo dos anos 1920, a palavra racismo foi ofuscada pela força do movimento *J'accuse*¹¹, tendo circulado com menor

¹⁰ Utilizei para compreender os detalhes deste caso as obras de Louis Begley (2010) e de Léon Poliakov (2007).

¹¹ A denúncia da brutalidade com a qual ficou conhecido o julgamento do capitão Alfred Dreyfus. O movimento foi iniciado com a publicação, em 13 de janeiro de 1898, de uma carta aberta ao presidente francês no jornal republicano *L'Aurore*, escrita por Émile Zola.

intensidade entre os intelectuais reacionários ligados aos periódicos *La Libre Parole* e *L'Action Française*, iniciado em 1908 pelo poeta ultranacionalista Charles Maurras. Quando a palavra retorna à circulação nas páginas de estudos políticos, já estaria se referindo ao conjunto de pressupostos políticos e ideológicos alemães.

Um artigo publicado na revista literária *Les Oeuvres Libres*, aponta para a conceitualização do racismo por intelectuais franceses: “essa doutrina, chama-se, na França, de racismo. Não é, de fato, a tradução literal de um termo alemão correspondente, é mais um equivalente” (1921, p. 60). O equivalente alemão para *racisme* é o *völkisch*, que designava um movimento de supervalorização dos costumes, da cultura e do povo, muito associada ao romantismo. Esse movimento, segundo o historiador Eric Kurlander, que dura mais ou menos do final do século XIX até a derrota do nazismo, é caracterizado por um conjunto heterogêneo de ideias antimodernas que, no fracasso do pós-Guerra, ganhará força e se constituirá como uma poderosa contradição ao liberalismo da República de Weimar (KURLANDER, 2002). O movimento *völkisch* somará um discurso nacionalista pan-germanista ao ressentimento com a derrota e as imposições do Tratado de Versalhes para estimular uma mobilização heterofóbica.

A revista católica liberal *Le Correspondant* publicou em 1924 um artigo sobre o racismo alemão, intitulado “un ultranationalisme maladif. Le racisme Allemand”. Seu autor, Jacques des Prehec, aponta a periculosidade dessa ideologia ainda pouco conhecida, chamada na Alemanha de *Völkisch*. Prehec dá conta que esse “folclorismo” se caracteriza pelo pan-germanismo, pelo forte anti-semitismo e pela fobia ao estrangeiro; trata-se não só da exaltação da linhagem cultural pan-germânica, mas do medo do diferente (PRÉCHEC, 1924, p. 164). A ideologia racista ao mesmo tempo que exalta uma linhagem popular germanista, rebaixa aqueles que são considerados estrangeiros (os judeus). Segundo Oswald Hesnard, um diplomata militar que servia na Alemanha em 1923, “o racismo pretendia especificar o nacionalismo, atribuí-lo fins concretos: internamente, uma luta por todos os meios contra o que não é alemão; externamente, a defesa de tudo que pode possuir o título de alemão” (HESNARD, 1923, p. 24). Portanto, as primeiras tentativas de conceitualizar o racismo¹² sugerem uma ideia radical de nacionalismo e uma aversão à experiência de estranhamento.

Quando os franceses nomearam o movimento *völkisch* a partir do termo *racisme*, encontrava-se no cerne dessa equivalência uma imaginação (nos países europeus) sobre a

¹² Os termos que apareciam, além do “nazismo”, eram “racismo alemão”, “racismo antisemita”, “racismo hitlerista”, “hitlerismo”, “racismo nazi”, “racismo ariano”, “racismo nórdico”, entre outros menos mencionados. Inclusive, na imprensa brasileira, esses termos serão utilizados para dar conta dos acontecimentos na Europa na década de 1930, principalmente Alemanha e Itália.

divisão do mundo entre raças humanas. Ainda que o conceito de racismo não estivesse amplamente no léxico político do repertório intelectual europeu antes da década de 1920, o discurso racial era mobilizado por um imaginário sociopolítico bastante difundido. Segundo Hesnard, “pode-se dizer que a ideia ‘racista’ sempre foi comum aos monarquistas, aos pangermanistas, aos militaristas e aos antissemitas” (1923, p. 24). Pode-se dizer que a inovação intelectual do neologismo *racisme*¹³ se dá no potencial de engajamento popular, na combinação de elementos políticos difusos no imaginário europeu, na pretensão de racionalizar a diversidade humana a partir de políticas públicas e na concorrência com o conceito de democracia enquanto forma de governo e de organização social.

Uma observação é importante aqui: se o conceito político de racismo é utilizado no começo dos anos de 1920 para traduzir um fenômeno ideológico alemão, o pensamento racista é anterior. Hannah Arendt sugere que a ideologia racista tenha “raízes profundas no século XVIII” e que por isso “o racismo absorveu e reviveu todos os antigos pensamentos racistas, que, no entanto, por si mesmos, dificilmente teriam sido capazes de transformar o racismo em ideologia” (2012, p. 233). É, pois, importante diferenciar o racismo enquanto uma doutrina política, uma razão do Estado, que foi levada a cabo na Alemanha de Hitler, e o pensamento racista como uma maneira de imaginar o mundo e elaborar uma explicação sobre a experiência humana. Para tanto, faz-se necessária uma contextualização que vai orientar tanto a compreensão da entrada do conceito de racismo no léxico político brasileiro, no começo dos anos de 1930, quanto a análise que se fará sobre o conceito de democracia racial.

Arendt caracteriza o racismo como uma “máquina de guerra política” utilizada pelos nazistas para levar a cabo uma ideologia que se desenvolvia na Europa desde pelo menos o século XVIII. Para a autora, ao contrário do que se pensa acerca da origem nacionalista do racismo, essa ideologia seria uma arma ideológica do imperialismo. Afirma ela, “o imperialismo teria exigido a invenção do racismo como única ‘explicação’ e justificativa de seus atos” (ARENDR, 2012, p. 266). A autora considera a experiência colonial tardia europeia como irradiadora das opiniões e pensamentos raciais, a “máquina de guerra” racista nascia como necessidade de expansão egóica, etnocêntrica. No entanto, a autora compreende que o pensamento racista alemão teria nascido em círculos nacionalistas românticos.

O sentimento racista na Alemanha, segundo Arendt, nascia da romantização do povo, sobretudo na ideia de um passado glorioso, anterior aos cruzamentos culturais modernos. Ela aponta que

¹³ Cabe lembrar que o conceito de racismo somente foi dicionarizado em 1932, na coletânea *Larousse*.

essa insistência na origem tribal comum como essência da nacionalidade, formulada pelos nacionalistas alemães durante e após a guerra de 1814, e a ênfase que os românticos davam à personalidade inata e à nobreza racial prepararam a Alemanha intelectualmente para pensar em termos racistas (ARENDDT, 2012, p. 248)

A ideologia racista, para a autora, era precisamente um mecanismo de persuasão que empregava, a um grupo de pessoas inclinadas a essa orientação racializada, um conjunto de preceitos e sentimentos: da necessidade de retorno ao passado idílico à sensação de pertencer a uma comunidade forte e superior. Ela acrescenta ainda, referindo-se à obra de Arthur de Gobineau, que “as doutrinas da decadência parecem ter alguma conexão ideológica íntima com o sentimento racista” (ARENDDT, 2012, p. 249). Essa conexão está presente em Octávio de Faria, em seu *Desordem no mundo moderno*, de 1931, uma leitura da decadência, da desordem, do caos reinante na modernidade.

Para o sociólogo Zygmunt Bauman, o racismo não é só uma expressão de preconceito, uma discriminação, uma repulsa pelo diferente, trata-se de um projeto moderno de organização da sociedade. Segundo Bauman, “o racismo difere tanto da heterofobia quando da inimizade competitiva” (BAUMAN, 1998, p. 87). A heterofobia é o desconforto e embaraço discriminatório com a presença de um outro etnicamente identificado como fonte dessa preocupação. E a inimizade competitiva é a pretensão de definir uma identidade e defender essa identidade da presença do estranho. São formas de reagir ao outro que os contatos e encontros possibilitados pela modernidade potencializou. A diferença do racismo está na gestão do elemento estranho àquela sociedade que se fundamenta em estratégias intercambiáveis de isolamento, expulsão e extermínio.

O racismo alemão é uma potencialidade da experiência moderna que busca organizar o mundo com certos preceitos fundamentados na afirmação racial. Nas palavras de Bauman: “o racismo atua segundo as especificações no contexto de um projeto de sociedade perfeita e da intenção de realizar esse projeto através de um esforço planejado e consistente” (*Op. Cit.*, p. 88). Ou seja, o racismo é uma forma de planejar uma “sociedade perfeita” aproveitando os recursos científicos e filosóficos da modernidade, tais como a medicina, a administração, a etnologia, etc. O autor considera que

o tempo todo o alvo foi a *unwertes Leben* [vida inútil]. Para os planejadores nazistas da sociedade perfeita, o projeto que perseguiam e estavam decididos a realizar através da engenharia social dividia a vida humana em útil e inútil, com ou sem valor, aquela a ser amorosamente cultivada e receber *Lebensraum* [espaço vital], a outra a ser ‘afastada’ ou – se o afastamento se revelasse infactível – exterminada (*Op. Cit.*, p. 90).

O planejamento social racista compreende a administração da vida (a partir do conjunto de disciplinas biopolíticas) no interior do espaço vital que é a territorialidade da nação. A atribuição (e divisão social) das qualidades útil/inútil à vida dos sujeitos dispostos naquele espaço vital, elaborada através da etnologia racialista, era uma etapa da engenharia social do movimento racista, na qual a população era hierarquizada de acordo com suas características genéticas. Nesse sentido, caberiam aos estudos em medicina a realização de uma higienização sociorracial. A vida inútil estaria no sangue, na hereditariedade; por isso, cuidar da pureza sanguínea/racial no espaço vital da nação seria um compromisso com o futuro.

O racismo era mobilizado para criar um ambiente de controle sociopolítico em que a produção discursiva orientava aquela sociedade para a realização, num dado horizonte de expectativas, dos objetivos ideológicos que a política e os atores dessa política pretendiam. Como vimos em Bauman, a política racista utilizou de amplo aparato do mundo moderno para sua aplicação, porém, o pensamento racista tinha de ver com a negação da modernidade, como apontado pela Hannah Arendt.

Percebemos, pois, que o conceito de racismo flutua numa imaginação sociopolítica reacionária, nostálgica de um passado racialmente puro e superior. Como se vê deslocado na modernidade, o reacionário tenta recriar uma experiência passada que não seria mais possível, tornando-se um náufrago em seu próprio tempo. Como explica Bruno Carvalho sobre a hipótese do cientista político Mark Lilla acerca de um pensamento reacionário, “os traços definidores da mente naufragada: a perda de referências sociais estáveis e a consequente incapacidade de se orientar no tempo e no espaço” (CARVALHO, 2021, p. 174). Para recriar a sociedade perfeita do passado, o racista se orienta para a destruição do mundo moderno operando as ferramentas mesmo da modernidade.

No Brasil, o conceito de racismo foi introduzido no léxico político pelas páginas dos noticiários internacionais no começo da década de 1930, quando os hitleristas já anunciavam alguns sucessos nos pleitos alemães. Uma matéria impressa no quadro “Momento Internacional”, do *Diário de Notícias*, de 14 de fevereiro de 1932, fala sobre a novidade do termo – “essa insuflação de constante racismo, como se diz agora” – e no perigo que essa nova ideologia suscita (*Diário de notícias*, 14/02/1932, p. 2). É relevante destacar que raros eram os casos em que o racismo aparecia como alternativa política ou com bons olhos aos jornalistas e intelectuais, tal como no livro de Octávio de Faria.

Em alguns casos o racismo enfatizava o risco eminente de guerra, como na matéria publicada no “Momento Internacional” em agosto de 1932, sob o título *Der Grosse Trommler*, onde o jornalista Raphael de Hollanda analisa um discurso de Hitler: “O grande tambor... É assim que Hitler se denomina. Na realidade, em meio do tumulto dos factos que agitam a humanidade contemporânea, destaca-se, abafando até mesmo o canglor das fanfarras fascistas de Mussoline, o som rouco da caixa de guerra do racismo” (*Diário de notícias*, 19/08/1932, p. 2). O jornalista apontava a guerra como horizonte político do racismo, destacando o risco internacional no sucesso do projeto “hitlerista”.

Na imprensa, o “racismo alemão” era apresentado constantemente como uma expressão política violenta e perigosa que não caberia na sociedade brasileira. No entanto, o programa hitlerista utilizava amplamente os desenvolvimentos científicos da eugenia, que era extensamente difundidos no Brasil. Segundo Nancy Stepan, o Brasil foi o país com mais adeptos da eugenia na América Latina (2005, p. 45). A eugenia foi uma proposta científica de controle social-biológico das condições hereditárias da saúde populacional, fortemente orientada pelos ideais racialistas. Ela foi criada na Europa do final do século XIX e rapidamente difundida pelo mundo. No Brasil, teve uma forte disseminação na década de 1920, na esteira do movimento higienista. Entre seus principais defensores na década seguinte estavam Renato Kehl, Toledo de Piza, Roquette-Pinto e Octávio Domingues. Enquanto os dois primeiros eram simpáticos ao hitlerismo, os outros acreditavam que o caminho pela pureza racial não era uma solução no Brasil.

Em 1937, Domingues publicou o artigo “Eugenia e racismo”, onde defendia uma diferença de princípio entre as duas doutrinas. Segundo o autor,

ninguem ignora ser a eugenia uma doutrina biologica, que procura orientar o melhoramento da especie humana, por meio dos chamados factores geneticos. (...) Racismo é uma doutrina que tem por base, tambem, a herança biologica dos seres humanos. Ella aspira a formação de uma população eugenicamente superior, seja empregando medidas coercitivas na multiplicação dos individuos, seja fomentando, e mesmo impondo, a constituição de casaes sadios de corpo e de espirito, e assim o nascimento de proles numerosas e hygidas. (*Diario de Notícias*, 11/04/1937, p. 1)

Domingues acredita que o racismo se utiliza da eugenia para realizar seu programa autoritário de controle genético-social da população alemã. Porém, seria preciso dizer que se tratava de duas doutrinas diferentes com métodos diversos que executariam objetivos semelhantes. Ainda segundo o autor,

o racismo, se propugna pela hygiene da raça, o faz a seu modo. Tem a ‘sua’ hygiene racial, propria. (...) O racismo começa por eleger uma raça superior a todas as outras. Desta sorte, a selecção, que aconselha, e manda ser feita, não é a que a eugenia imagina. (...) A eugenia não pode aceitar, pois, o ponto de vista do racismo, que parte de uma premissa falsa, anthropologicamente falsa (...) Enquanto a eugenia aspira por uma humanidade de homens bons, o racismo imagina a formação de uma raça purificada e superior, victoriosa e unica sobre a terra (*Idem*, p. 2).

Domingues, professor de zootecnia e agronomia, especialista em genética, criticava a má utilização dos preceitos da eugenia no debate acerca dos aspectos étnicos da população (WEGNER, 2017, p. 95). Por outro lado, a eugenia no Brasil foi muito utilizada para argumentar o branqueamento e diminuir a diversidade racial do país – e a figura mais notável dessa abordagem foi o médico Renato Kehl. Segundo Pietra Diwan, Kehl observava a população mestiça como uma ameaça tropical aos objetivos civilizacionais do Brasil, para ele seria importante “limpar a nacionalidade” na base de “muito sabão de coco ariano”. A autora pontua que a “imagem de limpeza remete também ao modo como deveriam agir os eugenistas: esfregando, torcendo e branqueando os corpos do povo brasileiro, como se fossem roupas sujas” (DIWAN, 2020, p. 87).

A esfera pública brasileira demonstrava, de maneira geral, receio das notícias a respeito do racismo alemão; e, à medida que os anos iam passando e o hitlerismo expandia seu poder e alcance, a imprensa se interessava cada vez mais em dissecar a política racista. Num artigo de março de 1935, intitulado “o destino do nazismo”, o cônsul Renato Mendonça discute a repercussão do movimento político da Alemanha sob a direção de Hitler, abordando a política racial fundamentada na relação entre suposições científicas e interesses ideológicos. Mendonça sustenta que a doutrina nazi converte a interpretação sociológica das classes socioeconômicas por uma tentativa etnológica das raças: “a’s ‘classes exploradoras’ e ‘classes exploradas’ do materialismo historico as ‘raças superiores’ e as ‘raças inferiores’ do racismo hitlerista. A RAÇA, FIM DE TUDO” (*Diário de notícias*, 24/03/1935, p. 19).

O autor observa que o racismo converte também a noção “espiritual”, ou abstrata, do Estado pela concepção física (talvez fisiológica) da raça: “o Estado passa a ser fundado no ‘Corpo’ e no ‘Sangue’ e a assumir a forma palpavel da Raça” (*Idem*). Nesse sentido, o racismo hitlerista compreenderia que a solução para o Estado alemão seria a purificação racial, a arianização, a partir da gestão pública da “raça inferior”, no caso, os judeus. Essa proposta de gestão pública da “raça inferior” era o que assombrava, de certa maneira, a imaginação sociopolítica brasileira. Mendonça conclui o artigo alertando:

A verdade é que o nazismo conduz a Alemanha para um reerguimento que assombra... O destino do nazismo parece não ficar circumscripção às velhas fronteiras do Reno. Oxalá, para nós, misero paiz de mestiços, miscigenação em effervescencia, não atravesse elle o Atlantico para vir nos ‘purificar’, a nós que estamos cheios de peccados ‘negros’ (*Op. Cit.*, p. 22).

Apesar do alerta de Mendonça, entre outros e outras autoridades intelectuais, o racismo alemão atravessou o oceano e veio dar no Brasil frutos diversos. Entre os mais notáveis: o Partido Nazista no Brasil e a Ação Integralista Brasileira. O primeiro ficou conhecido como a maior célula do movimento nazista internacional e operou no Brasil entre 1928 e 1942, estando na legalidade até 1938 (DIETRICH, 2007). Já o Integralismo capitaneado pelo Plínio Salgado se distanciava do racismo alemão a partir da defesa da “raça cósmica” e da miscigenação em oposição ao exclusivismo arianista. No entanto, tais ideais eram geralmente combatidos ou relevados nos debates públicos, apesar da capacidade de mobilização popular principalmente do Integralismo.

No intuito de rechaçar a proliferação de ideias fascistas no Brasil, um grupo de jornalistas progressistas criou o periódico *O Homem Livre*, que durou de maio de 1933 a fevereiro do ano seguinte. Tratava-se de uma publicação antifascista, que estava interessada em compreender os rumos políticos brasileiros e preocupado com o nascente movimento Integralista. O semanário se tornou uma importante “estrutura de sociabilidade da intelectualidade antifascista paulista e carioca” (CASTRO, 2005, p. 74), além de uma referência crítica para os debates políticos acerca da Constituição de 1934.

Os textos sarcásticos do periódico denunciam os fascismos com um humor ácido, como no artigo da segunda edição que criticava o movimento verde-amarelo e sua cisão que separou Plínio Salgado do Cassiano Ricardo e Menotti del Picchia. Escreveu a redação:

Ninguém entre os que, nos tempos do P.R.P., se serviam das ‘realidades brasileiras’, do engraçado grupo verde-amarelos, como motivo para comentarios ironicos que visavam a situação politica então dominante, podia prever o aparecimento em São Paulo das ‘camisas côr de azeitona’, com a sua saudação á romana e emblemas copiados do racismo alemão (*O Homem Livre*, n. 2, 1933, p. 1).

O ataque se voltava mais ao Ricardo e Picchia que ao integralista, pois o autor chamava a atenção que já era possível observar o profascismo nas posições intelectuais de Salgado desde os tempos do Grupo Anta e do verdeamarelismo. Na hora de buscar inspirações estético-políticas, Plínio Salgado não usou a fauna-flora brasileira, mas “o sigma grego cuja forma lembra a cruz swastika”. Essas “realidades brasileiras” seriam distrações de uma minoria privilegiada que convertia um problema econômico e social em questões de identidade racial.

A publicação se fia pela explicação do fenômeno fascista e do nazismo, sua expansão pelo mundo e do funcionamento de suas doutrinas políticas. Na edição de setembro de 1933, publica-se o artigo “raça e ódio de raça”, assinado por J. Reinhard, onde se explica a teoria racial do nazismo a partir das noções “hereditariedade sanguínea” e “nobreza racial”. Para o autor, o discurso hitlerista visava a manutenção da “nobreza racial” no território alemão e o racismo buscava isolar o elemento judeu (“raça inferior”) dessa nação. O “ódio de raça” do antissemitismo pregava o “socialismo dos cretinos. Este ‘socialismo’ de mistificações [o nacional socialismo], que em vez de lutar contra o capital luta contra os judeus, foi o que Hitler lhes trouxe” (n. 14, 1933, p. 3).

Apesar da curta duração, *O Homem Livre* foi um importante espaço de oposição às ideias fascistas e ao racismo alemão no começo da década de 1930. Os editores, preocupados em apresentar os erros do discurso baseado em teorias raciais, estabeleceu um contraste entre democracia e racismo. Essa relação de antagonismo será cada vez mais defendida ao longo da década de 1930 na esfera pública brasileira, ressaltando-se a necessidade da construção de um conceito de democracia estruturado na experiência histórica nacional. Os anos entre 1933 e 35 parecem ser cruciais para o processo de atualização da democracia brasileira: houve diversas intervenções na imprensa, publicações de ensaios sobre o passado político e manifestações contra a recepção de ideais do racismo alemão no país.

Em 1935, um grupo de intelectuais e professores, liderados por Ignácio Amaral, lançou um manifesto contra o racismo no Instituto Nacional de Música. O grupo se nomeou de “Movimento Brasileiro contra o preconceito racial” e pretendia denunciar os perigos da recepção no país do projeto político nazista. Segundo os manifestantes, “a transplantação de idéas racistas e sobretudo dos seus corollarios sociaes para o nosso ambiente nacional ameaça crear dificuldades e perigos, contra os quaes devemos ficar de sobreaviso e tomar mesmo todas as precauções ao nosso alcance” (*Correio Paulistano*, 19/09/1935, p. 2). O “Movimento” foi divulgado em pequenas notas de jornais no período, mas abriu mais um espaço de oposição ao racismo alemão. Entre os professores e intelectuais que assinaram o manifesto estavam figuras como Gilberto Freyre, Artur Ramos, Azevedo Amaral, entre outros.

Nessa altura, o conceito de racismo já era conhecido no léxico político brasileiro, sendo mobilizado para tratar tanto das determinações político-burocráticas do Estado alemão chefiado por Hitler, quanto para falar de distúrbios sociais compreendidos a partir das noções de “preconceito de raça” ou “preconceito de cor”. De maneira geral, o racismo era compreendido como uma política da direita que deveria ser evitada no Brasil. Os debates do período, mesmo

entre pensadores conservadores, davam conta de que cabia ao Brasil a adoção de um regime democrático, não uma possível ditadura racista.

Num artigo traduzido do jornalista russo N. N. Alexeiev, publicado em setembro de 1933, no *Diário de Notícias*, o racismo era abordado a partir de uma tensão ideológica com o comunismo. Segundo o autor, “sob o ponto de vista da theoria racista de Hitler, a Russia é um paiz habitado por uma raça inferior, em outras palavras um vasto territorio que aguarda a colonização allemã” (*Diário de notícias*, 03/09/1933, p. 1). Dado que oposta ao comunismo, o racismo era lido enquanto uma teoria política da direita, como podemos ler num outro texto publicado menos de um mês depois, no mesmo periódico, pelo deputado federal constituinte Odilon Braga: “considerai direita o lado de Mussolini e Hitler, ou da autoridade que se impõe para o fortalecimento da ordem, da propriedade, da economia racionalizada, do nacionalismo e do racismo” (*Diário de notícias*, 01/10/1933, p. 8). Em ambos os artigos, o racismo é compreendido enquanto um modelo de planejamento social no qual uma autoridade racialmente constituída organiza uma sociedade perfeita.

Ainda sobre o artigo de Odilon Braga é oportuno notar que ele o publicou como resposta a um levantamento feito pelo *O Homem Livre* sobre as “diretrizes da renovação brasileira e do mundo”. O texto de Braga era uma tentativa de reunir as possibilidades políticas concretas naquele cenário conturbado do Brasil e do mundo, ele acreditava ser fundamental à carta constitucional que estava sendo desenhada que o país fundamentasse seu conjunto de normas na vocação brasileira à democracia. Segundo o deputado,

... o Occidente caminha para o centro de uma democracia temperada [...], o Novo Mundo deu ao Occidente o Estado de Direito [...], o Estado de Direito, creando padrões de civilização para uso dos tribunaes, subtrahiu o indivíduo ao império das castas apossadas do Poder” (*Diário de notícias*, 01/10/1933, p. 8).

O deputado acreditava que o “Estado Novo” seria erguido com base numa democracia com características brasileiras, “atualizada” pelo exercício do estado de direito para que “governem as leis da verdadeira e sábia economia humana e não os interesses anti-humanos” (*Idem*).

Circulava entre políticos, intelectuais e jornalistas a noção de que haveria algumas alternativas para o desenho institucional brasileiro no pós-30, sobretudo em meio aos debates constitucionais de 1933 e 34, entre elas a do retorno ao regime anterior de liberalismo oligárquico, a replicação de experiências de governo que estavam sendo adotadas em outros países naquele cenário crítico global e a implementação de normas que estivessem fundadas na tradição brasileira. O primeiro caso era quase que unanimemente descartado. O segundo era

visto com bastante desconfiança e/ou esperança nos mais diversos matizes ideológicos – socialistas, liberais, fascistas disputavam na sociedade brasileira a solução para a nação. Ora o regime soviético era elogiado pelas mentes mais progressistas, ora os elementos locais eram ressaltados para a elaboração de uma proposta de governo. O mais comum nessa discussão era uma combinação entre o exemplo estrangeiro e o aproveitamento dos casos históricos nacionais (GOMES, 2005; GOMES, 1996; MARTINS, 2019; PÉCAUT, 1990). É nesse esforço que, na imaginação sociopolítica brasileira, manifesta-se uma pretensão de atualizar o conceito de democracia.

Sobre essa questão, Angela de Castro Gomes traz uma importante análise a respeito da renovação ideológica nos anos 1930: “este novo sentido do ideal democrático iria sintetizar o cerne do projeto do Estado Novo, conduzindo suas formulações na dupla direção do passado e do futuro revolucionário do país”, salienta ainda a autora que “neste esforço, o regime concebeu a realidade que devia ser construída a partir de esquemas interpretativos e diagnósticos que afirmavam sua legitimidade diante de um passado tanto recente quanto remoto” (GOMES, 2005, p. 190). O conceito brasileiro de democracia, elaborado a partir de estratos temporais que deveriam privilegiar aspectos de uma identidade nacional, haveria de reunir em sua síntese sociopolítica a humanidade e a natureza, a pretensa harmonia entre os homens e a terra, que seria compreendido como a contribuição brasileira para o futuro.

Um artigo particularmente interessante é o que Humberto de Campos publicou, em setembro de 1933, na *Revista Semanal Ilustrada o Cruzeiro*, onde fica evidente a oposição entre uma ideia de racismo e de democracia. Intitulado “Hitler, o amor e as morenas”, o autor buscava criticar uma circular nazista que dizia aos homens alemães não ser prudente o casamento com mulheres morenas. Campos, indignado com a sentença hitlerista, pontuou que Hitler

prega a defesa da raça, a preservação do sangue germanico, proibindo que os homens louros, que os caracterizam o typo, casem com mulheres morenas. Impressionou, talvez, o chefe racista, a tendencia do allemão para as allianças conjugaes desse genero (CAMPOS, 1933, p. 3).

Enquanto a administração racista cuidava que o sangue germânico não se misturasse com outros, inferiorizando biologicamente o corpo nacional, haveria em algum lugar uma valorização da democracia da mistura – simbolizado no texto de Campos na pele morena.

O texto de Campos lança uma vista sarcástica no racismo alemão, levantando tom jocoso às premissas supostamente científicas que fundamentavam o discurso da pureza racial em detrimento da miscigenação. Se a “mestiçagem degrada o homem, tornando-o agitado, confuso incoherente”, como queriam os racistas por um lado, os alemães estariam sempre

dispostos a renunciar à pureza sanguínea, segundo Campos. Como quem compreendia a “morena” enquanto símbolo da brasilidade, o autor contrapunha o exclusivismo teutônico do racismo ao cósmico produto do encontro de diversas etnias que no Brasil teria criado as morenas e o amor.

Concluía o autor contra o racista: “Hitler, com sua camisa cinzenta, e armado de pistola, é poderoso. Ha, porém, alguém mais poderoso do que ele, e que, nesses casos, rasgará os seus decretos. É um menino armado de frecha, e que anda nu” (*Idem*). O mestiço venceria os ideais hitleristas não porque dispunha dos avanços técnicos da “pistola”, mas pelo poder de constituir-se como ser historicamente harmônico no tempo ao reunir elementos de adequação étnica no espaço. Ou seja, a miscigenação era a combinação triunfal das diversas etnias que compunham o brasileiro e a raiz do que deveria caracterizar sua democracia.

A democracia racial foi conceitualizada na esteira dos movimentos de oposição aos ideais do racismo alemão ao longo da década de 1930, trata-se de um contra-conceito que compartilha o mesmo universo conceitual e cultural do racismo. De acordo com os apontamentos de Ana Isabel Manso, “al pertenecer ambos grupos al mismo universo conceptual, aunque con posiciones ideológicas diferentes, pueden usar las mismas parejas de contra-conceptos para definirse ellos y definir al outro pero atribuyéndoles valores opuestos a los atribuídos por el outro grupo” (2015, p. 150).

Quando a democracia racial é utilizada para ser contraposta ao racismo alemão, buscava-se atribuir valores diferentes aos conceitos que se utilizavam do mesmo universo das teorias raciais. O racismo e a democracia racial são conceitos modernos de movimento – ou seja, orientam o controle do movimento histórico-político – que indicam formas diferentes de administrar as “raças inferiores”. Tanto num quanto noutro conceito, as “raças inferiores” aparecem como fantasmagorias num mundo ideal da brancura, porém, enquanto o racismo é utilizado para descrever técnicas de isolamento e extermínio do que os partidários supunham serem os sujeitos racializados/dominados/inferiores; na democracia racial, os inferiorizados seriam assimilados pelos conquistadores, que os inseririam no mundo civilizado do espectro da brancura.

2. Visões da mestiçagem. Dimensões da composição temporal da brasilidade nos anos 1920-40

Figura 2:



Fonte: Modesto Brocos. *A redenção de Cam*. Óleo sobre tela, 199cm x 166cm. Rio de Janeiro: Museu Nacional de Belas Artes, 1895.

A imaginação historiográfica brasileira aparece na tentativa de dar conta de uma identidade temporal que servisse de insígnia à nação. Desde os primeiros esforços do IHGB, na primeira metade do século XIX, ou da obra de Francisco A. Varhagen, em meados do Estado imperial, uma vontade de localizar a experiência brasileira no tempo e no espaço tomou a atenção da imaginação sociopolítica. Esses esforços iniciais estabeleceram para a história do Brasil um sentido de espaço-tempo-gente, de modo que sua escritura estivesse assentada nas imagens dos encontros entre três raças proporcionadas pelo português. A imaginação historiográfica das décadas de 1920/30, herdeira intelectual dos pensadores do final do século XIX, deu visibilidade à mestiçagem enquanto um processo temporal de transformação da experiência colonial (o encontro deslocado das três raças) em sociedade constituída (a nação que se modernizava).

As condições históricas em que a imaginação historiográfica corrente nas décadas de 1930 e 40 apresentou suas questões e as formas em que expressou seus prognósticos e interpretações nos possibilitam a formulação do seguinte objetivo: as experiências

sociopolíticas desses anos (entre 20 e 40, pelo menos) possibilitaram o lançamento de novas perguntas sobre a temporalidade brasileira e sua composição étnico-política, atualizando as narrativas a respeito das temporalidades do espectro da brancura e suas funções nos contornos da sociedade brasileira. Ou seja, compreender as estruturas narrativas apoiadas no discurso de conquista e nos dispositivos de racialidade através de suas aparições numa imaginação historiográfica diversa (disforme) e as formas pelas quais elas foram transmitidas na sociedade brasileira.

Neste capítulo, buscaremos compreender as condições de expressão, as formas de enunciação e as funções sociopolíticas do discurso de nação da imaginação historiográfica, de modo que consigamos acessar a maneira pela qual a historiografia brasileira fornece à democracia racial instrumentos de controle do movimento histórico. Para tanto, utilizaremos os trabalhos de Mario Rufer (2020a; 2020b) e Valdei Lopes de Araújo (2013) com o intuito de apreender as estruturas discursivas em que o passado histórico é organizado para sustentar a posição racial democrata.

No primeiro tópico, analisaremos o conceito de “descobrimento do Brasil” para pensarmos a noção de um começo da história do Brasil fundado no “discurso de conquista”. Essa ideia de dominação colonial – e, como veremos, racializante – contida no “descobrimento” possibilita a elaboração de uma “comunidade temporal” (RUFER, 2020a) na qual a nação se realiza desde o domínio/conquista portuguesa. Essa estrutura narrativa cria um arco político-temporal no qual a nação pode ser identificada através de um processo de atualização da conquista (portuguesa), enquanto um acontecimento histórico e uma estrutura transhistórica.

A imaginação sociopolítica hegemônica dos anos de 1930 e 40 interpretou esse arco temporal da experiência histórica brasileira através da noção de mestiçagem. No segundo tópico, vamos buscar compreender o recurso à noção de “raça cósmica” na qualidade de um outro ponto do arco temporal no qual a imaginação hegemônica empreendeu um esforço de controle do movimento histórico. No processo de mestiçagem iniciado no “descobrimento” e no encontro das três raças, o término seria a “raça cósmica” enquanto condição sociopolítica de uma experiência racial democrática.

2.1 O “descobrimento do Brasil”: instrumentalização do passado na imaginação historiográfica de 1930/40

A imagem de um Brasil descoberto pelos portugueses em 1500 é um lugar comum muito mobilizado pela imaginação historiográfica desde o século XIX até, pelo menos, o último quarto do XX. Mas, o que significa esse “descobrimento”? Os sentidos se diferenciam em cada tempo, em cada cenário de organização intelectual da imaginação historiográfica. No período em que estudamos, o “descobrimento” significa o aparato conceitual que orienta a narrativa historiográfica na qual se enuncia uma relação entre o descobridor-conquistador e o que é descoberto e quem foi conquistado – uma relação que se constitui a partir do “dispositivo de racialidade”. Buscaremos apreender fragmentos da imaginação historiográfica dos anos de 1930 e 40, em que essa relação emerge, para compreendermos o sentido aparente da historicidade que elabora uma narrativa política expressa a partir do conceito de democracia racial.

Utilizaremos uma “análise da historiografia” no intuito de refletir sobre “as formas de acesso ao passado” e suas funções sociopolíticas (ARAUJO, 2013, p. 41). Segundo Valdeir Araujo, “uma análise da historicidade deverá investigar as condições, formas e funções das ‘aberturas historiográficas da história’” (*Idem*, p. 42). Nesse sentido, é no acesso às condições históricas do acontecer intelectual – que cruza uma experiência de estar-naquele-tempo com a transmissão de certas tradições de pensamento – que as formas aparentes da imaginação historiográfica permitem revelar os empregos sociopolíticos de determinados aparatos conceituais, como o “descobrimento do Brasil”.

A imaginação historiográfica desse período aparece para nós como uma forma de empregar o domínio do passado através da revelação-descoberta de um “novo mundo”, onde o Brasil aparece enquanto efeito fantasmagórico da exploração portuguesa. A instrumentalização e controle do passado histórico sustentaria não só uma identidade cultural-temporal ao brasileiro, visto enquanto descendente das “aventuras” lusitanas que encontraria no “descobrimento” um começo de sua história, mas uma elaboração sociopolítica inscrita na imagem de uma nova civilização marcada pelo encontro de três raças promovida pela civilização portuguesa. Nesse sentido, a imaginação historiográfica desse período instrumentaliza esse passado para criar um arco temporal fundamentado na narrativa da conquista-descobrimento.

Para Mario Rufer, a conquista da América não foi só um acontecimento que inaugurou uma identidade americana, mas uma estrutura discursiva que reafirma a lógica de conquista

(2020a). Essa lógica, fundamentada na relação conquistador-conquistado, produz um mecanismo sociopolítico em que o conquistado é racializado (subjugado, inferiorizado) pelo conquistador. A lógica de conquista produz também uma dinâmica de poder que recalca a violência inicial e impõe um contrato sociorracial de pertencimento/subjugação. Ao ocultar a agressão da conquista, o conquistador busca neutralizar o conquistado criando um corpo jurídico-estatal e um discurso filosófico-político nos quais os sujeitos racializados são assimilados na condição da impureza racial do não-branco/não-europeu (RUFER, 2020a, p. 40).

A conquista da América não é uma singularidade histórica: a conquista-acontecimento, enquanto ato inaugural da identidade americana, retroalimenta-se da conquista-discurso, recriando em nova gramática a estrutura narrativa na qual o conquistador/homem branco reafirma o domínio do solo ameríndio e a “comunidade temporal” criada por ele. Na historiografia brasileira, podemos observar na ideia de “descobrimento do Brasil” (o ato inaugural da identidade nacional) tanto a formulação do arco temporal quanto o ocultamento da violência produzida pelos portugueses quando invadiram o solo ameríndio. A ideia de um contato entre portugueses e indígenas em 1500 subentende o contraste produzido pela conquista.

Narrar a conquista demanda ocultar a conquista-acontecimento em sua dimensão violenta. Essa aparece como um subentendido, um não-dito compreensível pela forma como as coisas são. É um passado que só poderia ter ocorrido daquela maneira, uma fatalidade. Cria-se, então, uma gramática racial para esclarecer as diferentes formas de existir no interior dessa sociedade. Sobretudo, cria-se categorias para governar o diferente do conquistador. Categorias de negociação de pertencimento: o ainda-não-branco/ainda-não-europeizado. A gramática é complexa, vasta e atualizável, conta com termos politicamente temporalizados para produzir uma “governamentalidade do tempo” (RUFER, 2020a, p. 46). A governança do tempo do Estado-nação monta um arco temporal no qual conquistador e conquistado podem conviver desde o reconhecimento de suas condições raciais.

O discurso de conquista pode ser expresso por meio de diferentes gêneros narrativos e um dos mais eficientes é a historiografia, posto que consegue criar uma memória da conquista e uma “comunidade temporal” a partir de relatos sobre o nacional (RUFER, 2020b). Neste sentido, reafirma-se a conquista recorrendo a uma linguagem técnica preocupada em explicar as condições em que são possíveis identificar-se com alguma coisa que se pode dar o nome de Brasil. A historiografia aqui é mobilizada enquanto uma “pedagogia da conquista” (RUFER, 2020a, p. 48), ou seja, a estruturação do saber histórico para a aprendizagem do ser-nacional

através do qual os sujeitos se reconhecem parte da comunidade. Ensinar o pertencimento implica homogeneizar a constituição do tempo da nação, neutralizar a diversidade cultural e recalcar a violência inaugural. O léxico racista dessa historiografia de 1930 insere na estrutura discursiva da conquista os problemas da população e do tempo brasileiros, o corpo e a alma da nação.

Foi na década de 1930 que se aprofundou o debate a respeito do valor de conceitos como “raça”, “cultura” e “social” nas interpretações sobre o Brasil. A imaginação sociopolítica buscou no recurso à cultura e ao social formas de amenizar a rigidez que o emprego da raça trazia à análise da sociedade. Isso não significa dizer que a “cultura” não era utilizada nas obras racialistas anteriores, a “cultura” aparecia como sinônimo de raça, de povo, de nação. O que ocorre nessa virada culturalista é a diminuição da importância do fator biológico-orgânico nas análises onde se utilizavam os conceitos de social e cultural. Apesar disso, é possível observar as permanências de um dizer-racial que persistiria na escrita da história, sobretudo no que se refere à questão sobre o ponto de partida dessa história.

As críticas ao conceito de raça se difundiram num cenário internacional a partir dos avanços do nazismo na Alemanha, ao longo da década de 1930. Segundo Andreas Hofbauer, “alguns cientistas começaram a reivindicar o abandono do conceito de raça (...), propuseram substituir o conceito de raça por ‘grupo étnico’” (2006, p. 217). Essa proposta buscava afastar os estudos sobre o social e o cultural das políticas raciais do nazismo. Para uma parte dos pensadores desse período, o conceito de raça havia sido pervertido pelos usos que o partido nazista fazia dele. Porém, houve quem reivindicasse o conceito de raça, mesmo reprovando as políticas hitleristas, como a eminente antropóloga Ruth Benedict (aluna do antropólogo cultural Franz Boas) que defendia no uso da categoria de raça a capacidade de descrever fenômenos diferentes da cultura.

Para Lourdes Martínez-Echazábal, “o discurso culturalista da etnicidade encontrou solo fértil para seu florescimento na América Latina” (1996, p. 112). A autora observa diversas expressões artísticas e intelectuais que enfatizam o cultural e o social na apreensão da experiência histórica. No entanto, o racial recalcado ora ou outra emerge de volta: “subjacente a todos esses modelos encontra-se a ideia de raça biológica travestida em etnicidade ou em classe social” (*Idem*). Ocorre, pois, uma “culturalização da raça” ou uma “racialização da cultura” (*Idem*). A historiografia modernista de 30 foi convertendo a noção biológico-

organicista de “evolução” em “formação”¹⁴, que indicava um processo cultural-pedagógico no qual se descreviam os aprendizados de se reconhecer no arco temporal da nação. Essa conversão, todavia, não eliminava inteiramente o campo semântico em que a “evolução” era expressa, além do mais, existiam ainda aqueles que reclamavam o uso da “raça”.

É importante ressaltar que na década de 1940 o racialismo (enquanto um imaginário teórico-social heterogêneo) estava em decadência por causa também dos acontecimentos proporcionados pelo Nazismo. Apesar disso, uma linguagem profundamente impactada pelo pensamento racial ainda vigorava nesse período, podendo ser observada tanto na aplicação de sinônimos racializáveis (cultura, povo, etc), quanto no sentido de uma hereditariedade físico-moral-cultural. O “arraigado sentimento de família” descrito por Nasser não é uma afirmação acerca das pessoas que aparecem nas fotografias, mas uma atribuição atemporal ao grupo descrito – uma afirmação de condições inatas àquelas pessoas. Há aí uma filiação intelectual com o pensamento racial (e com uma historiografia racialista) que renova na década de 1930 o léxico que sustenta o discurso de conquista.

Oscar Wiederspahn era um militar interessado na história do Brasil quando publicou um ensaio-manifesto¹⁵ que esboçava a fundação da nação a partir da reunião de diferentes “raças” produzida pelos portugueses. O autor reclamava a necessidade de aplicar um correto tratamento da categoria de raça para se compreender a “formação eclética do povo de nossa nacionalidade” (1935, p. 111). O “aglomerado brasileiro”, segundo ele, era um problema acerca do qual os intelectuais deveriam se dedicar para desvendar sobre qual horizonte a nacionalidade apresentaria sua original contribuição. Cito o autor:

é irrisório querer continuar nos nossos dias a classificar raças pela pigmentação branca, preta, amarela ou parda tão somente ou pelo linguajar. (...) Raça não é nem cor, nem idioma e muito menos lugar de nascimento. Raça é mendelismo, é hereditariedade! (*Op. Cit.*, p. 112).

Por um lado, se raça não se define pela aparência da pigmentação, mas pela força da hereditariedade, o problema da população brasileira deveria se revelar na combinação psico-sócio-racial daquele aglomerado inicial. Por outro, argumenta-se que a impureza racial não é

¹⁴ Não que a ideia de “evolução” fosse riscada das tentativas de interpretação da história nacional, longe disso. E os usos ambíguos dessas duas ideias (evolução e formação) demonstram a ambivalência em que as categorias “raça”, “social” e “cultura” foram mobilizadas nesse período.

¹⁵ Publicado na *Revista Brasileira*, em 1935, com o título “Origens dos povoadores do Brasil. Ensaio de nossa história racial”. O artigo previa uma continuidade, mas o periódico encerrou suas atividades, deixando o projeto de Wiederspahn inconcluso.

visível a olho nu, posto que mesmo aqueles de ascendência não-europeia no aglomerado podem se branquear/europeizar, ou ainda, colocar-se de acordo com o pacto inaugurado em 1500.

A história racial de Wiederspahn, a partir do mote miscigenação-aglomerado brasileiro enquanto problema da gente brasileira em formação, busca descrever a contribuição de cada raça em seus aspectos culturais e morais característicos. O “brasileirismo” vindouro viria dessa herança na qual elementos culturais assimilados por um “tronco racial” dominante expressaria a identidade nacional. Seria, portanto, possível observar os elementos culturais-morais de raças como a “ameríndia”, a “ariana”, as “semitas”, as “negroides”, entre outras, aparentes na brasilidade. O que fica implícito nessa proposta é a positividade da brancura-vencedora, pois, não só a impureza racial seria invisível a olho nu, como a atualização do pacto decorreria de um acordo feito pelos vencedores da assimilação-miscigenação de outros elementos raciais que incrementariam a brasilidade. Segundo o autor, “a cultura brasileira é um transplante da europeia executada pelos portugueses dos tempos heroicos e que aos poucos vai gerando o que chamaríamos civilização brasileira, dada as interferências de cor local” (*Op. Cit.*, p. 116).

Empregar a categoria “raça” permitiria aos historiadores apresentar o sentido histórico-político-racial na montagem do arco temporal da nação. A “origem dos povoadores do Brasil” retratava não apenas os aspectos físico-morais dos grupos reunidos pelos portugueses no Brasil, mas as particularidades que criavam uma hierarquia sociorracial no desenvolvimento das características nacionais e que apontavam na direção de uma nação homogênea, de acordo com o horizonte eurorreferencial. Para tanto, a importância da manutenção da “raça” nas análises sobre a nação era fundamental. Segundo o autor,

quem estuda as raças e povos humanos não os lança uns contra os outros. Aprende a respeitá-los e a conhecer suas qualidades em proveito do entendimento recíproco pela paz, e pela igualdade de direitos. Estes estudos mau grado todos os obstáculos e grita do sectarismo racista e espiritual, nos conduzirá ao orgulho nobre e elevado de uma nacionalidade feliz e una, fiel prolongamento do nosso passado (*Op. Cit.*, p. 117).

É possível observar nessa passagem alguns vestígios que contribuiriam para a criação do conceito de democracia racial: a ideia de conhecer as “qualidades raciais” em benefício de um ambiente harmônico e pacífico, o juízo sobre os direitos, a oposição ao racismo. Mas, deixemos essa questão para o próximo capítulo. Concentremo-nos, por ora, nessa sentença: “fiel prolongamento do nosso passado”.

Em primeiro lugar, esse passado tem em 1500 mais uma inflexão que um ponto de partida, ou seja, o estudo das raças seria importante para a compreensão dos aspectos físico-morais de cada grupo, do estágio de desenvolvimento civilizacional em que se encontravam

quando do “descobrimento”, das possibilidades de relacionamentos sociopolíticos e da disposição de se reconhecer num novo ambiente criado pela dominação portuguesa. Em segundo lugar, o pronome possessivo no plural aplicado naquela sentença indica um projeto historiográfico que concebia uma governamentalidade do tempo (RUFER, 2020a, p. 45) a partir da narrativa sobre a superioridade europeia. O “nosso passado” é o ponto de partida para o estabelecimento de uma comunidade temporal na qual o “descobrimento do Brasil” é o momento mais importante do arco temporal da nação.

Por fim, o presente do historiador como prolongamento fiel do passado expressa um sentimento profundo de conservação das estruturas sociais. Wiederspahn afirmou que do passado nacional “surgirá a nacionalidade nossa, que devolverá o Brasil aos brasileiros pela forja da cultura ocidental cristã” (*Op. Cit.*, p. 111). Não se trata apenas de um exercício conservador de escrita da história, trata-se, sobretudo, de uma historiografia que relembra o pacto sociorracial que permite a manutenção do “aglomerado de raças diferentes” na sociedade brasileira, uma memória da conquista-descobrimento, um ensinamento das condições de pertencimento. O aprendizado dessa história revelaria ao brasileiro sua identidade forjada na “cultura ocidental cristã”, transformando essa historiografia numa pedagogia da conquista.

O texto de Wiederspahn – um historiador pouco relevante no cenário intelectual de 1930, mas publicado num importante periódico da época – argumenta o que uma parcela substancial da imaginação historiográfica daquele tempo expressava: a história do Brasil enquanto um fenômeno do desenvolvimento da civilização europeia nos trópicos. Essa expressão pode ser percebida na busca dos antecedentes historicorraciais e no estabelecimento do “descobrimento” como um início da história do Brasil, o que sustentava na imaginação historiográfica tanto uma comunidade temporal quanto a ideia de inevitabilidade da conquista europeia desse território. Na historiografia brasileira, a questão dos antecedentes inquieta os historiadores desde, pelo menos, a segunda metade do século XIX (SANTOS; PEREIRA; NICODEMO, 2022).

Com o desenvolvimento do Estado brasileiro, no século XIX, a história nacional se transformava num assunto urgente. Era necessário afirmar o tempo e o corpo da nação, para que fosse possível compreender o seu propósito. A questão dos antecedentes dessa história foi colocada desde a publicação de *História Geral do Brasil* (1854-57), de Francisco A. Varnhagen: a história do Brasil deveria começar pela descrição do território americano (sua natureza e populações) ou do cenário europeu das navegações oceânicas? Segundo Santos, Pereira e Nicodemo, essa operação historiográfica nos leva a dois indícios sobre o papel da escritura

dessa história: “do ‘processo’ no qual cada autor insere a história brasileira, de modo a dar-lhe sentido, e do ‘centro’ dessa história, isto é, do espaço geográfico, humano e/ou cultural ao qual cada historiador remete a agência histórica do ‘processo de formação’ do Brasil” (2022, p. 72).

As noções de “processo” e “centro” são fundamentais nas narrativas históricas modernas, pois a atribuição da centralidade de um evento histórico num processo mais amplo tornaria compreensível o sentido dessa narrativa. Por um lado, a ideia de processo permitiria a construção de tramas nas quais cada evento em particular compreenderia alguma explicação do todo da trama. Os autores buscam nas reflexões de Hannah Arendt sobre o pensamento histórico moderno o uso da noção de “processo” nas narrativas históricas que dissociam “fatos isolados” da “universalidade e significação” do processo histórico (*Op. Cit.*, pp. 72 e 73). Por outro lado, o “processo” que possibilitaria a explicação na história nacional precisa de uma localização, de um “centro” no qual a narrativa principiaria (*Op. Cit.*, p. 73). Podemos supor que, na questão sobre os antecedentes da história do Brasil, o “processo” no qual a nação teria se desenvolvido, constaria a operação de dissociação entre a conquista (evento particular) e o descobrimento (processo histórico).

Em 1935, o intelectual modernista Yan de Almeida Prado publicou *Primeiros povoadores do Brasil 1500-1530*, com o intuito de formar os futuros historiadores brasileiros que passariam pela Faculdade de Letras e Filosofia de São Paulo. O livro saiu pela coleção “Brasiliana - Biblioteca Pedagógica Brasileira” e tinha como subtítulo o curso para o qual foi produzido: “Formação Histórica da Nacionalidade Brasileira”. Ele foi publicado em meio às preocupações acerca da profissionalização da escrita da história e da criação de universidades e expansão do ensino superior no Brasil (SANTOS; PEREIRA; NICODEMO, 2018). O objetivo de Almeida Prado era publicar uma síntese histórica, na linha dos *Capítulos capistraneanos*, que fornecesse aos alunos e alunas do curso de história uma dimensão das características gerais das populações que construiriam o Brasil.

Os antecedentes da história do Brasil, na leitura de Almeida Prado, deveriam ser compreendidos nas inovações políticas e tecnológicas portuguesas oriundas do controle sobre o reino que a Revolução de Avis (1385) possibilitou. No início do tópico sobre a Dinastia de Avis, do capítulo intitulado “O português na era do descobrimento”, o autor advertia: “o português que ia ocupar o Brasil, passara, não muito antes de 1500, pela evolução de que daremos ligeiro esboço” (ALMEIDA PRADO, 1939, p. 9). Essa “evolução” era a estabilização da monarquia, a formação de uma burguesia local e a criação da Escola de Sagres, provocando

um movimento de empreendimentos comerciais através de embarcações no além-mar que levaria muitas riquezas ao reino.

Almeida Prado chama a atenção aos costumes portugueses, descrevendo as relações entre classes (nobreza e burguesia) e as relações raciais com “estrangeiros” e judeus. Ele assevera que a unidade política seria tanto uma produção da Dinastia de Avis, quanto uma capacidade racial portuguesa em assimilar o diferente: “o português, sensual e rústico, é um poderoso elemento de mestiçagem” (*Op. Cit.* p. 19). Essa era uma ideia bastante difundida à época na qual se defendia a elasticidade e ausência de preconceito dos portugueses, o que teria passado ao brasileiro sua disposição ao casamento interétnico. O português não seria apenas o mais avançado em termos técnicos, científicos e políticos, ele era também o mais hábil na promoção das “descobertas”, pois conseguiria se relacionar bem com os diferentes povos que encontrasse.

A formação da nacionalidade brasileira procederia de uma nova experiência histórica na qual os portugueses foram os precursores: a “era dos descobrimentos”. Nesse sentido, o Brasil seria um prolongamento da superioridade técnico-científica e política portuguesa. Os primeiros povoadores do Brasil foram indígenas e portugueses, o país teria nascido nesses contatos primários. O livro de Almeida Prado retrata o “processo” de estabelecimento da colonização portuguesa entre a “descoberta” e o estabelecimento colonial, ele não retrata a violência da conquista – é como se os indígenas tivessem recebido os portugueses tendo em conta que se tratava de um povo superior, elástico e avesso a preconceitos. A ideia de “descobrimento” aparece aliada à de progresso – o descobrir português era uma experiência científica moderna – e a violência da dominação é dissociada da experiência histórica: a conquista é apresentada positivada como expansão do progresso europeu.

O autor descreveu a população indígena utilizando termos como “gentio” e “selvagem”. Segundo o *Dicionário de Etimologia e Sociologia*, de Herbert Baldus e Emílio Willems, publicado em 1939 na mesma coleção do livro de Almeida Prado, “gentio” significava um grupo que não seguia a fé cristã: “êstes têmos, muito usados principalmente na época das descobertas e conquistas, não são recomendáveis para o emprêgo científico, porque representam o ponto de vista subjetivo cristão” (BALDUS; WILLEMS, 1939, p. 111). Já o “selvagem”, no mesmo dicionário, significava “o habitante da selva (...), o homem sem cultura alguma, o homem animal e até, às vezes, o homem cruel, dando em todo caso, uma idéia completamente errada de qualquer povo natural” (*Op. Cit.*, p. 204). É interessante observar que os termos utilizados por Almeida Prado em sentido heurístico – enquanto categorias de análise

daquela experiência histórica – para descrever a população indígena eram por vezes compreendidos como obsoletos. A imaginação historiográfica por muito tempo mobilizou esses termos para descrever a população não-europeia como subalterna, fundamentados num racialismo que escapava nas entrelinhas da narrativa modernista.

Momento de abertura para a formação da nacionalidade, o “descobrimento” era percebido por Almeida Prado enquanto prefácio do povoamento. Era quase como se não houvesse ninguém no território antes do “descobrimento” – não no sentido físico, mas existencial. Ou seja, os conquistadores europeus ofereceram aos “selvagens” a possibilidade existenciária de se compreender enquanto parte de uma estrutura sociopolítica que viria se chamar Brasil. *Primeiros povoadores do Brasil* apresentava só no capítulo final de sua síntese a participação indígena nessa história de ocupação da nação: “o Índio, com o qual náufragos, desertores e degradados das expedições, haviam de se mesclar na penumbra da proto-história brasileira” (PRADO, 1939, p. 3). Somente na condição “de se mesclar” aos conquistadores, abandonando os costumes de “gentios” e “selvagens”, os indígenas poderiam povoar e compor a civilização brasileira.

Outra síntese histórica publicada na “Biblioteca Pedagógica Brasileira” foi a *História da Civilização Brasileira*, de Pedro Calmon, cuja primeira edição saiu em 1932. Tal como o livro de Almeida Prado, ele era destinado aos estudantes universitários que formariam o futuro campo de educadores brasileiros, que ensinariam às gerações futuras a história do processo que levou, da “descoberta” à colonização, a formação de uma comunidade nacional fundada em determinados pactos que são encobertos pela ideia de encontro, de associação.

O primeiro capítulo, intitulado “O descobrimento e a posse do Brasil”, começa descrevendo o conhecimento prévio do Brasil em relação à Europa: “a terra do Brasil já era conhecida dos europeus antes da armada de Pedr’Alvares, que a descobriu para Portugal. Mas nenhuma outra data antecede, na cronologia do nosso país, a de 1500” (CALMON, 1937, p. 15). Em primeiro lugar, o autor não dá conta desse “conhecimento prévio”, a não ser pelas impressões retiradas dos relatos do cronista Pero Vaz de Caminha, que não teria ficado surpreso com o encontro de terras tão ao oeste da rota à Índia. Esse “conhecimento prévio” nos conduz à noção de que, tendo a Europa a consciência de terras do outro lado do oceano, era questão de tempo a conquista dessas terras por civilizações mais avançadas (europeias). Em segundo lugar, o recorte no ano de 1500 para o início da história do “nosso país” vincula o argumento da “descoberta” à noção de “posse”, ou seja, a “terra do Brasil” a partir de 1500 seria uma propriedade portuguesa.

Tanto a noção de inevitabilidade da descoberta-conquista, quanto a ideia de posse da terra, sustentam a estrutura narrativa que organiza a história nacional através de um processo de expansão do homem branco sobre o solo ameríndio. De certa forma, a ideia do Brasil descoberto, supondo que nada havia antes da descoberta ou que, havendo um Brasil germinal, o descobrimento seria uma revelação portuguesa, leva a uma noção de que o “descobrimento” era inevitável. Fatalmente uma nação europeia dominaria essas terras e coube aos portugueses protagonizar esse acontecimento. No entanto, a imaginação historiográfica desse tempo estava menos preocupada com a fatalidade da conquista do que com o seu resultado.

Segundo José Carlos Reis, a tese de Calmon era a construção de uma civilização tropical a partir da associação e expansão da empresa colonial que criaria uma nova forma de ser viver nesse mundo novo (2006, p. 51). Calmon, dessa maneira, observaria dois movimentos na história do Brasil: a primeira, da descoberta portuguesa em 1500, e a segunda, da autodescoberta brasileira ao longo da colonização. Essa autodescoberta, esse sentir-se brasileiro, demonstrado pelo autor em passagens que narravam a indianização do jesuíta, a influência da superstição africana e a assimilação das “raças inferiores” pelos portugueses, constituía a passagem para a “civilização brasileira”.

Para Calmon, essa nova civilização teria surgido do “encontro” entre diferentes grupos humanos:

Assim, por uma troca de influencias, sensível desde 1549, o indígena, o negro e o branco, coabitando na terra ampla e misteriosa, porém deles, criaram um individuo médio e uma sociedade media, que, por serem locais, já eram ‘brasileiros’ (CALMON, 1937, p. 41)

O que está recalcado nessa imagem idílica da formação da “civilização brasileira” é a condição racializada da participação do indígena e do negro na coabitação da “terra ampla e misteriosa”. Em diversos momentos o autor atribui características negativas às populações não-europeias dessa nova “civilização”: atrasadas, selvagens, inferiores, etc. A sociedade que surge a partir de 1549 é aquela em que os brancos colocariam negros e indígenas no caminho do progresso, da civilização, da europeização.

Gostaríamos, enfim, de abordar mais uma obra publicada na coleção “Biblioteca Pedagógica Brasileira”. Trata-se de *O conceito de civilização brasileira* (1936), de Afonso Arinos, um livro que repercute a imaginação historiográfica que estamos tratando, porém, ele aprofunda a análise histórica a que se pretende, trabalhando conceitos como “cultura” e “civilização”. Em suas reflexões, Arinos elabora a complexidade da construção conceitual de

uma “civilização brasileira” através do seguinte problema: a passagem da diversidade à homogeneidade. O conceito que o autor pretende demonstrar compreende um horizonte no qual a cultura europeia poderá ser adotada por toda a população brasileira, independente de suas características “raciais”.

Arinos diferencia as categorias de “cultura” e “civilização” destacando que a primeira é a leitura humana do mundo natural, enquanto a segunda é a transformação desse mundo com base na apreensão cultural. Segundo o autor,

no processo cultural, a submissão do mundo ao homem se dá por meio da *revelação e do conhecimento* do mundo, através da filosofia, das ciências puras, das religiões, das artes, da literatura. Ao passo que, no processo civilizador, aquela submissão se verifica pelo *aproveitamento* do mundo, conseguido por intermédio da técnica, e expresso nas organizações políticas, econômicas, sociais, no direito, nas ciências aplicadas, nas grandes realizações da geografia humana (ARINOS, 1936, p. 29).

Mais do que o domínio técnico da natureza, uma “civilização” apresentaria características industriais que elevariam a capacidade produtiva de bem-estar. Arinos apresenta alguns resquícios da antropologia evolucionista (SERPA; CAMPIGOTO, 2010, p. 203), hierarquizando as diferentes formas de existência com base numa concepção de culturas em diferentes estados de complexidade. Ou seja, existiriam “culturas primitivas”, que se relacionavam de maneira muito rudimentar com o mundo natural, e “civilizações”: formas complexas de associação humana nas quais as pessoas, dada a elevada habilidade filosófica-científica-industrial, não lutariam pela simples sobrevivência.

A diversidade de culturas na composição do corpo nacional revelaria uma complicada questão: como constituir uma civilização brasileira com elementos tão díspares na capacidade de interagir/modificar com/o mundo natural? Na concepção de Arinos, apenas as sociedades europeias haviam conseguido experimentar uma cultura tão avançada que teria produzido a técnica moderna e as civilizações superiores. Enquanto isso, tanto indígenas quanto africanos viviam de forma atrasada, elementar, apenas interagindo com a natureza. Seria preciso, para traçar o conceito de “civilização brasileira”, compreender como se deu o encontro e a coexistência de culturas primitivas e avançadas na formação do Brasil.

Arinos retrata o “descobrimento” a partir da imagem de “choque das três raças”, que significa menos um confronto ou colisão racial do que um encontro inesperado ou “interpenetração das culturas”. Na leitura da obra, podemos observar que confrontos podem até ter ocorrido na experiência de “interpenetração cultural”, mas que eram formas de resistência de “raças inferiores” contra o domínio da “civilização superior”. O autor nega a existência de

uma “luta de raças” na formação do Brasil (ARINOS, 1936, p. 97), para ele “o homem português não tinha então escrupulo nem preconceito de se ligar a femeas de raça considerada inferior” e no passar do tempo colonial “prestava-se á função de clarificador, de filtro dos sangues impuros” (p. 106). A ideia de impureza atribuída às “raças inferiores” ao longo da experiência colonial e da imaginação da brancura valorizada como um traço da “civilização superior” são elementos fundamentais a partir dos quais o discurso de conquista articulará um horizonte no qual o europeu será o referencial a ser alcançado. O conceito de civilização brasileira depende desse horizonte.

O que teria resultado do “choque das três raças”? Por um lado, o processo de mestiçagem (de “interpenetração cultural”) produziu uma cultura diferente da europeia/portuguesa, ainda inacabada em sua formação; por outro lado, teria permanecido na sociedade brasileira “resíduos” culturais das “raças inferiores” que deveriam ser contidos. Para o autor, a criação de dispositivos de controle das “culturas primitivas” ao longo da história brasileira teria sido fundamental na construção da civilização tropical.

Ele apresenta três dispositivos criados na colônia, no Império e na Primeira República: a “razão evangélica”, a “razão política” e a “razão jurídica”. Os missionários jesuítas no período colonial trataram de diminuir a influência da fé africana e indígena pregando o cristianismo como forma de propagação da religião de “cultura superior”. Com a constituição de um regime parlamentarista no século XIX, teria sido necessário uma estrutura teórica que contivesse as “tendências espontaneas das massas, fundadas no terror” (*Op. Cit.*, p. 219). Uma referência às lutas pela liberdade das populações escravizadas, só que interpretada por Arinos como resíduo da cultura primitiva que tinha dificuldade de compreender o “processo civilizador”. Por fim, na Primeira República, o Estado brasileiro teria se valido de uma “razão jurídica” para coagir legalmente os resquícios da cultura primitiva nos espaços públicos. Pensemos nas leis contra vadiagem e capoeiras e a que proibia o culto de religiões africanas, por exemplo.

Podemos concluir que a ação desses dispositivos de contenção da “expressão cultural primitiva” pode ser compreendida enquanto base do conceito de “civilização brasileira” que Arinos buscou elaborar. Os dispositivos eram a maneira pela qual a nacionalidade passaria de um estado caótico de diversidade cultural – com manifestações primitivas e pouco produtivas, que aprisionaria o país ao atraso constante – para uma sociedade homogênea, senão nas características fenotípicas, pelo menos no padrão cultural. Ou seja, não se tratava de um branqueamento da pele, necessariamente, mas de um branqueamento/europeização dos costumes.

As ideias de povoamento, de encontro ou interpenetração/choque racial-cultural, de processo civilizador, que se estenderiam desde o “descobrimento” até a transformação dessa diversidade “racial” numa população potencialmente coesa-homogênea, proporcionam não apenas narrativas de invenção da nacionalidade, sobretudo, criam uma governamentalidade sobre a estrutura temporal em que o ser-nacional pode ser identificado. Trata-se de uma governança conservadora, “fiel prolongamento do passado” como diria Wiederspahn, de uma política do tempo em que a elite eurorreferenciada exaltava o papel dos portugueses no arco temporal brasileiro. Mais ainda, não só organizava a narrativa para preservar esses controles, como elaborava uma educação para a capacitação dessa subjetividade.

A “descoberta do Brasil” – para além de uma singularidade histórica, um acontecimento com uma data observável – pode ser compreendida como uma estrutura narrativa a partir da qual o discurso de conquista é organizado. O Brasil “descoberto” por portugueses vai ser novamente “descoberto” pelos bandeirantes, no século XVIII, pelos sertanistas da Marcha para o Oeste, no Estado Novo. A ideia de “descobrimento” proporciona uma pactuação – um dispositivo de racialidade – na qual o “descobridor-conquistador” disporia de um biopoder, ao passo que o “descoberto-conquistado” deveria admitir o modo de vida do seu oponente ou desaparecer. A “descoberta do Brasil”, enquanto estrutura narrativa, fala mais da capacidade da civilização europeia em se instalar e se reinstalar nos trópicos.

De certa forma, a instrumentalização do passado com o emprego do “descobrimento” na qualidade de um início da história nacional é um exercício narrativo antigo e pode ser remetido às primeiras tentativas de escrita da história do Brasil. Porém, a analítica da imaginação historiográfica de 1930 e 40 revela não apenas uma modernização dessa narrativa, mas a elaboração de uma nova funcionalidade: a ação da mestiçagem no sentido da formação da sociedade e do tempo brasileiros.

2.2 O devir mestiço: a “raça cósmica” e o controle do movimento histórico

Teve algum espaço na esfera pública brasileira das décadas de 1920 e 30 as ideias do pensador mexicano José Vasconcelos, sobretudo, sua suposição acerca da “raça cósmica”. Circulou pelas páginas de jornais e revistas a noção de que o Brasil teria contribuído sobremaneira para esse ensaio de “síntese racial” no qual a humanidade, em sua diversidade étnica, estaria diante de sua definição ulterior. A imaginação sociopolítica brasileira estava, em

alguma medida, inclinada a consentir a importância do mestiço e da mestiçagem nesse período – e a obra de Vasconcelos teria chegado em boa hora.

José Vasconcelos (1882-1959) foi um relevante intelectual e político mexicano, tendo participado da Revolução Mexicana de 1911, contribuindo para a alfabetização e a educação em regiões rurais do país, assumido cargos públicos proeminentes. Para João Gabriel Ascenso, “a obra de Vasconcelos se constituiu como um grande apelo à construção de uma nação mexicana forte” (2013, p. 302). O ensaio *La raza cósmica: misión de la raza iberoamericana*, publicada por Vasconcelos em 1925, tinha como objetivo louvar a população mexicana – e a iberoamericana, de maneira geral –, defendendo a premissa de que a mestiçagem agiria na constituição de uma “raça final”: a acumulação de todos os impérios anteriores, o tesouro cultural de toda a humanidade.

A mestiçagem, em Vasconcelos, não tratava apenas da mistura sanguínea entre pessoas de diferentes etnias, mas um processo histórico-cultural de fusão espiritual das diferentes formas de existir (ASCENSO, 2013), um alargamento da possibilidade de se compreender o mundo em que se vive (SÁ, 2013). Esse processo depuraria as qualidades e defeitos, os vícios e as virtudes, corrigiria os excessos de cada “raça” na coligação étnica que estabeleceria a “raça cósmica” americana. O ensaísta acreditava que, diferentemente de outros modelos civilizacionais, como o anglo-saxão, a civilização iberoamericana era capaz de constituir uma sociedade não-exclusivista, capaz de integrar diversas formas de expressão cultural.

Em 1925, o “Jornal do Brasil” publicou uma passagem da palestra que José Vasconcelos proferiu em Cuba, intitulada “A quinta raça universal”. Nela, o pensador mexicano exortava à juventude cubana seus apreços pela cultura iberoamericana, ora ou outra comparando aos Estados Unidos. Cito o autor:

que nunca se diga ‘Cuba para os cubanos’. Abaixo as bandeiras nacionais e acima a bandeira continental que em face da civilização anglo-saxônica ostenta o lema argentino de ‘América para a Humanidade’. Não para os brancos do norte, nem para os negros, nem para os índios de uma maneira exclusiva; mas, sim, para cada uma dessas raças. América, lar da raça nova, a quinta raça universal, a raça definitiva, a raça cósmica (Jornal do Brasil, 15/12/1925, p. 6)

Vasconcelos compreendia a América enquanto um lugar de encontro da humanidade consigo mesma: a “quinta raça” seria o “encontro”/“fusão” do “negro”, do “índio”, do “mongol” e do “branco”. A repercussão no Brasil da ideia de uma raça que representaria toda a humanidade atingiu importantes figuras da política e da intelectualidade nas décadas de 1920 e 30, tais como

os modernistas do Movimento Verde-Amarelo, alguns cronistas que acompanhavam o momento político e até o presidente Getúlio Vargas.

Vargas, numa entrevista à *United Press*, no ano de 1934, defendia uma aliança estratégica entre os países do continente, pois teriam não só interesses em comum no cenário internacional, mas origens parecidas que proporcionariam certa identidade entre os países. Segundo o presidente, “somos um só povo, nascido de uma grande multiplicidade de berços que se fundiram num plasma unico. Somos uma raça cósmica” (JORNAL DO BRASIL, 22/07/1934, p. 1). Vargas discutia a criação de um “direito americano” fundamentado na concepção de “semelhança de costumes”, de “tradições democráticas” e um “culto da paz”, manifestadas pela história da fusão racial “num plasma unico”. Talvez seja possível depreendermos que o “direito americano” fosse baseado num princípio em que fossem articulados a mestiçagem, a “tradição democrática” e o “culto pela paz”, um conjunto de concepções que estarão expostas na construção de um conceito de democracia racial.

A noção de “raça cósmica” foi utilizada para debater o panamericanismo na década de 1930, para falar sobre uma solidariedade americana que repercutia na política rooseveltiana da Boa Vizinhança entre a América do Norte e a América Latina. No começo de 1939, um jornal maranhense, na véspera da guerra, exulta:

estamos vivendo uma hora de intensa vibração americana. O espírito de continentalidade agita, de maneira impressionante, toda a América revive-se o sonho de José Vasconcellos, o criador da Raça Cosmica, de cujo caldeamento ha-de surgir o homem do novo mundo, sem esmagamentos da personalidade, que os regimens totalitarios anullam” (O IMPARCIAL, 04/02/1939, p. 1).

A comparação entre a solidariedade americana e uma convivência racialmente harmônica brasileira com os “regimens totalitarios” europeus denotam o apreço pelo afinamento diplomático interamericano diante de um cenário bélico que já podia ser visto nos movimentos militares alemães e italianos. O apreço pela Doutrina Monroe, em vista dos acontecimentos políticos europeus, aparece em outra passagem significativa: “o que nos domina é o espírito de solidariedade americana. Esse, ahi está, queiram ou não queiram os que ambicionam para o Brasil, em vez da cruz de Christo, a cruz swastica, ou a foice e o martelo” (*Idem*). Contra os símbolos europeus, a democracia expressa na solidariedade e na harmonia.

Quando a URSS já declarara guerra à Alemanha, em setembro de 1939, saía um dossiê sobre panamericanismo na revista *Diretrizes: Política, Economia, Cultura*. Um artigo em especial, publicado pelo editor da revista o jornalista Remy Fonseca, chama a atenção tanto pela menção à Doutrina Monroe no título, quanto pela defesa de uma democracia brasileira que se

manifestava na harmonia social, na mestiçagem, no pacifismo. O artigo intitulado “Chamei á vida um novo mundo, para retificar o equilibrio do outro”, uma citação da frase do diplomata britânico George Canning que teria servido aos desígnios de James Monroe para sua política “América para americanos”. A citação servia de comparação entre uma América que se queria unida, solidária em suas questões, contra a antiga metrópole notada em mais um conflito de proporções globais. O Brasil seria um país exemplar, cósmico, universal, livre do preconceito, do ódio e do egoísmo, praticante de uma verdadeira democracia.

Segundo Fonseca,

Vasconcellos (...) maravilhou-se deante do milagroso espetaculo que lhe foi dado contemplar no vasto cenario da America Latina. No Brasil, realizamos o ‘anhelo total da humanidade’, creando esta pujante raça cosmica que ‘ha-de afirmar uma nova éra para a humanidade’, traçando melhores caminhos para a verdadeira civilização que é filha do amor e não do odio, da bondade e não da violencia, da fraternidade e não do egoísmo (FONSECA, 1939, p. 49).

A “raça cósmica” era o anúncio de um novo mundo, um novo horizonte humano de harmonia entre as sociedades e com o mundo natural, pois se tratava da adaptação do homem ao meio. Era a resposta ao mundo em guerra, era o fim da guerra. A tentativa de assimilação pela mestiçagem.

Outros órgãos da imprensa desse período mobilizaram a noção de “raça cósmica” para defender um espírito pacificador brasileiro contra as correntes radicais do comunismo, contra o fascismo que se apresentava com certa força no país. Em 1931, o *Diario de Noticias* publicou o manifesto da Legião Revolucionária Paulista, onde se defendia que não se deveria “transplantar para o Brasil nem comunismo, nem fascismo nem outros systemas exóticos” (DIARIO DE NOTICIAS, 05/03/1931, p. 4). Os legionários tinham uma palavra de ordem: “Brasilidade”. E ela serviria como emblema contra o emprego de “systemas exóticos”. Na imaginação dos legionários, a Brasilidade era a constituição da “raça cósmica”: a “missão” que o Brasil cumpriria no mundo solucionando a hostilidade religiosa, os ódios de classe e os preconceitos raciais.

A Legião Revolucionária Paulista se transformou, em 1932, no Partido Popular Paulista, que daria início à Revolução de 1932, ela se aproveitou também das discussões de escritores modernistas que estavam preocupados em pautar o que acreditavam ser urgentes na questão social. Na segunda metade da década de 1920, alguns escritores que participaram da Semana de Arte Moderna se uniram para criar um movimento estético-político onde a essência da nação fosse expressa pela sua poesia e apresentada pelo interesse sincero do literato em compreender

o Brasil. Plínio Salgado, Cassiano Ricardo, entre outros, apresentaram-se como os modernos escritores que contribuiriam para a construção de uma endógena cultura brasileira (ZEM EL-DINE, 2017). O projeto Verde-Amarelo pretendia uma literatura, um pensamento, ou ainda, uma postura intelectual, em que modernização e força estivessem articuladas às premissas construtivas nas obras do pensamento nacional (PRADO, 2010).

Distanciando-se de outras vertentes do modernismo, a proposta do grupo era compor um retrato ordeiro do Brasil, lastreado pelo que eles acreditavam ser o anseio do povo por sua imagem própria. O grupo pretendia revelar a brasilidade em suas características próprias através de um nacionalismo inspirado em Policarpo Quaresma. O crítico Antonio Arnoni Prado aponta que “os jovens do grupo Anta lutam por uma cultura americana e brasileirista, olhando o Brasil de dentro e de perto, fixado racial e mentalmente” (*Op. Cit.*, p. 212). A ideia era apresentar ao povo brasileiro sua brasilidade: as características presentes no corpo e na alma, seus horizontes e suas experiências. A partir de diversas publicações feitas no *Correio Paulistano*, além da divulgação de ideias em outros veículos de imprensa, os Verde-Amarelos fizeram circular a noção da necessidade de se investigar o horizonte cósmico da brasilidade.

Em “A raça harmoniosa”, publicado em 1926 no *Correio Paulistano*, Plínio Salgado defendeu que o “Novo Mundo” seria o espaço de congregação futura da humanidade:

o Novo Mundo parece estar destinado a ser a grande patria da raça harmoniosa, resultado de intimas correspondencias de todas as raças. E, na America, nenhum paiz, como o Brasil se reserva a ser a patria universal. Nelle se conjugam, como num resumo estupendo, todas as realidades terrestres, humanas ou geographicas (10/10/1926, p. 3).

A “raça harmoniosa”, que representaria um horizonte humano menos atormentado e belicista, seria revelada através do encontro e da convivência de diversas etnias num país com diferentes climas como o Brasil. Era necessário construir uma ordenação dessas relações com vistas ao desenvolvimento dessa “raça harmoniosa”, uma gestão da sociabilidade que elevaria a nação à gloriosa condição de gerar o “typo superior da humanidade”. Nesse sentido,

cumpre a nós, brasileiros, influirmos de sorte que as correntes immigratorias que para aqui se encaminham, longe de constituirem um acampamento, transformem-se em contacto comnosco, num intercambio permanente de qualidades e condições de adaptabilidade (*Idem*).

A “raça harmoniosa” era a aposta do nacionalismo verdeamarelista para o horizonte luminoso em que compreendiam o futuro do Brasil. Nessa mesma linha, Cassiano Ricardo reforça que “em nossa paizagem ethnica (...) ha-de sahir o ‘homem-synthese’” (21/01/1927, p.

2). O “homem síntese” (cósmico e harmonioso) é o produto da mestiçagem secular que teria no sangue indígena o elemento catalisador da dinâmica de fusão racial. Ricardo debatia com seus contemporâneos a importância indígena na “paisagem ethnica” brasileira, porém, a partir de um imaginário do indígena ingênuo e pacífico: “o indígena influenciou justamente por (...) essa incultura que o fez pacífico e acolhedor, desconhecendo odios de raça e preconceitos de inteligência” (*Idem*). Ou seja, o comportamento acolhedor e pacífico do indígena, atravessado pela cultura branca e pelo sangue africano, comporia a paisagística do ser-da-nação.

Num artigo de 1930, intitulado “Ser brasileiro”, Ricardo afirmava que “ser brasileiro é incidir numa fatalidade cósmica, ethnica e geographica. Sem saber por que, nos encontramos a uma certa hora, em certa altura do planeta; e então ficamos sendo o que somos” (08/06/1930, p. 1). O encontro-descobrimto era um acaso histórico a partir do qual o sentir-se brasileiro era um efeito que poderia ser percebido através da imaginação do acolhimento, da hospitalidade, da aceitação. Esse encontro foi seguido de outros cruzamentos, de outras coincidências, outras fatalidades: a assimilação, a mestiçagem, a humanidade síntese.

O poema *Martim Cererê*, publicado pelo Cassiano Ricardo em 1928, condensa a paisagística verdeamarelista a respeito da formação nacional baseada no encontro das três raças. Ele apresentava variados motes de folclore e lendas que articulava os argumentos da intelectualidade brasileira acerca das três raças ao imaginário popular das histórias contadas. Conseguimos observar nele o encontro-assimilação-mestiçagem enquanto processo civilizatório que marcaria a constituição da nação e a construção de um ambiente harmônico que deveria ser o refúgio para a humanidade.

É interessante notar que logo nos primeiros versos o autor já canta a conversão alegórica do indígena em brasileiro, dissimulando o pacto de conquista na relação biopolítica entre as três raças. O menino que “brinca[va] por entre as árvores” encontrou certa vez “um homem preto”, isso “depois que os brancos tomaram conta da terra” (RICARDO, 1928, p. 3). O menino indígena, que “vivia no sertão bruto”, ainda desconhecia a dominação portuguesa no solo de sua nação e foi capturado pelo “homem preto”, que “levou a criança travêssa p’ra sua mãe-preta criar” (p. 4). A criança foi levada à escola “que o primeiro yôyô branco fundára”, o professor buscando saber seu nome soube que se chamava Sacy Sererê e respondeu:

– Sacy não é nome de gente.
Vamos dar-lhe o baptismo christão;
mas escolha outro nome qualquer,
este não!
(...)
escreveu no caderno

não Sacy-Sererê, como queria o preto,
nem Sacy Pererê, como disse o menino,
mas Martim Cererê.

O menino indígena, cristianizado e renomeado, para conviver na terra “que os brancos tomaram conta”, precisava aceitar as condições impostas pelos conquistadores. Esse processo civilizador transformava Sacy em Martim, impunha uma religião que também é um modo de viver, substituía as matas e florestas pela escola e ruas da cidade. E, após ser assimilado, era exaltado pelo poeta branco:

Hoje o Martim Cererê
é aluno do grupo escolar.
E anda a jogar futebol
nas ruas cheias de sol.
Mas nada mais comovente
do que vel-o entusiasmado
nos dias de festa publica
quando ele, á frente de todos,
como si fosse um soldado
toca o tambor da Republica!

Martim Cererê, o menino Brasil, festeja “festa publica” e reverencia a “Republica”, celebra sua brasilidade enquanto esquece a vida “selvagem”. Ele é a alegoria da passagem do “encontro das três raças” à “raça harmoniosa”.

Dos encontros, nasceria a “nova raça” de “caçadores de esmeraldas, ladrões de diamantes [e] violadores do sertão; uns que nasceram da saudade, outros nascidos da ambição” (p. 36). Nesses versos, os encontros e cruzamentos que cantam as vivências brasileiras expressam implicitamente os efeitos da conquista: existiriam as raças que gerariam ambições, que buscariam o poder e se expandiriam; e as raças que paririam saudades, uma lembrança triste de um mundo destruído por conquistadores ambiciosos.

Ricardo retrata esse encontro em quatro momentos: primeiro, descreve a vida indígena e o conto da “moça bonita” chamada Uiára, que possuía cabelos verdes e olhos amarelos; depois, o português chega à nova terra e se apaixona por Uiára; num terceiro momento, Uiára pede ao português que trouxesse a noite (a África) à terra nova que era “terra amorosa”; por fim, depois que a “noite veiu”, o autor canta o nascimento dos “gigantes, heróis das tres côres”. A união mítica retratada na formação do povo brasileiro, através de elementos narrativos fantásticos, fundamenta a expressão harmoniosa em que Ricardo apresenta a relação entre as três raças.

O encerramento do longo poema ricardiano sintetiza o horizonte épico no qual o verdeamarelismo compreendia o Brasil, assim como as manifestações excepcionais de sua formação histórica. A “Terra nova” foi apontada pelos céus aos navegadores que, guiados pelo cruzeiro do sul, chegaria ao que viria a ser o Brasil. Canta o autor que

Depois retornou com tres raças unidas
buscando o mysterio da raça futura:
uma que trouxe a manhã nos cocares vermelhos
outra que trouxe o dia nas velas brancas
outra que trouxe a noite na pelle escura.
Foi quando lhe puzeram sobre os hombros
a grande cruz azul que é o Cruzeiro do Sul.

A dimensão cósmica da formação do Brasil, que teria no encontro racial guiado pelos astros sua gênese, seria o princípio orientador das pretensões do movimento estético-político verdeamarelo em criar uma literatura que engajassem o povo a partir da ideia de brasilidade.

Essa ideia de brasilidade circulava entre os verdeamarelistas ora sendo adaptada ao conservadorismo ricardiano, que mirava as atividades coloniais das Bandeiras como exemplo de sociedade, ora ao reacionarismo de Plínio Salgado, que parecia querer trazer à vida Policarpo Quaresma e seu nacionalismo naufragado no tempo. A brasilidade de Salgado fundou o movimento integralista, em 1932, enquanto Ricardo fundou, em 1937, o movimento Bandeira, distanciando-se de seu antigo companheiro. No entanto, a ideia de um ambiente cósmico no Brasil vai estar nos argumentos de ambos desde uma leitura do tempo brasileiro enquanto uma temporalidade na qual a mestiçagem seria uma ação de aproximação das diferenças, de assimilação dos diversos estágios evolutivos das formas de existência humana.

As diversas experiências modernistas no Brasil apresentaram formas atualizadas de ler a mestiçagem. Os artistas e intelectuais ligados aos modernismos, sobretudo após a Revolução de 1930, compreendiam cada vez mais a mestiçagem enquanto um fenômeno que explicaria não só a história brasileira, mas sua sociabilidade. Não se trata só de perceber a mestiçagem como um dado positivo da história nacional, mas de construir um sentido político que respondesse à crise do pós-1930. A mitologia criada em torno das três raças para explicar a história política brasileira nesse período incorporou muito das discussões realizadas no final do século XIX sobre o mestiço. Portanto, propomos que façamos uma breve contextualização para compreendermos de que maneira os debates a respeito da mestiçagem chegaram à “raça cósmica”.

A questão da mestiçagem pode remontar à administração colonial portuguesa na América (VIANA, 2007) e a constituição de uma burocracia que ordenava a sociedade através da noção de “pureza de sangue”. No século XIX, essa questão foi mobilizada para identificar maneiras através da qual a sociedade brasileira se tornaria homogênea – senão no sangue, pelo menos nas ideias, para remeter à fórmula romeriana. No cenário intelectual brasileiro da segunda metade dos oitocentos, o tema que os pensadores racialistas denominaram por “problema racial” mobilizou o debate acerca do recente Estado nacional e da constituição de uma nacionalidade. O impasse era basicamente sobre como construir uma nação eurorreferencializada com tantos descendentes de africanos nas cidades e com os indígenas ocupando um território expressivo do Império.

Segundo a socióloga Giralda Seyferth, o “problema racial” estava nas primeiras tentativas de teoria social no Brasil, principalmente a partir de duas frentes interpretativas: a miscigenação e a imigração (SEYFERTH, 1989). Por um lado, a miscigenação era por vezes compreendida enquanto enfraquecimento da população brasileira, por conta do cruzamento entre “raças superiores” e “raças inferiores”; outras vezes, a miscigenação era positivada através da concepção de que as gerações futuras se branqueariam. Por outro lado, a imigração seria capaz de trazer tanto novos ares civilizatórios, na leitura do pensamento racialista, quanto poderia embaralhar a organização racial que permitiria a criação da homogeneidade nacional.

O desejo de embranquecimento levou muitos intelectuais a projetarem um horizonte no qual o Brasil alcançaria um padrão cultural e populacional europeu. Este processo seria instrumentalizado biológica e socialmente pelo mestiço enquanto um aparelho natural de adequação da “civilização europeia” ao ambiente tropical. Se a leitura da formação do brasileiro apontava para um presente onde a maioria da população estava distante desse ideal civilizacional, o futuro era imaginado através do racialismo com o “otimismo” da imposição de um estado europeu no trópico.

É importante ressaltar que, apesar desta generalização, as nuances de cada interpretação sobre o assunto revelam apontamentos e respostas diferentes entre os diversos pensadores. Porém, muitos pensadores, artistas e escritores, entre o final do século XIX e o começo do XX, elaboraram uma explicação na qual o Brasil se tornaria progressivamente europeizado, alcançando o espectro da brancura imaginada em três gerações. Alguns intelectuais procuraram projetar num futuro, mais ou menos datável, a estabilização étnica do Brasil, um futuro branqueado pela insistência otimista de um processo étnico-civilizador. Vejamos, a seguir, três exemplos dessa concepção expressas nos primeiros anos da República: o quadro de Modesto

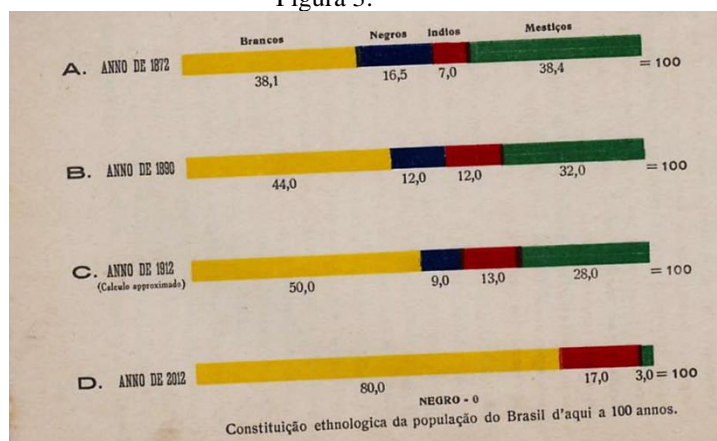
Brocos e o conto de Magalhães de Azeredo, ambos de 1895, e a apresentação de João Batista de Lacerda no Congresso Universal da Raça, em 1911.

Se lembrarmos da tela de Modesto Brocos, *Redenção de Cam*, de 1895 (ver figura 2), observamos as três gerações nas quais a civilização europeia iria impondo a correção étnica na brasilidade: do lado esquerdo da tela está uma avó negra, possivelmente escravizada por conta dos pés descalços, a agradecer pela obra de redenção de seu neto; no centro, a mãe mestiça em pose de Madonna apontado o filho branco para a avó; por fim, o pai branco do lado direito observa a cena com um ar maroto de ter cumprido o dever civilizacional.

No conto de Magalhães de Azeredo, “Uma escrava”, publicado no mesmo ano pela *Revista Brasileira*, podemos observar a metade desse processo quando o autor descreve a personagem central: a “mulatinha” Manoela, “filha de um português” e “uma ‘fula’”, que era “famosa naqueles sítios pela sua beleza (...); a tez, da verdadeira cor do jambo maduro, e os cabelos anelados, indicavam a progressiva influência do sangue branco, anulando as imperfeições e rudeza da raça primitiva, através de duas ou três gerações” (MAGALHÃES AZEREDO, 1895, p. 131).

Por fim, cabe destacar a réplica de João Batista de Lacerda às críticas que recebeu pelo texto de sua exposição no Congresso Universal da Raça, em Londres, no ano de 1911, intitulado “The metis, or half-breeds, of Brazil”. Publicada num relatório apresentado ao Estado, o diretor do Museu Nacional defendia a ideia das três gerações, não mais em termos individuais, mas nacionais; através de um diagrama – criado pelo professor de antropologia do Museu Nacional, Edgard Roquette-Pinto – que informava o período de atualização da população, o autor desenvolvia um prognóstico apontando 2012 como o ano do total desaparecimento do negro e do mestiço no Brasil (LACERDA, 1912, p. 101).

Figura 3:



Fonte: João Batista Lacerda. Relatório do Congresso Universal da Raça. 1912.

Na esteira desses três autores, percebemos que as abordagens político-temporalizadas acerca da mestiçagem compreendiam o mestiço como um enigma para o futuro. Retomando Lacerda, o diretor do Museu Nacional apresentou seu texto numa seção com, entre outros, W. E. B. Du Bois, expondo sua interpretação sobre a realidade étnica brasileira. Afirmava o autor sobre os mestiços: “eles não são uma raça real, porque muito de seus caracteres físicos não são fixos, mas tendem a variar a cada novo cruzamento” (LACERDA, 1911, p. 378). O mestiço como incógnita tornou-se um referencial para os intelectuais que estavam preocupados com a qualidade da nação, um ponto onde a indefinição da brasilidade encontrava espaços para especulações diferentes acerca das cores suspensas ou dissolvidas num mar de histórias diversas.

Aproveitando a tese da antropóloga Lilia Schwarcz, entre 1870 e 1930 as “raças brasileiras” mobilizaram estudos médicos e etnográficos, fundamentaram discursos jurídicos e historiográficos, para contar a formação e as características da gente nacional (SCHWARCZ, 1993). A imaginação sociopolítica da época espetacularizou as raças, institucionalizando certas hipóteses supostamente científicas¹⁶ e fazendo circular as fantasmagorias racialistas que apresentava o Brasil a partir do “problema racial” da mestiçagem. Esse “espetáculo” da imaginação hegemônica criou complexidade nas características espectrais do mundo racial brasileiro: os diversos tipos de mestiços.

A cor da pele era um aspecto importante no exercício fantasmagórico da imaginação sociopolítica brasileira. Aqui, gostaria de trazer novamente os apontamentos de Mario Rufer sobre a construção da estrutura narrativa dos discursos de raça. Em primeiro lugar, ele trata das noções importantes de “pureza” e “cor” nos primeiros séculos coloniais. Em segundo, a imagem da branca como sinal de valores positivados pelo próprio europeu que havia dominado/conquistado outros povos – atribuindo a eles outras cores). Por fim, a imputação do estigma da impureza aos povos originários da América ou aos africanos escravizados não se referia apenas à cor da pele, aos costumes e religiões, mas ao fato de terem sido conquistados e, por conseguinte, inferiorizados e racializados (RUFER, 2020a, p. 38).

Lembremos novamente da Larissa Viana explicando a burocracia colonial construída sobre as noções de “pureza/impureza de sangue” associadas à cor da pele. Segundo a historiadora, “nota-se no século XVII uma progressiva vinculação das noções de ‘impureza’ e

¹⁶ Estamos pensando aqui no que a Lilia Schwarcz e outros autores discutiram sobre a atribuição racial de características comportamentais como a preguiça, a ingenuidade ou a força de determinados grupos, tendo comovido instituições médicas e jurídicas, por exemplo, durante muito tempo.

‘desonra’ com questões mediadas pela cor atribuída a um indivíduo e pela mestiçagem, em particular” (VIANA, 2007, p. 53). A violência sexual na história da colonização e as tentativas de ascensão social na experiência colonial produziram formas de poder sobre os corpos colonizados, como a normatização da impureza de sangue/cor. Ou seja, participava das instâncias de poder colonial quem conseguisse provar sua brancura – o que não significou, segundo Viana, a ausência de “mulatos” em instâncias militares ou administrativas da colônia.

O “estigma da impureza”, para além das guerras religiosas na Península Ibérica e a tensa convivência entre cristãos, muçulmanos e judeus, baseou-se na lenda bíblica da maldição de Cam que foi retomada com muita força no início da modernidade, no aparecimento do tráfico triangular de pessoas escravizadas (HOFBAUER, 2006, p. 78). A narrativa bíblica da maldição de Cam desempenhava a função espectral de um feixe histórico que revelava do passado a imagem que deveria legitimar a racialização dos povos não identificados como brancos – a visão fantasmagórica do “novo mundo”.

Como vimos no capítulo anterior, em Sílvio Romero encontraremos um ponto fundamental nas investigações sobre as características da mestiçagem na formação da brasilidade. Ao longo da década de 1880, ele inicia um projeto de catalogação dos cantos e cantigas populares com base em estudos etnográficos e nas teorias naturalistas e evolucionistas, seu objetivo era acessar o propósito de sua expressão cultural com base nas vivências das pessoas e nas características raciais. Segundo Antonio Candido, numa obra seminal sobre o estudo do projeto intelectual de Romero, em 1880 temos uma virada importante na “marcha das ideias” romerianas, talvez um ponto de chegada de uma década coligindo canções populares. Indica Candido que “a sua tarefa será aperfeiçoar os seus instrumentos por meio duma crítica permanente e, sobretudo, aplicá-los cada vez mais à nossa cultura”, e acrescenta, “é ao folclore que se dirige de início, buscando nele a expressão do povo brasileiro no domínio das criações espirituais” (CANDIDO, 2006, p. 92).

Na passagem do século XIX para o seguinte, fazia parte do repertório intelectual brasileiro uma concepção teórica naturalista (SCHWARCZ, 1993; VENTURA, 1991) de escrita da história embasada nos estudos de Hippolyte Taine: um determinismo cientificista que conjugava a análise racial, mesológica e da circunstância sócio-política (TODOROV, 1993) como princípio historiográfico. Em Romero essa premissa aparece como o pressuposto teórico necessário à compreensão do “nosso brasileiro”, ou seja, alcançar a razão íntima da manifestação criativa de nossa poesia. Os estudos mesológicos serviriam à análise da

ambientação dessa gente que vai se tornando brasileira com o passar do tempo. O autor explica que

a acção do meio physico na sociologia e na litteratura póde se determinar pelo clima, pelo aspecto geologico e topographico do paiz, pela alimentação do povo. (...) A physionomia geral do Brazil póde influir muito sobre a formação de nosso genio particular de nação. (...) Si o clima não creou as raças que constituem nossa população, composta de gentes para aqui emigradas elle as póde modificar e modifica effetivamente. (ROMERO, 1881, pp. 166-168).

Estudar o solo nacional indicava, principalmente, o conhecimento dos hábitos sociais e econômicos da população, numa leitura materialista onde o meio físico determinaria o *ethos* das pessoas. A ambientação dependeria, pois, do que a natureza tropical ofereceria aos “colonizadores”.

O cenário dessa ambientação é descrito por Romero como um idílico paraíso tropical, sem “monstruosidades naturaes” para atrapalhar o progresso do homem que vai montando o Brasil. Para o autor,

a acção do clima tem contribuido para nossa integração nacional; na litteratura ella tem ajudado a effusão sentimental de nosso lyrismo, mais doce, suave e ardente do que o lyrismo portuguez. Nossa linguagem é mais musical e eloquente; nossa imaginação mais opulenta (*Idem*, p. 168)

Essa é uma tópica de longa duração na imaginação brasileira, desde antes de Romero até muito depois de sua morte: a natureza do Brasil como uma maravilhosa aquarela. Como não lembrar o samba enredo de Silas de Oliveira, composto para o desfile da Império Serrano de 1964, “aquarela brasileira”: “vejam essa maravilha de cenário/ é um episódio relicário/ que o artista num sonho genial/escolheu pra este carnaval/ (...) Brasil/ essas nossas verdes matas/ cachoeiras e cascatas/ de colorido sutil/ e este lindo céu azul de anil/ emolduram em aquarela o meu Brasil”. Entre tantas outras poesias populares que cantam o Brasil, esse samba entoava o paradisíaco cenário que Romero apontou como ambiente para transformação do europeu, do indígena e do africano.

A transição de um estado anterior ao contato das três raças na América ao quase esquecimento desse estado por uma novidade “racial” é a afirmação básica de Romero no seu estudo crítico da literatura. Sustenta o autor que

o mestiço é o producto physiologico, ethnico, e historico do Brazil. É a fôrma nova de nossa differenciação nacional. Nossa psychologia popular é um produto desse estado inicial. Não quero dizer que formaremos uma *nação de mulatos*; pois que a fôrma

branca prevalecerá; quer dizer apenas que o europeu alliou-se aqui a outras raças, e desta união saiu o genuíno brasileiro, aquelle que não se confunde mais com o portuguez e sobre quem repousa o nosso futuro (ROMERO, 1881, p. 210).

Observemos aqui um ponto fundamental no pensamento de Romero: o “problema racial” do país estudado a partir do evolucionismo auxiliaria em formulações de prognósticos sobre os dados populacionais e na elaboração de possíveis políticas que atualizariam etnicamente o Brasil. O objetivo era analisar a “psicologia popular” de cada “raça”, compreendendo suas contribuições e ajustando para que a mentalidade brasileira estivesse mais próxima da europeia.

Os artigos que Romero publicou na *Revista Brasileira*, em 1881, foram reunidos na sua obra magna *História da literatura brasileira*, que saiu sete anos depois. Nela, o autor chega a algumas conclusões sobre o mestiço e a mestiçagem, enumeradas como teses acerca do “problema racial” nacional. Vamos a elas:

- 1ª. O povo brasileiro não corresponde a uma raça determinada e única;
- 2ª. É um povo que representa uma fusão; é um povo mestiçado;
- 3ª. Pouco adianta por enquanto discutir se isto é um bem ou um mal; é um fato e basta
- 4ª. A palavra *mestiçagem* aqui não exprime somente os produtos diretos do branco e do negro e do índio; expressa em sentido lato todas as fusões das raças humanas e em todos os graus no Brasil, compreendendo também as dos diversos ramos da raça branca entre si;
- 5ª. Esta característica é verdadeira no presente e no futuro, quer predomine sempre a atual mescla índio-áfrico-portuguesa, quer venham a predominar, mais ou menos remotamente, os elementos italiano e germânico, trazidos por uma colonização até hoje mal dirigida e pior localizada;
- 6ª. O elemento branco tende em todo o caso a predominar com a interação e o desaparecimento do índio, com a extinção do tráfico dos africanos e com a imigração europeia, que promete continuar;
- 7ª. Comparando-se o Norte e o Sul do país, nota-se já um certo desequilíbrio, que vai tendo consequências econômicas e políticas: ao passo que o Norte tem sido erroneamente afastado da imigração, vai esta superabundando no Sul, introduzindo os novos elementos, fato que vai cavando entre as duas grandes regiões do país um valo profundo, já de si preparado pela diferença dos climas;
- 8ª. O meio de trazer o equilíbrio seria distribuir a colonização regularmente e cuidadosamente por todas as zonas do país, facilitando às nossas populações a assimilação desses novos elementos;
- 9ª. Se o não fizerem, as três províncias do extremo Sul terão, em futuro não muito remoto, um tão grande excedente de população germânica, válida e poderosa, que a sua independência será inevitável;
- 10ª. Como quer que seja e em todo o caso, a população do Brasil será sempre o resultado da fusão de diversas camadas étnicas (ROMERO, 1980, p. 121).

No repertório intelectual romeriano, o conceito biopolítico de mestiçagem articula num discurso racial a peculiaridade da identidade brasileira: um possível quase-europeu, mas, principalmente, um para-sempre-misturado. Dessa maneira, a mestiçagem não é apenas o processo de cruzamento, ambientação e transformação das “diversas camadas étnicas” que faria do Novo

Mundo uma América Portuguesa, e desta, um Brasil. Não. A mestiçagem é, sobretudo, a ambivalência moderna.

Segundo o sociólogo Zygmunt Bauman, “a ambivalência, possibilidade de conferir a um objeto ou evento mais de uma categoria, é uma desordem específica da linguagem, uma falha da função nomeadora que a linguagem deve desempenhar” (BAUMAN, 1999, p. 9). O mundo é ambíguo, caótico, o projeto moderno busca na identificação dessa desordem uma ferramenta de racionalização, de ordenação do mundo. O exercício de nomear se situa no entre-lugar do desordenado/desconhecido e do estabelecido/conhecido, é a inclusão de categorias que trazem, ou agregam, conhecimento sobre um fenômeno. A nomeação não é uma mera substituição de categorias, de definições, ela é especialmente uma determinação, uma tentativa de “precisão semântica contra a ambivalência” (*idem*, p. 14). Nomear a mestiçagem enquanto um processo de desenvolvimento histórico, atribuindo categorias explicativas e uma estrutura social que ordenava a experiência de formação nacional, fez com que o projeto de história intelectual de Silvio Romero se tornasse uma referência para intelectuais vindouros, como Gilberto Freyre, Oliveira Vianna, Cassiano Ricardo, entre outros.

Segundo Alberto Schneider, “em certo sentido a obra de Silvio Romero prefigura algumas diretrizes freyreanas, na medida em que o autor almejou alcançar um Brasil profundo que, por toda a História, seria uma país tocado pela presença negra e pela mestiçagem” (2005, p. 233). Gilberto Freyre enquanto leitor de Romero aprofunda muitos dos temas analisados pelo crítico na história da mestiçagem e da transformação do encontro das três raças, analisando não mais as expressões poéticas e artísticas, mas a cultura material, as formas de afetos, as relações econômicas, etc.

Em Freyre, a ambivalência da mestiçagem pode ser notada na passagem da violência para a amenidade na relação entre senhores de engenho e escravizados. Ou seja, a mestiçagem seria o processo de conquista da amizade entre esses grupos, o que evitaria a guerra-inimizade. O autor sintetiza essa concepção da seguinte maneira: “a miscigenação que largamente se praticou aqui corrigiu a distância social que doutro modo se teria conservado enorme entre a casa-grande e a mata tropical; entre a casa-grande e a senzala” (FREYRE, 2006, p. 46). Essa “correção social” seria a condição de futuro para a brasilidade, sua expressão política mais íntima que teria produzido um tipo brasileiro de democracia: a democracia étnica.

Os discursos raciais observaram no próprio fenômeno da mestiçagem uma ambivalência e, alçado ao grau de identidade nacional, seria compreendido como uma correção histórico-moderna das características da brasilidade: sem abandonar o ideário europeizante e se

adequando a uma “realidade morena” da população, construiria uma “raça histórica” tropical com todos os protocolos que colocaria o país na “marcha das civilizações”. Vejamos numa declaração de Oliveira Vianna esse sentido ambivalente que explora a noção de uma identidade formada num moderno processo de cruzamento:

brasileiro é o negro; brasileiro é o índio; brasileiro é o branco das diversas raças aqui confluentes; brasileiro é o mestiço indo-árico, é o mestiço afro-árico, é o mestiço indo-negro, é o mameluco, é o mulato, é o cafuzo... Qual deles representará o nosso tipo antropológico nacional? Todos eles e nenhum deles: daí a impossibilidade de um tipo único¹⁷ (VIANNA *Apud* BRESCIANI, 2007, p. 257).

Gostaria de chamar a atenção nessa passagem de dois pontos relevantes: em primeiro lugar, na correlação ambivalente da noção de mestiçagem, que expressa tanto uma característica nacional quanto uma indefinição com relação ao “tipo único”; depois, e aqui seria necessário trazer uma outra passagem que farei em seguida, a exposição enseja um entendimento de equilíbrio muito caro no desenvolvimento do conceito de democracia racial, na década seguinte. É preciso ressaltar que não se trata de equilíbrio enquanto um ajuste perfeito de todas as forças sociais, posto que Oliveira Vianna observa uma complexa tessitura de interesses nem sempre convergentes, mas de uma inclinação à transformação de antagonismos e contrastes em potências criativas.

Vianna pretendia compreender a “psicologia étnica” dos tipos brasileiros, o que significava acessar os interesses e as necessidades particulares de cada “raça” na trama social do Brasil. Segundo o autor, “cada raça tem a sua psicologia própria (...). Cada um desses grupos traz ao conjunto da massa nacional uma sensibilidade própria, uma intelectualidade própria, em suma, sentimentos e ideias, tendências e aspirações específicas” (VIANNA *apud* BRESCIANI, 2007, p. 257). Ao buscar assimilar a diversidade de interesses e as potencialidades de cada “raça” enquanto matéria suscetível a elaborações de políticas públicas racializadas, a proposta de Vianna, mas também de outros intelectuais do período, era de estabelecer um equilíbrio de antagonismos como planejamento social.

Esse equilíbrio percebido nos encontros e cruzamentos dos mestiços foi elaborado pela imaginação sociopolítica hegemônica a partir da noção de “raça cósmica”: o “homem síntese” seria aquele que equilibraria os pontos mais avançados de cada raça constituinte. Voltemos ao Cassiano Ricardo, que concebia o modelo bandeirante como aquele que poderia inspirar

¹⁷ Trecho que consta, segundo Maria Stella Bresciani, em “O tipo brasileiro e seus elementos formadores”, um estudo encomendado para compor o *Dicionário histórico, geográfico e etnográfico do Brasil*, organizado pelo IHGB e publicado em 1922.

políticas para o Estado brasileiro administrar o equilíbrio mestiço. Esse era, para Ricardo, o modelo da marcha para o futuro da brasilidade, defendida em *Marcha para o Oeste*, de 1940. Segundo Maria José Campos, o autor buscava demonstrar qual dos grupos colonizadores teria inspirado a democracia brasileira, no que argumentaria “em favor da associação entre as modalidades de miscigenação e de relações sociais específicas que ele localiza na ‘Bandeira’ e a ‘vocação democrática’ do País” (CAMPOS, 2007, p. 253). De certa forma, Ricardo diferenciava o modelo bandeirante de outros, principalmente o da casa grande.

No artigo “O Estado Novo e seu sentido bandeirante”, publicado na *Cultura Política* em 1941, Ricardo defende que a verdadeira democracia brasileira se manifestaria na experiência bandeirante: “o senhor de engenho e o bandeirante eram mesmo dois tipos sociais antagônicos” (RICARDO, 1941, p. 112). O bandeirante expressaria a genuína cultura brasileira, criada no interior e na rela o entre portugueses e indígenas, ao passo que a casa grande era cúmplice do “capitalismo europeu”. Por isso, o sentido bandeirante do Estado Novo revelaria o “encontro do Brasil consigo mesmo” (*Op. Cit.*, p. 111). Mesmo que rudimentar, a “democracia bandeirante” teria aproximado as diferentes raças que marchariam juntas para o oeste:

a divisão do trabalho em fun o de cada c r; a hierarquiza o, no mesmo grupo, das côres que a colônia timbra em manter separadas umas das outras nos aldeamentos, nas senzalas e até nos seus regimentos de uma só raça; o aproveitamento de todos os elementos humanos, mesmo daqu es que o latifúndio joga, como detritos,   margem de sua área social. Estabelecida a mesma dire o psicológica para todos, um deixa, até certo ponto, de ser escravo do outro, porque todos marcham juntos. (...) Mesmo os mestiços ‘inferiores’, que o poeta do arianismo chama de ‘infensos   arianiza o’, prestam enorme serviço, sem o saber,   cria o dessa democracia social e biológica (*Op. Cit.* p. 116).

O mito das três raças aparece de maneira muito diferente nas reflexões sobre a forma o da gente brasileira: ora pela dinâmica da “marcha para o oeste” que levaria ao interior “ordem e solidariedade social” (RICARDO, 1941, P. 117), ora pela fixa o e edifica o de uma cultura própria. Em comum, a convic o da superioridade europeia diante das demais etnias. Tanto a casa grande quanto a bandeira foram elementos que fundamentaram as estruturas narrativas do discurso de conquista no qual a “raça cósmica” seria o desdobramento futuro da expansão europeia sobre o território ameríndio e sobre as possibilidades existenci ria africanas e indígenas.

A brasilidade enquanto uma palavra de ordem conservadora da imagina o racialista das décadas de 1930 e 40 tinha o sentido de passagem-mestiçagem que só se realizaria no futuro. A brasilidade, nesta acep o,   a marcha para o oeste de Cassiano Ricardo, do projeto varguista.

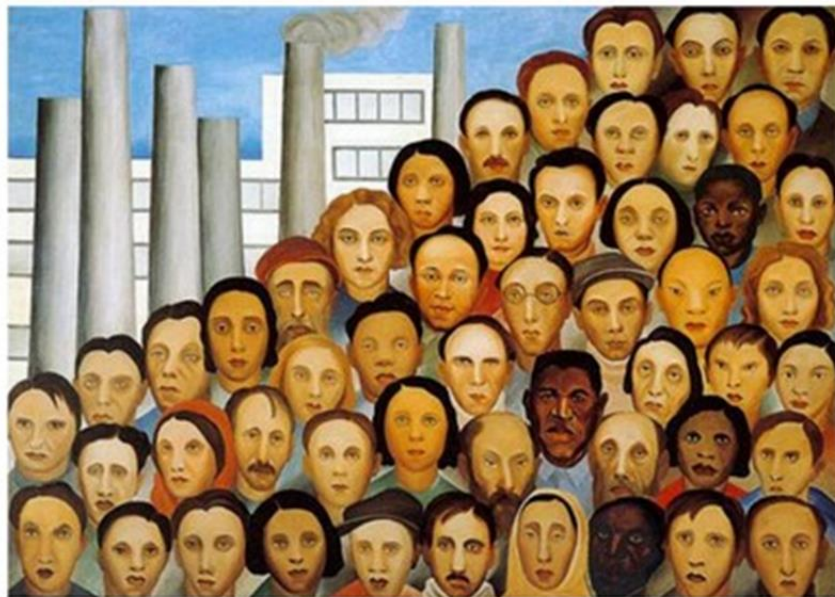
É o nacionalismo que exalta o “descobrimento”, a Bandeira e a Casa Grande, ao passo que recalca a brutalidade da invasão e da dominação. É o espectro da brancura que coloca no horizonte de expectativas da nação uma europeização cultural – e étnica, se possível.

Nessa marcha-conquista para a construção da “raça nova”, de uma civilização de novo tipo, surge uma figura de negociação que atualiza o “contrato racial” e o arco da comunidade temporal em que se expressa a brasilidade: o moreno e a morena. A composição do tempo brasileiro na imaginação sociopolítica desse período busca elaborar a realização da “raça cósmica” na figura mestiça do moreno que, não pertencendo a nenhuma outra mais, seria o equilíbrio de todas as raças, a “humanidade síntese”.

O tempo histórico do conceito de democracia racial busca, no equilíbrio entre o “descobrimento” e a “humanidade síntese,” a revelação de uma civilização de novo tipo. O arco temporal que se encerra no/a moreno/o enquanto “raça cósmica” atualiza o “contrato racial” da conquista, o espectro da brancura, chamando à participação, nessa sociedade, os “inferiores” na condição de “inferiores”. A passagem se encerraria com a completa assimilação/absorção dessa população inferiorizada nas narrativas da imaginação sociopolítica hegemônica.

3. Quimera racial. Disputas pelas formas de organizar a comunidade política brasileira (1920/30)

Figura 4:



Fonte: Tarsila do Amaral. *Operários*. Óleo sobre tela, 1933.

O conceito sociopolítico de democracia racial opera na concepção de espaço vital do Estado brasileiro, a partir da noção de comunidade política enquanto conjunto de sentidos da cidadania, uma organização do povo através da spectralidade racial que determinaria as capacidades sociais de cada grupo étnico. Dessa maneira, a imaginação hegemônica que contribuiu para a conceitualização da democracia racial buscou configurar a comunidade política brasileira mediante a governança supostamente mais racional do homem branco, enquanto os outros grupos étnicos assimilados-aculturados-sintetizados exerciam funções relacionadas às atividades de subordinação.

No entanto, tal configuração social não era unanimidade entre os/as pensadores brasileiros/as nas décadas de 1920 e 30. Se, por um lado, uma tradição intelectual tentou organizar a sociedade através da afirmação do espectro da brancura, que evocava a europeidade na qualidade de um referencial ético-estético-político; por outro lado, “intelectuais insurgentes” (OLIVEIRA, 2021) desenvolveram argumentos críticos sobre as características espectrais dos discursos raciais. Neste capítulo, buscaremos contrapor essas concepções para compreender as opiniões acerca do planejamento social que deveria ser empregado no país a partir de diferentes leituras da noção de um contraste cromático da população brasileira.

No primeiro tópico, trabalharemos com a ideia de “tipo antropológico brasileiro” enquanto um problema científico a partir de Roquette-Pinto e Oliveira Vianna. Esses dois intelectuais desenvolveram duas propostas de leitura do “tipo brasileiro”: o primeiro compreendia que a presença do sangue indígena e africano no “homem nacional” (lido a partir do espectro da brancura) era uma necessidade ontológica, defendendo a permanência da contribuição dos “elementos inferiores”; já Vianna argumenta, através do horizonte “aryanizante”, a passagem necessária de uma nacionalidade mestiça para uma branca de corpo e alma. O conceito de democracia racial recebeu aporte intelectual de ambas as posições desse debate, mas as ideias de Roquette-Pinto foram mais significativas na conceitualização.

No segundo tópico, analisaremos as formas de reivindicação da participação na comunidade política brasileira por meio dos “intelectuais insurgentes” da imaginação sociopolítica negra. Observamos que, enquanto a imaginação hegemônica compreendia o contraste cromático como questão a ser resolvida pela ciência e pelo desenvolvimento de um programa político, os “intelectuais insurgentes” entendiam que a diversidade étnica do país era uma qualidade. Acessamos a imaginação sociopolítica negra a partir do movimento da Frente Negra Brasileira e de algumas publicações da imprensa negra, como o *Clarim da Alvorada* e a *Evolução*, mas iniciamos a análise a partir de uma comunicação-artigo do intelectual Manuel Querino, exposto no Congresso de Geografia de 1918 e publicado naquele ano em revista.

É importante notar que o conceito sociopolítico de democracia racial emergiu, mais ou menos, pelo final da década de 1930 na qualidade de um contra-conceito do racismo alemão. Porém, dada as características polissêmicas de um conceito dessa natureza, é possível dizer que ele emerge, também, como um contraponto às reivindicações dos “intelectuais insurgentes” para participar de maneira incondicional da comunidade política brasileira. A forma pela qual o conceito de democracia racial imaginava a participação negra (mas também a indígena) nessa comunidade se dava por meio da condição do espectro da brancura, isto é, pelo “dispositivo de racialidade” que concebia essa parcela da população como inferiores em relação às de origem europeia.

3.1 O contraste cromático como problema na imaginação hegemônica (Roquette-Pinto e Oliveira Vianna)

Compreende-se agora por que uma nação não pode ser indiferente nem à *qualidade*, nem à *quantidade* dos elementos raciais que entram em sua composição.

F. J. de Oliveira Vianna. *Raça e assimilação*, 1932

Para as nações modernas não há problema tão importante quanto o da população. Tudo depende da *gente*; do número e da qualidade.

E. Roquette-Pinto, *Ensaio de antropologia brasileira*, 1933

Se a elaboração de uma temporalidade brasileira mestiça foi descrita a partir de processos de encontros e cruzamentos que sustentavam a lógica do pacto de conquista, como vimos no capítulo anterior, a invenção de um léxico racial para distinguir as qualidades da gente brasileira constituía um capital importante aos termos biopolíticos de incorporação na comunidade política nacional. Era preciso conhecer bem a população para manter atualizado o léxico racial e a distinção social que ela cria, além da produção de soberania sobre os corpos da nação.

Duas contribuições intelectuais no período pós-Revolução de 1930 merecem nossa atenção por ora: de um lado, uma investigação dos tipos brasileiros que visa observar como o elemento branco pode organizar a sociedade brasileira tendo como colaboração os outros elementos cromáticos que deveriam ser orientados; de outro, observaremos uma posição mais autoritária que desenvolveria o argumento de que o Estado brasileiro deveria contribuir mais consistentemente na divisão sociorracial do trabalho, apontando mais claramente os lugares de brancos, negros, caboclos, mulatos, pardos, etc. Dito de outra forma, analisaremos a seguir as reflexões liberal-modernas de Roquette-Pinto e as proposições mais conservadoras-autoritárias de Oliveira Vianna. Acreditamos que nessas duas contribuições existem algumas linhas gerais que, de maneiras muito diversas, serão incorporadas em muitas discussões da imaginação sociopolítica que está pensando os lugares de cada elemento cromático na comunidade política brasileira. Nesse tópico buscaremos analisar de que maneira certos olhares do contraste cromático da população brasileira influenciaram nas preocupações sobre identidade e o poder de representação na imaginação sociopolítica.

A sentença de Roquette-Pinto acerca da importância da entidade “população” sintetiza a moderna atenção às artes de governar, era preciso conhecer a gente que ocupava o território nacional. Conhecer a população, e seus movimentos, é fundamental não só para o exercício biopolítico da governança, sobretudo, é a base do bom funcionamento de uma sociedade

dividida em matizes sociorraciais. As artes de governar desenvolvidas na modernidade europeia criaram instrumentos de saber-domínio sobre os habitantes dos territórios nacionais, através das quais população e raça apresentariam muitos dos contornos da nação. Segundo Mozart Linhares, “a possibilidade de, a partir da mensuração e do esquadramento da população, moldar e conduzir este corpo-espécie foi uma das grandes conquistas possibilitadas pela biopolítica” (2017, p. 595).

A moderna antropologia utilizada por Roquette-Pinto juntava os estudos da biometria, da eugenia e da psicofisiologia para descrever e classificar os tipos antropológicos brasileiros (SOUZA, 2011). A vocação pública dessa antropologia era apresentada como instrumento modernizador dessa sociedade e nosso autor compreendia a necessidade de sustentar essa capacidade diante de um projeto político nacionalista. No cenário politicamente conturbado do início da década de 1930 brasileiro, os *Ensaio*s de Roquette-Pinto apareciam como uma tentativa de mensurar a comunidade política no intuito de organização nacional.

No começo da década de 1930, Roquette-Pinto (1884-1954) já era um renomado homem de ciência e intelectual público: diretor do Museu Nacional, imortal da ABL, professor de antropologia física e história natural, participante da Comissão Rondon de exploração do interior do território brasileiro, etc. Segundo Vanderlei Souza, “Roquette-Pinto acreditava que sua atividade científica deveria ser investida no sentido de revelar uma visão otimista sobre o país, defendendo a viabilidade da formação nacional e projetando os caminhos futuros que o país deveria trilhar” (SOUZA, 2011, p. 204). Diferente de outros autores que acreditavam na inviabilidade racial do brasileiro, Roquette-Pinto relativizava a importância cultural de todas as raças que ocupavam o território nacional e defendia a educação para a nacionalização dessas massas.

A ciência antropológica do autor seria capaz de mensurar a gente brasileira e traçar estratégias de desenvolvimento de sua capacidade produtiva. No entanto, é importante ter em mente que ele se expressava desde o discurso de conquista – da narrativa de racialização dos corpos dominados-colonizados –, de modo que a educação nacionalizadora estaria amparada na “pedagogia da conquista”. Conhecer, pois, a população seria identificar as partes do corpo político nacional que seria reconhecido como cidadãos plenos e as outras que estariam no horizonte educativo de europeização-branqueamento.

Roquette-Pinto pensava na relevância de se conhecer melhor a gente para que se pudesse elaborar melhores políticas voltadas ao progresso nacional: “no Brasil, *os problemas da terra* estão quase todos em via de solução: exploração geográfica, desbravamento, conquista

econômica, etc. Restam os outros, mais importantes e mais difíceis – *os problemas da gente, raça e educação*” (ROQUETTE-PINTO, 1978, p. 13). O ensaísta estava preocupado com o “tipo brasileiro” num país marcado por diversos contrastes, portanto, seria preciso entender a ordem desses contrastes, principalmente no que tange à qualidade da gente.

É interessante notar o recurso ao termo “qualidade” para se dimensionar a gente brasileira, mas também para compreender as capacidades individuais no interior da comunidade política. O historiador Eduardo França Paiva nos explica que esse termo, muito empregado no limiar da experiência colonial, distinguia os diversos corpos cruzados pela exploração desse novo mundo:

a categoria [qualidade] era empregada para distinguir a forma do corpo – beleza e figura –, a aparência e fisionomia. Além disso, associa-se o termo a nobreza e a ‘*genere clarus*’, isto é, a nobre, branco, ocidental e cristão, em oposição a mouro, oriental e infiel. (...) As ‘qualidades’, portanto, diferenciavam, hierarquizavam e classificavam os indivíduos e os grupos sociais a partir de um conjunto de aspectos (ascendência familiar, proveniência, origem religiosa, traços fenotípicos, tais como a cor de pele, o tipo de cabelo e o formato do nariz e boca), pelo menos quando isso era possível. (PAIVA, 2015, p. 33).

Da “qualidade” empregada na burocracia colonial iberoamericana aos anseios de determinar as faculdades de cada grupo étnico que constituía a gente brasileira no pós-Revolução de 1930, a atualização da questão do contraste emergia não só para se mensurar a figura do “tipo brasileiro” como também para a correção dos termos de associação entre a qualidade dessa gente e a referência etnicorracial e cultural à “*genere clarus*”.

No terceiro ensaio da obra, Roquette-Pinto sugeriu um concurso para medir a figura que representaria a beleza dos brasileiros e as brasileiras: “uma proposta em prol da *raça*: realize, anualmente, cada município, um grande concurso, entre todos os seus operários, ou trabalhadores agrários, para escolher um casal de jovens, tipos de herança realmente eugênica, e qualidades pessoais relevantes” (1978, p. 17). A proposta tinha por objetivo ressaltar a “qualidade” do tipo brasileiro. No entanto, o autor reconhece que esse singular na sociedade brasileira é inadequado – “como então querer que o Brasil possa apontar ‘um tipo?’” (*Op. Cit.*, p. 16) – e indica a solução: “assim não deverá ser a ‘brasiliense-tipo’ mas será ‘um tipo de brasiliense branco’” (*Idem*). Nas palavras do autor:

o concurso teve o grande mérito de chamar a atenção de todos o país para o ‘problema da raça’. Seria lastimável não concorrer para que ele se transforme em coisa realmente bela e significativa: um grande povo, anualmente festejando os seus filhos mais prendados em todo sentido; mais fortes, mais lindos, mais dignos, por si e pelos seus antepassados, de representar o ideal da sua gente (*Op. Cit.*, p. 20).

A “qualidade” não opõe mais o cristão ocidental ao infiel do oriente, do tempo da exploração colonial, mas serve para operar instrumentos de distinção no contraste cromático da gente brasileira. Dessa maneira, a qualidade do “tipo de brasiliense branco” agregaria à identidade brasileira a beleza da “*genere clarus*”, ao “representar o ideal da sua gente”, assim como serviria de referencial etnicocultural aos outros elementos cromáticos que comporiam os mais diferentes “tipos brasileiros”.

O problema do contraste cromático brasileiro seria elaborado através do fatorial étnico-geográfico que Roquette-Pinto inscreveu a partir de uma matemática sociorracial da população nacional. Nessa matemática, o fator racial determinaria o conjunto da equação na qual o produto seria o progresso do país, isto é, definir as características de cada elemento apreendendo suas aptidões que serviria para preparação de estratégias voltadas ao aumento da produção de riqueza. Era preciso compreender melhor as disposições produtivas na complexidade racial brasileira.

O autor lançou mão de termos técnicos relacionando a medicina (seu campo de formação) com a antropologia: “leucodermos” era como descrevia a população branca, “faiodermos” era utilizado para falar da combinação entre brancos e negros, “xantodermos” seria a combinação entre indígenas e brancos e “melanodermos” representaria a população negra. Segundo Vanderlei Souza, Roquette-Pinto foi o primeiro pensador brasileiro a trabalhar essas nomenclaturas que descreveriam a cor da pele, tendo se apropriado de um antropólogo alemão. Souza destaca que essa característica física era secundária no pensamento de Roquette-Pinto e que importava mais outras medidas antropométricas, como o índice cefálico e nasal, a força motora, o perímetro torácico, a capacidade vital, etc. (2011, p. 182). Entretanto, seria pertinente pontuar que a secundariedade dermatológica não era uma irrelevância a respeito das proposições raciais do pensador brasileiro, posto que ele utilizava a classificação cromática para apresentar os resultados das pesquisas antropométricas desenvolvidas.

Nas estimativas censitárias do autor, a população brasileira na década anterior aos *Ensaio*s seria de 51% de “leucodermos”, ou brancos, 22% de “faiodermos”, ou mulatos, 14% de “melanodermos”, ou, 11% de “xantodermos” e 2% de “Índios” que são desconsiderados nos estudos antropométricos (ROQUETTE-PINTO, 1978, p. 80). Os estudos estatísticos expostos pelo autor apontam para variáveis comportamentais e morais a partir das quais ele reflete sobre o potencial de cada grupo étnico, são elas: previdência, sugestibilidade, impulsividade, decisão, domínio próprio ou autocontrole, pertinácia, conciliação e fidelidade. O autor aponta que o

grupo branco (leucodermo) dominam os atributos previdência e pertinácia, os mulatos (faiodermos) seriam sugestíveis, impulsivos e conciliatórios, e os caboclos (xanthodermos) dominariam os atributos decisão, autocontrole e fidelidade (*Op. Cit.*, pp. 104-106).

Das variáveis comportamentais levantadas por Roquette-Pinto, algumas estão relacionadas à capacidade de dominar (previdência, decisão, autocontrole e pertinácia), enquanto outras podem ser relacionadas a uma adaptabilidade dominável (“sugestibilidade”, conciliação e fidelidade). O antropólogo apresenta a população branca como muito previdente e pertinaz, além de uma boa taxa de decisão, autocontrole e conciliação (os leucodermos aparecem em segundo lugar nessas tabelas). Por outro lado, aos mulatos e caboclos são atribuídos bons índices nas características de um comportamento dominável.

Tabela 1

| Previdência | | Sugestibilidade | | Impulsividade | | Decisão | |
|---------------------|------|------------------------|------|----------------------|------|-------------------|------|
| Leucodermos | 4,50 | Phaiodermos | 4,10 | Phaiodermos | 4,00 | Xanthodermos | 4,20 |
| Phaiodermos | 3,00 | Melanodermos | 3,80 | Xanthodermos | 3,60 | Leucodermos | 4,00 |
| Xanthodermos | 2,40 | Xanthodermos | 2,60 | Leucodermos | 3,10 | Melanodermos | 3,50 |
| Melanodermos | 1,70 | Leucodermos | 2,30 | Melanodermos | 2,80 | Phaiodermos | 3,40 |
| Self-Control | | Pertinácia | | Conciliação | | Fidelidade | |
| Xanthodermos | 4,20 | Leucodermos | 4,50 | Phaiodermos | 3,80 | Xanthodermos | 3,80 |
| Leucodermos | 4,00 | Xanthodermos | 4,00 | Leucodermos | 3,50 | Melanodermos | 3,70 |
| Melanodermos | 3,10 | Phaiodermos | 2,70 | Melanodermos | 2,80 | Leucodermos | 3,60 |
| Phaiodermos | 2,20 | Melanodermos | 2,50 | Xanthodermos | 2,50 | Phaiodermos | 1,50 |

Fonte: SOUZA, Vanderlei Sebastião de. *Em busca do Brasil*: Edgard . Rio de Janeiro: Fiocruz, 2011 [TESE]. A tabela editada pelo autor foi retirada dos *Ensaio*s de Roquette-Pinto, que na edição que utilizamos se encontra nas páginas 104 e 105.

Nos apontamentos do antropólogo, a população branca seria aquela que tinha como pontos favoráveis na participação social a capacidade de se planejar antecipadamente. Seria característico dos brancos a consciência moderna de refletir sobre um horizonte provável e se prevenir de alguma forma sobre um infortúnio possível. Esse grupo também seria perseverante e obstinado em seus propósitos. Além disso, possuía bons índices de autocontrole, decisão e

conciliação, o que pode ser lido como capacidade inata de comando, de gerência e de governo, inclusive governabilidade de outros grupos étnicos.

Os faiodermos (mulatos) aparecem como um grupo altamente influenciável com sua taxa de “sugestibilidade” elevada, além de ser impulsivo e conciliador. As qualidades psicofisiológicas desse tipo “antropológico” expostas na classificação de Roquette-Pinto indicariam a possibilidade de educá-los na direção da europeização, posto que seriam capazes de apreender a influência sociocultural da *genere clarus* mais facilmente, conciliando a condição genética das origens diversas. Não caberia aos faiodermos papel de comando/governo por conta da impulsividade, da ação irrefletida, da personalidade temperamental.

Já no tipo caboclo predominavam as características psicofisiológicas de decisão, de autocontrole e de fidelidade, o que pode passar alguma ideia de confiança/segurança na relação sociopolítica entre eles e os brancos. Nesse sentido, os xantodermos ocupariam um espaço diferente dos faiodermos na sociedade inventada pelos brancos, isto é, estariam numa diferente zona de sujeição do discurso de conquista que escapa pelas entrelinhas do texto de Roquette-Pinto.

Na classificação do autor, os melanodermos (negros) não dominavam nenhuma das características psicofisiológicas: eram muito pouco previdentes e pertinazes (curiosamente, as características dominantes na população branca), possuíam baixa capacidade de decisão e autocontrole, além de razoavelmente sugestíveis, impulsivos e fiéis. Essas características faziam da população negra um elemento quase perdido no conjunto cromático da comunidade brasileira observada por Roquette-Pinto – e é importante lembrar que o autor já havia projetado um horizonte sem negros para o Brasil, como demonstrado na figura 3 do capítulo anterior.

Roquette-Pinto, não obstante sua problemática classificação das qualidades cromáticas da população brasileira, afirmou que “o *problema das raças* não existe no Brasil. Negros, índios, mestiços ou brancos, todos gozam das mesmas considerações sociais que só dependem do grau de instrução ou de riqueza” (1978, p. 95). É importante frisar que não se trata aqui só de repercutir a imaginação da ausência de preconceitos raciais na sociedade brasileira; antes, o autor está defendendo também a ideia de que no Brasil todos podem participar da marcha pelo progresso e que o Estado pode aproveitar o esforço de todos os brasileiros, dado que “pode-se concluir que nenhum dos tipos da população brasileira apresenta qualquer estigma de degeneração antropológica” (p. 106).

De outra maneira, o argumento que Roquette-Pinto apresenta sobre a participação de todos os brasileiros no ensaio é também uma crítica à imigração, à ideia de substituição da

população. Ele se colocava contrário às políticas de imigração muito defendidas nesse período, acreditando que a adversidade brasileira não estaria na “falta de braços”, mas na sua má distribuição no território nacional. Já no começo desse 15º ensaio¹⁸ ele expressava sua contrariedade quanto a premissa de que “o Brasil precisa de braços para tirar partido de suas riquezas” (p. 75), apontando que o problema estava na ordem da organização do povoamento nacional. Não era questão para a demografia, senão para a arte de governar.

A conclusão do antropólogo contrário à imigração europeia realça ainda que o “tipo branco” brasileiro, por ter experimentado a mestiçagem, estaria mais adaptado ao clima tropical. Para ele, “a *mestiçagem* é antes *combinação*” (p. 106), combinação dos comportamentos intrínsecos a cada “tipo antropológico”, de seus valores morais, da possibilidade de se ambientar em climas diversos, etc. A vantagem do branco brasileiro diante do branco europeu seriam as partículas de autocontrole do sangue xantodermo ou a faculdade de conciliação presente no faiodermo. Segundo Roquette-Pinto, “resta agora saber se os tipos da raça branca poderão um dia por si só crescer e dominar todo o país; se não lhes farão falta algumas gotas de sangue amarelo ou negro” (1978, p. 107).

É curioso pensarmos que Roquette-Pinto passou à história como um homem de ciências, em favor do progresso nacional e defensor de uma educação que formasse uma sociedade menos atravessada pelo preconceito racial. Talvez sua defesa do trabalhador brasileiro, em recusa ao programa político de “importação” de mão-de-obra europeia, tenha sensibilizado alguns analistas que compreenderam na sua obra uma tentativa de distanciamento do racismo mais explícito. Malgrado sua asserção sobre o “atraso brasileiro” não ser um problema racial, mas de governo, Roquette-Pinto foi um defensor menos radical das políticas eugenistas. Vanderlei Souza aponta que “a despeito de suas posições contrárias às práticas mais autoritárias, como a esterilização dos ‘inaptos’, o antropólogo brasileiro parecia concordar com a necessidade de ‘retardar a procriação dos fracos’” (2011, p. 287).

Uma abordagem paralela aparecia nas reflexões de Oliveira Vianna (1883-1951), intelectual da mesma geração de Roquette-Pinto e que havia se interessado também pela constituição do “tipo antropológico brasileiro”. Em seu *Raça e assimilação*, livro de 1932, argumentou que “uma nação não pode ser indiferente nem à *qualidade*, nem à *quantidade* dos elementos raciais que entram na sua composição” (1959, p. 39). Porém, se a preocupação com

¹⁸ O mais extenso ensaio da obra, havia sido escrito como monografia publicada em 1928, resultado de pesquisas antropológicas realizadas no Museu Nacional. O ensaio também foi apresentado como conferência no Congresso Brasileiro de Eugenia, em 1929. Ver SOUZA, Vanderlei S. de. *Em busca do Brasil: Edgard Roquette-Pinto e o retrato antropológico do Brasil*. Rio de Janeiro, FIOCRUZ, 2011.

as medidas populacionais é parecida, o racismo mais explícito de Vianna está mais próximo de pensadores que vão defender um branqueamento mais acelerado através da imigração europeia para o Brasil e de uma política eugênica de seleção racial. De outra forma, nas páginas de Roquette-Pinto a afirmação de superioridade/inferioridade não é explícita, mas as reflexões do antropólogo levam quase sempre ao lugar de liderança do branco diante da subordinação dos demais “tipos antropológicos”.

Diferentemente da afeição de Roquette-Pinto ao liberalismo humanista moderno, Oliveira Vianna trilhou um caminho político-intelectual mais próximo de um autoritarismo antiliberal que podia ser notado nas suas proposições analíticas. Maria Stella Bresciani vai ressaltar a divergência do sociólogo entre o que ele compreende enquanto uma coexistência harmônica na sociedade brasileira e a impossibilidade de uma cidadania igualitária como pressuposto do desenvolvimento nacional. Segundo a historiadora, “Oliveira Vianna localiza seu foco de análise nas instituições políticas republicanas e considera ser simplificação igualitária considerar todo indivíduo do sexo masculino nascido em território nacional apto ao exercício do voto” (BRESCIANI, 2007, p. 279). As instituições republicanas não deveriam apelar ao simplismo igualitário e anular a “disparidade gritante” na “particular inserção social dos componentes das diversas ‘raças’” com “tipo psicológico, nível de inteligência e mentalidade” (*Idem*) tão discrepantes como na sociedade brasileira.

Na análise sociológica-histórica de Oliveira Vianna, o discurso da divisão sociorracial do trabalho é apreendido da história nacional para ilustrar as capacidades e atribuições de cada “tipo antropológico” que constituiria aquela sociedade para qual o autor se expressava. Em *Evolução do povo brasileiro*, de 1922, ele já apresentava essa concepção:

pelo estudo da distribuição geographica das tres raças formadoras, já podemos ajuizar qual a sua distribuição social, isto é, a sua especialização funcional na economia da sociedade colonial. Cada raça se distribue pelas diversas classes sociaes conforme as suas aptidões especificas, e já vimos como os brancos sabem distinguir essas aptidões e orientar a distribuição e a fixação das duas raças inferiores no sentido do seu melhor aproveitamento (VIANNA, 1938, p. 167).

O sociólogo defendia que um dos papéis do Estado seria orientar os grupos sociorraciais no entendimento (educação) e execução (trabalho) de suas “aptidões” para o desenvolvimento econômico da nação. Nesse sentido, o Estado brasileiro deveria ser a encarnação do “branco

colonial”¹⁹ nos tempos republicanos, gerindo as diferentes capacidades de produção de riquezas nessa sociedade.

Essa coisa a que chamamos, a partir de uma análise historiográfica de Oliveira Vianna, de uma encarnação do “branco colonial” repercute, de certa maneira, o discurso de conquista nessa imaginação sociopolítica que vai se transformando ao longo da década de 1920. Trata-se de um indício que se revela aparente nessa estrutura narrativa racialista e que emerge de quando em quando como uma corrente dessa experiência intelectual, dessa historicidade manifestada no discurso de conquista. Uma imaginação que transita e se espalha, que aparece na sentença “fiel prolongamento do nosso passado” de Wiederspahn ou surge na história genética da tela de Modesto Brocos.

Vianna busca na experiência colonial o sentido histórico do Estado brasileiro que, na sua interpretação, deve se orientar pela centralização do poder e pela europeização das culturas dispersas no grande território. Ele busca no exemplo da organização da exploração colonial uma referência para a elaboração de uma burocracia sociorracial republicana:

o elemento ethnico é um agente de diferenciação politico-administrativo de grande valor no periodo colonial. (...) Cada um dos typos ethnicos tem o seu valor proprio e, entre elles, a separação social, durante a phase colonial, é rigorosamente determinada: na economia interna de cada nucleo esses elementos ethnicos evitam, tanto quanto possivel, o contacto e a comistão. Os estadistas coloniaes reconhecem esta nova differenciação da massa social e procuram adaptar os órgãos administrativos a essa peculiarissima condição (*Op. Cit.*, p. 258).

A capacidade de organização econômico-social a partir do “elemento ethnico” empregado na experiência colonial deveria servir aos problemas político-institucionais que o autor observava naqueles tempos de uma República que definhava.

Esse livro havia sido preparado como introdução ao recenseamento de 1920 e publicado com outro título: *O povo brasileiro e sua evolução* (VENANCIO, 2015, p. 235). Entre os propósitos do texto, o autor ressalta que visa discutir a interiorização territorial da população, o sentido centralizador do Estado brasileiro e a arianização do povo. Sobre esse último aspecto, a obra foi muito mal-recebida pelos críticos da época, como o próprio autor destaca no prefácio à segunda edição do livro, em 1933. Para atualizar suas proposições e resolver os mal-entendidos acerca das questões relativas aos “problemas da Raça”, Vianna publicou em 1932

¹⁹ Visto à distância, o sentido histórico da evolução do povo brasileiro mira a “arianização”, segundo a apreciação de Oliveira Vianna. No entanto, seria preciso ressaltar que o autor compreende três tipos de branco: a “plebe rural”, o “peão das cidades” e a “aristocracia territorial”. Evidentemente, o “branco colonial” descende deste último.

uma síntese intitulada *Raça e assimilação* e sobre a qual gostaríamos de aprofundar a interpretação que iniciamos na leitura da obra anterior.

Em primeiro lugar, é preciso observar que os “problemas da Raça” que Vianna investigou versam, sobretudo, acerca da possibilidade de diferenciação psicológica, antropológica e sociológica dos “elementos ethnicos”. Para o autor, a “raça” é uma característica morfológica a partir da qual se poderia verificar informações fisiológicas (“biotipologia”) e de temperamento/inteligência (“psicologia étnica”) através de estudos de variáveis e diferenciações entre grupos raciais. Em suas palavras, “os estudos da biotipologia contemporânea estão demonstrando que há uma conexão muito íntima entre os aspectos morfológicos do indivíduo e as peculiaridades da sua fisiologia, da sua patologia e da sua psicologia” (VIANNA, 1959, p. 27). As reflexões sobre os “problemas da Raça” deveriam identificar a extensão físico-mental e sua repetição “relativa”/“probabilística” no interior de um grupo antropológico, por um lado; e, por outro, deveria determinar as qualidades e atributos que poderiam ser mais observadas nas manifestações de cada grupo racial.

O autor vai relativizar o racialismo do começo do século argumentando que as expressões pessoais/subjetivas seriam soberanas e que a determinação racial só poderia ser observada através do exercício de diferenciação de grupos inteiros. Cito-o:

em princípio, nenhum atributo da psique humana é privativo desta ou daquela raça, como queriam fazer acreditar os antigos psicologistas de raças. Esse atributo apenas deve-se revelar *mais freqüentemente* neste ou naquele tipo antropológico. É justamente nesta maior ou menor freqüência na aparição deste ou daquele atributo que vamos encontrar a caracterização psíquica *diferencial* de um tipo antropológico qualquer em face dos outros (*Op. Cit.*, p. 39).

O racialismo de Vianna é relativizado a partir da noção de “frequência”, isto é, os “estudos de raça” deveriam ser, antes, uma questão sociológica do que biológica, dado que sua importância seria apreendida nas variações entre grupos de pessoas. Dessa maneira, a raça na qualidade de um fator psico-bio-social poderia ser analisada através da frequência/variação de certos “tipos de temperamentos” e de “inteligência” que revelariam/determinariam as potencialidades (produtivas) de cada “tipo antropológico”:

Os modos de expressão da vida social, sejam morais, sejam intelectuais, de um dado grupo, como se vê, estão dependentes dos tipos de temperamentos e dos tipos de inteligência nêle preponderantes. (...) a conclusão é que a raça é um fator determinante das atividades e dos destinos dos grupos humanos (p. 42).

Fundamentado pela noção de “frequência” no fenômeno racial, Vianna vai argumentar que é possível a aparição de “gênios da raça” na psicométrica dos grupos inferiorizados, isto é, pessoas com inteligência acima da média em seu grupo racial. Para ele, em menor quantidade do que nos grupos brancos, a frequência de pessoas negras dotadas de “superinteligência” estaria na ordem de 0,8% da população, ao passo que nos primeiros a incidência seria de 5%²⁰ (VIANNA, 1959, p. 196).

Aqui o seu projeto teórico de identificação de fatores de determinações raciais se encontra com parte de seu programa político – no qual ele se baseava a partir de uma relação entre diferenças étnicas e capacidades produtivas. O autor sustentava a necessidade de uma planificação sociorracial estabelecida pelo poder estatal, por uma elite política que organizaria a sociedade. O “atraso brasileiro” deveria ser reparado por esse grupo de homens do qual dependia o destino do país e ao qual caberia a tarefa de conhecer os reais problemas da nação. Segundo Maria Stella Bresciani, Vianna “destacou a relativa independência dos ‘fatores históricos e sociais’ da existência desses homens especiais, definindo-a como questão de eugenia, portanto de ‘biologia étnica’” (2007, p. 343).

Com a leitura eugenista da teoria da circulação das elites que aproximava o economista e sociólogo italiano Vilfredo Pareto com o antropólogo francês George Vacher Lapouge, Vianna propunha a formação de uma classe dirigente brasileira constituída por uma “elite eugênica” (termo designado por Lapouge) que tinha capacidade “intelectual” e “temperamental” de organizar a sociedade e governo o povo. Não caberiam às massas – e elas são massas racializadas – os cargos diretivos, pois a “frequência” de um “tipo de inteligência” relativa ao exercício do poder predominava num certo “grupo de homens superiores”. Dessa maneira, a “elite eugênica” que deveria estar no governo dos destinos nacionais e da organização da sociedade não seria outra se não os descendentes dos “brancos coloniais”.

Em segundo lugar, depreendemos que a classificação dos elementos étnicos realizada pelo autor tinha por pressuposto a elaboração de um programa para uma nova organização social. Ele defendia um pragmatismo daqueles estudos sobre a raça para resolver “alguns problemas mais urgentes e imperativos, como os que se prendem à formação da nossa nacionalidade no seu aspecto quantitativo e qualitativo” (VIANNA, 1959, p. 69). Seu objetivo, baseado numa plataforma autoritária, era desenvolver uma ordem social mais harmônica que favorecesse o crescimento produtivo do país a partir da ideia de colaboração sociorracial.

²⁰ Esse trecho consta numa nota anexada na segunda edição do livro, de 1934, com o título de “O problema do valor mental do negro”, onde o autor responde a algumas críticas feitas por Arthur Ramos. Voltaremos a essas passagens mais à frente.

Para tanto, era necessária uma ação político-científica que aprofundasse o conhecimento a respeito dos diversos “tipos antropológicos”, uma ação que detalhasse os traços biométricos, psicométricos, antropométricos. Vianna compreendia que nos grupos raciais existiam uma diversidade muito complexa de “tipos”: “o branco no Brasil não pode constituir, por si só, um tipo antropológico único, isto é, não forma um tipo físico capaz de ser representado numa fórmula morfofuncional única” (*Op. Cit.*, p. 68). Assim funcionaria também com os outros grupos raciais que ocorriam no Brasil – não existiria um negro nem um indígena único. O autor considerava a sociedade brasileira um imenso laboratório de estudos étnicos, dada a diversidade racial, antropológica, as miscigenações e a adaptabilidade aos meios geográficos (mesológicos).

A descrição psicológica do grupo racial indígena, que Vianna chama ora por “selvagens” ora por “índios”, atribuía-lhe características como “sombrio e reservado”, com traços afetivos “esquizóides”: “observando-o nas suas atitudes e nos seus modos de vida, sente-se que, na generalidade dos casos, êle se comporta como um esquizóide típico” (p 34). Para revelar o retrato desse grupo racial, o autor usou como exemplo uma narrativa de um viajante naturalista que descrevia suas interações com algumas comunidades indígenas. Vianna se baseou nas contribuições do psiquiatra suíço Eugen Bleuler, pioneiro nos estudos sobre a esquizofrenia, para explicar o tipo de temperamento predominante no grupo racial indígena. Era característico do tipo esquizóide um temperamento cindido, introspectivo, insociável, indiferente, silencioso, às vezes pacífico e dócil outras colérico e hostil; atributos não muito desejáveis à composição de uma comunidade política, posto que eram refratários à civilização europeia.

Vianna já havia se referido, na *Evolução do povo brasileiro*, à capacidade do indígena em ocupar um lugar nessa sociedade: “posto em função da civilização organizada aqui pelo homem peninsular, é absolutamente negativo: em nossa sociedade, modelada á européa, o seu poder de capillaridade social, a sua *ascencionabilidade* é mesmo muito inferior á do negro” (1938, p. 176). Ele estava mais preocupado nas miscigenações entre indígenas e brancos/negros, pois considerava o isolamento dos “selvagens” apenas um processo de seu futuro desaparecimento. Portanto, quanto mais distante da tipo indígena, mais capacitado a ocupar algum lugar nessa sociedade – evidentemente, o lugar de uma subclasse, de uma subcidadania.

A população negra foi descrita como predominantemente “ciclotímica”, traço de temperamento em que ocorre oscilações de humor que transita entre uma euforia e tagarelice para uma melancolia e desânimo. Nesses ciclos de contentamentos expansivos e angústias absortas, Vianna vai sugerir que o modo pelo qual a inteligência da população negra vai se sobressair está em atividades voltadas à fantasia, à expressão artística, à criação recreativa. Ele

vai citar (assentindo) uma longa passagem do etnólogo austríaco Friedrich Müller retratando traços médios da personalidade das populações negras. Gostaríamos de propor um recorte dessa citação para termos alguma ideia a respeito de qual Vianna acreditava ser o papel dos grupos negros no Brasil:

o negro é, em tôdas as cousas, um sensitivo, em que a fantasia domina. O fundo do seu temperamento é uma serenidade expansiva. É a esta fantasia sem freio que êle deve seu amor aos enfeites e à sua frivolidade, assim como seu gôsto pelos espetáculos e pela dança. Êle esquece as suas preocupações como as suas penas e se reconcilia com a sua sorte triste. Vive, por assim dizer, *au jour le jour*; não se inquieta nem do futuro, nem do passado (MÜLLER, *Apud* VIANNA, 1959, p. 33).

Nas edições seguintes de *Raça e assimilação*, Oliveira Vianna vai anexar algumas notas complementares aos seus argumentos, quase sempre respondendo às críticas recebidas. Numa delas, debate “o problema do valor mental do negro” em que argumenta da incapacidade das populações negras em realizar grandes obras civilizatórias: “que estas civilizações antigas existiram; que no centro das terras africanas se formaram grandes focos de cultura superior, não ponho em dúvida”, mas conclui que “o que me parece contestável é (...) que estas civilizações antigas (...) foram criadas pelo homem de raça negra, isto é, pelos tipos negros puros” (p. 198 e 199). De um lado, sustentava-se a incapacidade racional na psicologia étnica dos tipos negros – essa população produziria mais, nessa linha de pensamento, se suas elites estivessem realizando atividades artísticas e suas massas estivessem em trabalhos mecânicos nas indústrias ou nos roçados do campo. De outro, ele afirmava que essa capacidade produtiva seria mais bem explorada no contato com povos arianos ou pela arianização do seu sangue, isto é, sob orientação das elites brancas, dos “brancos coloniais”. Vejamos sua conclusão sobre essa questão:

O negro puro, portanto, não foi nunca, pelo menos dentro do campo histórico em que o conhecemos, um criador de civilizações. Se, no presente, os vemos sempre subordinados aos povos de raça branca, com os quais entraram em contato; se, nos seus grupos mais evoluídos das regiões das grandes planícies nativas, são elementos mestiços, são os indivíduos de tipo negróide, aqueles que trazem doses sensíveis de sangue semita, os que ascendem às classes superiores, formam a aristocracia e dirigem a massa dos negros puros; como não seriam também nestas épocas remotas, em que se assinalam êstes grandes focos de civilização? (...) Não sei se o negro é realmente inferior, se é igual ou mesmo superior às outras raças; mas julgando pelo que os testemunhos do presente e do passado demonstram, a conclusão a tirar é que, até agora, a civilização tem sido apanágio de outras raças que não a raça negra; e que, para que os negros possam exercer um papel civilizador qualquer, faz-se preciso que êles se caldeiem com outras raças, especialmente, com as raças arianas ou semitas. Isto é: que percam a sua pureza (p. 206).

Pelo exposto até aqui, talvez possamos apreender dessas observações de Oliveira Vianna uma indicação de divisão sociorracial do trabalho no qual seria preciso ainda muita investigação para consolidar os conhecimentos dos tipos antropológicos brasileiros. Porém, é possível perceber que quanto mais próximo do elemento branco, maior a chance de ocupar um espaço elevado nessa comunidade política; por outro lado, quanto mais distante, maior a chance de se ver numa posição subalterna. Para além desse cálculo, o autor nos leva a entender que haveria uma predisposição das “elites intelectuais negras”²¹ às atividades artísticas e culturais – como a dança, a música, a culinária, etc. –, ao passo que as “elites intelectuais brancas” estariam mais ligadas à razão e à política – em ocupações de governança, de ciência, de gerência, etc.

É pertinente lembrar que Oliveira Vianna, no mesmo ano da publicação de *Raça e Assimilação*, assumiria um importante cargo público no governo Vargas, no Ministério do Trabalho, Indústria e Comércio: ele “passou a integrar as comissões técnicas do Ministério (...) com a função de elaborar e sistematizar a legislação social e trabalhista brasileira”²². De acordo com Angela de Castro Gomes, na década de 1930 o sociólogo passaria da condição de intérprete da realidade e dos problemas nacionais para “se dedicar à implementação de políticas públicas que visavam enfrentá-los” (2009, p. 150). Ela pontua ainda que esse foi um período de “cristalização das ideias” e repercussão do seu pensamento a partir de novas edições de suas publicações anteriores. A essa altura, Vianna ocupava uma função técnica no espaço de poder que ele acreditava ser preciso estar sob comando das “elites eugênicas” – curiosamente, ele era uma pessoa não-branca.

O pensamento de Vianna estava muito afinado aos ideais do regime varguista, compondo o que Sergio Miceli chamou de “elite intelectual e burocrática do regime” (MICELI, 2001) e assumindo uma posição de poder relevante à época (VENANCIO, 2015). Vianna ocupou também outros espaços no regime: no Ministério do Trabalho esteve dialogando na Comissão de Imigração com outros intelectuais como Renato Kehl, Miguel Couto e Roquette-Pinto. Nesse ambiente carregado de eugenismo, suas proposições repercutiram abundantemente apesar das discordâncias (a principal delas, com Roquette-Pinto).

Oliveira Vianna e Roquette-Pinto discordavam de diversos pontos em suas análises acerca do “tipo antropológico brasileiro” e de instrumentos políticos que poderiam ser utilizados para “corrigir” os males nacionais. Numa das notas complementares à *Raça e*

²¹ Indivíduos dotados de uma inteligência acima da média desse grupo.

²² Retirado do verbete sobre o autor no *Dicionário Histórico-Biográfico Brasileiro* da CPDOC-FGV. Ver <https://www18.fgv.br/cpdoc/acervo/dicionarios/verbete-biografico/francisco-jose-de-oliveira-viana>. Acessado em 25/05/2023.

assimilação, Vianna endereça a Roquette-Pinto algumas observações críticas a respeito da sua classificação dos “tipos antropológicos”, segundo o sociólogo, haveria uma confusão entre a noção de “tipo” e o “critério exclusivo da cor da pele” (VIANNA, 1959, p. 183). Nesse sentido, Roquette-Pinto teria pecado por não promover uma ligação mais direta entre a natureza racial-genética dos “tipos brasileiros” e suas capacidades sociais, fazendo essa ligação a partir do aspecto “superficial” da cor da pele. Além disso, o antropólogo teria criticado a ideia de superioridade/inferioridade, tendo defendido até a importância de “algumas gotas de sangue amarelo ou vermelho” nos tipos arianos de Oliveira Vianna.

Outro ponto de discordância entre os dois intelectuais foi com relação à imigração: de um lado, Roquette-Pinto argumentava ser dispensável as políticas imigratórias, defendendo uma melhor distribuição da população brasileira pelo território; de outro, Vianna apostando na “arianização” do Brasil e na elaboração de políticas de integração-nacionalização das populações brancas que viviam em “quistos étnicos”. Um dos pontos centrais dessa divergência estava na questão da imigração japonesa – Vianna era contrário, dizia que “o japonês é como o enxôfre: insolúvel” (p. 155). O último ensaio do livro de Roquette-Pinto é dedicado (em tom apologético) à imigração japonesa.

Dessa divergência, Vianna sairia vitorioso, por um lado: suas premissas foram adotadas na elaboração de uma lei de imigração, a partir do Ministério do Trabalho, em meados dos anos de 1930. Segundo a historiadora Endrica Geraldo, “Oliveira Vianna procurou traçar o que denominou de caracterização antropológica de imigrantes, em especial de judeus, árabes e japoneses. Seus dados procuravam demonstrar que esses grupos eram muito distintos do ideal ariano” (2007, p. 26). As proposições de Vianna foram impressas na Constituição de 1934 com a “lei de cotas” que previa um “controle eugênico” da entrada de estrangeiros no Brasil.

Roquette-Pinto, por outro lado, teria elaborado a compreensão de uma comunidade política que seria mais mobilizada pela imaginação sociopolítica hegemônica dos anos de 1930 e 40. Tanto Oliveira Vianna quanto Roquette-Pinto estavam preocupados com a “qualidade” do “tipo antropológico brasileiro” e por isso desenvolveram, cada um à sua maneira, linhas de reflexões acerca do contraste cromático da identidade brasileira que serviriam ao conceito de democracia racial.

É importante notar que o conceito sociopolítico de democracia racial buscava uma forma de organizar a comunidade política brasileira, que se apresentaria num futuro enquanto uma civilização de novo tipo. Nesse conceito, a população brasileira aparecia como um problema científico-intelectual-político para a qual as autoridades deveriam procurar os ajustes através

do espectro da brancura. Buscamos neste tópico destacar duas concepções diversas que, entretantes, apresentariam resultados mais ou menos próximos: o lugar subalterno que o espectro da não-branca ocuparia na comunidade política brasileira e a liderança do elemento branco nas discussões dos destinos da nação. Ambas as contribuições impactaram de alguma forma a imaginação sociopolítica, ecoando por muito tempo nas mentes dispostas a sintonizar tais imagens da gente brasileira enquanto uma comunidade política.

3.2 O contraste cromático como fortuna para os “intelectuais insurgentes” (Manuel Querino, Frente Negra Brasileira e imprensa negra)

Na dinâmica das relações de poder que asseguraram o espectro da brancura – ordenando a disposição sociorracial da população brasileira em papéis de performance política nessa sociedade – existem pontos de escape em que a lógica de dominação é posta à prova. Como vimos anteriormente, mobilizava-se o discurso de conquista e o dispositivo de racialidade para lembrar a estrutura de dominação sobre a população não-branca que se imaginava enquanto cidadãos de segunda ordem, ou ainda, se viam numa cidadania não-plena. Nesse pacto sociorracial, os conquistadores concederiam a cidadania mediante a assimilação dessa população ao projeto civilizacional eurorreferenciado. No entanto, brechas dessa estrutura foram utilizadas para a afirmação de outros termos de inclusão na comunidade política brasileira.

Nesse tópico, buscaremos analisar a imaginação sociopolítica negra que reivindicava uma participação cidadã fora dos pressupostos do espectro da brancura, reclamando uma comunidade brasileira mais diversa. O debate sobre cidadania foi fundamental na elaboração de um conceito brasileiro de democracia e a participação de intelectuais negros nele contribuiu não só para demarcar uma posição na arena política nacional, mas também para que aqueles que defendiam o discurso de conquista buscassem na democracia racial o conceito que assimilava o não-branco, homogeneizando a identidade e neutralizando sua diversidade e potencialidade cultural como vimos no tópico anterior. Nesse sentido, talvez seja interessante antecipar que essa imaginação política, mesmo que por vezes conservadora, vai na direção contrária da que elaborou o conceito de democracia racial, posto que apresentava um programa de integração incondicional da população negra à comunidade política nacional.

Iniciaremos pela análise de uma comunicação acadêmica do professor de desenho da Escola de Belas Artes, Manuel Querino. Trata-se de um texto de 1918²³ que acreditamos ser interessante para contextualizar as intervenções dos intelectuais de 1930 tinham um lastro. O texto é um esforço historiográfico de revisão da formação nacional através do negativo do colonialismo, expondo a obra deletéria dos portugueses na América enquanto dá ênfase ao preto laborioso que construiu o Brasil. Para o autor, não haveria uma brasilidade, na qualidade de uma cultura minimamente identificável, sem esse trabalho sustentado por técnicas diversas trazidas de África (ALBUQUERQUE, 2009; FERREIRA, 2019; GLEDHILL, 2020). Querino (1851-1923) foi um desses intelectuais negros que tinha muito a dizer, mas foi abafado pela sanha racalista dos modernistas de 1870: viveu a guerra do Paraguai na condição de militar (apesar de não ter servido nas zonas de conflito), participou dos movimentos abolicionistas, atuou politicamente pela causa operária, lecionou desenho geométrico e pesquisou a história da cultura negra na Bahia. Observou os jogos sociais aos quais a cidadania era conformada em estruturas hierarquizadas de exercícios sociopolíticos (ALBUQUERQUE) e sugeriu a correção do lugar da população negra no demos brasileiro.

O 5º Congresso Brasileiro de Geografia, presidido pelo engenheiro baiano Teodoro Sampaio, tinha como objetivo não apenas indicar réguas e compassos dos esboços infranacionais (territorialidades dos estados, os climas característicos, a ocupação sociopolítica das cidades, etc), como também fundamentar numa imaginação nacionalista o lugar do brasileiro no mundo. O congresso reuniu 1057 pessoas e foi um dos mais importantes organizados pela Sociedade de Geografia do Rio de Janeiro (CARDOSO, 2011, p. 88), um ambiente favorável para fazer circular pelo Brasil a fora as ideias aventadas por intelectuais das mais diversas áreas. Foram nessas circunstâncias que Manoel Querino apresentou seus estudos acerca da configuração da brasilidade enquanto espaço de encontros multiculturais e da modernidade cultural e social da população negra que contribuiu para a construção da nação.

Olhemos um trecho da seção final do texto, no qual o autor se debruça na contemporaneidade da presença africana na história do Brasil:

quem quer que compulse a nossa história certificar-se-á do valor e da contribuição do negro na defesa do território nacional, na agricultura, na mineração, como bandeirante, no movimento da independência, com as armas na mão, como elemento apreciável na família, e como o herói do trabalho em todas as aplicações úteis e proveitosas. *Fora o*

²³ O título do artigo é “o colono preto como fator de civilização brasileira” e foi publicado na Imprensa Oficial do Estado da Bahia. Antes, foi comunicado no 5º Congresso Brasileiro de Geografia, ocorrido em Salvador, no ano de 1916. Utilizaremos aqui uma versão publicada na revista *Afro-Ásia* em 1980. Ver QUERINO, M. O colono preto como fator da civilização brasileira. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 13, 1980.

braço propulsor do desenvolvimento manifestado no estado social do país, na cultura intelectual e nas grandes obras materiais, pois que, sem o dinheiro que tudo move, não haveria educadores nem educandos: feneceriam as aspirações mais brilhantes, dissipar-se-iam as tentativas mais valiosas. Foi com o produto do seu labor que os ricos senhores puderam manter os filhos nas Universidades europeias, e depois nas faculdades de ensino do País, instruindo-os, educando-os, donde saíram veneráveis sacerdotes, consumados políticos, notáveis cientistas, eméritos literatos, valorosos militares, e todos quantos, ao depois fizeram do Brasil colônia, o Brasil independente, nação culta, poderosa entre os povos civilizados (QUERINO, 1980, p. 156, grifos nossos).

O esplendor da história nacional estaria, sobretudo, na experiência de contribuição do negro para o desenvolvimento e progresso da nação, de modo que, sem esse aporte, dificilmente o Estado disporia de elementos para as obras de renovação ao longo do tempo. A história escrita por Querino assume um engajamento político (FERREIRA, 2019) que reivindicava maior atuação da população negra na comunidade política brasileira fundamentada na contribuição que seus antepassados promoveram para a condição nacional daqueles anos finais da década de 1910. Tratava-se de uma análise que vai na contramão do problema branqueador, que compreendia uma sociedade cada vez menos não-branca e uma comunidade política eurorreferente, enfatizando a presença e contribuição dos negros no crescimento da nação.

A vinculação da população negra à comunidade política brasileira que Manoel Querino vindica em seu texto é expressa na relação entre a característica laboriosa dessa parcela da população e sua capacidade de proporcionar a modernização do país. Segundo o autor,

*foi o trabalho do negro que aqui sustentou por séculos e sem desfalecimento, a nobreza e a prosperidade do Brasil: foi com o produto do seu trabalho que tivemos as instituições científicas, letras, artes, comércio, indústria, etc., competindo-lhe, portanto, um lugar de destaque, como fator da civilização brasileira (QUERINO, *Op. Cit.*).*

O lugar da população negra na comunidade política brasileira deveria constituir um projeto de modernização do Estado para abranger esse grupo nas tomadas de decisão da sociedade, afinal, foi ele que assegurou as instituições modernizantes como as artes, a ciência, as letras, na formação nacional.

A ênfase na imagem do “preto laborioso” como elemento de inscrição dessa parcela da população num discurso de identidade moderna do Brasil vai ser empregada em diversos outros momentos. Dos salões do 5º congresso de geografia e das páginas da imprensa baiana, as ideias de Querino se espalharam para outros horizontes, diluídas na necessidade de afirmar que a população negra era, tanto quanto a branca, capaz de se integrar ao processo de modernização

que o país experimentava. O associativismo negro no pós-abolição foi um desses espaços de autoinscrição da identidade negra e vindicação de direitos.

De maneira geral, os historiadores têm compreendido como “associativismo negro” um conjunto de relações complexas (por vezes contraditórias e conflitivas) que reúnem, a partir de entidades, organizações ou agrupamentos, laços de apoio, posições combativas, defesa de direitos, entre outras ações de caráter coletivo (DOMINGUES, 2014; SILVA e XAVIER, 2019). Essas relações e entidades não eram particulares do mundo pós-abolição, mas aqui, gostaríamos de destacar uma associação da década de 1930 que conseguiu se transformar num partido político: a Frente Negra Brasileira (FNB).

A FNB foi fundada em 1931, na cidade de São Paulo, enquanto entidade de “união política e social da Gente Negra Brasileira” com a finalidade de afirmar os “direitos históricos da mesma, em virtude da sua atividade material e moral do passado, e para a reivindicação de seus direitos sociais e políticos, atuais, na Comunhão Brasileira”²⁴. Além disso, segundo seu Estatuto, a FNB buscava se organizar politicamente para “pleitear (...) cargos eletivos de representação da gente negra” e desenvolver laços de apoio para sua “elevação moral, intelectual, artística, técnica, profissional e física” (*Idem*) (criando espaços educativos e de suporte jurídico, econômico e político). A entidade durou de 1931 até 1938 e conseguiu fundar um efêmero partido político em 1936, dissolvido no ano seguinte pelo golpe do Estado Novo (OLIVEIRA, 2008, p. 117).

O intelectual Arlindo Veiga dos Santos foi o primeiro presidente da associação. Ele estava ligado à imprensa negra da época e participava de diversos clubes recreativos e de defesa da população negra. Entre os membros mais expressivos da FNB estavam o irmão de Arlindo, Isaltino Veiga dos Santos, José Correia Leite, Jayme de Aguiar, Abdias do Nascimento, entre outros nomes importantes que impulsionava a imaginação sociopolítica negra nesse Brasil pós-Revolução de 1930.

Uma das principais pautas da FNB era a educação da população negra, tanto a instrução infantil, quanto a educação profissionalizante e a alfabetização de adultos. Para o historiador Petrônio Domingues, para os fretenegrinos “a educação era vista muitas vezes como a principal arma na ‘cruzada’ contra o ‘preconceito de cor’” (2008, p. 522). Era fundamental para a elaboração de um conceito mais igualitário de cidadania a formação de portadores sociais que, no futuro, teria a capacidade de pleitear sem prejuízos os cargos mais importantes do país. Ainda

²⁴ Trecho do artigo primeiro do Estatuto da Frente Negra Brasileira, consultado a partir do anexo da tese de Laiana Lannes de Oliveira (OLIVEIRA, 2008, p. 122).

segundo Domingues, “a partir de 1934, a FNB passou a oferecer, além do curso de alfabetização, o curso primário” (*Idem*, p. 524). Essa educação era ideologicamente orientada pelo nacionalismo que a entidade pregava.

Apesar da diversidade de opiniões política no interior da associação, as principais lideranças da FNB tinham forte inspiração autoritário-conservadora, seguindo um enérgico programa nacionalista. Os irmãos Isaltino e Arlindo Veiga dos Santos possuíam interesse em programas de extrema-direita, como o fascismo italiano e o integralismo brasileiro, eles fundaram também um movimento católico-monarquista chamado Ação Imperial Patrianovista Brasileira (DOMINGUES, 2006). Por outro lado, um dos fundadores, José Correia Leite, orientava-se política e intelectualmente desde o pensamento democrático-socialista.

A diferença política logo cindiu o grupo e, no ano seguinte, em 1932, se dividiria entre os irmãos Veiga dos Santos (que permaneceram na FNB) e o grupo de *O Clarim* (periódico editado por José Correia Leite e Jayme de Aguiar, que saíram da associação). Para Paulina Alberto, a divergência desses dois grupos já se notava nas páginas d’*O Clarim* com Arlindo Veiga dos Santos “usando uma das retóricas mais xenofóbicas” da publicação e Leite “expressando sua admiração por organização de imigrantes e suas estratégias de inclusão étnica” (ALBERTO, 2017, p. 187).

Figura: 5



Fonte: Cabeçalho do jornal *A Voz da Raça*

Em 1933, a FNB lançava sua revista oficial *A voz da Raça* e a partir dela a expressão política e as reivindicações da associação: integração negra e nacionalismo. Como observamos no cabeçalho da publicação, de um lado estava a inscrição “o preconceito de côr no Brasil só nós os negros o podemos sentir...”, denunciando a condição de subalternidade da população

negra; de outro lado, uma paráfrase do lema integralista “Deus, Pátria, Raça e Família”. Na apresentação do volume constam frases como “nação acima de tudo” e “marchar, porém. Para frente sempre!”, além de combinar a defesa da “gente negra” com o nacionalismo: “dois deveres incumbem aos negros briosos e esforçados (...) a defesa da gente negra e a defesa da Pátria, porque uma e outra coisa andam juntas” (A VOZ DA RAÇA, 1933, p. 1).

Vejamos agora a partir de algumas passagens da imprensa negra paulista de que maneira se buscava vindicar uma demos inclusiva, ou seja, uma cidadania na qual a população negra estivesse incorporada sem a condição de subalternidade. A imprensa negra é uma tópica de estudos na qual se analisa os aspectos aos quais intelectuais negros e negros se inseriram no debate público, assim como as ideias e projetos expressos em suas páginas. Segundo o historiador João Paulo Lopes,

a imprensa negra nascera explicitamente com um propósito pedagógico, desde sua origem no século XIX: auferir um lugar ao sol aos negros, combater as atitudes discriminatórias com que eram tratados por conta da sua cor, e por fim instituir uma narrativa valorativa de sua história e situação com vias a reverter o quadro de subalternidade, penúria e racismo pelo qual a maioria dos afrodescendentes passava (LOPES, s/d, p. 3).

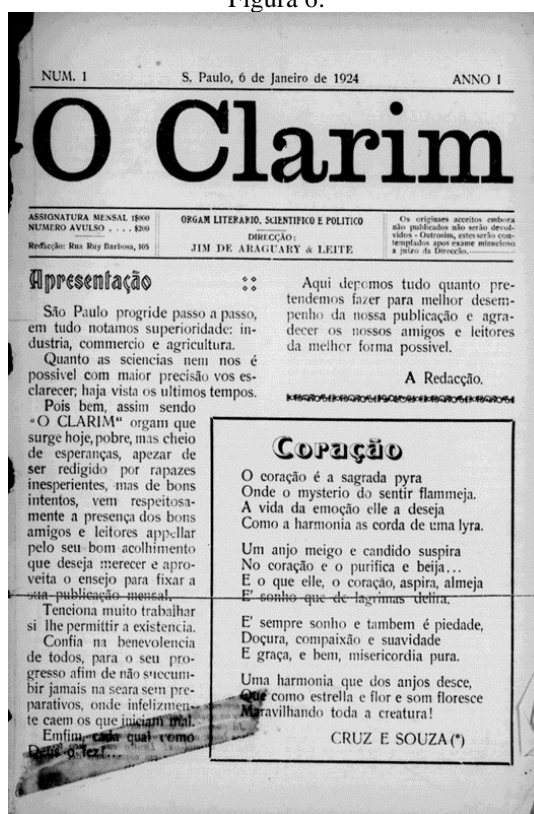
Além das importantes inserções da estética modernista que a imprensa negra dos anos 1930 traz à análise de história intelectual, sua dimensão pedagógica incorporando as demandas da população negra à esfera pública (mas também a circuitos mais específicos de circulação negra, como associações e clubes) possibilita um ponto de vista sobre a construção de um contraponto ao discurso de conquista na afirmação de uma comunidade política brasileira.

O mensário *O Clarim* foi um marco na história da imprensa negra, pois trouxe um tom mais combativo ao debate público. Iniciado em 1924 e dirigido por Jayme de Aguiar²⁵ e José Correia Leite, duas importantes figuras na denúncia ao preconceito racial e à condição de negros e negras no Brasil pós-abolição. As páginas do periódico imprimiam não só a sensação da necessidade de união dos negros e das negras, como também apresentavam pontos de vista acerca do passado nacional, além de manifestar a importância da participação negra nas decisões políticas do Estado brasileiro (SANTOS, 2021; FRANCISCO, 2010). Circulando principalmente em espaços de uma classe média negra, as ideias publicadas também ecoavam nos circuitos letrados nos quais as matérias eram lidas e divulgadas para um público impossibilitado de eleger os governantes.

²⁵ É interessante notar que esse jornalista adotou o pseudônimo Jim de Araguay para estampar no mensário, trazendo uma referência linguística tupi para representar uma parcela da sua identidade.

Na apresentação do primeiro número, *O Clarim* aborda o progresso na cidade de São Paulo entendendo que a participação da população negra é fundamental à manutenção desse processo e que, para tanto, seria necessário um “órgão” para repercutir as modernas ideias desses pensadores e as circunstâncias do progresso. Numa outra matéria desse volume podemos ler que “estamos num período de progresso por excelência. Em todos os recantos vê-se ressoar as palavras tão belas: progresso, indústria, comércio e intelectualidade” (CINTRA, 1924/n.1, p.2). Essas imagens apresentavam, com um tom otimista, o ambiente turbulento que uma cidade em crescente modernização como São Paulo proporcionava, advertindo o autor que era preciso estar atento a essas mudanças. Era preciso compreender, por meio do desenvolvimento intelectual da população negra, os avanços da indústria e do comércio – conclamavam os editores da publicação para que seu público não ficasse alheio aos desdobramentos do progresso, construído com muita força e técnica pela gente negra que edificou a cidade.

Figura 6:



Fonte: Capa da primeira edição de *O Clarim*.

Nas páginas do *Clarim*, a imagem do preto laborioso que vimos em Manoel Querino aparece ao lado da imagem do progresso e do ideal de instrução da população negra. Numa

crônica direcionada “à mocidade paulistana”, um dos diretores da publicação, sob pseudônimo de Moysés Cintra, registrava num misto de saudosismo e entusiasmo a transição da paisagem urbana paulista de uma pequena vila para uma cidade grande: “aquela vila saudosa que dantes era tão pobre, hoje se apresenta com inúmeros progressos” (1924/n.4, p. 1). Cintra conclama unidade à juventude para a elaboração de um movimento em que a população negra não participe só da edificação da nova *urbis*, mas que esteja integrada aos bons frutos desse projeto:

Transformou-se tudo, para melhor cooperar ao lado da estética – alma das belezas e da evolução; enquanto nós – homens pretos, possuidores de um elevado número de irmãos e de uma mocidade cheia de vida, bastante inteligente – infelizmente até aqui quase nada conseguimos adquirir em virtude de não existir entre nós uma completa concórdia.

Participar do progresso, colher os bons frutos dessa modernização estética da cidade, é enriquecer a comunidade política nacional, que se vai construindo coetaneamente a esses processos. A crônica de Cintra examina a passagem da cidade velha à modernizada como quem se preocupa com a edificação dos pilares de uma cidadania por vir, enriquecida com a diversidade de contribuições nesse labor. Mas alerta que a participação negra tem de estar não apenas no soerguimento desses prédios, como também na sua projeção, ou seja, no trabalho intelectual de abalizar as regras dessa obra modernizadora. A comunidade política que o Brasil haveria de construir tinha de compreender a população não-branca não somente em seus livros de história, onde apareciam como operários da formação da nação, sobretudo, deveriam constar em sua imaginação de um futuro industrioso no qual a ciência e a técnica da mão-de-obra não-branca elevariam o Brasil aos patamares de grande nação.

Em janeiro de 1927, n’*O Clarim d’Alvorada*, saiu um artigo da autoria de Arlindo Veiga dos Santos²⁶, um jovem conservador, no qual argumentava que o envolvimento da população negra no corpo político brasileiro proporcionaria avanços importantes no melhoramento da “gestão dos negócios públicos nacionais”. Um ponto interessante no artigo de Veiga dos Santos, intitulado “A ação dos negros brasileiros”, é a defesa da comunidade como um espaço de associação e ação do poder: “o poder está naturalmente na comunidade” (1927, p. 5). Essa sentença Veiga dos Santos se apropriou do filósofo político espanhol Francisco Suárez (1548-1617), que publicou no começo do século XVII um tratado no qual descreveu as possibilidades

²⁶ Arlindo Veiga dos Santos (1902-1978) foi um escritor e professor formado pela Faculdade de Filosofia e Letras de São Paulo, em 1926. Participou da fundação da Frente Negra Brasileira (1931) e da Ação Imperial Patrianovista Brasileira (1928). Monarquista e católico e conservador, Veiga dos Santos se aproximou do integralismo brasileiro e português nos anos de 1930. Defendeu o retorno da monarquia como mantenedor da unidade nacional.

de ação dos integrantes de uma sociedade: o elo entre um “pacto de associação” e um “pacto de sujeição” implicaria na constituição de uma “autoridade pública”. O filósofo espanhol sustentava que a autoridade pública tem por finalidade a conservação de uma comunidade humana e política, ou seja, a união de diversos grupos e famílias num consórcio que compactua pela organização de um corpo social. Deslocando as reflexões do filósofo renascentista para as preocupações da modernizante metrópole paulistana, Veiga dos Santos acrescenta que “nas comunidades sociais humanas, máxime políticas, há que chamamos os ‘diferentes sociais’. E tal, com efeito, é o caso brasileiro, é o nosso caso” (1927, p. 5).

Os “diferentes sociais” numa sociedade confusamente estratificada como aquela do pós-abolição e da imigração branqueadora – carregada de imagens de hierarquizações e desigualdades inatas e num emaranhamento de condições étnicas, econômicas e urbano-geográficas dos sujeitos – eram a marca da incapacidade de democratização do Estado, um empecilho à constituição de uma “autoridade pública” que correspondesse aos interesses do corpo social. Tal a situação da “Gente Negra Brasileira” que Veiga dos Santos exortava à ação, situação essa estimulada por diversos pensadores que atribuía à diferenciação social um estado de naturalização (das desigualdades e das camadas sociais). Tal conclusão que atribuiria aos não-brancos uma condição de distanciamento da comunidade política brasileira foi abordado como conflitante aos interesses nacionais. Fiquemos com essa passagem:

Trabalhem por chamar à consciência da flama às vezes latente todos os componentes da Gente de Cor do Brasil, porque, sem embargo do que possam rosnar os pedantes das suspeitas ciências antropológicas e etnológicas que levam certos ‘sábios’ as conclusões estúpidas contra a identidade nacional brasileira – os princípios nossos é que vão salvar o Brasil desse caos que os ‘sábios’ estabeleceram, com suas teorias macaqueadoras e de contrabando.

É interessante notar que o autor sustenta a noção de que o “caos” experienciado pelo país tem de ver, também, com o levantamento das hipóteses racialistas para explicá-lo, ou ainda, a proposição de que elas seriam responsáveis pela desordem no “pacto de associação”, levando à incompreensão do “pacto de sujeição” e tornando frágil a constituição de uma “autoridade pública”. Foi citando Suarez novamente que nosso autor explicou a solução desses problemas, a “ação dos negros brasileiros”: “conseguindo que suba ao governo QUANTO MENOS gente que seja contra os nossos respeitáveis ideais”. À altura talvez nos seja possível perceber quais ideais operavam os anseios de Veiga dos Santos: a integração da população não-branca na comunidade política brasileira (imprescindível à harmonia interétnica), a crítica das teorias racialistas enquanto promotoras da desordem sociopolítica do país e a participação dessa

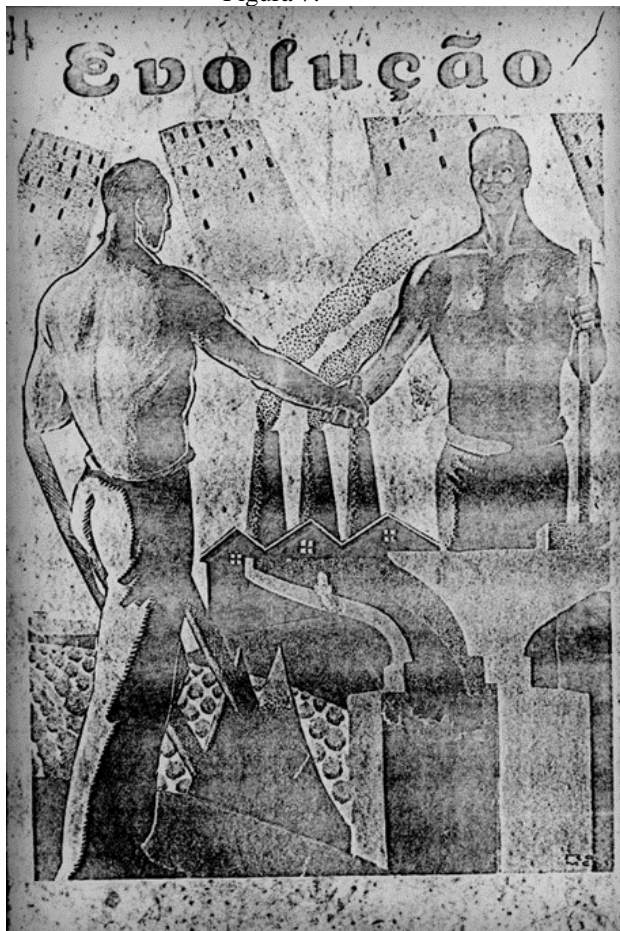
parcela do povo em postos de “autoridade pública” como pressuposto de conservação da integridade nacional.

O tom geral da publicação convergia para esse encorajamento visto acima, apesar de não haver homogeneidade intelectual entre articulistas. *O Clarim da Alvorada* foi um farol para o engajamento político e para a formulação de uma agenda dos interesses desses intelectuais negros.

Essas imagens aparecem muito forte numa revista de 1933, *Evolução*, dirigida pelo Jayme de Aguiar e por Manoel Alves. Nela a discussão sobre a integração da população negra à comunidade política brasileira aparece como fator de justiça à história do Brasil, pois sem essa parcela da população não seria possível os avanços experimentados naqueles anos. De certa forma, a *Evolução* adota um caráter conciliatório na linha da ideia de uma fraternidade entre negros e brancos na construção de uma nacionalidade mais integrada. Desde a Primeira República, intelectuais negros faziam uso dessa noção tendo em vista o combate ao “preconceito de cor”. Para a historiadora Paulina Alberto, “o uso aberto das ideias de fraternidade e sentimento com o objetivo de combater as políticas declaradamente racistas ajuda a explicar o apelo desses conceitos para os escritores que buscavam defender a ‘classe de cor’” (2017, p. 66).

Na *Evolução*, a imagem da “fraternidade racial” aparece visualmente na capa e no verso, nas matérias assinadas por jornalistas e políticos brancos convidados, além da linguagem próxima às filosofias da história que mobilizavam conceitos como progresso, igualdade, evolução, liberdade e a fraternidade propriamente dita. A estética modernista e modernizadora salta aos olhos na capa da revista: no plano de fundo temos, de um lado, a paisagem campesina da plantação ilustra o potencial agrícola do país, de outro, edificações urbanas e indústrias apontam o horizonte da riqueza; em primeiro plano, dois trabalhadores (um negro e um branco) se saúdam com um aperto de mão que bem poderia ser um trato pela “evolução social”, pelo progresso do Brasil. A imagem da fraternidade racial estampada na capa enquanto um compromisso para o desenvolvimento nacional reforça os termos de integração na comunidade política que a imaginação social negra postulava: a integração deveria significar, sobretudo, igualdade de tratamento entre brancos e negros.

Figura 7:



Fonte: Capa da revista *Evolução*, 1933.

Essa ideia de fraternidade racial estava profundamente influenciada por uma linguagem política da filosofia iluminista. Nas palavras de Paulina Alberto: “a fraternidade, juntamente com a liberdade e a igualdade, refletia a influência marcante das ideias revolucionárias francesas na retórica do republicanismo brasileiro” (*Op. Cit.*, p. 61). Na imagem, os dois trabalhadores aparecem como iguais e livres, condição para o pacto de fraternidade racial republicano que a revista pretendia difundir e que se pode observar potencialmente celebrado no aperto de mãos. Nesse sentido, os editores do periódico estariam reivindicando não apenas uma pertença incondicional²⁷ à comunidade política brasileira, mas uma cidadania constituída nos pressupostos da solidariedade social. A evolução nacional estaria ligada tanto ao labor, à produção, ao progresso, assim como à solidariedade, à dignidade humana, aos direitos básicos observados a toda comunidade política do Brasil.

²⁷ Sem a condição do pacto sociorracial latente no discurso de conquista.

Figura 8:



Fonte: Verso de *Evolução*.

A imagem que encerra a revista é ainda mais poética em termos de elaborar uma alegoria da fraternidade racial formando algo como uma cultura política em potencial ao país. Na capa, a fraternidade está dialogando com a igualdade, no verso, vemos uma relação entre as ideias de fraternidade e liberdade. Vemos um homem negro lado a lado com uma mulher branca, dispostos de tal maneira indicando a marcha do progresso. Diversos elementos nos remetem à mitologia política que mistura aspectos da antiguidade clássica com o republicanismo moderno e o pós-abolição brasileiro: a mulher alada livre conversa com a tocha hasteada como um farol da liberdade, que se complementa aos grilhões quebrados na mão esquerda do homem.

Essa imagem do verso, denotando a liberdade conquistada no 13 de maio de 1888²⁸, e a da capa não devem ser lidas como uma transigência dos editores às noções de paraíso racial ou de sociedade harmônica, senão enquanto contestação desses ideais e a proposição de um novo pacto nacional. A exaltação de uma fraternidade racial republicana era uma forma de expressar

²⁸ A edição saiu em comemoração à data da promulgação da Lei Áurea.

a reivindicação da imaginação sociopolítica negra na comunidade política brasileira. Pensando nisso, os editores convidaram políticos e jornalistas brancos para escrever artigos louvando a população negra e sua contribuição na formação da nação.

É interessante notar que a *Evolução* através dos seus textos sobre trabalho, produção de riquezas e a efeméride dos 45 anos do 13 de maio proporcionou a possibilidade de reflexões que qualificassem as concepções de liberdade e de trabalho. Nessas páginas, a liberdade não estava relacionada apenas ao declínio da condição servil no pós-abolição, mas ao entendimento de que a verdadeira liberdade estaria num sentimento de autonomia livre das experiências de preconceitos e carregado de direitos sociais, políticos, econômicos. Qualificou-se também o debate sobre o trabalho, no qual a imagem do “preto laborioso” é mobilizada para defender formas possíveis de ocupações em que o trabalhador não fosse apenas um ignorante assalariado, mas alguém disponível a fim de contribuir para o desenvolvimento nacional.

A revista contou com a contribuição de políticos brancos do PRP, jornalistas que projetaram a integração da população negra como elemento importante de trabalho. Mario Beni, que havia participado no ano anterior da Revolução Constitucionalista, publicou o artigo “a contribuição do preto na formação do poderio econômico paulista”, onde concluía que

O preto está no coração dos paulistas, especialmente como irmão de cruzada. E em S. Paulo, ao preto deve-se dar o braço, na educação que pretendam, na organização de classe que esboçam ou nas aspirações que guardam. Devemos-lhes o braço, dando-lhes o coração, porque eles nos deram em grande parte a invejável situação econômica que desfrutamos, dentro e fora do Brasil (1933/n. 6, p. 14)

Outro artigo escrito por jornalista branco publicado na revista, um tanto parecido com o mencionado acima, traz o título quase manoelqueriniano “o negro como fator do nosso progresso”. No texto que bem trata das lembranças de infância de Plínio Cavalcanti de Albuquerque, relacionando-as às histórias dos muitos engenhos e fazendas produtoras de café e açúcar, o fator do progresso brasileiro é abordado através do trabalho forçado e da violência da escravização dissimulados pelo elogio da força do trabalhador negro e da trabalhadora negra²⁹. É curioso observar o tom diferente entre a abordagem desses jornalistas brancos sobre a capacidade produtiva da população negra (o trabalho forçado, sem técnica ou conhecimento) e a abordagem de intelectuais negros, mais voltados para a qualificação do exercício das tarefas e para a denúncia das violências sofridas.

²⁹ O autor fala do trabalho braçal do homem negro nos roçados, mas também menciona a capacidade laboral da mulher negra tratada como “heroína obscura que não repousava senão alta noite depois que as sinhás e as mucamas lhe haviam reclamado os últimos prestimos” (*Evolução*, 1933, p. 18).

De maneira geral, a revista traçou alguns panoramas sobre personalidades negras importantes, discussões acerca do significado do 13 de maio para a liberdade da população negra, levantou problemas sociais que os negros enfrentavam na época, defendeu a necessidade de unidade do negro comprometido com suas causas, etc. Horacio da Cunha tratou dos percalços que o negro livre enfrentou após 1888, ressaltando a importância da unidade na luta. Em seu artigo, o autor abordou a coragem das pessoas que decidiram não permanecer nas fazendas numa quase continuidade da vida servil de antes, ou seja, a coragem da liberdade. Ele comparou os negros que deixaram as fazendas aos Bandeirantes, numa tentativa de aproximar o que acreditava ser duas experiências de bravura. Afirmava que seria necessário, para vencer as dificuldades em que os negros se encontravam, duas importantes armas de luta: o livro de estudo e a ferramenta de trabalho (*Evolução*, 1933, p. 21). Concluía seu raciocínio clamando união entre os nacionais: “somos brasileiros e estamos em nossa terra, e digo: com entusiasmos vamos juntos unidos em nada separados” (*Idem*, p. 30).

Outro texto que prega unidade entre os negros e a união nacional é “A evolução do negro 1898-1933”, de Cornelio Ayres. Nele Ayres descreveu o desenrolar histórico da falta de reconhecimento da população negra, reclamando sua maior participação nos assuntos de interesse para o desenvolvimento nacional. Para o autor, existem obstáculos postos no caminho do progresso da população negra, entre os quais o alheamento reservado ao negro na sociedade, sua marginalização em favor do imigrante europeu. Nas palavras do autor:

nesta nossa Paulicéa, homens de notavel talento e aprimorada intelligencia acharam que ao negro se lhe devia negar o valor merecedor, negando-lhe a inclusão nas fileiras (...). Felizmente a nossa actividade ahi está attestando o nosso grao de progresso, em todas ellas, o negro já se ingressou e futuramente será mais um factor primordial na grandeza do paiz (*Op. Cit.*, p. 30).

Apesar do valor negado, a participação da população negra no progresso brasileiro é entendida como uma condição de possibilidade para a evolução nacional. Para tanto, é importante que “homens de notavel talento e aprimorada intelligencia” compreenda na comunidade política do país a parcela da população negra, esse exercício de fraternidade racial é um “factor primordial na grandeza do paiz”.

A bandeira da fraternidade hasteada contra o preconceito era empregada em defesa do compromisso ético e político de todos os brasileiros para a superação da ausência de solidariedade social. Abelardo Pires de Freitas argumentava que

a fraternidade consola e alenta, fecunda em resultados moraes, é o meio mais nobre da educação; é a suprema expressão da concordia e da solidariedade, é a condição de adiantamento das nações. A civilização não floresce onde medram as antipathias, discordias e as luctas; os espiritos de associação tão beneficos, não se desenvolvem no meio dos antagonismos e das dissensões. Reconciliando, aproximando, unindo os homens é a fraternidade, a força maravilhosa de quem devemos esperar o advento da paz (EVOLUÇÃO, p. 13).

O título do artigo era “A nossa raça e o preconceito” e autor demonstrava que o preconceito era um dos fatores mais impactantes na divisão social do país. Munido da compreensão de que a fraternidade era uma força política imprescindível na luta contra o preconceito, Freitas convocava as pessoas negras a “rebat[er] o preconceito da cor com energia” e a vigiar como “uma sentinella avançada dos direitos do negro dentro da lei, e pela lei dentro do Brasil” (*Idem*).

Consideramos pertinente destacar, mais uma vez, que a fraternidade racial defendida aqui não é a mesma que ignora a exclusão da população não-branca da cidadania plena. Conforme Paulina Alberto, “a fraternidade racial tornar-se-ia um recurso ideológico ainda mais importante para os escritores da imprensa negra”, acrescentando que eles “cada vez mais colocariam os elogios aos ideais de fraternidade racial do Brasil lado a lado com denúncias sobre a inexistência da fraternidade na prática” (2017, p. 67). Acreditamos que essa estratégia tenha sido motivada, em alguns casos, nas disputas pelos significados de identidade brasileira na tentativa de estabelecer um novo pacto nacional, antagônico àquele criado nas narrativas sobre a conquista-descobrimto do Brasil.

As discussões a respeito do 13 de maio e da noção de liberdade decorrente dela levantaram questões sobre a relação entre o “preconceito de cor” e a ausência de uma autonomia das pessoas negras. Qual liberdade teria experimentado uma pessoa negra no pós-abolição se sua existência era muitas vezes associada à falta de autocontrole, à baixa capacidade de decisão, à irracionalidade? O “preconceito de cor” era entendido na qualidade de um novo grilhão – a atualização das amarras à evolução do povo negro –, pois dificultava seu acesso à possibilidade de processos sociais fundamentais ao mundo moderno como a educação, a representatividade política, etc.

Esses eram pontos indispensáveis na reivindicação de pertencimento à comunidade política brasileira, era, para referir ao título do ensaio de José Correia Leite publicado na *Evolução*, “o grande problema nacional”. Leite foi um “intelectual negro insurgente”, nas palavras do historiador Felipe Alves de Oliveira: “alguém que, falando a partir da margem, entende que sem a teoria não é possível exercer um trabalho coletivo e libertador para transformar radicalmente as estruturas sociais” (OLIVEIRA, 2021, p. 177). Talvez tenha sido desse intelectual negro insurgente o texto mais contundente da *Evolução* no qual o autor não só

acusava falsidade nas teses que negavam a existência de preconceito no Brasil, mas também demonstrava onde ele poderia ser observado, quais seus resultados, além da necessidade de ação política.

Para Leite, a hora era oportuna para levantar uma agenda política própria ao povo negro, posto que “as falhas organicas que as revoluções teem demonstrado aos negros que subdividem as suas condições em o ser – NEGRO BRASILEIRO” (EVOLUÇÃO, 1933, p. 9). A subdivisão posterior à abolição subordina a cidadania do brasileiro negro à condição de “negro brasileiro”, isto é, discrimina sua participação nessa nova sociedade enquanto uma entidade racializada. Era o “diferente social” ao qual Arlindo Veiga dos Santos se referia. Leite acreditava que, passado mais uma experiência revolucionária (a de 1930), seria preciso apresentar uma agenda política negra para que não se passasse como nas outras (abolição e república): “as revoluções de 13 de Maio de 88 e a de 15 de Novembro de 89 num rapido confronto, condenaram a Raça Negra, pela ociosidade, pelo abandono e em summa por todos os vicios e as agruras das intemperies” (*Idem*).

O autor desmontava a tese do “paraíso racial brasileiro” comparando a experiência da pessoa negra no Brasil e nos EUA, afirmando que “os americanos lyncham cincuenta negros por anno. Nós matamos a raça negra inteira no Brasil” (*Idem*, p. 13). O paraíso reelaborado como genocídio é o ponto crítico do ensaio insurgente: um exercício fenomenológico de analisar a questão mesma da experiência do negro racializado-inferiorizado nessa sociedade. O ir à coisa mesma e interpretar o que se mostra ao observador, deixando de lado os conceitos e teses sobre o “problema”, garantiu ao Leite apresentar o “paraíso racial” abandonava a população negra à doença, ao vício, à “ociosidade”.

José Correia Leite está falando à imaginação sociopolítica hegemônica quando afirma que o “preconceito de raça” impede a população negra de participar da comunidade política brasileira, negando direitos fundamentais e condicionando a identidade nacional (a de negro brasileiro, ao invés de só brasileiro). Cito o autor:

a nossa imposição ao direito de cidadania fallece, pelo orgulho da aristocracia que não se allia e conserva os medievos costumes de uma irrisoria superioridade. (...) em quasi meio seculo de descaso, quiça de liberdade semi analfabetica, ainda resiste na pobreza as durezas dos vendavaes da sorte. Isto tudo se resolve com a esperança do desaparecimento do negro pelo caldeamento, essa famosa aryanisação... (*Idem*).

Parece que, pela menção à “aryanisação”, um dos alvos era o sociólogo e jurista Oliveira Vianna, que viria a organizar a legislação trabalhista pouco depois. O receio de Leite era perder a oportunidade de levantar uma agenda política negra que questionasse a subcidadania dessa

parcela da população brasileira, que defendesse sua autonomia nessa sociedade, que lhe permitisse a educação fértil e o trabalho digno.

A *Evolução* não foi uma publicação longeva³⁰, mas foi importante para marcar uma posição em meio aos debates políticos e intelectuais entre o movimento constitucionista de São Paulo, em 1932, e a elaboração da nova carta constitucional em 1934. Uma posição progressista e diversa que afirmava o contraste cromático da população brasileiro na qualidade de uma oportunidade de desenvolvimento nacional. Já no nome da revista buscava-se difundir noções modernas com sentidos de ciência e conhecimento, na qual se propunha relacionar com imagens do negro civilizador, versado nas ciências da metalurgia que tirava ferro e ouro do subsolo ou da agronomia que conhecia a terra mais apropriada para cada cultura.

Um dos significados da palavra “evolução”, muito utilizada no século XVIII dizia de um avanço militar: “Evoluções, s. m. pl. Os movimentos, e figuras, que se mandão fazer aos Batalhões, e Esquadrões: v. g. evolução” (SILVA, 1789, p. 791). Fiquemos com esse significado verbal da palavra como sentido implícito da revista: tomar posições num certo campo de batalha. A *Evolução* era um chamado à ação: “caminhemos, pois, á ascenção nossa, congregando-nos, (...) formemos as bases solidas para a futura grandesa da raça e prosperidade da terra do Cruzeiro” (EVOLUÇÃO, 1933, p. 1). Nesse sentido, a revista foi instrumento de um movimento que disputava o significado da comunidade política brasileira, reivindicando autonomia política, equivalência jurídica e solidariedade social.

É importante ressaltar que buscamos aqui certa confluência de intervenções intelectuais que fizeram circular na imaginação sociopolítica negra algumas ideias relativas à reivindicação da população negra em integrar a comunidade política brasileira. Outras intervenções foram feitas, partindo de propostas diversas, ora assimilando o discurso civilizador eurorreferenciado, ora negando qualquer contribuição exógena à coletividade negra. Nesse tópico, procuramos apresentar algumas manifestações político-intelectuais que, ao afirmar a diversidade étnica nacional como fortuna, foram decisivas para uma reação da imaginação sociopolítica hegemônica que sustentava o espectro da brancura.

Assim como o conceito sociopolítico de democracia racial emerge na ideologização do racismo alemão, ao longo dos anos de 1930, pode-se dizer que ele se opõe também às posições da intelectualidade negra insurgente. Reagindo à disposição da imaginação sociopolítica negra em reivindicar um pertencimento incondicional à comunidade política brasileira, a imaginação

³⁰ A revista foi consultada na Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional. No acervo, só consta uma edição (6ª) da publicação.

hegemônica percebe aí uma quimera: a democracia racial deve conservar a organização social através do espectro da brancura.

4. A fabulação das cores. O fantasma da harmonia no horizonte racista (1930/40)

Figura 9:



Fonte: Maria Margarida Soutello. Três figuras (tríptico). 1944.

Neste capítulo, analisaremos algumas formas de antecipação do futuro a partir da projeção de certos comportamentos e consciência social que, baseada nas noções de harmonia e equilíbrio, a imaginação hegemônica elaborava ao afirmar que a sociedade brasileira se caracterizaria como uma civilização de novo tipo por causa de sua “democracia racial”. Essas noções de equilíbrio social e do brasileiro como ser harmônico no tempo e no espaço foram empregadas na descrição da nação que é colorida, formada na mistura do encontro de três raças, na miscigenação dessa população. Conforme discutido no segundo capítulo, o conceito de mestiçagem fala menos de uma mistura racial do que de uma certa identidade, ou melhor, de uma comunidade temporal que descreveria a passagem do dito encontro das três raças em “povo brasileiro”. A ideia de colorido enquanto sinônimo de elogio à diversidade, à mestiçagem, aparece como uma narrativa fantástica sobre a sociabilidade brasileira.

No primeiro tópico, analisaremos a noção de equilíbrio social nas obras de Gilberto Freyre e Arthur Ramos. Em Freyre, vamos destacar a categoria por ele empregada de “equilíbrio de antagonismos” enquanto uma possibilidade analítica da constituição histórica de uma democracia brasileira. Para o autor, teria sido na relação de poder entre os interesses antagônicos das três raças que se viabilizou a aproximação democrática característica da nação. Assim como Freyre, Ramos vai explorar uma ideia de abertura democrática própria da formação cultural brasileira. Trata-se da exaltação de uma diversidade que o sambista negro Silas de Oliveira acabou por eternizar em sua *Aquarela brasileira*, homenagem à canção de Ary Barroso, onde se canta um Brasil de sambas, batucadas, malandros, mulatas e a natureza pintada num cenário aquarelado de “colorido sutil”.

No segundo tópico, vamos analisar as fotorreportagens publicadas nas revistas semanais *A Cigarra* e *O cruzeiro*, pelos jornalistas Jean Manzon e David Nasser. Inicialmente, vamos observar numa reportagem de 1945 como os jornalistas pensavam a democracia racial, de que maneira a afirmação de uma sociedade racialmente democrática elaborava uma expectativa sociopolítica. Depois, passaremos a algumas matérias dos jornalistas que apresentavam o cotidiano dos moradores pobres das favelas do Rio de Janeiro, da sociabilidade interétnica nesses ambientes e da relação do povo com o samba e o carnaval. Por fim, passaremos à abordagem que a dupla de jornalistas fizeram sobre os grupos indígenas que viviam no interior do Brasil. O futuro solar que os jornalistas projetam recalca um afeto agônico que vez ou outra emerge nas imagens e mensagens que eles publicam.

4.1 À procura do equilíbrio. A fascinação da imaginação hegemônica pelo “colorido sutil” (1930/40)

Existe um poema do jovem Gilberto Freyre, escrito em 1926, em que ele expressa sua expectativa da nação através de imagens de solidariedade social que poderia caracterizar um país mais harmônico. O título “O outro Brasil que vem aí” já sinaliza o intuito de conjecturar essa sociedade, apresentando uma possível transitoriedade entre uma nação supostamente atrasada para outra que emergiria na ordem da modernidade.

Eu ouço as vozes
eu vejo as cores
eu sinto os passos
de outro Brasil que vem aí
mais tropical
mais fraternal
mais brasileiro³¹.

Esse “outro Brasil que vem” se manifesta na cidade ainda em potência, mas com muita capacidade de realização. O autor acredita ver em seu cotidiano essa nação, a germinação de uma modernidade tropical que marcharia pacífica e harmoniosamente em direção ao futuro.

No poema, a noção da cor atrai fortemente a possibilidade de mudança, como se fosse um signo de transição:

O mapa desse Brasil em vez das cores dos Estados

³¹ Retirado da 51ª edição de *Casa Grande e Senzala*.

terá as cores da produção e dos trabalhos.
Os homens desse Brasil em vez das cores das três raças
terão as cores das profissões e regiões.
As mulheres do Brasil em vez das cores boreais
terão as cores variamente tropicais.

Nesse novo Brasil, a cor operaria o sentido manifesto (visível) da transformação: pelas cores, seria possível perceber a mudança dos conflitos federalistas da República para o equilíbrio produtivo dos estados; através da ação desse colorido nacional, o encontro das três raças passaria à cooperação do trabalhador brasileiro nas diversas regiões, assim como as mulheres apresentariam experiências tropicais. O colorido agiria num processo civilizatório que criaria uma solidariedade moderna a partir do qual

Todo brasileiro poderá dizer: é assim que eu quero o Brasil,
todo brasileiro e não apenas o bacharel ou o doutor
o preto, o pardo, o roxo e não apenas o branco e o semibranco.
Qualquer brasileiro poderá governar esse Brasil...

Esse processo civilizatório definido pelo signo da cor – das cores, do colorido – revelaria uma nação potencialmente democrática em que as raças seriam diluídas sobrando não mais senhores, escravos e nativos, mas os trabalhadores das profissões mais diversas que produziriam esse “outro Brasil que vem aí”. Todos teriam voz nesse país, desde que estivessem dispostos aos costumes modernos – heranças das figuras do “novo mundo”. Todos podem falar e governar, “contanto que seja digno do governo do Brasil” e que “tenha olhos para ver” e “ouvidos para ouvir pelo Brasil”, além de “coragem de morrer” e “ânimo de viver pelo Brasil”. A moderna solidariedade social se manifestaria nas mãos desses brasileiros:

mãos para agir pelo Brasil
(...)
mãos livres
mãos criadoras
mãos fraternais de todas as cores
(...)
Mãos todas de trabalhadores,
pretas, brancas, pardas, roxas, morenas
(...)
Mãos brasileiras
brancas, morenas, pretas, pardas, roxas
tropicais
sindicais
fraternais.

O poema antecipa a imagem da civilização colorida aberta ao diferente, assimiladora de todas as vontades de querer ser. Nele, não deveria ter espaço no “Brasil que vem aí” a

hierarquização racial; ou ainda, essa hierarquização teria sido aguada através do processo de constituição da nação colorida. É por essa fascinação pela imagem do colorido que Freyre vai procurar entender o Brasil: recalcando todo efeito da violência colonial sobre os corpos racializados e realçando positivamente o produto histórico dessa relação.

Neste tópico, buscaremos analisar em Gilberto Freyre e Arthur Ramos esforços em produzir algum sentido novo de consciência e comportamento sociais relacionados às expectativas da nação que esses autores projetavam a partir de noções como equilíbrio e harmonia. Freyre evoca em *Casa Grande & Senzala* as ideias de “luxo dos antagonismos” e “equilíbrio de antagonismos” para retratar a construção de uma sociabilidade tipicamente brasileira desde a experiência colonial; ao passo que Ramos vai trabalhar a noção de uma sociedade harmoniosa e de uma solidariedade construída historicamente.

Maria Lúcia Pallares-Burke, na sua biografia intelectual de Gilberto Freyre, acompanha o processo de amadurecimento da noção de miscigenação cultural e racial do autor, atribuindo alguma influência da noção de intelectuais britânicos e estadunidense de “equilíbrio de antagonismos”. Pallares-Burke entende que Freyre tomou conhecimento desse termo nas aulas do sociólogo estadunidense Franklin Giddings, discípulo do inglês Herbert Spencer (2005, p. 359). Para a autora, existem duas noções de “equilíbrio de antagonismos” importantes nesse aprendizado acadêmico de Freyre: uma elaborada pelo Spencer, outra, anterior, pensada pelo historiador da antiguidade Alfred Zimmern.

Estudando a experiência da escravidão e o pensamento político no mundo ateniense, Zimmern vai observar na natureza das relações entre o cidadão grego e a pessoa escravizada uma suavidade inexistente no escravismo moderno. O historiador considerava que o escravo grego estaria muito mais próximo do assalariado moderno do que da condição de mercadoria da pessoa escravizada na modernidade (ZIMMERN *Apud*. PALLARES-BURKE, 2005, p. 357). O equilíbrio nessa relação existiria porque o cidadão ateniense fazia seus escravos entenderem que eram partícipes daquela democracia. Segundo Pallares-Burke, Freyre vai se apropriar dessa interpretação traçando uma analogia entre o mundo ateniense e o Brasil colonial:

a escravidão brasileira, tal como Freyre irá argumentar, ao menos no âmbito doméstico de *Casa-grande*, fugia ao quadro cruel e desumano que Zimmern pintara; do mesmo modo que no mundo grego, ela era também marcada por uma relação senhor-escravo em que o elemento de harmonia contrabalançava o elemento de conflito (PALLARES-BURKE, 2005, p. 358).

Quanto ao sociólogo Herbert Spencer, o “equilíbrio de antagonismos” aparecia como condição para a evolução da sociedade: “é o equilíbrio que permite a um sistema – físico, biológico ou social – adaptar-se a novas condições e sobreviver” (*Idem*, p. 368). O equilíbrio é a condição mesma de uma sociedade se adaptar às novas experiências. Spencer compreendia que os conflitos são próprios das sociedades humanas e condições de evolução, mas essa apenas ocorreria quando os conflitos se estabilizassem em equilíbrio. O equilíbrio seria como uma síntese de um processo “dialógico” no qual a “antítese” e a “tese” seriam controladas. Nesse sentido, Freyre compreenderia esse processo de equilíbrio-síntese na formação do Brasil a partir da miscigenação.

No estudo sobre a formação de uma sociedade patriarcal, Freyre buscará nas dinâmicas dos choques entre elementos contrastantes a constituição de experiências de equilíbrio que se formariam enquanto resultado de relações de intenso martírio. Ricardo Benzaquen de Araújo utiliza as metáforas de “agonia e êxtase” para analisar essa passagem na obra freyriana (2005). O autor destaca, em primeiro lugar, as formas de ação que Freyre expõe em sua reflexão sobre a colonização portuguesa: a plasticidade do colonizador é destacada para se entender os exercícios de mobilidade, miscibilidade e aclimatabilidade (ARAÚJO, *Op. Cit.*, p. 44). Isso revelaria não só a capacidade lusitana de colonização, mas também a condição plástica na qual a sociedade brasileira teria se formado – essa plasticidade portuguesa, para Freyre, seria a motora das experiências de equilíbrio.

Ainda para utilizar as metáforas de Benzaquen, essas experiências teriam ocorrido num “jardim de suplícios” a partir do qual Freyre apresentaria “uma atmosfera de verdadeiro e generalizado terror, ancorado, sobretudo, na própria orientação despótica do sistema escravocrata em vigor” (*Idem*, p. 50). A vivência do sofrimento demasiado converteria a “agonia” em “êxtase” pela ação da plasticidade lusitana e pela ideia do trópico enquanto um ambiente propício aos exageros. A exageração das relações e dos comportamentos, para Freyre, criava um clima favorável à intimidade e aos excessos sexuais – o que contribuiu para a miscigenação.

Freyre retrata a sifilização como motriz da expansão colonial portuguesa, mas, ambigualmente, observa positivamente a transformação da sifilização em civilização. Benzaquen aponta a ambiguidade em Freyre do desequilíbrio desses exageros partindo da metáfora do “elogio da loucura”:

ainda que imprimisse uma marca extremamente prejudicial na natureza tropical, coalhando-a de vermes, no regime alimentar da colônia, tornando-o vítima do maior

desequilíbrio que se possa imaginar, e na própria atividade sexual, transformando-a, através da sífilis que ela propagava e do sadismo com que era exercida, em um veículo de sofrimento, deformação e morte, o domínio do excesso também vai permitir que a afirmação daqueles *antagonismos* seja perfeitamente compatível com um grau quase inusitado de *proximidade*, recoberto de um colorido, de um *ethos* particular a senhorial experiência da casa-grande (*Idem*, p. 70).

O aspecto ambíguo do elogio freyriano ao clima tropical e, por consequência, à gente brasileira, se dá na abstração que o autor faz a partir da categoria “equilíbrio de antagonismos”. Na leitura da obra, parece que a rigidez dos antagonismos se amolece na relação entre o clima tropical e a disposição plástica portuguesa de interagir com o meio e com os outros elementos raciais. É como se o “equilíbrio” fosse um efeito do sincretismo entre o homem e o meio, uma atração cósmica que só poderia gerar uma civilização de novo tipo como a brasileira. A interpretação dessa formação social possuía no “equilíbrio de antagonismos” seu sentido histórico no argumento “fantástico” de Gilberto Freyre.

A dimensão fantástica dessa leitura da modernidade brasileira é analisada por Marcelo Paixão (2014) através de uma crítica ao pensamento social (acerca das relações raciais) que se encantava com a forma com que os intelectuais do país compreendiam a sociedade. No primeiro capítulo de *A lenda da modernidade encantada*, Paixão demonstra como a obra de Gilberto Freyre opera uma defesa apaixonada por uma modernização conservadora da sociedade brasileira. Um dos aspectos interessantes da pesquisa de Paixão está na análise dos “processos de despersonalização das relações sociais no Brasil” que Freyre vai descrever de maneira preocupada observando seu presente.

Esses “processos” seriam um “salto mortal da modernidade”, para usar as palavras que Paixão recorre para compreender o conservadorismo freyriano. O avanço da importância do capitalismo industrial na sociedade brasileira ao longo do século XX teria desestruturado a relação de proximidade que existia entre o mundo da casa-grande e o da senzala. O autor observa que Freyre entendia no “caráter interativo entre senhor e escravizado” o fator da “grande transformação da vida social brasileira” (PAIXÃO, 2014, p. 61). Segundo Paixão, “essa qualidade estaria associada à maior proximidade – mesmo quando envolvesse o lado bestial –, entre os integrantes dessas duas classes sociais” (*Idem*).

Essa proximidade entre os mundos da casa-grande e da senzala, para Freyre, teria se perdido com o avanço acelerado da modernidade brasileira desde o final do século XIX e podia ser visto nas mudanças urbanas, industriais e até da esfera íntima. Nota-se, inicialmente, o declínio dos grandes engenhos de açúcar em favor das usinas, que demandavam uma quantidade menor de mão-de-obra; e, com isso, a decadência do mundo da casa-grande. Depois, com as

transformações dos visuais urbanos, a migração das senzalas para mocambos e favelas das grandes cidades, e a edificação de sobrados e apartamentos que “ocidentalizavam” os costumes da elite brasileira (*Idem.*, pp. 62-64).

Paixão aponta que, desde essas transformações que Freyre encontra na sociedade brasileira do começo do século XX,

pode-se ver que o equilíbrio dos antagonismos do binômio senhor e escravizado, agora transposto para o par proprietário e proletário, teria ficado seriamente danificado. (...) A agenda de Gilberto Freyre passou a ser, justamente, uma tentativa de reencontrar os elementos necessários à recomposição do equilíbrio que teria convertido o antigo luxo dos antagonismos em uma severa antinomia (*Idem.*, p. 65).

Marcelo Paixão compreende que essa leitura freyriana estava envolvida com os anseios da imaginação sociopolítica no período pós-revolucionário da década de 1930 e a apresentação de um novo conceito político que orientasse a governança do Estado brasileiro. Esse conceito político, vezes apresentada enquanto “democracia social”, outras como “democracia étnica” ou até mesmo a “democracia racial”, deveria estar amparado nos costumes sociais e nas tradições nacionais:

para Freyre, caso o processo de modernização do país não se fizesse acompanhar dos valores tradicionais, o antigo equilíbrio dos antagonismos, de uma sociedade profundamente hierarquizada e desigual como a brasileira, poderia se perder para nunca mais, quicá arrastando consigo toda a nação: seja para o comunismo, seja para o nazifascismo, seja para um projeto de modernização alheio à nossa identidade cultural, e, portanto, totalmente vazio de significado (*Idem.*, 69).

O conceito freyriano de democracia se constitui de uma observação positivadora da experiência histórica brasileira: sem deixar de destacar a dimensão funesta das relações de poder no passado nacional, Freyre sustenta o sentido promissor da obra civilizacional que criará o Brasil. Para tanto, ele vai mobilizar uma interpretação dialógica entre o poder oriundo da casa-grande e o outro que se expressa na senzala, argumentando a capacidade de coexistência entre esses dois mundos contrastantes. Em sua imaginação sociopolítica orientada a partir do espectro da branquidão, o autor apreende no passado a harmonia entre contrários projetando num feixe luminoso a imagem de uma democracia tipicamente brasileira.

Na década de 1940, enquanto ministrava palestras nos espaços universitários estadunidenses, Freyre organizou um livro de teor panfletário em que sua compreensão de experiência socialmente democrática do Brasil é defendida enquanto alternativa ou exemplo de sociabilidade num mundo marcado pela guerra. O livro repercute, de certa maneira, as pesquisas

e os pensamentos das obras publicadas anteriormente, na década de 1930, além de aludir a algumas formas da imaginação sociopolítica hegemônica desse período. Já no prefácio, Freyre explica seu intuito de encaminhar “uma filosofia do ‘fusionismo’ ético e social brasileiro” que já aparecia em suas outras obras (FREYRE, 2015, p. 37). Essa “filosofia do fusionismo” possuía algumas fortes semelhanças com a “mestiçagem” romeriana ou o “assimilacionismo” de Menotti Del Picchia e até a “aculturação” de Roquette-Pinto. Ou seja, Freyre atualizava uma interpretação da nação em que se sustentava a constituição de uma civilização onde o grupo conquistador compartilhava os espaços nacionais com os grupos conquistados.

Falando ao público estadunidense, Freyre defendia que

a experiência do bicontinentalismo étnico e cultural começado há séculos em Portugal tomou nova direção no Brasil: três raças e três culturas se fundem em condições que, de modo geral, são socialmente democráticas, ainda que até agora permitindo apenas um tipo ainda imperfeito de democracia social; imperfeito tanto na sua base econômica, quanto nas suas formas políticas de expressão. Mas com todas as suas imperfeições, de base econômica e de formas políticas de convivência democrática, o Brasil impõe-se hoje como uma comunidade cuja experiência social pode servir de exemplo ou estímulo a outras comunidades modernas (*Idem*, p. 129).

A imagem da comunidade política brasileira, apresentada pelo autor, tinha como forma de sociabilidade uma harmônica relação que se manifestava pela intimidade. Uma intimidade que aparecia não só no corpo mestiço, mas também no *ethos* da informalidade brasileira.

Essa intimidade aparecia na relação de poder como forma de negociação entre uma dimensão em que o poder se concentrava mais fortemente e outro em que ele escasseava. É um tipo de interação em que o elemento sociorracial mais próximo das características existenciárias do grupo conquistador percebe a possibilidade de empregar um pronome possessivo para se dirigir a alguém que foi disposto no grupo racializado. Essa intimidade, enquanto relação de poder, revela uma das imagens de governança em que o conceito sociopolítico de democracia racial é mobilizado. É possível ver essa relação de poder da intimidade em expressões como o “meu mulato inzoneiro” da canção de Ary Barroso, por exemplo.

A intimidade enquanto relação de poder que se estabeleceu a partir do espectro da brancura é utilizada em Freyre no argumento da aproximação racial e cultural. A dimensão racialista na obra do autor possui um amolecimento do biologismo da raça, que encontra no culturalismo a espectralidade do elogio ao conquistador lusitano. Tanto em Freyre como em Arthur Ramos, o espectro da brancura ocorre em maior medida no elogio à cultura europeia, na sustentação da temporalidade eurorreferente da nação ou na afirmação de uma superioridade civilizacional – às vezes camuflados em termos como avançado ou moderno.

O movimento ambivalente que transforma o léxico racialista possui um marco importante no cenário brasileiro com a publicação de *Casa Grande e Senzala*, no final de 1933. Gilberto Freyre, no prefácio da obra, disse que o contato com a antropologia cultural de Franz Boas o proporcionou diferenciar os “traços de raça os efeitos do ambiente ou da experiência cultural” (2006, p. 32). Raça, cultura e ambiente eram elementos de análise utilizados desde o final do século XIX, porém, nos propósitos de Freyre, é importante considerar tanto a diferenciação entre raça e cultura (etnicidade), quanto os avanços nos estudos de genética, aos quais o ensaísta estava atento. Aqui a cultura não aparece como sinônimo de raça, tal como na imaginação do século XIX, antes, tratava-se de atitudes, habilidades, costumes, valores, instituições, entre outros, nas quais podiam ser percebidas a interação de uma pessoa com um grupo social ao longo do tempo. Uma cultura, portanto, poderia ser apreendida nas relações de “influências sociais, de herança cultural e de meio” (*Idem*).

Entre “raça” e “cultura”, havia um elemento intermediário que, ao mesmo tempo, atenuava e realçava a influência do pensamento racial na obra de Freyre: o ambiente. Segundo Ricardo Benzaquen de Araújo (1994), à medida que a ação climática sobre os esforços de colonização – e na formação da sociedade brasileira – vai entrando no texto de Freyre, a imprecisão daquelas categorias acentuam a ambivalência da “vocaçã cultural” de *Casa Grande & Senzala*. Araújo acredita que a ideia de ambiente, clima ou *milieu*, apesar de tornar a obra ambivalente, permite a não vinculação da imaginação freyriana aos pressupostos evolucionistas ou racialistas de hierarquização. No entanto, gostaria de ressaltar que essa ambivalência é parte do movimento de atualização do discurso de conquista, como podemos observar nessa passagem do prefácio: “a escassez de mulheres brancas criou zonas de confraternização entre vencedores e vencidos” (FREYRE, 2006, p. 33).

Outro importante intelectual dessa virada culturalista que confunde os limites conceituais entre “raça” e “cultura” foi o psiquiatra e antropólogo Arthur Ramos. Junto com Freyre, Ramos se notabilizou na virada culturalista a partir de estudos sobre a contribuição psíquica-cultural das populações negras, da série sobre as culturas indígenas, negras e europeias (mito das três raças), além da defesa da importância cultural negra e indígena para a formação da brasilidade e as críticas ao racismo alemão, à construção de um partido nazista no país, etc. Ramos se considerava um continuador das pesquisas do médico-etnólogo Nina Rodrigues sobre a religiosidade e a cultura negra – a “escola Nina Rodrigues” de antropologia (CORRÊA, 2013). Em 1939, Ramos realizou uma edição do livro não publicado de Rodrigues, intitulado *Coletividades anormais*, nessa empresa editorial ele decidiu atualizar a linguagem do livro.

No prefácio explicativo, Arthur Ramos reprova o racismo contido na obra: “essas ideias são inaceitáveis para os nossos dias” (2006, p. 16). O organizador do volume condenava, sobretudo, as conclusões a respeito da mestiçagem – fator da “anormalidade” na sociedade brasileira. Isso porque, no pensamento de Ramos, o mestiço era a redenção da civilização tropical. A solução do editor foi converter o léxico racista em culturalista: “se, nos trabalhos de Nina Rodrigues, substituirmos ‘raça’ por ‘cultura’, e ‘mestiçagem’ por ‘aculturação’, por exemplo, as suas concepções adquirem completa e perfeita atualidade” (*Idem*). Da reprovção, Ramos passa à isenção: na sua concepção, ao limpar o entulho do vocabulário racializado, os estudos de Rodrigues apresentariam aspectos relevantes sobre a formação das culturas brasileiras. Nesse sentido, não deveria ser as populações não-brancas o problema do Brasil, antes, os transtornos se encontravam na dificuldade em se assimilar os costumes “civilizados”.

Nem todo debate dos anos de 1930 e 40, como vimos anteriormente no capítulo 2, reivindicava o abandono ou substituição do conceito de raça, havia quem reclamasse a manutenção da raça para a interpretação do social, da construção nacional. O exercício de atualizar a obra de Rodrigues, convertendo racismo em culturalismo apenas substituindo os termos, possibilita-nos compreender os movimentos nos quais os discursos desde o espectro da brancura mesclava as possibilidades de crítica ao pensamento racial com os argumentos nos quais a civilização europeia figurava como referencial aos desígnios desses intelectuais.

O culturalismo de Ramos compreendia a constituição da nação brasileira a partir de quatro processos antropológicos de interação: a “competição”, o “conflito”, a “acomodação” e a “assimilação”, “os dois primeiros indicando as fases iniciais de instabilidade advindos dos contactos sociais e culturais, os dois últimos as fases posteriores de equilíbrio” (RAMOS, 1942, p. 32). A fase de equilíbrio em que o Brasil contemporâneo ao Ramos se encontrava era efeito de séculos de “sincretismo” – conceito que o autor afirma preferir, por dar conta do “resultado harmonioso, [do] mosaico cultural sem conflito, com participação igual de duas ou mais culturas em contacto” (*Idem*, p. 41).

Arthur Ramos compreende o processo de aculturação da população negra e indígena como forma de assimilação e equilíbrio social que a história do Brasil fornece como exemplo civilizatório. Na década de 1940, o autor trabalhou fortemente na crítica ao racismo alemão, realizando frequentes palestras nos EUA e Europa, além de se manifestar também no Brasil. Daí, o autor vai mobilizar o conceito sociopolítico de democracia racial para argumentar uma possibilidade contemporânea de coexistência entre etnias diferentes num mesmo espaço nacional.

Em 1943, Ramos publicou o panfleto *Guerra e relações de raça*, obra em que o autor reuniu diversos textos e manifestos não só em oposição ao racismo alemão, como também a defesa e promoção da noção do Brasil como um “laboratório de civilização”. Nesse livro, o negro e o “índio” aparecem como colaboradores da conquista, como partícipes do “novo mundo”. A imagem da harmonia e do equilíbrio aparecem para ilustrar a concepção desse “laboratório de civilização” exemplar. No “Manifesto da sociedade brasileira de Antropologia e Etnologia”, Ramos sustentava que

o Brasil é formado dos elementos étnicos mais heterogêneos. Aqui se misturaram povos de procedências étnicas indígena, européia e africana, num tal ambiente de liberdade e ausência de restrições legais à miscigenação que o Brasil se tornou a terra ideal para a vida em comum de povos das procedências étnicas mais diversas (RAMOS, 1943, p. 179).

É importante notar que, se Ramos está criticando o racismo alemão e a hipótese de desigualdade racial que sustentava a relação inferior/superior, o “problema do negro” (assim como o do “índio”) ocorria “em sua condição histórico-cultural patologicamente atrasada” (PAIXÃO, *Op. Cit.*, p. 175). Nesse sentido, a nação democrática, “laboratório de civilizações”, apresentava sua compreensão de “ausência de preconceitos” ou de “equilíbrio social” a partir da projeção de uma disponibilidade política na coexistência entre uma raça/cultura moderna/avançada e outras primitivas/atrasadas.

Arthur Ramos se tornou um cientista social de renome internacional e, após a guerra e com a criação da Unesco, utilizou essa relevância para propagandar o Brasil na qualidade de um modelo civilizatório. Como ele afirmou naquele manifesto citado acima: “queremos oferecer a todo o mundo civilizado a nossa magnífica filosofia no tratamento das raças” (*Idem*, p. 180). Essa filosofia do equilíbrio brasileiro fascinou diversos estudiosos ao redor do mundo que, apreendendo a obra dessa imaginação sociopolítica, deixou-se encantar pelo “luxo de antagonismos” brasileiro. A versão solar desse “colorido sutil” ocultava, como um sentido antigo da palavra cor, o lado fantasmagórico do conceito de democracia racial: o espectro da brancura.

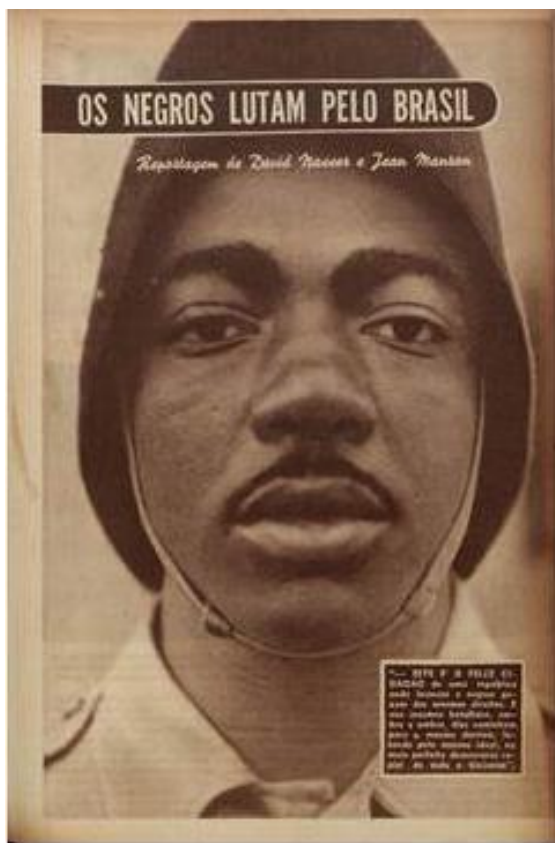
4.2 Agonia do futuro. Figurações de uma civilização de tipo novo nas reportagens de David Nasser e Jean Manzon (1944-47)

Neste tópico, buscaremos analisar as reportagens do fotojornalista Jean Manzon e do jornalista David Nasser nas quais eles retratam a população negra e indígena brasileiras. Nosso objetivo é observar nas imagens que circulam nas matérias um discurso que sustenta uma ideia que projeta o Brasil no futuro enquanto uma civilização de novo tipo. Utilizaremos, para tanto, as revistas ilustradas *A Cigarra*, editada em São Paulo, e *O Cruzeiro*, que saía no Rio de Janeiro. Todas as matérias foram publicadas em volumes entre 1944 e 47 e estão inseridas na historicidade da modernização varguista e do período final da Segunda Guerra.

Em 1945, a dupla de jornalistas Jean Manzon e David Nasser publicaram na revista ilustrada *A Cigarra* uma reportagem para retratar a participação brasileira na guerra. Com o título de “Os negros lutam pelo Brasil”, eles retomavam a noção de uma distinção nacional fundada na compreensão da “raça cósmica”, da sociedade mestiça como harmônica no tempo e no espaço. Na fotografia que abre a reportagem, o rosto de um soldado negro alinha o discurso do “país do futuro” com a convicção de uma experiência civilizatória de traço superior, exposto na legenda:

“– Êste é o feliz cidadão de uma república onde brancos e negros gozam dos mesmos direitos. E nos mesmos batalhões, ombro a ombro, êles caminham para o mesmo destino, lutando pelo mesmo ideal, na mais perfeita democracia racial de todo o Universo (NASSER, 1945, p. 113).

Figura 10:



Fonte: *A cigarra*, janeiro de 1945, p. 113.

Na legenda da fotografia, Nasser ecoa a afirmação do modernista Menotti Del Picchia que vimos no primeiro capítulo. A dupla de jornalistas está (veremos em outras matérias deles a presença da “Marcha para o Oeste” e das “raças tristes”, por exemplo) a todo momento dialogando com a tradição modernista de Picchia, Cassiano Ricardo, Paulo Prado, mas também Freyre, Romero, entre outros propulsores dessa imaginação hegemônica sobre as características socio-étnicas do Brasil.

O discurso de um “país do futuro” – que o escritor Stephen Zweig condensa, mas que pairava na imaginação hegemônica brasileira enquanto uma harmonia civilizatória entre o brasileiro e a natureza a seu redor – como aspecto da política brasileira é apontada na qualidade do diferencial nacional:

esta é uma república onde negros e brancos gozam os mesmos privilégios. Nos instante em que a nação pacífica se lançou às armas, seus filhos foram mobilizados sem distinção de credo, condição social ou pigmentação. (...) Hoje, lutam, ombro a ombro, e escrevem juntos, negros e brancos do Brasil, a mais formidável página da história militar deste povo, onde a democracia se estabelece pelas raças. O nome do soldado negro é, digamos, José. Nas horas de folga (...) apanhava o violão e cantava as tristes canções de sua gente, num ritmo que viera de longe, nos porões dos navios negreiros, e se tornou, depois, o ritmo da própria liberdade (*Idem*, p. 114).

É interessante notar que os jornalistas estavam tratando do embate militar contra a Alemanha, ou, em termos ideológicos, contra o racismo alemão. Ou seja, era a potencialidade sociopolítica de uma república na qual “a democracia se estabelece pelas raças” confrontando um regime que se pretendia a “ditadura da raça superior”. Em suma, Nasser e Manzon apresentavam como a luta da “liberdade” e do progresso contra o atraso e a tirania racial.

É importante pontuar que essa matéria foi amplamente divulgada em outros veículos da imprensa brasileira, em chamadas que colocavam questões como: “existe realmente uma democracia racial brasileira? Os negros brasileiros têm as mesmas oportunidades que os brancos?” (*O JORNAL*, 5 de janeiro de 1945, p. 3). A reportagem, que pretendia relatar o cotidiano dramático da Força Expedicionária Brasileira, tinha nesse episódio o ponto de partida para discutir um problema maior: a civilização brasileira como modelo para a humanidade.

Mais do que a guerra em si, a matéria esboçava um retrato do Brasil. O que se segue é um cruzamento de imagens do cotidiano nacional (distante das trincheiras europeias), fotografadas por Jean Manzon, com as análises escritas por David Nasser, além de um breve questionário com pessoas negras. Legendando as fotografias de um homem negro, que posa elegante e sorridente, e uma mulher negra que parece cantar, Nasser afirma que “o mulato é um tipo nacional de grande perspicácia e agilidade de raciocínio” e que “a mulata é um tipo nacional. Como é que com ela não há preconceitos? Vemos, a três por dois, casamentos de rapazes brancos com moreninhas?” (1945, pp. 114 e 115). Os elogios ao “mulato” e à “mulata” aparecem enquanto uma defesa da característica harmônica das relações sociorraciais no Brasil.

No entanto, essa harmonia não é uma defesa de igualdade incondicional. Ela é sustentada a partir do processo histórico-genético da mestiçagem: “aos poucos, através das gerações, vai se diluindo a raça negra e surgindo outra, iodada, bronzada ou dourada” (NASSER, p. 115). Essa harmonia só é elaborada mediante o entendimento do espectro da branquidão – o “mulato” e a “mulata” só podiam ser “tipos nacionais” porque estariam direcionados para um futuro organizado pelo elemento branco.

A reportagem apresenta também uma estatística sobre a situação da população negra brasileira à época: viviam no país “oito milhões de pessoas de raça negra ou mestiçadas. (...) A maioria esmagadora das famílias negras é de gente pobre” (*Idem*, p. 115). Diante dessas informações, os jornalistas argumentaram que essa situação não era um problema decorrente de preconceito de cor, mas “simples acidentes, produtos da ignorância ou da falta de compreensão” (*Idem*, p. 129). Nas imagens abaixo, os jornalistas defendem a noção de igualdade de possibilidades: a de cima é um estabelecimento estatal de cuidado à infância, que recebia

crianças negras e brancas. Na figura X, Nasser legendava: “e nos morros da cidade encontraremos crianças brancas e negras subindo os atalhos. Seus pais, talvez estejam juntos nos campos de batalha” (*Idem*, p. 116).

Figura 11:



Fonte: *A cigarra*, janeiro de 1945, p. 116.

Após apresentar essas imagens, Nasser arrisca um exercício etnográfico ouvindo os “vários chefes dessas clãs”. Um homem diz que o filho estuda e trabalha, e por isso não teria condições de se destacar como os filhos das pessoas brancas; outro, reclama que os negros não são bem vistos em certos espaços sociais e reivindica determinados lugares construídos, gestados e frequentados por pessoas negras; um terceiro homem ouvido pelos jornalistas, o sambista Donga, defendia que no Brasil a população negra era desconsiderada em relação aos brancos. Ambas as falas vão numa direção contrária à ideia de democracia racial enquanto igualdade de oportunidades. Porém, os autores concluem que

- a) – *As leis do Brasil não distinguem entre negros e brancos.*
- b) – *O govêrno do Brasil não distingue enrte negros e brancos.*
- c) – *Com raras exceções, o brasileiro não distingue entre negros e brancos.*
- d) – *Os negros do Brasil possuem os mesmo direitos e a êles são impostos os mesmos deveres.*

- e) – *Grandes negros têm escrito grandes páginas da vida deste país. Grandes oradores, grandes jornalistas, grandes romancistas, grandes poetas vieram dessa raça.*
- f) – *O homem do Brasil não crê na inferioridade mental da raça negra (Idem, p. 129).*

Além desses pontos manifestos, os autores sustentaram que o movimento de democratização racial deve ser observado, também, como expectativa em que as futuras gerações continuem a dita convivência harmônica. Cito-os:

é bom que nossos filhos vão se acostumando a brincar, nas ruas, e a estudar, nas escolas, com os filhos dos negros, para que se acostumem à inevitável e muito louvável existência em comum, no mundo em que os negros, tanto quanto os brancos, estão derramando sangue para melhorar um pouco mais. E, queira Deus, seja essa união definitiva (*Idem*).

Nessa passagem, podemos reparar tanto o ponto de partida dos autores (o espectro da brancura exposto em “nossos filhos”), quanto a tentativa de controle e antecipação do futuro. Um futuro de aflição e medo, diante do “sangue derramado na guerra”, mas também idílico da “união definitiva”.

A convicção de que a sociedade brasileira representava uma civilização de tipo novo – expressa a partir de noções como união e harmonia entre as raças dominadas pelo europeu e os descendentes deles nos trópicos – baseava-se no controle dos traços simbólicos dessa sociedade mobilizados historicamente para afirmar uma certa identidade brasileira. O varguismo e a imaginação hegemônica desse período elaboram narrativas sobre o nacional que impulsionam elementos artísticos e culturais com a intenção de estabelecer a imagem da unidade da nação. O samba, como na figura 12, é um exemplo. Na legenda da imagem se lê: “o samba é outro agente democrático que une as raças num abraço prolongado, sensual. Dêsse abraço está vindo o estabelecimento da raça dourada” (NASSER, *Op. Cit.*, p. 115). O samba foi alçado ao posto de símbolo da cultura nacional a partir da década de 1930.

Figura 12:



Fonte: *A cigarra*, janeiro de 1945, p. 116.

Passemos agora aos retratos da brasilidade que esses jornalistas apresentaram a partir do controle das imagens da dimensão nacionalizada do samba. Duas matérias foram publicadas em fevereiro de 1944, tratando do carnaval daquele ano. Uma saiu n’*A Cigarra* e a outra n’*O Cruzeiro*, duas revistas ilustradas muito importantes à época, a primeira saía em São Paulo e a outra no Rio de Janeiro.

Na publicação paulista, a matéria saía sob o título de “Vida, paixão e morte do samba”, abordando o carnaval carioca. A matéria passa pela preparação do carnaval, conta a história do samba desde o continente africano até sua chegada e transformação no Brasil, relata questões contemporâneas do gênero musical e dos instrumentos musicais empregados e conclui com a quarta-feira de cinzas, com imagens da cidade suja e dos foliões largados melancolicamente lamuriando o fim do carnaval. Ao término da festividade, Nasser brinca com a possibilidade de um próximo carnaval, lembrando do mundo em guerra e da participação brasileira nela.

Na revista carioca, com o título “Invasão do samba”, o roteiro é diferente porque a matéria está inserida numa edição inteiramente dedicada ao carnaval. Nasser descreve a origem e transformação do samba e depois passa à análise de algumas letras do gênero. Sobre as mudanças, ele destaca que o samba

era a flor amorosa de três raças tristes que desabrochava. As selvas que davam ao samba, nas noites, os seus ritmos bárbaros. Os negros que lhe traziam de longe as reservas de prantos. Os brancos, falando de amores em suas canções, davam a nota de suavidade. (...) Um dia o samba perdeu a raça. Afastou-se do drama negro, ampliando

o horizonte musical, abrigando em seus compassos, as regiões do Sul e do Norte, do centro e do litoral (NASSER, fevereiro de 1944, p. 30).

A imagem é do samba nacionalizado, que deixou de cantar o “drama negro” para contar os problemas e belezas do Brasil. O samba é identidade da nação, deve entoar seu futuro, exultar de alegria o fato de ser totalmente brasileiro. Afirma o jornalista que “o samba não para. Não pode. Entra por todos os lares, por todos os dramas, por todas as raças” (*Idem*, p. 32). O samba borra as cores do Brasil, tal como a aquarela.

Aqui, seria importante pontuar que Nasser era, além de jornalista, um compositor de sambas – mais especificamente, o gênero nacionalista do samba exaltação. E possuía dois grandes sucessos no começo dos anos de 1940: “nega do cabelo duro”, de 1940, e “Canta, Brasil”, do ano seguinte e com uma linha parecida com a “Aquarela do Brasil”. Inclusive, versos de “Canta, Brasil” aparecem na citação anterior, onde se fala das misturas que criaram o samba.

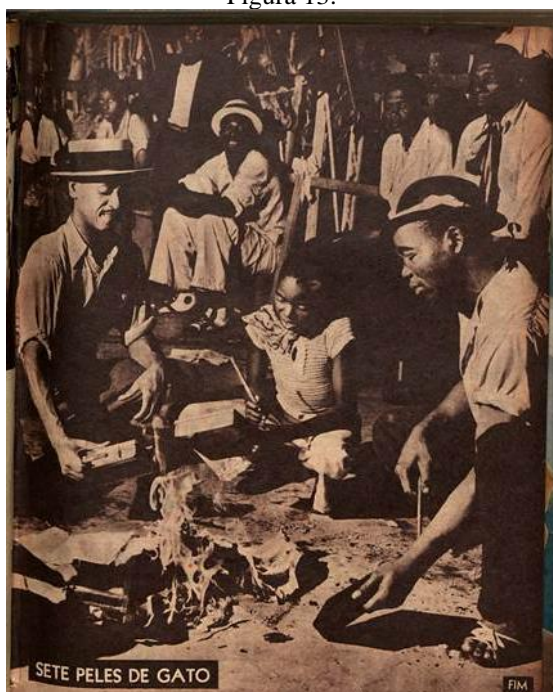
Em setembro daquele ano, a dupla de jornalistas fez outra reportagem sobre o samba, dessa vez explorando um caso de boicote a uma escola de samba que estava preparando um desfile para comemorar a paz que se pensava estar próxima. A matéria misturava investigação policialesca com aventura, criando suspense sobre a pessoa que teria quebrado os instrumentos da escola de samba. Os jornalistas retratam a vida dos moradores dos morros da cidade do Rio de Janeiro, registrando etnograficamente seus costumes, hábitos e tradições.

Na figura 13, uma criança acompanha a fabricação de um tamborim que utiliza pele de gato, uma fogueira afina o instrumento que está sendo preparado para festejar os tempos de paz vindouros. Na legenda da fotografia, fala-se que se tratava de um “rito” muito importante ao samba. A imagem, assim como o conjunto da reportagem, transmite uma sensação espetacular de encontro entre o moderno e o primitivo: a arte fotográfica registrando o ritual tradicional de preparação para uma festividade. O registro expressa também a passagem do tempo na qualidade de um processo civilizatório que teria operado no samba a transformação de uma cultura primitiva para um moderno símbolo nacional. Segundo Florencia Garramuño, a “arte primitiva” atraiu os olhares de artistas e admiradores de classe média e da elite, intervindo em seu processo criativo (GARRAMUÑO, p. 39).

O valor nacional dessas culturas estaria não em seu sentido primitivo, mas na sua potencialidade modernizante através da qual seria possível elogiar o vestígio de uma imagem do passado que não era mais primitiva-atrasada porque teria se sofisticado pela operação civilizatória do contato com a europeidade. Dessa maneira, partindo de um pressuposto de acolhimento do primitivo-atrasado-racializado, de sua assimilação no projeto de modernidade

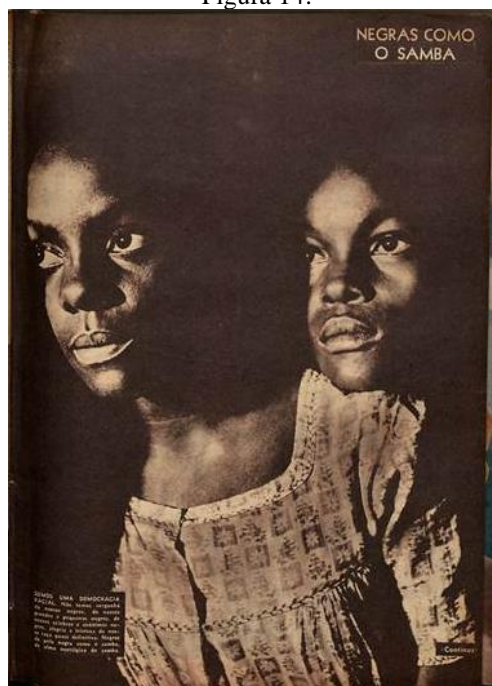
da nação, a imaginação hegemônica vai considerar o samba um símbolo da capacidade brasileira em constituir uma civilização de novo tipo. Para lembrar a matéria sobre a guerra, n’*A Cigarra*, o samba com suas canções tristes e ritmo que viera de longe se tornou “o ritmo da própria liberdade”.

Figura 13:



Fonte: *O Cruzeiro*, 24 jun. 1944, p. 13

Figura 14:



Fonte: *O Cruzeiro*, 24 jun. 1944, p. 7.

Na figura 14, Manzon registra duas meninas que espreitam alguma atividade do morro, talvez um ensaio da escola de samba. Os jornalistas legendas que

somos uma democracia racial. Não temos vergonha de nossos negros, de nossos grandes e pequenos negros, de nossos célebres e anônimos negros, alegria e tristeza de nossa raça quase definitiva. Negros de pele negra como o samba, de alma nostálgica de samba (NASSER, *O Cruzeiro*, 1944, p. 7).

É interessante notar essa negação de “vergonha” porque é a partir desse sentimento quase como escusa da imaginação hegemônica que se opera o conceito sociopolítico da democracia racial: o Brasil é uma civilização de novo tipo porque não tem vergonha de compartilhar o espaço vital de seu Estado com raças primitivas-conquistadas, assimilando-as ao processo civilizatório euroreferente.

Ao tratar dessa matéria n’*O Cruzeiro*, Helouise Costa relaciona com uma imagem sobre o morro publicada no ano seguinte pela dupla de jornalistas a partir da noção da “pele negra de

alma branca”. Essa noção aparece em versos da reportagem anterior – “o samba é/ o canto de uma raça/ cheia de melancolia/ Que tem a pele cor da noite/ mas tem a alma cor do dia” – e na legenda da figura 15 (COSTA, 1994, pp. 195). Essa noção parte do pressuposto da absorção, assimilação, aculturação das etnias conquistadas-inferiorizadas pelo branco e aponta para a crença da ausência de violência ou preconceito racial no Brasil. Na figura CT, a democracia racial é um fenômeno que também pode ser observado no morro.

Figura 15:



Fonte: *O Cruzeiro*, 04 ago. 1945, p. 13.

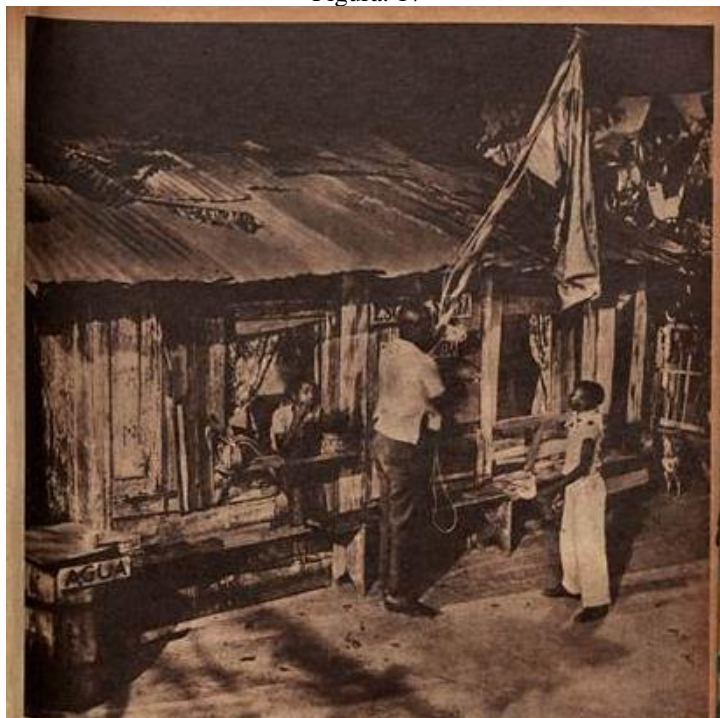
Figura 16:



Fonte: *O Cruzeiro*, 04 ago. 1944, p. 15.

Voltemos à reportagem sobre a “Sabotagem no morro” para fecharmos a análise acerca da imagem do negro nas lentes e penas da dupla de jornalistas. A figura 17 que abre a matéria é interessante: os trabalhadores e trabalhadoras da cidade, em dia de descanso, erguem a bandeira na entrada da construção que abriga a escola de samba, sinalizando que começariam os preparativos para a comemoração para o “dia da paz”. A expectativa da paz, o anseio de festejar e a disposição em reverenciar a bandeira, condensadas na fotografia, manifestam alguns dos desígnios do horizonte da imaginação hegemônica.

Figura: 17



Fonte: *O Cruzeiro*, 24 jun. 1944, p. 13

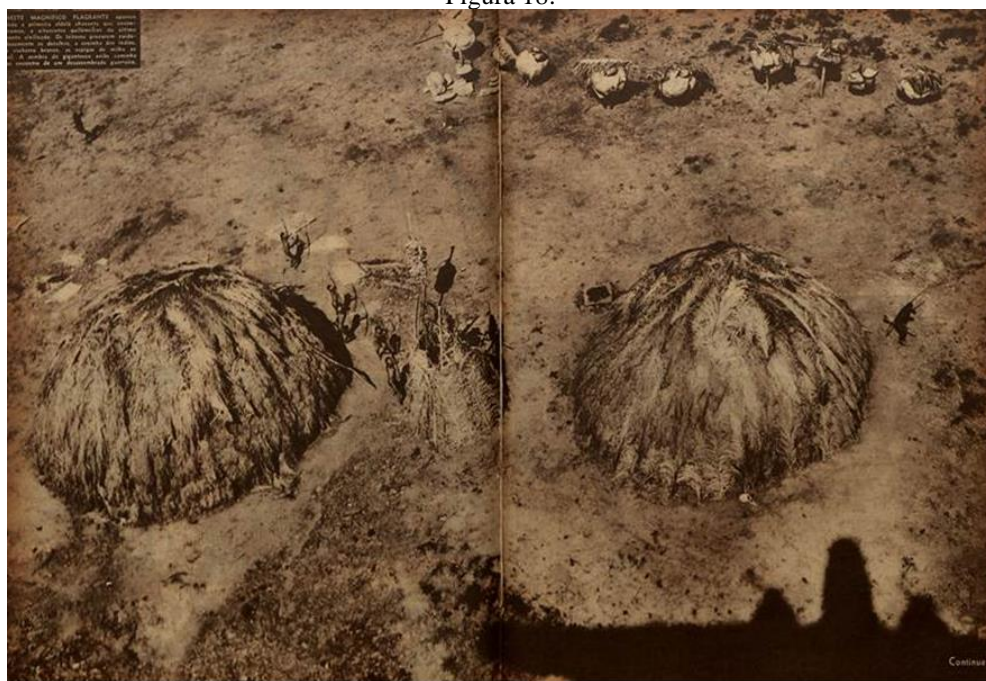
Passemos agora à análise das imagens em que Manzon e Nasser retratam as comunidades indígenas. Os retratos da brasilidade apresentados no conjunto de reportagens publicadas n’*O Cruzeiro* conduzem os leitores pelas tópicas da imaginação sociopolítica hegemônica. Na primeira dessas matérias, foi retratado o contraste entre o primitivo/selvagem mundo indígena e os desejos de modernização do branco que civilizariam aquela porção da terra nacional. O título da matéria é “Enfrentando os Chavantes”, sugerindo uma situação de combate entre os indígenas e os expedicionários do projeto varguista da “Marcha para o Oeste”. De maneira quase sensacionalista, David Nasser explorava os meandros da crônica de aventura para afirmar a grandiosidade e a importância desse projeto através da visualidade que as fotografias de Jean Manzon ofereciam. A partir de um registro dos expedicionários transitando pelo rio da Morte numa longa canoa, com seus rifles empunhados e sob uma clareira da densa floresta, Nasser narra:

A SEGUNDA INVASÃO vai começar. É a invasão da maior área desconhecida do mundo, o centro do Brasil. Algumas dezenas de homens brancos estão na fronteira do território chavante. Transposto o sinistro e poético Rio das Mortes, eles pisarão a terra proibida e lendária. Vinte mil índios, heróicos e atléticos, estão à sua espera. Dia após dia, noite após noite, eles os acompanharão, como sombras nas sombras noturnas das planícies e da serra. Um dia – ou uma noite – o primeiro ataque ferirá o silêncio e a guerra principiará. Eles, os selvagens, defenderão, palmo a palmo, o chão da Pátria. A

sua Pátria. A nossa Pátria. Tão nossa quanto dêsses guerreiros” (1944, p. 49, destaque no original).

Essa “segunda invasão” representava o redescobrimto do Brasil, a expansão do domínio do homem branco sobre o território nacional. Buscava-se levar a ordem moderna à “maior área desconhecida do mundo”. A paisagem ambivalente dessa porção de terra – “tão nossa quanto [deles]” – precisava ser classificada em termos de estratégia político-militar para se consolidar a territorialidade da estrutura do Estado-nacional brasileiro. Ou seja, o xavante como empecilho do progresso nacional tinha de ser confrontado com o poder da soberania do (re)descobridor do Brasil. Enquanto um inimigo (ou um estranho) doméstico, o xavante devia ser assimilado ou eliminado.

Figura 18:



Fonte: *O Cruzeiro*, 24 jun. 1944, pp. 54 e 55.

Diversas imagens narram os ataques xavantes ao avião da expedição que passa num rasante a 8 metros do solo, Nasser as sublinha destacando a coragem indígena, por um lado, e uma inferioridade técnica diante do homem branco, por outro. Sobre um xavante que corre para atirar no avião, o repórter afirma que “a graça de movimentos lembra o ‘ballet’” (p. 57), em outra imagem, compara os indígenas com atiradores de dardos. Nessa narrativa, a superioridade branca é afirmada para defender um projeto civilizador e com vistas ao progresso. A imagem 18 é significativa para essa questão: ao passo que os xavantes preparam o ataque, a figura do

avião no canto inferior direito da fotografia simboliza a marcha do progresso, da modernidade, da civilização, sobre o selvagem, o primitivo, o atrasado.

Essa é a principal fotografia da reportagem e, segundo Helouise Costa, ela cria um jogo interpretativo aos leitores da revista, é como se o alvo dos indígenas fossem os próprios leitores: “na transferência de ponto de vista, proporcionada pela fotografia, os leitores são o alvo potencial de suas armas: em sua ‘selvageria’ os índios atentam contra nossa ‘civilização’, embora estejamos muito acima do seu alcance, totalmente resguardados pelo poder na nossa tecnologia” (COSTA, 1998, p. 178). Nesse sentido, “enfrentar” os Xavantes seria, a um só tempo, a conservação da soberania territorial do Estado, o combate do atraso e da selvageria primitivos e a assimilação do estranho/inimigo do nacional à ordem moderna/civilizada.

Figura 19:



Fonte: *O Cruzeiro*, 24 jun. 1944, p. 50.

A bandeira fincada (na figura 19) simbolizava a demarcação da soberania territorial do Estado brasileiro, a vitória sobre o estranho ao nacional. Em meio ao descampado, os sertanistas contemplavam a bandeira sendo erguida, ao passo que os rifles em posição de descanso permitem observar que se tratava só de mais uma batalha na longa expansão do mundo branco sobre os rincões do país. No texto, Nasser afirma que “a bandeira adquire o mesmo prestígio dos campos de batalha. Porque, nas últimas horas da madrugada, nas primeiras do anoitecer, os expedicionários sentem, em tôda sua grandeza a esplendida terra que cabe [158]

desbravar” (NASSER, 1944, p. 50). A bandeira serve como lembrança da nação nas distâncias das cidades de onde saíram os sertanistas, ela é a memória de demarcação da conquista.

Os expedicionários avançam conquistando o território desconhecido, redescobrimo o solo nacional, vencendo o primitivo e atrasado. A lógica de conquista operada pelos jornalistas intérpretes do Brasil coloca os Xavantes como entrave da modernização do interior do país.

Segundo Nasser,

Os chavantes. Eles são os senhores da terra. Homens brancos avançam para os seus domínios, abrindo passagem. Poderão viver tranquilo, os índios, se não oferecerem resistência. Nós, brancos, faríamos isto, ficaríamos assim, de braços cruzados, diante da ocupação de nossas terras? A verdade é que não ficaríamos, pois estamos em guerra. Este é o lado chavante do problema. O outro lado: precisamos de um caminho mais curto ligando o Rio a New York, o coração industrial do Brasil ao centro norte-americano. A linha reta passa sobre território chavante. Eles não nos deixam entrar. Que faremos nós? Resolva o leitor sozinho (NASSER, 1944, p. 96).

Transposto o problema Xavante, moderniza-se o Brasil central e conecta-se o país com o centro global do mundo capitalista por vias que aceleram o desenvolvimento nacional. O “problema Xavante” é uma outra forma, um eufemismo, de dizer da necessidade de exterminar quem estiver se contrapondo à modernização do país. O “problema Xavante” recalca a brutalidade do genocídio, a violência da negação da coetaneidade do indígena no arco temporal da nação (RUFER, 2020b).

O espectro da brancura – que observamos na escrita de Nasser na primeira pessoa do plural, indicando alguma cumplicidade com seus leitores e leitoras – aponta não apenas para uma identidade branca/euroreferencializada, mas, sobretudo, para um projeto de poder no qual o branco/europeu seria naturalmente capaz de executar. Assume-se assim que toda a técnica moderna (todo o processo de urbanização e industrialização, toda a inteligência científica e engenhosa) estaria atrelada à superioridade civilizacional do homem branco euroreferencializado. É um discurso de poder em que o espectro da brancura racializa a sociedade e projeta um futuro que só pode ser realizável em sua dimensão euroreferente.

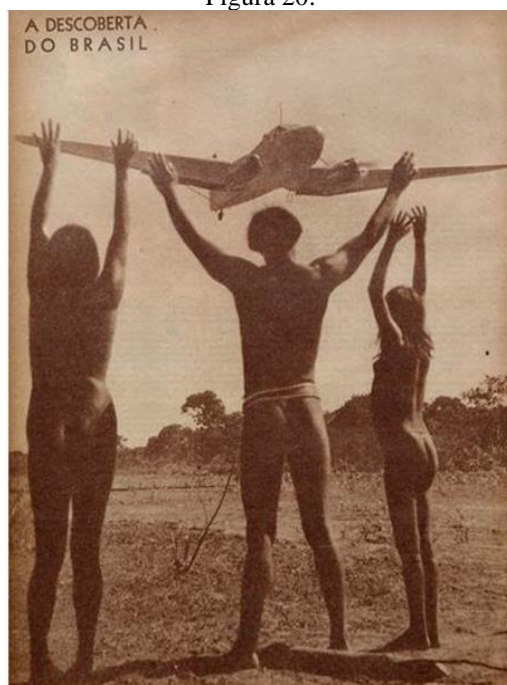
Três anos depois, a dupla de jornalistas retornaria à temática indígena nas páginas d’*O Cruzeiro* com a publicação de mais três matérias. Agora, a figura indígena não aparece mais como ameaça aos desígnios do espectro da brancura. Como pontuou Helouise Costa, “subjaz a ideia de que o índio não só deve como quer ser ‘civilizado’” (COSTA, 1994, p. 85). A continuidade das matérias retrata uma relação harmônica entre sertanistas e indígenas: oferecem aos leitores da revista uma sensação de que havia certa troca entre os nativos e os brancos – esses presenteando os indígenas com ferramentas que facilitariam suas vidas, enquanto os

nativos prestavam reverência à bandeira e aos símbolos nacionais. Interessa-nos, por ora, a reportagem intitulada “1947 - Bandeira”, onde os autores reproduzem e repercutem os marcos históricos do discurso de conquista.

A matéria expõe imagens do cotidiano da “Expedição Roncador-Xingu”, registradas por Manzon, com textos de Nasser, que atribui determinadas interpretações às fotografias e ao projeto da “Marcha para o Oeste”. Os escritos são atravessados de elogios aos irmãos Villas-Boas que são exaltados como heróis e comparados a Fernão Dias e Raposo Tavares. Trata-se de uma vinculação histórica que expressa a estrutura temporal de uma imaginação sociopolítica que se fundamenta no dizer-racial, ou seja, a exaltação da conquista/dominação europeia na construção de um “mundo novo” proclamado em cima da racialização dos sujeitos conquistados.

O título da fotografia de Jean Manzon (na próxima imagem) não é uma referência direta à narrativa historiográfica que elaborava na chegada das naus portuguesas nessas terras o começo da história nacional, apesar do emprego implícito da tópica do contato entre brancos e indígenas. Na cena montada pelo fotojornalista, os três indígenas (poderia ser uma família?) saúdam a passagem do avião quase como se pudessem saudar da praia o avistamento dos navios portugueses em 1500. O ângulo levemente inclinado de baixo para cima coloca em perspectiva uma hierarquia técnico-racial que articulava as ideias de superioridade tecnológica e científica e de soberania sobre a terra que vai sendo descoberta, seja pelos portugueses colonizadores ou pelos brasileiros que marchavam ao oeste.

Figura 20:



Fonte: *O Cruzeiro*, 23 ago. 1947, p. 8.

A imagem (figura 20) abre a reportagem “1947 - Bandeira”, que retratava os avanços do projeto “Marcha para o Oeste”, e fazia parte de um conjunto de matérias voltadas à divulgação do projeto varguista. Na página seguinte, o texto de David Nasser afirmava que “não é mais o domínio da terra nem o domínio do indígena o que move a bandeira. [...] Três séculos depois [...] não há ouro a descobrir nem índios a prear. Apenas um mundo novo e áspero a descobrir” (1947, p. 9). Esse Brasil, descoberto pelos portugueses e redescoberto pelos bandeirantes, estava desejoso de ampliar sua dominação sobre o solo pouco conhecido do interior do país. Era o Brasil da modernização, da industrialização, da marcha sobre a temporalidade “atrasada” dos primitivos.

Nasser apresentava aos seus leitores modernos e urbanos uma imagem do indígena como o sujeito primitivo, uma figura exótica associada a um passado importante da história nacional. Utilizando uma linguagem racista, ele descrevia os indígenas a partir de características idealizadas: “êsse índio quer convidar Manzon para brincar, mas o repórter não entende. Mesmo assim tornam-se amigos. Êles são feito menino. Gostam de rir [...]. Êsses indígenas são afetivos e bons e têm arraigado sentimento de família” (1947, pp. 9 e 11). A ideia infantilizada e dócil dos nativos resgata na imaginação do “bom selvagem” elementos para a assimilação dessas populações ao corpo nacional.

A fotografia que encerra a matéria é muito oportuna, pois estabelece algumas referências importantes na composição do arco temporal da nação. A reportagem iniciada com uma cena de “descoberta do Brasil” conclui com a exaltação da bandeira nacional e uma alusão à relação entre eventos contemporâneos e do período colonial, como exposto na legenda da imagem: “BANDEIRA 1700 ou 1947?”. A questão levantada não é só uma tentativa de filiação da “Marcha para o Oeste” com os bandeiras paulistas do século XVII ou uma aproximação com o “movimento bandeira” lançado na década anterior por Cassiano Ricardo, antes, é a afirmação e a lembrança da conquista. Ou seja, trata-se da montagem de uma alegoria que expressa a passagem do tempo da conquista na formação de uma identidade nacional: 1500, 1700, 1947 são momentos do arco temporal da nação. Essa nova “bandeira” deveria atualizar um pacto de soberania do Estado brasileiro no interior do território nacional.

Na imagem a seguir, os sertanistas hasteiam a bandeira brasileira no que parece ser uma vila fundada por eles para estabelecer relações com os indígenas. Em volta, um grupo de ameríndios observa o serviço como quem se coloca em estado de veneração ao símbolo nacional, assim como também aparentar querer aprender as práticas rituais do mundo moderno do homem branco. Como dito anteriormente, a fotografia montada por Manzon passa a ideia de

que os indígenas queriam ser civilizados, estavam dispostos a concordar com o pacto social-racial de pertencer a alguma coisa chamada nação brasileira. A imagem da bandeira hasteada no interior do país era o sinal do avanço do processo civilizatório e a veneração indígena alimenta o ideário de realização do Estado nacional no espaço e no tempo.

As imagens e o mapeamento registrados pela dupla Jean Manzon e David Nasser na revista *O Cruzeiro* ofereciam, segundo Ana Cecília Martins, “concretude visual ao país, promovendo um novo ‘descobrimento’ de sua geografia, de sua gente e cultura” (2007, p. 30). Essa tarefa, segundo a autora, tinha sido incumbida inicialmente ao fotojornalista francês por Getúlio Vargas, durante a ditadura do Estado Novo. A dupla de jornalistas trazia visualidade à narrativa historiográfica edificada no elogio da conquista europeia. É possível destacar dois lugares comuns de certa expressão historiográfica desse período que podem ser observados na reportagem: em primeiro lugar, a composição do tempo da nação a partir do “evento descobridor”, o descobrimento-conquista como ponto de partida da história do Brasil; em segundo lugar, uma linguagem racialista que assume a brancura-europeidade como expectativa natural da realização da nacionalidade.

Figura 21:

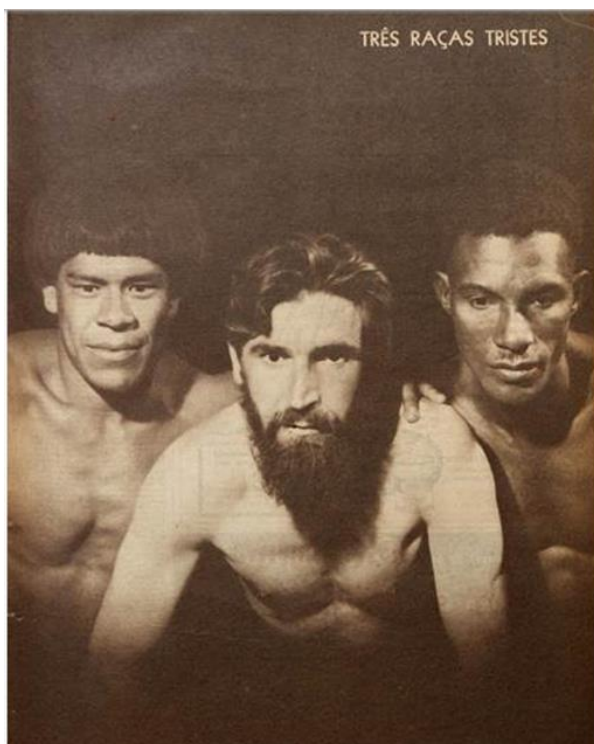


Fonte: *O Cruzeiro*, 23 ago. 1947, p. 13.

O sentido da democracia racial aqui emerge do chamamento da figura do “índio” à participação da sociedade brasileira – e é sempre importante lembrar que esse exercício de imaginação ocorria a partir da noção de que esta sociedade tinha sido criada através do pacto de conquista, do contrato sociorracial que produz um dispositivo de racialidade para a figura desse “índio”. Ou seja, a participação do indígena ocorreria a partir da assunção por sua parte da condição de inferiorizado/atrasado.

Acreditamos que a imagem mais significativa (ao nosso objetivo) publicada por Manzon e Nasser foi a fotorreportagem intitulada “As três raças tristes”. A legenda é uma referência ao soneto de Olavo Bilac, “Música brasileira”, publicado no livro *Tarde*, de 1919, onde se lê no último verso “Flor amorosa de três raças tristes”. O soneto bilaquiano carrega a imagem dos movimentos que, como potência, poderiam formar uma sociedade mais integrada. Não à toa os jornalistas se apropriam dessa referência, no entanto, apresentando um tom sombrio que escapava ao melancólico verso do poeta.

Figura 22:



Fonte: *O Cruzeiro*, 16 ago. 1947, p. 35.

A cena montada minuciosamente pelo fotojornalista Jean Manzon articula as expectativas de futuro à imagem que narra a fundação da brasilidade através do mito do encontro das três raças. Os três homens lançam diferentes olhares para frente, como se

pudessem visualizar o tempo porvir que se revelava atrás das lentes do fotógrafo. À frente, Manzon posicionou o homem branco que deveria tomar a dianteira na construção do Brasil. Ele olha com foco e determinação o “além-das-lentes”, afinal, era do homem branco que se esperava o comando da nação. Ao seu lado, o homem ameríndio aparenta alguma confusão e lança um olhar perdido para frente. Do lado oposto, o homem negro observa melancólico o hipotético futuro.

Desfecho provisório

Até aqui, buscamos analisar a composição do conceito sociopolítico de democracia racial pela imaginação hegemônica das décadas de 1920, 30 e 40. Vimos que as imagens mobilizadas pelos agentes históricos que analisamos foram herdadas da imaginação sociopolítica brasileira da segunda metade do século XIX, transformadas pelos diversos modernismos das décadas de 20/30 e articuladas para reagir tanto ao racismo alemão quanto ao movimento político-intelectual da imaginação insurgente negra. A arquitetura do conceito de democracia racial contou com a elaboração de uma determinada temporalidade da nação – vista desde a concepção da mestiçagem como processo –, com formas específicas de organizar a sociedade, utilizando essa noção temporal como elemento de identidade e legitimidade da ordenação social; contou, também, com a afirmação de uma harmonia e equilíbrio enquanto antecipação de um comportamento ético que se pretendia no futuro.

O conceito de democracia racial foi arquitetado para se conservar uma estrutura de poder que produzia, a partir do espectro da brancura, uma relação hierárquica racalista de inferioridade/superioridade, primitivo/moderno, atrasado/avançado. As imagens encadeadas a partir do discurso nacionalista que se revelou na experiência histórica do varguismo, do belicismo ocidental e das novas manifestações políticas que negavam a historicidade da conquista e da racialidade, projetavam figuras de equilíbrio e harmonia sociais. Acreditando na grandeza cultural, técnica, moral, política, dos povos europeus (principalmente, os europeus do norte e do oeste), essa imaginação hegemônica acreditou que “absorver”/aculturar os elementos raciais menos nobres que integravam a população brasileira seria uma manifestação democrática que distinguiria a civilização brasileira no cenário internacional.

Essa arquitetura do conceito de democracia racial foi pensada, discutida, negociada, pintada, imaginada, dramatizada, cantada; no congresso, na presidência, nas páginas de jornais e revistas, em leis sobre a cultura popular, no teatro, nas ruas e cafés, nos livros e nas telas. A imagem da nação democrática se diluiu em rádio, recitada no colorido de uma aquarela e lançada na experiência temporal, continuando e descontinuando os sentidos projetados. A tecnologia política brasileira que arquitetou a democracia racial perdeu energia com o tempo, mas deixou nas imaginações futuras as sementes da fantasmagoria que apresentaria novas formas de afirmar a conquista. A negação do racismo pela tentativa de desinvenção das raças humanas foi uma delas.

Com efeito, alguns formadores de opinião pública – seja na imprensa, em espaços de governança ou na academia – afirmam ainda recentemente a ausência de prejuízos sociais no Brasil causados pela diferenciação racial. Para eles, o problema nacional seria de ordem economicossocial, posto que o bicho homem não deveria ser dividido em raças, como queriam os cientistas europeus dos séculos anteriores. Em 2006, o então diretor-executivo de jornalismo do maior conglomerado de mídias do Brasil, Ali Kamel, publicou o panfleto *Não somos racistas*, em reação à adoção das políticas de cotas raciais em concursos públicos e universitários no Brasil. Segundo o autor, tais políticas produziram uma cisão na nação colorida, criando uma sociedade “bicolor” baseada na “oposição” entre negros (todos que não eram brancos) e brancos.

Kamel acreditava que já havia existido racismo no Brasil, durante o regime escravocrata e até nas ciências sociais da primeira metade do século XX (2006, p. 18). Mas isso teria sido superado, era coisa do passado. Como o autor chegou a essa conclusão? Um raciocínio simples: desinventando o conceito de raça aplicado sobre a humanidade. Sem raças humanas, o racismo era um fenômeno ultrapassado. Segue a lógica do jornalista: “nos últimos trinta anos, este é o consenso entre os geneticistas: os homens são todos iguais ou, como diz o geneticista Sérgio Pena, os homens são igualmente diferentes” (*Idem*, p. 43). É curioso que a desinvenção das raças na lógica de Kamel se dá pela afirmação da miscigenação: “raças não existem. No Brasil, país miscigenado, isso é ainda mais evidente” (*Idem*, p. 48). O que seria a miscigenação?

Ao longo do panfleto, o autor segue relacionando a desigualdade social no Brasil com as condições culturais, educacionais e econômicas. Mas, logo no início, a fantasmagoria se revela:

na perspectiva de jornalista, de alguém mais próximo do cidadão comum, espantei-me diante de algumas descobertas. Um exemplo, o conceito de negro. Para mim, para o senso comum, para as pessoas que andam pelas ruas, negro era sinônimo de preto. (...) Certo dia, caiu a ficha: para as estatísticas, negros eram todos aqueles que não eram brancos. Cafuzo, mulato, mameluco, caboclo, escurinho, moreno, marrom-bombom? Nada disso, agora ou eram brancos ou eram negros. De repente, nós que éramos orgulhosos da nossa miscigenação, do nosso gradiente tão variado de cores, fomos reduzidos a uma nação de brancos e negros. Pior: uma nação de brancos e negros onde os brancos oprimem os negros. Outro susto: aquele país não era o meu (*Idem*, p. 18).

É interessante notar o recurso ao pronome possessivo na frase final da citação, deixando aparente sua visão que se expressa a partir da espectralidade racial da branquidão. Seu país não era o da crítica ao dispositivo de racialidade, mas o da “aquarela” projetando o “Brasil brasileiro”

que se orgulha do “gradiente tão variado de cores”. O susto de Ali Kamel era o medo reacionário de se perceber deslocado no tempo, naufragado num presente em que a afirmação fantasmagórica da conquista não encontrava eco numa imaginação hegemônica, mas no ruído forte da crítica ao contrato sociorracial da estrutura narrativa do discurso de conquista.

A imagem retorcida da “Aquarela do Brasil” transmitida em novos enredos deixou latente alguns significados do conceito de democracia racial, recalcando o termo para negociar a importância da mestiçagem e do colorismo. A imaginação da democracia racial se orienta numa expectativa cripto-racialista em que se nega a raça em favor de uma diversidade em abstrato. Na realidade, o “colorido nacional” é empregado para deixar em latência no elogio à diversidade o sentido homogeneizador do tempo brasileiro mestiço – não se deve pensar no negro ou no indígena em separado do branco, mas na identidade brasileira, na cultura que se desenvolveu desde a “descoberta do Brasil” pelos portugueses.

O ex-presidente Jair Bolsonaro, comentando o brutal assassinato do homem negro João Alberto no supermercado Carrefour, em novembro de 2020, afirmou que

o Brasil tem uma cultura diversa, única entre as nações. Somos um povo miscigenado. Brancos, negros e índios edificaram o corpo e o espírito de um povo rico e maravilhoso. Em uma única família brasileira podemos contemplar uma diversidade maior do que países inteiros. Foi a essência desse povo que conquistou a simpatia do mundo. Contudo, há quem queira destruí-la, e colocar em seu lugar o conflito, o ressentimento, o ódio e a divisão entre raças, sempre mascarados de "luta por igualdade" ou "justiça social". [...] Existem diversos interesses para que se criem tensões entre nós. Um povo unido é um povo soberano. [...] Como homem e como Presidente, enxergo todos com as mesmas cores: verde e amarelo! Não existe uma cor de pele melhor do que as outras. O que existem são homens bons e homens maus; e são as nossas escolhas e valores que determinarão qual dos dois nós seremos. Aqueles que instigam o povo à discórdia, fabricando e promovendo conflitos, atentam não somente contra a nação, mas contra nossa própria história. (BOLSONARO, 2020, *Apud* BARBOSA, MELLO, MORAES, 2022, p. 159).

Tal como no panfleto de Ali Kamel, o elogio à diversidade, ao “colorido”, aparece no posicionamento do ex-presidente como um valor antagônico à crítica ao fenômeno histórico do dispositivo de racialidade na sociedade brasileira. Para o ex-presidente, o assassinato de João Alberto foi um acidente, não uma manifestação de racismo.

Em outra ocasião, o ministro da educação de Bolsonaro, Abraham Weintraub, afirmava a necessidade de se pensar no “povo brasileiro” como uno e indivisível. Para o ministro,

odeio o termo povos indígenas. Odeio este termo. Odeio. Povos ciganos. Só tem um povo neste país. Quer quer, não quer sai de ré. É povo brasileiro. Só tem um povo

neste país. Pode ser preto, pode ser branco, pode ser japonês, pode ser descendente de índio. Mas tem que ser brasileiro (WEINTRAUB, 2020, *Apud* MORAES, 2020).

Em abstrato, o “povo brasileiro” é a união de outros povos, a miscigenação. Não seria possível o plural nesse termo, “só tem um povo neste país”, a concretude da diferença ameaçaria a identidade da nação. “Tem que ser brasileiro” porque, sob esse adjetivo, cria-se uma comunidade temporal em que o “preto”, o “branco”, o “japonês”, o “descendente de índio”, todos eles se submetem à narrativa que estrutura o espectro da brancura.

No cripto-racialismo atualista do conceito de democracia racial mobilizado pela imaginação sociopolítica reacionária do século XXI, o vazio da atualização conceitual se expressa pela abstração do colorido que não mais busca antecipar ou projetar algum futuro, mas manifestar alguma preocupação diante de um tempo inatural. Essa imaginação busca atualizar a narrativa sobre o nacional com base no resgate da imagem da aquarela. No entanto, o recalcado na elaboração da harmonia nacional no tempo e no espaço e do equilíbrio social de outrora não pode mais ser ocultado, ele retorna constrangendo aquela imaginação atualista. A imagem do “luxo de antagonismos” se revela na miséria de uma sociedade que coexiste com a fome, a violência e o desmatamento, com o racismo enquanto uma estrutura estruturante das formas de interação sociopolítica³².

No prefácio do panfleto de Ali Kamel escrito pela antropóloga Yvonne Maggie tem uma passagem interessante:

o salão nobre estava lotado de uma plateia colorida com algumas lideranças de movimentos negros e estudantes de história, filosofia e ciências sociais. Apesar de anunciarem um debate sobre a reforma universitária, os estudantes disseram que iriam discutir as cotas raciais. Fiquei surpresa. Entre os temas discutidos pelos estudantes universitários o racismo não costumava ser ponto de pauta (KAMEL, *Op. Cit.*, p. 9).

A surpresa da autora reflete o constrangimento entre a crença de uma “plateia-sociedade colorida” e as discussões sobre os prejuízos sociais causadas pelo racismo na sociedade brasileira. A semente de um colorido da miscigenação, agora, germinava a nostalgia política de uma sociedade inatural.

A continuidade de alguns sentidos do conceito de democracia racial na imaginação sociopolítica do século XXI não manifesta uma expectativa de transformação ou uma antecipação de comportamentos futuros. Esses sentidos expressam, de maneira latente, o poder

³² Aqui, remeto ao livro do professor Muniz Sodré, *Fascismo de cor*, lançado em 2023, que não tive a oportunidade de ler profundamente antes de concluir a escrita da tese.

produzido na relação entre povos primitivos e povos modernos. Nessa imaginação inatural, repete-se num enredo cripto-racialista o referencial europeu na esperança de fazer ecoar os signos da harmonia e do equilíbrio. Trata-se, por fim, de uma imaginação orientada pelo conformismo que a impede de fixar uma imagem do passado que foi recalçada pelo espectro do equilíbrio, fazendo ecoar, sem entender, o “soluçar de dor” que o poeta Paulo Cesar Pinheiro registrou no *Canto das três raças*.

Referências bibliográficas:

Fontes primárias:

Fontes audiovisuais:

AMARAL, Tarsila do. **Operários**. Óleo sobre tela. 1933.

BARROSO, Ary. **Aquarela do Brasil**. 1939.

BARBOSA, Orestes. **Verde e amarelo**. 1932.

BROCOS, Modesto. **A redenção de Cam**. Óleo sobre tela, 1985.

OLIVEIRA, Silas de. **Aquarela brasileira**. 1964.

PICCHIA, Menotti Del. **A inauguração do Brasil**. Óleo sobre tela, 1927.

PINHEIRO, Paulo César. **Canto das três raças**. 1976.

SOUTELLO, Maria Margarida. **Três figuras (tríptico)**. Óleo sobre tela, 1944.

Watercolor of Brazil. In. **SALUDOS AMIGOS**. Direção: Norman Ferguson et alli. Produção: Walt Disney Studios. Estados Unidos: RKO Radio Pictures, 1942. Mídia digital.

Periódicos:

A cigarra

A voz da raça

Clarim da Alvorada

Correio Paulistano

Cultura Política

Diário de Notícias

Diretrizes

Evolução

Jornal do Brasil

O Homem Livre

O Imparcial

O Jornal

O Cruzeiro

Revista Brasileira

Livros e artigos:

ALMEIDA PRADO, Yan de. **Primeiros povoadores do Brasil 1500-1530**. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1939.

ARINOS, Afonso. **O conceito de civilização brasileira**. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1936.

AYRES, Cornelio. A evolução do negro 1898-1933. In. **Evolução**, São Paulo, 1933.

BALDUS, Herbert; WILLEMS, Emílio. **Dicionário de Etnologia e Sociologia**. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1939.

CALMON, Pedro. **História da Civilização Brasileira**. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1937.

CINTRA, Moyses. **O Clarim**, São Paulo, 1924.

FARIA, Octávio de. **Machiavel e o Brasil**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1933.

FREYRE, Gilberto. O outro Brasil que vem aí. In. **Casa Grande & Senzala**. São Paulo: Global Editora, 2006.

_____. **Casa Grande & Senzala**. São Paulo: Global Editora, 2006.

_____. **Interpretação do Brasil**. São Paulo: Global Editora, 2015.

HESNARD, Oswald. **Les partis politiques en Allemagne**. Paris: Les Éditions G. Crès et Cie, 1923.

LACERDA, João Batista de. **Relatório do Brasil do Congresso Universal das Raças em Londres (1911)**. Rio de Janeiro: S/E, 1912.

KAMEL, Ali. **Não somos racistas**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.

LEITE, José Correia. O grande problema nacional. In. **Evolução**, São Paulo, 1933.

- MAGALHÃES AZEREDO, Carlos. Uma escrava. In. **Revista Brasileira**, Rio de Janeiro, 1985.
- NASSER, David; MANZON, Jean. Os negros lutam pelo Brasil. In. **A Cigarra**. São Paulo, 1945.
- _____. O relógio no morro. In. **O Cruzeiro**, Rio de Janeiro, 1944.
- _____. Enfrentando os Chavantes. In. **O Cruzeiro**, Rio de Janeiro, 1944.
- _____. Sabotagem no morro. In. **O Cruzeiro**, Rio de Janeiro, 1945.
- _____. Três raças tristes. In. **O Cruzeiro**, Rio de Janeiro, 1947.
- _____. 1947 – Bandeira. In. **O Cruzeiro**, Rio de Janeiro, 1947.
- PICCHIA, Menotti Del. Cousas Brasileiras. In. **Correio Paulistano**, São Paulo, 1923.
- QUERINO, Manuel. O colono preto como fator da civilização brasileira. In. **Afro-Ásia**, Salvador, n. 13, 1980.
- RAMOS, Arthur. **A Aculturação negra no Brasil**. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1942.
- _____. **Guerra e relações de raça**. Rio de Janeiro: Ed. da Casa do Estudante, 1943.
- RICARDO, Cassiano. **Martim Cererê**. São Paulo: Editora Ltda, 1928.
- _____. Ser brasileiro. In. **Correio Paulistano**, 1930.
- _____. O Estado Novo e seu sentido bandeirante. In. **Cultura Política**, Rio de Janeiro, 1941.
- ROMERO, Silvio. Introdução a história da literatura brasileira. In. **Revista Brasileira**, Rio de Janeiro, 1881.
- _____. **História da literatura brasileira**. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1980.
- ROQUETTE-PINTO, Edgar. **Ensaio de antropologia brasileira**. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1978.
- SALGADO, Plínio. A raça harmoniosa. In. **Correio Paulistano**. São Paulo, 1926.
- VEIGA DOS SANTOS, Arlindo. A ação dos negros brasileiros. In. **O clarim da Alvorada**, São Paulo, 1927.
- VIANNA, Oliveira. **Evolução do povo brasileiro**. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1938.
- _____. **Raça e assimilação**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1959.

WIEDERSPAHN, Oscar. Origens dos povoadores do Brasil. Ensaio de nossa história racial. In. **Revista Brasileira**, Rio de Janeiro, n. 10, fase V, 1935.

Bibliografia secundária:

ALBERTO, Paulina L. **Termos de inclusão:** intelectuais negros brasileiros no século XX. Campinas: Editora da Unicamp, 2017.

ALBUQUERQUE, Wlamyra de. **O jogo da dissimulação.** Abolição, raça e cidadania no Brasil. São Paulo: Cia das Letras, 2009.

ARAÚJO, Ricardo Benzaquen de. **Guerra e paz.** Casa grande & senzala e a obra de Gilberto Freyre nos anos 30. São Paulo: Editora 34, 1994.

ARAÚJO, Valdeci Lopes de. História da historiografia como analítica da historicidade. In. **História da historiografia**, Ouro Preto, n. 12, 2013.

ARENDDT, Hannah. **Origens do totalitarismo.** São Paulo: Cia das letras, 2012.

ASCENSO, João Gabriel. A redenção cósmica do mestiço: inversão semântica do conceito de raça na *Raza Cósmica* de José Vasconcelos. In. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 26, n. 52, p. 294-315, 2013.

AZEVEDO, Célia Maria Marinho de. O abolicionismo transatlântico e a memória do paraíso racial brasileiro. In. **Estudos Afro-Asiáticos**. Rio de Janeiro, v. 30, 1996.

BANTON, Michael. **A ideia de raça.** Lisboa: Edições 70, 1979.

_____. Raça. In. CASHMORE, Ellis (coord.). **Dicionário das relações raciais e étnicas.** São Paulo: Selo Negro, 2000.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade e holocausto.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1998.

_____. **Modernidade e ambivalência.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1999.

BETHENCOURT, Francisco. **Racismos:** das Cruzadas ao século XXI. São Paulo: Cia. das Letras, 2018.

BICUDO, Virgínia. **Estudos de atitudes raciais de pretos e mulatos em São Paulo.** 1945. Dissertação (Mestrado em sociologia) – Escola Livre de Sociologia e Política, São Paulo, 1945.

- BRESCIANI, Maria Stella. **O charme da ciência e a sedução da objetividade**: Oliveira Vianna entre intérpretes do Brasil. São Paulo: EdUnesp, 2007.
- CANDIDO, Antonio. **O método crítico de Silvio Romero**. Rio de Janeiro: Ouro sobre azul, 2006.
- CAMPOS, Maria José. **Versões modernistas do mito da democracia racial em movimento**: estudo sobre as trajetórias e as obras de Menotti Del Picchia e Cassiano Ricardo até 1945. 2007. (Doutorado em Antropologia Social) – PPGAS, FFLCH, USP, São Paulo. 2007.
- CARDOSO, Luciene P. C. Os congressos brasileiros de geografia entre 1909 e 1944. **História, ciência, saúde – Manguinhos**, Rio de Janeiro, v. 18, n. 1, 2011.
- CARNEIRO, Sueli. **Dispositivo de racialidade**. A construção do outro como não ser como fundamento do ser. Rio de Janeiro: ZAHAR, 2023.
- CARVALHO, Bruno. Náufragos políticos, elementos para uma psicologia do conservadorismo. In. **Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea**, Brasília, v. 9, n. 3, p. 169-186, 2021.
- CASTRO, Ricardo F. de. O Homem Livre: Um jornal a serviço da liberdade (1933-1934). In. **Cadernos AEL**, v. 12, n. 22/23, p. 61-76, 2005.
- CASHMORE, Ellis (coord.). **Dicionário das relações raciais e étnicas**. São Paulo: Selo Negro, 2000.
- COEN, Jean L. Changing paradigms of citizenship and the exclusiveness of the demos. **International sociology**, Online, v. 14(3), 1999.
- COSTA, Emília Viotti da. O mito da democracia racial. In. _____. **Da monarquia à República**: Momentos decisivos. São Paulo: EdUnesp, 2010.
- COSTA, Helouise. **Um olho que pensa**. Estética moderna e fotojornalismo. 1994. Tese (Doutorado em Arquitetura) – FAU, USP, São Paulo, 1994.
- DANTAS, Caroline Viana. **O Brasil café com leite**: mestiçagem e identidade nacional em periódicos: Rio de Janeiro, 1903-1914. Rio de Janeiro: Edições Casa de Rui Barbosa, 2010.
- DIETRICH, Ana Maria. **Nazismo tropical?** O partido Nazista no Brasil. 2007, Tese (Doutorado em História Social) – FFLCH, USP, São Paulo, 2007.
- DIWAN, Pietra. **Raça pura**. Uma história da eugenia no Brasil e no mundo. São Paulo: Editora Contexto, 2020.

- DOMINGUES, Petrônio. O mito da democracia racial e a mestiçagem no Brasil (1889-1930). **Diálogos latinoamericanos**, Aarhus, n. 010, 2005.
- _____. Um “templo de luz”: Frente Negra Brasileira (1931-1937) e a questão da educação. In. **Revista Brasileira de Educação**, v. 13, p. 517-534, 2008.
- _____. Cidadania por um fio: o associativismo negro no Rio de Janeiro (1888-1930). In. **Revista Brasileira de História**. São Paulo, v. 34, n. 67, p. 251-281, 2014.
- DUNN, John. **A história da democracia**. São Paulo: Editora Unifesp, 2016.
- FERNANDES, Florestan. **A integração do negro na sociedade de classes**. São Paulo: Globo, 2008.
- FERREIRA, Clayton J. O engajamento e o ensaio: o político e a política na Primeira República. **SAECULUM – Revista de História**, João Pessoa, v. 40, 2019.
- FERREIRA, Marieta de Moraes; PINTO, Surama Conde Sá. A crise dos anos 20 e a revolução de 1930. In. FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucília. **O Brasil republicano v.1**. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2018.
- FERRETTI, Danilo J. Z. O uso político do passado bandeirante: o debate entre Oliveira Vianna e Alfredo Ellis Jr. (1920-1926). **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 21, n. 41, 2008.
- FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2005.
- FRANCISCO, Flávio T. R. **Fronteiras em definição: identidades negras e imagens dos Estados Unidos e da África no jornal *O Clarim da Alvorada* (1924-1932)**. São Paulo: PPGHS-USP, 2010. [DISSERTAÇÃO]
- GERALDO, Endrica. **O perigo alienígena: política imigratória e pensamento racial no governo Vargas (1930-1945)**. 2007. Tese (Doutorado em História) – IFCH, Unicamp, Campinas, 2007.
- GLEDHILL, Sabrina. **Travessias no Atlântico negro: reflexões sobre Booker T. Washington e Manuel R. Querino**. Salvador: EDUFBA, 2020.
- GOMES, Angela de Castro. **História e historiadores**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 1996.
- _____. **A invenção do trabalhismo**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2005.
- GOULD, Stephen Jay. **A falsa medida do homem**. São Paulo: Martins Fontes Editora, 2014.

- GRIN, Monica. Mito de excepcionalidade? O caso da nação miscigenada brasileira. In. DUTRA, Eliana de Freitas (org.). **O Brasil em dois tempos: história, pensamento social e tempo presente**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.
- GUIMARÃES, A. S. A. Democracia racial: o ideal, o pacto e o mito. In. **Classe, raça e democracia**. São Paulo: Editora 34, 2012.
- _____. Democracia racial revisitada. In. **Revista Afro-Ásia**, Salvador, n. 60, 2019.
- HOFBAUER, Andreas. **Uma história de branqueamento ou o negro em questão**. São Paulo: EdUnesp, 2006.
- HUND, Wulf. Racism. The birth of a concept. In. _____. **Marx and Haiti**. Towards a historical materialist theory of racism. Berlin: LIT, 2022.
- KOSELLECK, Reinhart. “Modernidade” – Sobre a semântica dos conceitos de movimento na modernidade. In. _____. **Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos**. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. PUC-Rio, 2006.
- KURLANDER, Eric. The Rise of Völkisch-Nationalism and the Decline of German Liberalism: A Comparison of Liberal Political Cultures in Schleswig-Holstein and Silesia 1912-1924, In. **European Review of History: Revue européenne d'histoire**, v. 9, n. 1, 2002.
- LINDSAY, Alexander D. **O Estado democrático moderno**. Rio de Janeiro: ZAHAR Editores, 1964.
- LINHARES, Mozart. População-Sacer e democracia racial no Brasil. In. **Revista Sociedade e Estado**, v. 32, n. 3, Brasília, 2017.
- LOPES, João P. Clio negra para uma nação multicolor: a escrita da história na imprensa negra 1926-1937. **Transversos: Revista de História**, Rio de Janeiro, n. 08, 2016.
- MALIK, Kenan. *The meaning of race: race, history and culture in Western Society*. London: MacMillan Press, 1996.
- MANSO, Ana Isabel. Reformulando los conceptos asimétricos: la simetría de la asimetría. In. **História da Historiografia**, Ouro Preto, v. 8, n. 19, 2016.
- MARTÍNEZ-ECHAZÁBAL, Lourdes. O culturalismo dos anos 30 no Brasil e na América Latina: deslocamento retórico ou mudança conceitual? In. MAIO, Marcos Chor; SANTOS, Ricardo Ventura. **Raça, ciência e sociedade**. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 1996.
- MARTINS, Maro Lara. **Sociologia, modernismo e interpretação do Brasil**. São Paulo: Alameda, 2019.

- MICELI, Sergio. **Intelectuais à brasileira**. São Paulo: Cia das Letras, 2001.
- MILLS, Charles Wade. **The racial contract**. Ithaca: Cornell University Press, 1999.
- MORAES, Renan S. **Olhar a miscigenação**: raça, racialismos e filosofia da história do Brasil na Revista Brasileira (fase Veríssimo). 2017. 139f. Dissertação (Mestrado em história) – IFCH, UERJ, Rio de Janeiro, 2017.
- _____. Weintraub atualiza uma compreensão antiquada de “povo brasileiro”. In. **HH Magazine**, 2020. Acessado em: <https://hhmagazine.com.br/weintraub-atualiza-uma-compreensao-antiquada-de-povo-brasileiro/>
- MORAES, Renan S; BARBOSA, Cairo; MELLO, Gabriel. Democracia racial, corrupção e patrimonialismo nas raízes da imaginação nacional bolsonarista. In. **Intellèctus**, Rio de Janeiro, Ano XXI, n. 1, p. 156-180, 2022.
- MOTA, M. A. R. **Silvio Romero**: dilemas e combates no Brasil da virada do século XX. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2000.
- MOURA, Clóvis. **Sociologia do negro brasileiro**. São Paulo: Perspectiva, 2019.
- NAPOLITANO, Marcos. Aquarela do Brasil. In. NESTROVSKI, Artur (Org.). **Lendo canções**. São Paulo: Publifolha, 2007.
- NASCIMENTO, Abdias do. **Genocídio do negro brasileiro**. São Paulo: Perspectiva, 2016.
- OLIVEIRA, Felipe Alves. **Nosso imperativo histórico é a luta**: intelectuais negros/as insurgentes e a questão da democracia racial em São Paulo (1945-1964). Rio de Janeiro: Editora Malê, 2021.
- OLIVEIRA, Laiana Lannes de. **Entre a miscigenação e a multirracialização**: brasileiros negros ou negros brasileiros? Os desafios do movimento negro brasileiro no período de valorização nacionalista (1930-1950). A Frente Negra Brasileira e o Teatro Experimental do Negro. 2008. Tese (Doutorado em História) – PPGH, UFF, Niterói, 2008.
- ORTIZ, Renato. *Cultura brasileira e identidade nacional*. São Paulo: Brasiliense, 2006.
- PAIVA, Eduardo França. **Dar nome ao novo**: Uma história lexical da Ibero-América entre os séculos XVI e XVII (as dinâmicas de mestiçagem e o mundo do trabalho). Belo Horizonte: Autêntica, 2015.
- PAIXÃO, Marcelo. **A lenda da modernidade encantada**: por uma crítica ao pensamento social brasileiro sobre relações raciais e projeto de Estado-nação. Curitiba: Editora CRV, 2014.

- PALLARES-BURKE, Maria Lúcia. **Gilberto Freyre: um vitoriano dos trópicos**. São Paulo: Edunesp, 2005.
- PAZ, Octavio. Imagem. In. _____. **Signos em rotação**. São Paulo: Perspectiva, 2015.
- PÉCAUT, Daniel. **Intelectuais e a política no Brasil**. Entre o povo e a nação. São Paulo: Editora Ática, 1990.
- POLIAKOV, Leon. **O mito ariano**. São Paulo: Perspectiva, 1974.
- PEREIRA, Mateus H. F.; FARIA, Daniel; AVELAR, Alexandre. Introdução. In. _____. (Org). **Contribuições à história intelectual do Brasil Republicano**. Ouro Preto: Ed. UFOP, 2012.
- PEREIRA, Mateus H. F.; SANTOS, Pedro; NICODEMO, Thiago. **Uma introdução à História da Historiografia brasileira 1870-1970**. Rio de Janeiro: FGV, 2018.
- _____. “Por onde deve começar-se a história do Brasil?”: eurocentrismo, historiografia e o Antropoceno. In. **Topoi: Revista de História**, v. 23, p. 70-93, 2022.
- PRADO, Antonio Arnoni. **Itinerário de uma falsa vanguarda: os dissidentes, a Semana de 22 e o Integralismo**. São Paulo: Ed. 34, 2010.
- QUIJANO, Aníbal. Dom Quixote e os moinhos de vento da América Latina. In. *Estudos Avançados*, 19 (55), p. 9-31, 2005.
- RAMOS, Guerreiro. **Introdução crítica à sociologia brasileira**. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1995.
- REIS, José Carlos. Civilização brasileira e otimismo ultraconservador (ingênuo): Pedro Calmon e a visão romântica e cristã da nação brasileira. In. _____. **As identidades do Brasil 2**. Rio de Janeiro: FGV, 2006.
- ROSA, Marli. **Aquarelas de um país tropical: Brasil, que país é esse?** 2011. 233f. Tese (Doutorado em Linguística Aplicada) – Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2011.
- RUFER, Mario. La raza como efecto de conquista. In. **ArtCultura**. Uberlândia, v. 22, n. 41, p. 30-49, 2020a.
- _____. El perpetuo conjuro: tiempo, colonialidad y repetición en la escritura de la historia. In. **Historia y memoria**. Tunja, Número Especial, 2020b.
- SÁ, Magali Romero; DOMINGUES, Heloisa Berthol. Controvérsias evolucionistas no Brasil do século XIX. In. _____. **A recepção do darwinismo no Brasil**. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2003.

- SÁ, Eliane Garcindo de. **Mestiço: entre o mito, a utopia e a história.** Rio de Janeiro: Quartet/FAPERJ, 2013.
- SANTOS, Ricardo Ventura; MAIO, Marcos Chor. **Raça como questão: história, ciência e identidades no Brasil.** Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2010 .
- SANTOS, Fernando de O. **Pós-abolição e a luta pela cidadania negra na cidade de São Paulo (1891-1930).** Assis: PPGH-Unesp, 2020. [DISSERTAÇÃO]
- SANTOS, Renan R. **Ideias e ações pela integração negra: a trajetória do jornal *O Clarim da Alvorada* (1924-1932).** Guarulhos: PPGH-Unifesp, 2021. [DISSERTAÇÃO]
- SANTOS, Wanderley Guilherme dos. Raízes da imaginação política brasileira (1970). In. _____. **A imaginação política brasileira: cinco ensaios de história intelectual.** Rio de Janeiro: Editora Revan, 2017.
- SERPA, E. C.; CAMPIGOTO, J. A. Filologia da civilização brasileira: a proposta de Afonso Arinos de Mello Franco. In. **ArtCultura**, Uberlândia, v. 1, 2010.
- SEYFERTH, Giralda. As ciências sociais no Brasil e a questão racial. In. BIRMAN, Patrícia *Et Alli*. **Cativeiro e liberdade.** Rio de Janeiro: EdUERJ, 1989.
- SCHNEIDER, Alberto L. **Silvio Romero, hermeneuta do Brasil.** São Paulo: Annablume, 2005.
- SCHWARCZ, Lilia. **O espetáculo das raças. Cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930.** São Paulo: Cia das letras, 1993.
- SEYFERTH, Giralda. As ciências sociais no Brasil e a questão racial. In. **Cativeiro e liberdade.** Seminário do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UERJ. Rio de Janeiro: Uerj, 1989.
- SILVA, Lúcia Helena Oliveira; XAVIER, Regina Célia Lima. Historicizando o associativismo negro: contribuições e caminhos da historiografia. In. **Revista Mundos do Trabalho**, Florianópolis, v. 11, p. 1-15, 2019.
- SKIDMORE, Thomas. **Preto no branco.** Raça e nacionalidade no pensamento brasileiro. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1996.
- SOUZA, Vanderlei. **Em busca do Brasil: Edgard Roquette-Pinto e o retrato antropológico brasileiro (1905-1935).** 2011. Tese (Doutorado em História das Ciências e da Saúde) – PPGHCS, Fiocruz, Rio de Janeiro, 2011.
- TAGUIEFF, Pierre-André. **The force of prejudice.** On racismo and its double. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2001.

- TODOROV, Tzvetan. **Nós e os outros**. A reflexão francesa sobre a diversidade humana. São Paulo: Cia das Letras, 1993.
- VENANCIO, Giselle. **Oliveira Vianna entre o espelho e a máscara**. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.
- VENTURA, Roberto. **Estilo tropical**. História cultural e polêmicas literárias no Brasil (1870-1914). São Paulo: Cia das Letras, 1991.
- VIANA, Larissa. **O idioma da mestiçagem**. Campinas: EdUnicamp, 2007.
- WEGNER, Robert. Dois geneticistas e a miscigenação. Octavio Domingues e Salvador de Toledo Piza no movimento eugenista brasileiro (1929-1933). In. **Varia História**, Belo Horizonte, v. 33, p. 79-107, 2017.
- ZEM EL-DINE, Lorena Ribeiro. **A alma e a forma do Brasil**: o modernismo paulista em verde-amarelo (anos 1920). 2017. Tese (Doutorado em História das Ciências e da Saúde) – PPGHCS, Fiocruz, Rio de Janeiro, 2017.