

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO

CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL DAS RELAÇÕES
POLÍTICAS

HUGO RICARDO MERLO

**A MESTIÇAGEM COMO CONCEITO FUNDAMENTAL DO PENSAMENTO
HISTÓRICO BRASILEIRO (1874-1942)**

VITÓRIA

2023

HUGO RICARDO MERLO

**A MISTIÇAGEM COMO CONCEITO FUNDAMENTAL DO PENSAMENTO
HISTÓRICO BRASILEIRO (1874-1942)**

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em
História Social das Relações Políticas da
Universidade Federal do Espírito Santo, como parte
dos requisitos necessários para a obtenção do título
de doutor em História.

Orientador: Prof. Dr. Júlio Bentivoglio

VITÓRIA

2023

Ficha catalográfica disponibilizada pelo Sistema Integrado de
Bibliotecas - SIBI/UFES e elaborada pelo autor

R488 Ricardo Merlo, Hugo, 1991-
m A mestiçagem como conceito fundamental do pensamento
histórico brasileiro (1874-1942) / Hugo Ricardo Merlo. - 2023.
198 f.

Orientador: Julio Cesar Bentivoglio.
Tese (Doutorado em História) - Universidade Federal do
Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais.

1. Historiografia. 2. História Intelectual. 3. Raças. 4. Hibridação.
5. Miscigenação. I. Bentivoglio, Julio Cesar. II. Universidade
Federal do Espírito Santo. Centro de Ciências Humanas e
Naturais. III. Título.

CDU: 93/99

HUGO RICARDO MERLO

**A MESTIÇAGEM COMO CONCEITO FUNDAMENTAL DO PENSAMENTO
HISTÓRICO BRASILEIRO (1874-1942)**

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em
História Social das Relações Políticas da
Universidade Federal do Espírito Santo, como parte
dos requisitos necessários para a obtenção do título
de doutor em História.

Orientador: Prof. Dr. Júlio Bentivoglio

Aprovada em: 27/10/2023

COMISSÃO EXAMINADORA

Prof. Dr. Júlio Bentivoglio
Universidade Federal do Espírito Santo
Orientador

Prof. Dr. Fábio Franzini
Universidade Federal de São Paulo
Membro externo

Prof. Dr. Mateus Henrique de Faria Pereira
Universidade Federal de Ouro Preto
Membro externo

Prof. Dr. Josemar Machado de Oliveira
Universidade Federal do Espírito Santo
Membro interno

Prof. Dra. Camila Bueno Grejo
Universidade Federal do Espírito Santo
Membro interno

*Em memória de meu primo Thiago,
vítima do genocídio bolsonarista*

AGRADECIMENTOS

As forças do acaso me levaram, nesses últimos quatro anos e meio, a estar em muitos lugares diferentes, com muitas pessoas diferentes e em circunstâncias muito variadas. As forças do descaso operaram em sentido contrário. Cada lugar, pessoa e circunstância que encontrei ou com quem me desencontrei nesses últimos quatro anos e meio se traduzem no texto que se segue. E não fosse pela generosidade e pelo carinho da maioria das pessoas com quem esbarrei, não haveria texto. Elas merecem muito mais do que a menção em um par de páginas de agradecimentos escrito de maneira apressada; por isso peço desculpas por oferecer, por hora, tão pouco.

Agradeço primeiramente a meu orientador e amigo de longa data, o professor Julio Bentivoglio, por tudo o que sempre se agradece um orientador: paciência, atenção, tempo... Mas agradeço principalmente pela confiança no meu trabalho, confiança que nunca acreditei merecer. Obrigado.

Agradeço aos professores Fábio Franzini, Mateus Pereira e Josemar Machado e à professora Camila Grejo por aceitarem participar da banca de defesa dessa tese, pela leitura, pelo tempo, e – tenho certeza que assim será – pelos valiosos comentários e críticas.

Agradeço aos professores João Ohara e Augusto de Carvalho pela participação na banca de qualificação dessa tese de doutorado. Agradeço também aos professores Marcello Assunção e Allan Kardec Pereira por terem lido e comentado tão generosamente versões embrionárias desse texto e me indicado caminhos frutíferos a serem trilhados.

Agradeço também ao professor Thiago Nicodemo por me ajudar a entender que a ideia que eu estava perseguindo por todos esses anos era a ideia de mestiçagem.

Agradeço a meus pais, Marcia Ricardo Merlo e Marcelo Merlo e a meu primo Leandro de Araujo, por todo o suporte afetivo, pelo carinho e pela compreensão. Ao último agradeço também pela ajuda com a revisão de alguns trechos desse trabalho.

Agradeço a Cesar Perpétuo, Gabriel Angra, Pedro Aguiar, Filipe Lomba e Ytalo Araújo por cada madrugada pandêmica. E a Marcelo Durão, Julia Freire e Patrícia Aranha por cada dia centro-europeu.

Agradeço a Augusto de Carvalho, Breno Mendes e Walderez Ramalho pelos conselhos acadêmicos, pelas dicas musicais, anabólicas e hipertróficas e por me proporcionarem a oportunidade de me tornar um especialista em *jump-cut*.

Agradeço a Eliana Vilela por cada sexta-feira, que às vezes era segunda ou terça-feira.

Agradeço a Ewa Domańska, Mirosław Loba, Wojciech Sawala, Mateusz Chudziak, Edoardo Tortarolo, Rafaël Verbuyst, Zoltán Simon, Sandra Holtgreve, Rodrigo Bonaldo e Ana Carolina Schveitzer, sem os quais a vida polonesa seria muito mais complicada e teria bem menos graça.

Agradeço, por fim, a Taynna Marino. Companheira de vida e companheira intelectual, fonte inesgotável de felicidade e de amor. Obrigado pelo carinho, pela compreensão, pelo apoio, pela inspiração e por topar dividir isso tudo comigo. Obrigado por fazer tudo isso e todo o resto possível.

RESUMO

Essa tese consiste em uma história do conceito de mestiçagem enquanto vetor fundamental do pensamento histórico brasileiro e articulação conceitual de uma vantagem epistêmica, aquela de perceber as contradições e ambiguidades da própria história-fenômeno. Argumentamos que a mestiçagem é um conceito essencialmente histórico e que opera como uma categoria formalista que designa origem e princípio de desenvolvimento da história, para além de suas atribuições de ordem ideológica e identitária – já muito exploradas na bibliografia sobre o tema. Defendemos também que se trata de um conceito dialético e processual e de um dos fundamentos do pensamento histórico brasileiro nas décadas finais do século XIX e no começo do século XX. Fazemos isso por meio de uma análise inspirada na história dos conceitos alemã (*Begriffsgeschichte*) de algumas obras de crítica literária, ensaísmo social e historiografia que fazem uso dessa categoria analítica entre os anos de 1874 – ano da primeira ocorrência do conceito na historiografia nacional – e 1942 – ano de publicação de *Formação do Brasil contemporâneo*, de Caio Prado Jr., texto mais recente de nosso corpus analítico. Concluímos que mesmo tendo perdido parte substancial de seu potencial explicativo com o declínio do conceito de raça e a promoção da ideologia da mestiçagem nos anos 1930, o conceito fundamental de mestiçagem seguiu sendo relevante na medida em que sua estrutura continuou a operar no pensamento histórico brasileiro na forma de um característico dualismo estrutural e de conceitos sintéticos provisórios. Além disso, defendemos que a análise da mestiçagem enquanto conceito analítico demonstra o potencial generativo da tradição intelectual brasileira e demais tradições intelectuais periféricas.

Palavras-chave: Mestiçagem, Hibridismo, Pensamento Histórico Brasileiro, Teoria da História, História da Historiografia Brasileira

ABSTRACT

This thesis comprises a history of the concept of *mestiçagem* (racial-cultural mixing) as a fundamental vector in Brazilian historical thinking. It also serves as a conceptual articulation of an epistemic advantage, that of discerning the contradictions and ambiguities within the very phenomenon of history itself. We argue that *mestiçagem* is essentially a historical concept, functioning as a formalistic category denoting origin and historical development, extending beyond its well-explored ideological and identity-based connotations in the existing literature on the subject. Additionally, we contend that it is a dialectical and processual concept, forming one of the cornerstones of Brazilian historical thinking in the late 19th and early 20th centuries. We accomplish this through an analysis inspired by the German tradition of conceptual history (*Begriffsgeschichte*), examining selected works of literary criticism, social essays, and historiography that employ this analytical category from 1874—the year of its first appearance in national historiography—to 1942, coinciding with the publication of *Formação do Brasil contemporâneo* by Caio Prado Jr., the most recent text in our analytical corpus. We conclude that, even though it lost some of its explanatory potential with the decline of the concept of race and the promotion of the ideology of *mestiçagem* in the 1930s, the fundamental concept of *mestiçagem* remained relevant, as its underlying structure continued to shape Brazilian historical thought in the form of characteristic structural dualism and provisional synthetic concepts. Furthermore, we argue that the analysis of *mestiçagem* as an analytical concept highlights the generative potential of the Brazilian intellectual tradition and other peripheral intellectual traditions.

Keywords: *Mestiçagem*, Hybridism, Brazilian Historical Thinking, Theory of History, History of Historiography in Brazil

RESUMEN

Esta tesis consiste en una historia del concepto de mestizaje como un vector fundamental en el pensamiento histórico brasileño y una articulación conceptual de una ventaja epistémica, que es la de percibir las contradicciones y ambigüedades del propio fenómeno histórico. Sostenemos que el mestizaje es esencialmente un concepto histórico que opera como una categoría formalista que denota el origen y desarrollo históricos, y va más allá de sus connotaciones ideológicas e identitarias ya ampliamente exploradas en la bibliografía sobre el tema. También argumentamos que se trata de un concepto dialéctico y procesual, y uno de los fundamentos del pensamiento histórico brasileño en las últimas décadas del siglo XIX y principios del siglo XX. Lo logramos a través de un análisis inspirado en la historia de los conceptos alemanes (*Begriffsgeschichte*) de algunas obras de crítica literaria, ensayos sociales e historiografía que utilizan esta categoría analítica entre 1874, año de la primera aparición del concepto en la historiografía nacional, y 1942, año de publicación de *Formação do Brasil contemporâneo* de Caio Prado Jr., el texto más reciente de nuestro corpus analítico. Concluimos que, incluso habiendo perdido parte de su potencial explicativo con el declive del concepto de raza y la promoción de la ideología del mestizaje en la década de 1930, el concepto fundamental de mestizaje siguió siendo relevante, ya que su estructura subyacente continuó dando forma al pensamiento histórico brasileño en forma de un dualismo estructural característico y conceptos sintéticos provisionales. Además, sostenemos que el análisis del mestizaje como concepto analítico resalta el potencial generativo de la tradición intelectual brasileña y otras tradiciones intelectuales periféricas.

Palabras clave: Mestizaje, Hibridismo, Pensamiento Histórico Brasileño, Teoría de la Historia, Historia de la Historiografía en Brasil.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
O significado de pensamento histórico no ensino de história e história da educação	11
A semântica do pensamento histórico na teoria da história e história da historiografia	14
O sentido de pensamento histórico (brasileiro) nesse trabalho	25
A articulação conceitual das vantagens epistêmicas enquanto traço distintivo do pensamento histórico brasileiro.....	29
A abordagem: uma história de um conceito fundamental	32
A estrutura do texto dessa tese	35
CAPÍTULO 1 - O CONCEITO DE MESTIÇAGEM ENQUANTO VETOR FUNDAMENTAL DO PENSAMENTO HISTÓRICO E O MITO DAS TRÊS RAÇAS	37
Definindo o conceito de mestiçagem	37
Descrição semântico-etimológica do conceito de mestiçagem	42
Mestiçagem e diferença.....	49
Mestiçagem, tempo histórico, origem e dialética.....	51
O mito brasileiro das três raças e a mestiçagem antes da mestiçagem.....	60
CAPÍTULO 2 – O CONCEITO DE MESTIÇAGEM NA SEGUNDA METADE DO SÉCULO XIX: RACIOLOGIA, HISTORIOGRAFIA LITERÁRIA E NAÇÃO.....	79
A emergência do conceito.....	79
Mestiçagem, historiografia literária e a teoria turaniana	83
Sílvia Romero e a era de ouro da mestiçagem	94
CAPÍTULO 3 – MESTIÇAGEM NO ENSAÍSMO HISTORIOGRÁFICO	115
Mestiçagem, historiografia e ensaísmo social na virada do século	115
O ensaio histórico e as transformações na categoria de mestiçagem	126
Mestiçagem, dualismo e dialética vazia na obra dos intérpretes do Brasil	149
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	172
REFERÊNCIAS	178
FONTES.....	178
BIBLIOGRAFIA.....	181

INTRODUÇÃO

Esse trabalho consiste em uma história do conceito de mestiçagem como vetor fundamental do pensamento histórico brasileiro hegemônico entre as décadas de 1870 e 1920. Nosso objetivo é trazer à tona características fundamentais do pensamento histórico no Brasil ou mais especificamente como determinadas vantagens epistêmicas são articuladas conceitualmente na tradição intelectual brasileira, em particular por meio daquele conceito.

Dedicaremos essa introdução a explicar o que isso significa no âmbito desse trabalho. Primeiramente, discutiremos o significado de “pensamento histórico brasileiro”, a começar por uma breve análise de como a ideia de pensamento histórico foi utilizada recentemente por autores ligados aos campos do ensino de história e história da educação e por autores ligados aos campos da teoria da história e história da historiografia. Os leitores mais apressados podem saltar diretamente para a parte intitulada *O sentido de pensamento histórico (brasileiro) nesse trabalho*, parte essa em que discutiremos mais diretamente o significado específico de pensamento histórico no âmbito deste trabalho a partir da leitura que faremos dos autores acima mencionados. Avançaremos para uma discussão sobre o significado da ideia de “vantagem epistêmica”, central para nosso argumento sobre as especificidades do pensamento histórico brasileiro, pois é a partir dessas que são propostas as soluções conceituais que caracterizam nosso modo de pensar historicamente. Explicaremos o que significa fazer uma história de um conceito fundamental e qual a diferença entre este projeto e o projeto da história conceitual alemã, focada em conceitos básicos ou conceitos-chave. Por último, discorreremos sobre a estrutura dessa tese.

O significado de pensamento histórico no ensino de história e história da educação

Diferente de outras áreas que compõem o que poderíamos chamar, grosseiramente, de estudos históricos, desde a década de 1980, a história da educação e os estudos em ensino de história usam e disputam o conceito de pensamento histórico. Trata-se de um conceito central para essas áreas na medida em que os modelos curriculares do atlântico norte passaram a incluir o ensino do pensamento histórico como um de seus fundamentos. A preocupação com o pensamento histórico na história da educação e no ensino de história está mais imediatamente ligada ao desenvolvimento de um conjunto de competências que resulte em uma educação histórica (*historical literacy*; ver Wineburg 1991), ou seja, na capacidade de pensar historicamente e compreender textos historiográficos.

Nesse contexto educacional, o trabalho do historiador Peter Seixas destaca-se por sua imensa profusão e pela tentativa – geralmente avaliada como muito bem sucedida – de colocar em diálogo diferentes tradições de reflexão sobre o assunto, a dizer a germânica¹ e a anglo-saxã. Seixas, que foi diretor do *Historical Thinking Project* (www.historicalthinking.ca), definiu, em inúmeras ocasiões, o que entende por pensamento histórico e também por consciência histórica, conceitos que são frequentemente usados de maneira intercambiável.

Bebendo da tradição britânica, que serviu de base para reflexões ainda mais frutíferas nos Estados Unidos e Canadá (Seixas 2017, p. 61), Seixas compreende o pensamento histórico enquanto um conjunto de competências (e não de conteúdos) que indivíduos usam para analisar, interpretar e utilizar informação sobre eventos passados (ver Seixas 2004, 2013,

¹ Como já indicamos em relação a Wineburg, a principal influência de Seixas (e do grupo ao qual está ligado) na tradição germânica é Jörn Rüsen, autor de um dos textos que discutiremos mais à frente. Ainda que Rüsen seja um autor ligado ao estudo do ensino de história e muito frequentemente citado nesse campo, nos ateremos a sua produção na teoria da história e história da historiografia comparada. Para a didática da história de Rüsen, ver Rüsen 2006, 2007, 2012)

2015; Seixas & Peck 2004; Seixas & Ercikan 2015). Nas palavras do autor sobre o modelo que ele mesmo propõe:

O projeto canadense consiste em seis ideias que muito se parecem com a noção britânica de conceitos de segunda ordem; arriscaríamos chamá-los de ‘conceitos do pensamento histórico’. Eles são ‘de segunda ordem’ na medida em que são procedimentais: não são, parafraseando Peter Lee, sobre o conteúdo da história. Ainda que pareçam conceitos, a razão pela qual são tão generativos é que eles funcionam como problemas, tensões ou dificuldades que demandam compreensão, negociação e, em última instância, uma acomodação que nunca é uma solução completa. A História toma forma a partir dos esforços de se trabalhar com esses problemas. (Seixas 2015, p. 5)

Em seu famoso livro, *The Big Six: Historical Thinking Concepts* (2013), publicado em coautoria com Tim Morton, e também no âmbito do *Historical Thinking Project*, Peter Seixas elenca seis conceitos históricos que fornecem a estrutura a partir da qual se molda a prática da história: significância histórica; evidência de fonte primária; continuidade e mudança; perspectiva histórica; e, por fim, dimensão ética.

Na mesma tradição que Seixas, Thomas Andrews e Flannery Burke (2007) propõem também sua lista de conceitos de segunda ordem (ver Shemilt 1980): mudança no tempo; causalidade; contexto; complexidade; e contingência. Catherine Duquette, por sua vez, decompõe o pensamento histórico em dois elementos fundamentais: uma perspectiva histórica e um método histórico. Em suas palavras “perspectiva histórica é a estrutura que guia a interpretação dos eventos passados” (2015, p. 52), que pode ser decomposta em cinco elementos – nomeadamente inspirados do modelo de pensamento histórico de Seixas: significância histórica; continuidade e mudança; causa e consequência; empatia histórica; e “levar em consideração a complexidade do passado” (idem). O método histórico, por sua vez, se refere a uma abordagem dedutiva com o fim de se questionar o passado, propor hipóteses e nortear o levantamento de fontes e sua classificação segundo o grau de confiabilidade que oferecem para responder os questionamentos levantados pela investigação em curso.

Existem algumas características comuns a essas definições do pensamento histórico produzidas dentro do âmbito educacional. Primeiramente, todas as definições parecem particularmente preocupadas com modos de explicação da experiência histórica. Ainda que não ignorem o papel formativo (que discutiremos logo mais) do pensamento histórico sua ênfase é no aspecto procedimental e em como ensiná-lo. Todas essas definições são bastante esquemáticas – uma característica que parece se originar da orientação prática partilhada por todas elas. Esse esquematismo torna-se particularmente problemático quando se confunde com uma tentativa de descrever as estruturas fundamentais do pensamento histórico. Isso por que apesar das reflexões no campo do ensino de história terem incorporado, recentemente, grande parte dos princípios do que podemos designar, genericamente, como pensamento pós-colonial (Seixas 2017, p. 68), ainda é muito perceptível que vários autores confundem pensamento histórico com algum tipo de forma fundamental/universal de relação com o passado ou de orientação temporal; ou ainda, nutrem uma ideia de que uma educação histórica sólida levaria, automaticamente, a uma interpretação científica e moralmente correta do passado. Os pressupostos mesmos desses modelos – para usar o vocábulo que usa Peter Seixas – são profundamente calcados na própria matriz do pensamento histórico. A definição de pensamento histórico mobilizada nos campos de ensino de história e história da educação carecem de um questionamento sério sobre como tais conjuntos de competências/conceitos passaram a ser percebidos como modelos hegemônicos da boa prática do pensamento histórico.

Acertadamente, ao nosso ver, essas abordagens tratam o pensamento histórico como algo especial, no sentido de que não se trata de uma relação ordinária com o passado (um simples lembrar); o pensamento histórico é intencional e envolve uma série de práticas e competências. Ainda acertadamente, ao nosso ver, os autores vinculados a essas abordagens percebem a relação entre pensar historicamente e praticar historiografia disciplinar. Ainda que

não seja o caso da maioria dos autores analisados, parece-nos que o problema reside em enxergar essa relação como uma relação de codependência, ou seja, de pensar que só se pode pensar historicamente por meio da disciplina e que só se pode praticar historiografia disciplinar aderindo a determinadas estruturas do pensamento histórico. Como discutiremos mais à frente, parece-nos que o último caso (a historiografia depende do pensamento histórico) é verdadeiro; já o primeiro, não. Ao longo desse trabalho trataremos muitos textos que não são obras de historiografia disciplinar como artefatos do pensamento histórico.

A semântica do pensamento histórico na teoria da história e história da historiografia

O volume organizado por Jörn Rüsen e publicado em 2002, *Western Historical Thinking*, constitui um objeto de investigação privilegiado para compreendermos como os campos da teoria da história e história da historiografia caracterizaram o pensamento histórico nas últimas décadas. Além de contar com a colaboração de alguns dos nomes mais representativos da área, o escopo do volume já aponta para uma perspectiva mais crítica em relação ao pensamento histórico, indicada no título pelo uso do adjetivo *ocidental* [*Western*]. Ao localizarem o objeto por meio do uso do adjetivo *ocidental*, os autores indicam que há outros modos de pensar historicamente, ou seja, que o que entendemos por pensamento histórico no ocidente não é uma forma fundamental ou universal de se lidar com a experiência histórica e sim uma forma culturalmente orientada. Como discutiremos mais à frente, a ideia de que há um pensamento histórico ocidental e outros pensamentos históricos não-ocidentais indica que deve haver algum conjunto de elementos comuns que permitam chamar essas diferentes formas de se relacionar com o passado de “pensamento histórico”, todas elas. Analisaremos três textos deste volume: o ensaio introdutório do organizador, Jörn Rüsen; as teses de Peter Burke, que compõem o núcleo do trabalho; e a resposta a Burke escrita por Hayden White.

Nos diversos textos que compõem *Western Historical Thinking* (2002), o conceito de pensamento histórico se confunde com vários outros, a saber historiografia, cultura histórica e consciência histórica. O capítulo que abre o volume é assinado por Jörn Rüsen e tem o objetivo de delinear uma agenda de pesquisa que se abre, segundo o autor, a partir de uma “nova constelação de comunicações interculturais” (Rüsen 2002, p. 4) resultantes dos processos de migração massiva e globalização. Essa agenda de pesquisa objetiva converter o pensamento histórico em discurso intercultural. Apesar de não definir claramente o que entende por pensamento histórico, Rüsen oferece uma série de pistas sobre como poderíamos caracterizar pensamento histórico segundo o uso que ele faz do conceito.

Primeiramente, Rüsen destaca uma função – que depois o próprio chamará de “formativa” – partilhada por pensamento histórico, consciência histórica e memória histórica, que é a função de produzir identidade no tempo. Isso fica claro nas duas citações abaixo:

memória histórica e consciência histórica têm uma função cultural importante: elas formam identidade (Rüsen 2002, p. 1).

memória histórica e pensamento histórico desempenham a função de formar a identidade em uma perspectiva temporal; pois é na mudança temporal dos humanos e de seu mundo – sua frequente experiência das coisas ocorrendo de uma maneira diferente daquela esperada ou planejada – que reside a ameaça à identidade e à familiaridade de seu próprio *self* e de seu próprio mundo. A mudança requer um esforço mental de manter o mundo e o *self* familiares ou – em casos de experiências de mudança extraordinariamente perturbadoras – de readquirir essa familiaridade (Rüsen 2002, p. 2).

Essa identidade no tempo, que é a manutenção da familiaridade do *self* e de seu próprio mundo diante da impermanência do tempo histórico, não é dada naturalmente, segundo Rüsen; localiza-se no limiar entre a origem e o futuro e tem de ser compreendida e alcançada intelectualmente. Essa compreensão intelectual é um processo específico de produção de sentido que Rüsen descreve como um fundir experiência passada e expectativa futura na imagem de uma progressão temporal, conferindo assim continuidade, consistência e coerência interna ao Eu e ao seu mundo (2002, p. 1). Em outras palavras, essa operação

intelectual consiste na incorporação do inédito ao já conhecido de modo a conferir um sentido completo e coerente ao Eu no tempo.

Um outro aspecto fundamental dessa relação entre memória, consciência e pensamento históricos e identidade é seu etnocentrismo “quase naturalmente inerente à identidade humana”. Isso porque, segundo Rüsen, “ao situarem a si mesmos, sujeitos desenharam suas fronteiras em relação ao outro e sua alteridade a partir de sua localidade e temporalidade em um mundo que é comum” (Rüsen 2002, p. 2), isto é, ao produzirem identidade, produzem diferença (ver Silva 2014). Essas fronteiras, segundo Rüsen, são sempre normativamente determinadas e atribuem valores ao Eu e ao Outro. A tendência natural, segundo Rüsen, é a de que o que é considerado negativo, ameaçador ou perturbador seja atribuído ao outro, escamoteado no mundo do Eu e empurrado para as periferias daquele mundo (2002, p. 2).

Sobre a relação entre consciência histórica e memória histórica, Rüsen escreve: “Consciência histórica’ é uma forma específica de memória histórica. Aquela é enraizada nesta, em larga medida, até mesmo idêntica a esta, mas também distinta em alguns aspectos importantes” (2002, p. 2). E continua:

A especificidade da “consciência histórica” jaz no fato de que sua perspectiva temporal, na qual o passado é relacionado ao presente e – através do presente – ao futuro, é disposta de uma maneira mais complexa. Especialmente em suas formas modernas, a “consciência histórica” empurra o passado para longe do presente conferindo, portanto, àquele a aparência de algo diferente deste. Isso não é feito para privar o passado de sua significância para o presente, mas – do contrário – trata-se de um meio de imputar ao passado uma importância especial de relação histórica. Uma relação histórica é determinada por uma tensão temporal entre passado e presente, por uma diferença qualitativa e por sua dialética e progresso argumentativo-narrativo no tempo (Rüsen 2002, p. 2-3).

Nos trechos citados acima, Jörn Rüsen encaminha uma caracterização recorrente dessas formas particulares de relação com o tempo histórico que passa por uma distinção (ou uma oposição assimétrica, mais do que uma oposição direta) entre as *formas históricas* e a

memória. Apesar de dependerem da memória enquanto capacidade psicofisiológica para cumprirem sua função existencial de formar identidades em perspectiva temporal, essas formas históricas diferenciam-se da memória por que nelas passado e presente são seccionados. Nas palavras de Rüsen:

O poder vital da memória jaz em sua capacidade de manter vivo o passado que aqueles que se lembram realmente experienciaram. O passado se torna histórico quando o procedimento mental de retornar no tempo alcança um ponto além do tempo de vida biográfico, de volta na cadeia de gerações. Da mesma maneira, os prospectos futuros do pensamento histórico vão muito mais longe do que a expectativa de vida de indivíduos, no futuro de gerações porvir. (2002, p. 3)

O resultado dessa secção entre passado e presente é, segundo Rüsen, que essas relações históricas com o passado são “enriquecida[s] por uma enorme quantidade de experiência” (idem). É importante observar no trecho citado acima que Jörn Rüsen faz uso dos conceitos de pensamento histórico e consciência histórica de maneira intercambiável.

Por hora, podemos definir pensamento histórico para Rüsen como uma forma específica da memória cultural (Assman 2016, p. 117) cuja a principal marca é a secção entre presente e passado e que cumpre uma função existencial-formativa de produzir identidade no tempo. Sabemos também que o pensamento histórico não se restringe ao ocidente – o que podemos deduzir pelo uso do adjetivo ocidental [*Western*] no título da coletânea organizada pelo teórico alemão – e que difere da historiografia acadêmica ou dos estudos históricos. Para Rüsen, o pensamento histórico é sempre: *teleológico* (na acepção hegeliana do termo), ou, de maneira simplificada, sempre busca conferir um sentido coerente entre a totalidade das experiências entre origem e fim; *formativo*², pois uma de suas funções fundamentais é a de produzir identidade no tempo; e *etnocêntrico*. Em diálogo com as ideias avançadas por Rüsen, Estêvão de Rezende Martins define o pensamento histórico como uma resposta a necessidade

² Os termos formativo e teleológico são usados nesse sentido por Luiz Costa Lima e Estêvão de Rezende Martins e tomados emprestados por Pedro Caldas em sua análise do pensamento histórico na obra de Johann Gustav Droysen. Segundo Caldas, o pensamento histórico na obra de Droysen é resignação (ou teleologia), ação (ou hermenêutica) e formação (ou *Bildung*). Ver Caldas 2005.

de dar conta da historicidade da existência humana. Para Martins, “essa necessidade se traduz em operações cognitivas por meio das quais nos relacionamos reflexivamente com nossa experiência e em maneiras de nos localizar e localizar nosso aqui e agora” (Martins 2023). Associando o pensamento à cultura e à consciência históricas, Estêvão de Rezende Martins estabelece uma relação entre esses e a possibilidade de autonomia humana: “A cultura histórica é o ambiente mental; o pensamento histórico é como nos apropriamos da experiência; a consciência histórica é quando sabemos que somos tributários e criadores nossa própria experiência” (Martins 2023). Retomaremos as interpretações de Rüsen e Martins mais à frente pois elas servem de base para nossa própria definição.

Ao passo que Rüsen se ocupa de delinear as características gerais do projeto de converter o pensamento histórico em um discurso intercultural, o texto de Peter Burke, *Western Historical Thinking in a Global Perspective - 10 Theses* (2002) tem como objetivo definir o pensamento histórico ocidental em dez elementos fundamentais – e por isso nos oferece uma caracterização bem clara do que o autor entende por pensamento histórico ocidental.

O mesmo não pode ser dito sobre o conceito de pensamento histórico, sem o qualificativo “ocidental”. No primeiro parágrafo de seu texto, Burke escreve:

O “pensamento histórico” a ser examinado nesse texto concentra-se nas premissas de historiadores de ofício e nas implicações de suas práticas. Entretanto, também referir-se-á, vez ou outra, aos filósofos da história. Havendo mais espaço, tempo e conhecimento, eu certamente gostaria de ter estendido o escopo deste texto ainda mais, de modo a incluir a percepção do passado de todos, ou na útil frase de Bernard Guénée, a “cultura histórica” do Ocidente. Ao contrário de alguns historiadores mais antigos, Hans Baron por exemplo, eu não me referirei ao “despertar” do pensamento histórico em um momento particular (em seu caso, no começo do Renascimento). Nem assumirei ou argumentarei, como Hegel, que o pensamento histórico ou a consciência histórica é um monopólio do Ocidente. Do contrário, o interesse no passado parece ter existido em todos lugares e períodos (Burke 2002, p. 15).

Ainda que possamos deduzir que pensamento histórico não é o mesmo que cultura histórica, não fica claro se é ou não o mesmo que consciência histórica. A recusa imediata de qualquer excepcionalíssimo (e não particularidade, como veremos mais à frente) ocidental aproxima Burke de uma versão muito generalista de pensamento histórico, especialmente quando diz que “o interesse no passado parece ter existido em todos lugares e períodos” (idem). Ao longo do texto, Burke não desenrola a aparente contradição de sua caracterização do pensamento histórico enquanto algo absolutamente comum (“o interesse no passado”, ver White 2002, p. 111) e algo especial (diferente da “cultura histórica”). Apesar de não definir claramente o que entende por pensamento histórico, Burke avança seu argumento sobre o pensamento histórico ocidental:

De todo modo, uma vez que povos de diferentes culturas tem diferentes concepções de tempo e espaço, e uma vez que os movimentos culturais e sociais europeus tais como o Renascimento, a Reforma [protestante], o Iluminismo, Romantismo e positivismo todos tiveram consequências para o pensamento e escrita históricos, espera-se que a escrita histórica europeia seja distinta. O problema reside em especificar essa distinção (Burke 2002, p. 15).

Nesse parágrafo, Burke aproxima pensamento histórico e escrita da história, alegando que ambos são influenciados por condições socioculturais características de cada circunstância histórica. Não fica clara a diferença entre os dois para o autor e, como veremos mais à frente (em suas teses), não parece haver uma diferença significativa; mas arriscaríamos dizer que o pensamento diz respeito às operações cognitivas e a escrita à materialidade. Seu argumento avança na direção de especificar o que há de particular no pensamento histórico ocidental:

Permitam-me deixar claro logo no começo que o que vejo como distintivo no pensamento histórico ocidental não é uma série de características únicas, mas uma combinação bastante singular de elementos que podem, cada um deles, ser encontrados em outros lugares; um padrão de ênfases que podem variar de período a período, região a região, grupo social a grupo social, e entre cada historiador. (Burke 2002, p. 16).

Antes de apresentar essa combinação singular de elementos, Burke admite a natureza problemática da noção de “ocidente”, ou de alternativas óbvias como “Europa”. “O ocidente é ele mesmo um construto histórico” (Burke 2002, p. 16), afirma o historiador inglês na tentativa de explicar como a origem intercultural de determinadas características do pensamento histórico ocidental foi esquecida no próprio ocidente, na medida em que essa cultura ocidental passou a se caracterizar como tal e reivindicar para si tais inovações de ordem epistemológica.

Peter Burke (2002) define o pensamento histórico ocidental a partir das dez teses que citamos a seguir:

A mais importante, ou pelo menos mais óbvia característica do pensamento histórico ocidental é sua ênfase no desenvolvimento ou progresso, em outras palavras, sua visão “linear” do passado (p. 17);

Conectada com a ideia de progresso, mas diferente dela, é a preocupação ocidental com a perspectiva histórica (p. 19);

O sentido de anacronismo pode ser visto como parte de um conjunto maior de ideias e premissas ocidentais, frequentemente descritas pela palavra “historicismo” (*Historismus*), definida por Friedrich Meinecke como uma preocupação com a individualidade e desenvolvimento (p. 20);

A historiografia ocidental enfatiza de modo incomum a agência coletiva, ou pelo menos certas agências coletivas (p. 22)

A historiografia ocidental é distinta em suas preocupações com a epistemologia, com o problema do conhecimento histórico (p. 23)

Tentativas de explicação histórica são universais, mas o enredamento dessas explicações na forma de “causas” é uma característica distintivamente ocidental (p. 24)

Os historiadores ocidentais orgulham-se há tempos de sua dita objetividade (p. 24)

A abordagem quantitativa na história é distintivamente ocidental (p. 25)

A formas literárias da historiografia ocidental são distintas em seu conteúdo (p. 26)

Historiadores ocidentais tem visões características do espaço, não menos do que do tempo (p. 27)

O modelo de Burke foi duramente criticado – de maneiras mais ou menos justas, segundo nosso entendimento – em todos os quinze capítulos de *Western Historical Thinking*

(2002) que sucedem ao seu. Muitas dessas críticas são alegações de que as características elencadas por Peter Burke podem ser encontradas em tradições não-ocidentais muito mais antigas – portanto desconsideram um aspecto fundamental do argumento do historiador inglês que diz que o traço distintivo do pensamento histórico ocidental reside no arranjo, e não em cada uma de suas características³. Visto que nossa preocupação é diferente da maioria dos comentadores de Peter Burke – ou seja, não estamos preocupados imediatamente com o que significa pensamento histórico ocidental, mas com os elementos que permitem chamar diferentes formas de articular a experiência histórica de *pensamento histórico* – tentemos compreender o que as teses de Burke nos indicam, nesse sentido.

Se considerarmos que os elementos elencados por Peter Burke remetem a características fundamentais que todo pensamento histórico – ocidental ou não-ocidental – tem, ou seja, se nos atermos não ao conteúdo das teses mas a elementos fundamentais de todo pensamento histórico que podemos deduzir a partir delas, podemos afirmar que pensamento histórico é um arranjo entre: 1 – uma teoria da mudança do tempo histórico; 2 – um critério de organização da experiência passada; 3 – uma teoria da agência no tempo; 4 – um corte epistemológico no tempo; 5 – um modo de explicação histórica; 6 – uma teoria da história, ou uma epistemologia do conhecimento histórico.

Por “uma teoria da mudança no tempo histórico” queremos dizer uma determinada ideia sobre como e porque a mudança ocorre; se o passado se repete ou se o presente carrega em si algo do passado e do futuro, por exemplo. Por “um critério de organização da experiência passada” queremos dizer com qual “forma” o passado é concebido: se é percebido em camadas, eras, emaranhados, etc. “Uma teoria da agência no tempo” significa uma

³ Não incluímos aqui as críticas sobre a explicação causal, uma vez que o próprio Burke afirma que estas são uma característica distintiva do pensamento histórico ocidental (“o enredamento dessas explicações na forma de “causas” é uma característica distintivamente ocidental”, Burke 2002, p.24). Também não incluo aqui as críticas de Georg Iggers (2002), que afirmam que o mesmo arranjo pode ser encontrado em outras culturas e sob outras circunstâncias históricas, particularmente chinesas. Essa é talvez a mais dura das críticas ao argumento de Peter Burke presente no volume organizado por Jörn Rüsen.

percepção de como entes humanos e não-humanos, naturais ou sobrenaturais podem agir e como sua ação interfere no *continuum* do tempo histórico – ou seja, em que medida a agência de cada ente pode provocar mudanças ou permanências. “Um corte epistemológico no tempo” significa realizar uma operação de ordem epistêmica que delimite sujeito e objeto do conhecimento sobre o passado/tempo histórico. “Um modo de explicação histórica” quer dizer uma maneira de atribuir coerência ou sentido interno a experiência histórica (conectar os elementos no campo) como a nomotética, causalidade, hermenêutica, modos de explicação religiosos ou míticos, ou sobrenaturais, de um modo geral. Por fim, “uma teoria da história” ou “uma sistematização do pensamento histórico” seria a elaboração dos demais aspectos em um sistema de pensamento histórico.⁴

Existe uma diferença entre os modelos que propusemos aqui e aqueles oriundos dos estudos de ensino de história e história da educação, anteriormente citados. Essa diferença reside no simples fato de que no modelo que derivamos da descrição do pensamento histórico ocidental de Peter Burke não estamos falando de competências que devem ser adquiridas. Não há valor normativo atribuído aos elementos elencados; trata-se meramente de um modelo que nos permite distinguir o que é pensamento histórico e o que não é. Isso não significa que o modelo aqui proposto não esteja sujeito a mesma crítica que fizemos aos modelos oriundos do ensino de história e história da educação, previamente citados. Por essa razão, antes de avaliar se o que extraímos do texto de Peter Burke é uma descrição válida ou desejável do

⁴ A partir da crítica de Hayden White (2002) podemos propor ainda uma segunda maneira de encarar a implicação das teses de Burke para uma descrição do pensamento histórico. Decodificando o conteúdo das teses de Burke, Hayden White identifica no texto de Burke seis atributos distintivamente ocidentais do pensamento histórico Ocidental: “1. o modelo linear de desenvolvimento e crença na irreversibilidade do tempo; 2. a busca por explicações causais; 3. quantitatividade; 4. uma tendência individualista; 5. uma preocupação com a epistemologia e uma relação íntima com a ciência “nomotética” (ou que busca leis) ocidental; 6. a experiência do colonialismo como o que determina suas noções específicas de espacialidade (White 2002, p. 116).” Segundo White, Burke soma a esses atributos outras quatro noções “tradicionalistas” que são divididos com outras culturas: “(1) uma noção cíclica de tempo; (2) a percepção de mudanças de modo cultural; (3) uma tendência “hermenêutica” que busca “significados” ao invés de “causas” no estudo do passado; e (4) certas formas literárias usadas para a escrita da história (White 2002, p. 116).” Se considerarmos que apenas o que é partilhado por outros pensamentos históricos não-ocidentais enquanto características comuns a todo pensamento histórico, nos restaria a lista das “quatro noções ‘tradicionalistas’ feita por White, que à primeira vista não parecem dar conta das particularidades desse modo de se relacionar com o tempo histórico.

pensamento histórico em si, julgamos importante considerar a principal crítica de Hayden White ao texto do historiador inglês: que a perspectiva global [*world perspective*] de Burke – que é sua base para a comparação intercultural do pensamento histórico – é na realidade ocidental.

White inicia seu argumento chamando atenção para algo que já destacamos: Peter Burke dá a entender que pensamento histórico ou consciência história são a mesma coisa que um “interesse no passado”. Para White, isso é questionável, visto que o interesse no passado é um componente de um número variado de diferentes tipos de consciência ou modos de pensamento, muitos dos quais são (nas tradições ocidentais) convencionalmente vistos como a-históricos ou mesmo anti-históricos – por exemplo, o pensamento religioso, mítico ou tradicionalista em geral e certas formas de ficção literária (White 2002, p. 111). Segundo White, um interesse geral no passado na forma de memória, por exemplo, é normalmente contrastado a um tipo de pensamento distintamente histórico. Tradicionalmente, no ocidente, a história *corrige* a memória.

White avança: quando os historiadores do século XIX falavam de povos “primitivos” como “desprovidos de história” ou “pré-históricos”, eles não estavam sugerindo que esses povos não tinham interesse no passado ou que não percebiam as diferenças entre passado e presente. Em suas palavras:

O que eles queriam dizer – e frequentemente diziam – era que esses povos não tinham o tipo de interesse no passado que, no Ocidente, foi elevado ao status de um modo especializado de investigação, voltado a um tipo específico de objeto no passado, usando um tipo específico de evidência (escrita), e demandando a conformação a certas práticas e procedimentos para o estudo dessa evidência (White 2002, p. 112).

É evidente, portanto, que a confusão de Peter Burke entre pensamento histórico e “um interesse no passado” não se sustenta; mais do que isso, ela implica em atribuir ao pensamento histórico um grau de generalidade que nunca efetivamente participou da sua

elaboração enquanto tal. O próprio Burke escreve, em certa altura de seu texto, que a história é uma construção distintivamente ocidental. No entanto, a definição generalista de pensamento histórico dada por Burke não permite que sua análise avance no mesmo sentido que Hayden White o faz. O historiador estadunidense escreve:

[a] “história” era – como Burke menciona – uma construção distintivamente ocidental, uma construção que contribuiu para a construção do Ocidente de sua própria identidade cultural (White 2002, p. 112).

Distintivamente em que sentido? – seria a pergunta natural. Sobre o movimento que diferencia ocidente e resto, White escreve:

O movimento operado por esses sujeitos, portanto, foi um movimento contrário ao interesse geral no passado, na direção de um interesse específico por um aspecto específico do passado. [...], o que distingue a cultura ocidental de outras culturas que, em geral, parecem ter diferentes tipos de interesse em seus passados (White 2002, p. 112).

E conclui:

O fato de que a perspectiva global [*world perspective*] de Burke é, na realidade, uma perspectiva ocidental é indicado por sua sugestão de que em nosso tempo finalmente apareceu "uma comunidade global de historiadores profissionais, com padrões de trabalho similares, senão idênticos". Mas a qual "comunidade global" ele se refere, senão àquele amontoado de historiadores de várias culturas que adotaram os "padrões de trabalho" dos historiadores profissionais ocidentais? Poderia alguém supor que os padrões honrados pela "comunidade global" são produto de contribuições de historiadores não-ocidentais, bem como de historiadores ocidentais? Ou é mais provável que essa "comunidade global de historiadores profissionais" seja uma contraparte exata da "comunidade global" de físicos ou químicos, o que significa dizer, uma comunidade composta por aqueles que aceitaram os padrões de trabalho de suas disciplinas desenvolvidos exclusivamente no ocidente? (White 2002, p. 112)

A crítica de White não deve ser ignorada como apenas mais um acesso culturalista ou relativista. Antes de inviabilizar uma descrição do pensar historicamente, ela apenas aponta para o fato – hoje óbvio para muitos – de que qualquer tentativa de descrição dos elementos fundamentais do pensamento histórico que partam de parâmetros ocidentais está necessariamente confinada a esses parâmetros. Se acatarmos essa crítica, um dilema se abre: no limite, é possível descrever as estruturas fundamentais do pensamento histórico sem reduzi-lo a um mero interesse pelo passado? Existe de fato esse modo ao mesmo tempo

especial – distinto de um mero interesse pelo passado – e extracultural (além da cultura) de se relacionar com o tempo histórico? Ou, ao falar de pensamento histórico, estaríamos na verdade nos referindo a um tipo específico de interesse no passado que é sempre e necessariamente culturalmente determinado?

O sentido de pensamento histórico (brasileiro) nesse trabalho

Trataremos aqui o pensamento histórico como um tipo especial de relação com o tempo histórico. Ele se caracteriza por ser sempre teleológico (busca atribuir sentido ao todo da experiência histórica), explicativo (busca atribuir coerência interna a experiência histórica) e formativo (produz identidade no tempo). Nossa definição difere das definições dos autores analisados anteriormente porque não consideramos que pensamento histórico é um modo extracultural (que estaria, ultimamente, além da cultura) de relação com o passado. Os modelos oriundos dos estudos educacionais tratam do pensamento histórico como extracultural na medida em que desconsideram a historicidade desse modo de se relacionar com o passado, como se ele fosse a-histórico. Já os intelectuais que trabalham com a ideia de pensamento histórico ocidental têm como premissa a ideia de que há outros tipos de pensamento histórico (não-ocidentais) que diferem daquele, mas que partilham algo que permite caracterizar ambos como pensamento histórico. Para nós, o único traço distintivo do pensamento histórico é que ele é sempre e inevitavelmente eurocêntrico – o que não significa que é sempre europeu, mas simplesmente que sempre articula a relação com o tempo histórico a partir de uma ideia explícita ou implícita de Ocidente ou de Europa (ou do que os constituem como tal). Como veremos mais à frente, o que nos permite falar de um pensamento histórico *brasileiro* ou de um pensamento histórico *francês*, ou *indiano* é, primeiramente, o fato de que os qualificadores (brasileiro, francês, indiano...) são eles mesmos construtos que derivam de uma comunidade imaginada (Anderson 2006) cujos

limites são em si algo arbitrários; e, em segundo lugar, o fato de que o pensamento histórico não é sempre europeu, mas multicultural. É multicultural pois é produzido (originalmente por europeus) no interstício entre essa Europa imaginada e os outros; não ser um monopólio europeu permitiu que esse modo eurocêntrico de se relacionar com o passado aderisse em culturas periféricas ou não-ocidentais após ser violentamente imposto como norma por meio do processo de colonização. Apesar de especial, o pensamento histórico não é excepcional. A ideia de excepcionalidade atribuída a ele é uma herança colonial e resultado de séculos de produção de cânones disciplinares que sustentam essa ideia, e não um sinal de sua superioridade enquanto modo de elaboração da experiência histórica.

Se por um lado, uma dada filosofia da história – o historicismo – associada a esse modo particular de articular a memória histórica confere o substrato epistemológico necessário para compreender a diferença entre o ocidental e não-ocidental, por outro a historiografia – enquanto prática sistemática, autorreflexiva e disciplinada do pensamento histórico – trata de articular essa diferença de modo intersubjetivo (Rüsen 2002, p. XX). “As ciências sociais aspiraram constituir um conhecimento que, mesmo que desenvolvido num momento e lugar específico, transcendesse suas origens e não fosse limitado por tempo e espaço” (Seth 2021, p. 6), diz o historiador Sanjay Seth. Ainda que seja etnocêntrico (eurocêntrico) e apresente um interesse em particular no passado (explicar os processos globais de expansão do capitalismo ocidental), o pensamento histórico também é tensionado por sua necessidade de ser intersubjetivo, isso é, de sua pretensão de universalidade.

Como dito anteriormente, o pensamento histórico não é necessariamente europeu, ainda que seus parâmetros sejam sempre eurocêntricos. O pensamento histórico foi inventado também para dar conta de processos globais de expansão do Ocidente; sua função também foi e é fazer sentido de maneira como operam poder e cultura em um mundo crescentemente sob a égide da modernidade capitalista ocidental (Pollock *Apud* Seth 2021, p. 5). Dizer que o

pensamento histórico não é europeu e que se origina na Europa em um contexto global de processos socioeconômicos (invasões, escravidão e colonialismo) é em alguma medida negar – assim como Gary Wilder (2015) ou Gurminder Bhambra (2007) em resposta a Dipesh Chakrabarty (2002) – à Europa o status de “lar único da inovação, da criação, do pensamento e da agência” (Seth 2021, p. 10).

O historiador Sanjay Seth resume esse argumento da seguinte forma:

Em suma, é possível reconhecer que a modernidade foi um processo global - embora altamente coercitivo e desigual - sem tirar a conclusão de que o conhecimento moderno é uma herança universal e sem, assim, apagar as enormes diferenças entre as tradições de conhecimento do mundo não-ocidental e conhecimento ocidental moderno (Seth 2021, p. 11).

O pensamento histórico brasileiro é ato ou o efeito de pensar historicamente a partir do Brasil – não enquanto território, mas enquanto posição sociocultural e comunidade histórica imaginada (Anderson 2006) ou ainda projetada por alguns de seus próceres ou intelectuais. Isso, naturalmente, envolve mais fatores do que seríamos capazes de dar conta neste trabalho e, por isso, nos ateremos ao que podemos discutir a partir de uma análise do conceito de mestiçagem (por motivos que explicaremos mais à frente). É importante frisar que nossa análise não se restringe à historiografia – no sentido de campo disciplinar ou de gênero literário. Toda historiografia disciplinar é pensamento histórico, mas nem todo pensamento histórico resulta em historiografia disciplinar. Por essa razão o corpus de textos que analisaremos nessa tese é composto de obras de diversos gêneros, agrupadas mais por sua afinidade temática, contexto de produção ou posição na economia intelectual no momento de sua publicação do que por coerência disciplinar – até por que as fronteiras disciplinares não eram claras ao longo da maior parte do período que compreende nosso recorte temporal.

A hipótese de fundo desse trabalho é a de que pensar historicamente a partir do Brasil abre a possibilidade para o desenvolvimento de um conjunto de vantagens epistêmicas, que, articulado conceitualmente, constitui um traço distintivo do pensamento histórico brasileiro

hegemônico. Por hegemônico queremos dizer, fundamentalmente, que constituiu ou constitui cânone nacional. Nesse sentido, o que chamamos de pensamento histórico brasileiro contemporâneo se confunde, em larga medida, com o cânone historiográfico oitocentista (Rodrigues 2021), a historiografia literária produtora de cânones da literatura nacional e com o chamado pensamento social brasileiro, na medida em que esses pensam historicamente.

Esses cânones, lembram Marcello Assunção e Rafael Trapp, continuam assentados “no limitado horizonte epistêmico branco, masculino e eurocentrado” (Assunção & Trapp 2021, p. 233), a despeito de serem dispositivo de disputas políticas no grande campo intelectual brasileiro e terreno, eles mesmos, de disputas da mesma ordem. A historiografia literária evolucionista do final do século XIX, por exemplo, esteve fortemente associada a Escola de Recife e sua canonização, isto é, sua inclusão na história da crítica sociológica e historiografia literária fortalece os intelectuais ligados a Escola do Recife na geopolítica do conhecimento brasileiro da virada do século XIX para o XX. O designador *pensamento social brasileiro* foi e tem sido duramente disputado justamente pelo potencial de constituição de cânone que adquiriu ao longo do século passado. Dona de uma história acidentada, a formula foi apropriada pela sociologia universitária no começo do século XX, esvaziando-se do seu potencial intervencionista contido no “social” – que significava de toda sociedade e passou a equivaler, pelo menos por um curto período, à sociológico – e depois utilizado para legitimar a centralidade da sociologia uspiana (Tito Tolentino 2019) às custas, inclusive, de um afastamento da historiografia disciplinar (Maia 2021).

Nossa escolha por determo-nos dentro das balizas do cânone do pensamento histórico brasileiro também derivam de uma condicionante metodológica prática: esse trabalho foi escrito quase totalmente fora do Brasil, onde o acesso a obras brasileiras é limitado e, normalmente, filtrado pelo cânone estabelecido. Os principais acervos consultados ao longo dessa pesquisa foram os do Lateinamerika-Institut (LAI) da Universidade Livre de Berlim,

Alemanha, da Fondazione Luigi Einaudi de Turim, Itália, da Universidade “La Sapienza” de Roma e do arquivo digitalizado do Google – o Google Books.

A articulação conceitual das vantagens epistêmicas enquanto traço distintivo do pensamento histórico brasileiro

Usamos o conceito de vantagem epistêmica no sentido em que ele tem sido, desde a década de 1970, mobilizado na epistemologia feminista (em particular nas teorias feministas do ponto de vista⁵), mais especificamente na formulação de José Medina (2012). A tese da vantagem epistêmica consiste, de maneira geral, na ideia de que a opressão que grupos socialmente desfavorecidos experienciam pode trazê-los benefícios epistêmicos (Ashton 2020, p. 331). Essas vantagens ou benefícios variam de teórico para teórico:

em termos da natureza do trabalho que grupos socialmente oprimidos tendem a realizar (Hartsock 1983); a habilidade que os grupos oprimidos têm de identificar valores constitutivos (Harding 1991); e a oportunidade que os grupos oprimidos⁶ têm de comparar perspectivas múltiplas (Collins, 1986) (Ashton 2020, p. 332).

Todas as versões da tese da vantagem epistêmica ancoram-se na tese do conhecimento situado (*situated knowledge*, ver Haraway 1988), que diz, *grosso modo*, que todo conhecimento se situa em (portanto é afetado por) um contexto histórico, cultural, linguístico e moral dos sujeitos que conhecem. Em outras palavras, “diferenças em fatores sociais criam diferenças epistêmicas” (Ashton 2020, p. 330).

⁵ As inspirações para tais teorias são muito mais profundas. Algumas remontam o materialismo histórico de Lukács e outras surgem a partir de leituras da *Fenomenologia do Espírito* (1807) de Hegel. Nos ateremos as teorias feministas aqui pois foi a partir delas que a discussão adquiriu a grande profusão que hoje tem em várias disciplinas acadêmicas e mesmo no debate público.

⁶ É importante destacar que quando estamos falando do pensamento histórico brasileiro hegemônico não estamos, normalmente, falando de um grupo oprimido. O que está em jogo é uma posição desfavorável no que Walter Mignolo chama de geopolítica do conhecimento (Mignolo 2002), que estimula a formação de caracteres epistêmicos mais sensíveis a adquirir vantagem epistêmica frente ao atrito com tradições de pensamento histórico favorecidos nesta mesma geopolítica do conhecimento.

A filósofa Natalie Ashton enumera quatro importantes ressalvas feitas a tese da vantagem epistêmica que ajudam a encaminhar o que consideramos uma vantagem epistêmica no seio deste trabalho:

Primeiro, a tese da vantagem epistêmica não pressupõe categorias essenciais. Não precisa haver nenhuma propriedade que todos os membros de um grupo epistemicamente vantajoso compartilhem (Hartsock 1997; Smith 1997; Wylie 2003). Como Fricker coloca, os pontos de vista não dependem das experiências de pessoas oprimidas (ou mesmo subconjuntos específicos de pessoas oprimidas, como mulheres latinas ou homens gays) serem as mesmas; eles apenas exigem que suas experiências sejam semelhantes em certos aspectos (Fricker 1999, 201).

Em segundo lugar, possuir vantagem epistêmica não é uma condição necessária nem suficiente para ser membro de um grupo particular. Nem todas as pessoas oprimidas têm, e algumas pessoas não oprimidas têm (Medina 2012).

Terceiro, a vantagem epistêmica não é automática, mas deve ser alcançada por meio da reflexão crítica. E essa conquista é colaborativa; não é o trabalho de um indivíduo (Fricker 1999, 202–203; Medina 2012; Wylie 2003).

Quarto, a vantagem pode ser de escopo restrito. Os teóricos do ponto de vista geralmente concordam que o argumento a favor de uma vantagem precisa ser feito domínio por domínio e que é mais fácil encontrá-lo em domínios do conhecimento que envolvem relações sociais (por exemplo, Harding 1991, 46; Wylie 2003, 37). Miranda Fricker sugere que o conhecimento do “mundo social” deve ser “fragmentado” ainda mais em conhecimento de “áreas relevantes do mundo social” (Fricker 1999, 203) (Ashton 2020, p. 331).

Em outras palavras, as vantagens epistêmicas não são essenciais, mas socialmente produzidas; não são automáticas – como se o sujeito que sofre opressão automaticamente adquirisse vantagens epistêmicas – mas alcançadas a partir de reflexão crítica colaborativa; portanto, não se tratam de condições necessárias ou suficientes para pertencer a algum grupo – indivíduos sujeitos a experiências sociais semelhantes podem ou não desenvolver uma vantagem epistêmica; e, por fim, variam entre diferentes domínios do conhecimento e da vida social.

De acordo com José Medina (2012), uma vantagem epistêmica está sempre fundada em um determinado caráter epistêmico. Para o autor, as experiências de cada sujeito influenciam a formação de seu caráter epistêmico e uma vez que pessoas que são socialmente

oprimidas e pessoas que são socialmente privilegiadas tendem, de maneira geral, a experimentar a vida social de uma maneira distinta, elas também tendem a desenvolver diferentes características em seus respectivos caracteres epistêmicos (Ashton 2020, p. 332). Os caracteres epistêmicos influenciam a habilidade dos sujeitos de responderem aos atritos epistêmicos (*epistemic friction*), isso é, a conflitos de perspectivas (valores e crenças justificadas a partir de um determinado sistema de conhecimento). De acordo com Ashton, o atrito epistêmico é precisamente da onde se origina uma vantagem epistêmica:

assim como o atrito físico, o atrito epistêmico é uma “força” conflitiva, mas produtiva, que ocorre quando dois ou mais objetos entram em contato (Medina, 2012, cap. 1). Quando se esfrega as mãos uma na outra, há uma resistência que produz calor. No caso epistêmico, os “objetos” que entram em contato são perspectivas diferentes. O contato entre as perspectivas pode ser chocante, porque os sujeitos muitas vezes acham difícil ser confrontado por valores e crenças alternativos, mas também pode ser produtivo, porque se respondermos a ele de forma adequada, podemos aprender sobre ambas as perspectivas (Ashton 2020, p. 332).

Para nós, portanto, vantagem epistêmica é, assim como para Sandra Harding (1991) e Patricia Hill Collins (1986), ao mesmo tempo a capacidade de comparar múltiplas perspectivas em conflito e de identificar seus elementos constitutivos.

Como já indicamos anteriormente, acreditamos que essas vantagens epistêmicas são articuladas conceitualmente – poderíamos citar o conceito de interseccionalidade, por exemplo, como uma maneira de articular a vantagem epistêmica de perceber a sobreposição de sistemas de opressão estrutural. Nossa história do conceito de mestiçagem, enquanto conceito fundamental do pensamento histórico brasileiro hegemônico, busca demonstrar como esse conceito articula uma vantagem epistêmica, que é a acomodação da natureza contraditória, paradoxal ou híbrida da realidade histórica. O atrito epistêmico que permitiu o desenvolvimento dessa vantagem epistêmica parte a assimetria entre a metrópole (e seu ideal de pureza) e colônia (e sua impureza incontornável) (ver Santiago 2000). A articulação conceitual dessa vantagem epistêmica por meio do termo “mestiçagem” é um traço marcante

do pensamento histórico hegemônico, ou seja, aquele que hoje compõe o cânone mais bem consolidado do pensamento nacional – principalmente o chamado “pensamento social brasileiro” e alguns “clássicos” da historiografia acadêmica profissional.

A abordagem: uma história de um conceito fundamental

Uma vez explicitados nossos objetivos e nossa hipótese, discorramos sobre o meio para atingir aqueles e testar esta: uma história de um conceito fundamental. Destarte, é importante deixar clara nossa filiação ao projeto da *Begriffsgeschichte* capitaneado pelo historiador Reinhart Koselleck e materializado, sobretudo, nos oito volumes do *Geschichtliche Grundbegriffe* (1972-1997), editado por Koselleck, Otto Brunner e Werner Conze. Isso significa que propomos uma história do conceito que se ocupa do significado de um conceito em um determinado contexto histórico e linguístico e que é ao mesmo tempo sincrônica e diacrônica, onomasiológica e semasiológica (Koselleck 2006, 2011). No entanto, existe uma diferença fundamental entre o que propomos aqui nesse trabalho e o projeto koselleckiano. Buscaremos explicá-la nos próximos parágrafos.

Essa diferença diz respeito a ideia de conceito fundamental. Uma vez adotada, essa ideia significa o rompimento com um aspecto central do projeto koselleckiano, a dizer seu uso controverso de determinados fundamentos do construtivismo social e a sua teoria da referencialidade (ver Ifversen 2011) – ou seja, a sua teoria da conexão entre sistemas de linguagem e os objetos a que esses sistemas de linguagem se referem. Para Koselleck, o que separa historiadores conceituais de semanticistas ou lexicógrafos é seu interesse no papel histórico de conceitos em determinadas conjunturas e contextos (Ifversen 2011, p. 76). Ainda que Koselleck ocupe-se do aspecto representacional (ou “linguístico” para usar o vocabulário do autor) do significado de um conceito – isto é, em explicar como conceitos mudam,

emergem, desaparecem e coexistem com base em suas relações com palavras e campos semânticos –, a história dos conceitos se caracteriza por ir além desse aspecto e abordar também o aspecto referencial dos conceitos. Isso porque, segundo Koselleck:

A linguagem é e permanece ambígua: por um lado, ela registra [...] o que acontece fora dela; ela afirma aquilo em que se projeta [...] o mundo, isto é, como ele se apresenta pré- e extra-linguisticamente. Por outro lado, a linguagem ativamente transforma todos objetos e fatos extralinguísticos (Koselleck 2006, p. 61)⁷.

Quando Koselleck fala da relação entre linguagem e o mundo (“pré- e extra-” linguístico, segundo o autor), ele não está, segundo Jan Ifversen (2011, p. 76) interessado nas regras formais e marcadores de referência *na* linguagem; enquanto historiador, ele está interessado em determinar o papel do contexto no qual os conceitos são usados. Já “enquanto historiador conceitual, ele [Koselleck] está interessado na maneira que conceitos ‘transformam objetos’” (Ifversen 2011, p. 77). Para Koselleck, conceitos formam sociedades. Nas palavras do autor,

Sem conceitos comuns não pode haver uma sociedade e, sobretudo, não pode haver unidade de ação política. Por outro lado, os conceitos fundamentam-se em sistemas político-sociais que são, de longe, mais complexos do que faz supor sua compreensão como comunidades lingüísticas organizadas sob determinados conceitos-chave (Koselleck 2006, p. 98).

Poderíamos avançar na discussão sobre o que efetivamente seriam os aspectos desses sistemas político-sociais que são “pré- ou extra-” linguísticos, mas isso pouco importaria, a princípio, para nosso uso pontual que fazemos da história conceitual – muito menos ontologicamente realista e bem mais modesto do que o de Koselleck. Isso porque, o que chamamos de conceitos fundamentais do pensamento histórico são conceitos primeiramente teóricos e não conceitos sociais e políticos, como aqueles que Koselleck investiga. Isso não significa que eles não estejam de alguma maneira relacionados a determinados sistemas sócio-políticos – eles evidentemente o estão, como pode ser deduzido por nosso uso do conceito de

⁷ Tradução nossa com base na tradução em inglês presente em Ifversen 2011, p. 76.

vantagem epistêmica, profundamente calcado em uma ideia de experiência social. Significa apenas dizer que não estamos imediatamente preocupados com a relação entre esses conceitos e o objeto que eles designam; até mesmo por que esses conceitos muitas vezes não se referem a um objeto concreto ou a uma realidade histórica específica: são dotados de uma propriedade formalística, como discutiremos mais à frente em nossa caracterização do conceito de mestiçagem. Conceitos fundamentais, assim como conceitos básicos (*Grundbegriff*) ou conceitos-chave (*key concepts*, cf. Ifversen 2011) estão presos a lexemas (palavras, símbolos) mas ao mesmo tempo os excedem: são conceitos precisamente por que concentram e condensam uma quantidade substancial de significados⁸. No entanto, conceitos fundamentais não são conceitos-chave ou conceitos básicos por que esses tipos de conceitos são imediatamente sociais e políticos (são “parte insubstituível e inescapável do vocabulário político e social”, Koselleck 1996 *apud* Ifversen 2011, p. 74; ver também Bentivoglio 2010 para uma análise mais aprofundada da filiação do projeto da História Conceitual na tradição filosófica alemã, em especial na distinção entre experiência enquanto *Erlebnis* e *Erfahrung*). Conceitos fundamentais são primeiramente conceitos do vocabulário teórico, categorias fundamentais do pensamento histórico. Parafraseando o que Antonio Sérgio Guimarães escreve sobre o conceito de raça (2003, p. 104): se pensarmos em mestiçagem como uma categoria que expressa um modo de classificação baseado na ideia de raça, podemos afirmar que estamos tratando de um conceito histórico, *certamente não realista, no sentido ontológico*, pois não reflete algo existente no mundo real, mas um *conceito analítico nominalista*, no sentido que se refere a algo que orienta e ordena o discurso *sobre* a vida histórica e social.

⁸ Nesse sentido a definição Koselleckiana de conceito diverge da definição linguística padrão por que nesta a noção de conceito não pode se restringir a apenas um grupo de conceitos (Ifversen 2011, p. 73). A nós parece que as noções de conceito (*Begriff*) ou significado (*Bedeutung*) usadas por Koselleck, ainda que encontrem noções equivalentes na semiótica (“significado” para Ferdinand de Saussure ou “pensamento” para Charles Ogden e Ivor Richards), diferem dessas principalmente por que não comportam qualquer intermediário entre lexema e referente (*Wortkörper* e *Sache*, para Koselleck), mas referem-se necessariamente a conjuntos de significados condensados.

Portanto, fazer uma história do conceito de mestiçagem enquanto conceito fundamental do pensamento histórico brasileiro hegemônico significa estudar como este, enquanto categoria fundamental do pensamento histórico no Brasil, articula conceitualmente determinadas vantagens epistêmicas e permite estabelecer uma relação particular com a experiência no tempo. Esse estudo consiste em uma análise de como determinados significados condensam, em um determinado momento, em um conceito indispensável para se pensar historicamente no Brasil, como esse conceito se relaciona com lexemas (palavras, símbolos, mitos), e como opera em redes semânticas mais amplas.

A estrutura do texto dessa tese

Esse trabalho se divide em três capítulos. No primeiro deles ofereceremos uma descrição formal do conceito fundamental de mestiçagem, buscando defini-lo como conceito essencialmente histórico. Ainda no primeiro capítulo abordaremos o conceito de mestiçagem semasiologicamente, isto é, estudamos o significado (mistura das raças e culturas que resulta em diferença) antes da emergência do significante (a palavra mestiçagem), fazendo uma breve análise da persistência do mito das três raças no pensamento histórico brasileiro. No segundo capítulo, analisaremos o uso do conceito de mestiçagem em textos da crítica literária e da historiografia da literatura brasileira das últimas décadas do século dezanove, momento que pode ser considerado a era de ouro da mestiçagem como categoria analítica. No terceiro capítulo analisaremos textos do ensaísmo social e da historiografia da virada dos séculos dezanove e vinte, mostrando como o conceito vai gradativamente assumindo novas formas e perdendo seu potencial explicativo. Concluímos esse capítulo com uma parte sobre a manutenção da estrutura formal da mestiçagem no ensaísmo historiográfico brasileiro com base em uma análise de obras de Sergio Buarque de Holanda, Gilberto Freyre e Caio Prado Júnior.

CAPÍTULO 1 - O CONCEITO DE MISTIÇAGEM ENQUANTO VETOR FUNDAMENTAL DO PENSAMENTO HISTÓRICO E O MITO DAS TRÊS RAÇAS⁹

Definindo o conceito de mestiçagem

Não é preciso examinar muito profundamente a tradição intelectual brasileira para notar que *mestiçagem* é uma das ideias mais recorrentes do pensamento nacional. Isso é verdade pelo menos desde que Von Martius postulou, em seu conhecido *Como se deve escrever a história do Brasil* (1843), que para se escrever a história desse povo, era necessário levar em consideração a mistura, as relações mútuas e as transformações das três raças que nos trópicos “concorreram para o desenvolvimento do homem” (Von Martius 1956, p. 441-442): brancos, índios e negros.

O mito das três raças – ou fábula, como prefere Roberto DaMatta (1987) – é a principal maneira pela qual se articulou a ideia de mestiçagem mesmo antes de se utilizar a palavra e continua sendo uma ideia amplamente aceita e frequentemente mobilizada nos mais diversos contextos – acadêmicos e não acadêmicos. Para nos atermos a poucos nomes da tradição do pensamento histórico hegemônico no Brasil, a ideia aparece explicitamente pouco mais de uma década após a publicação do supracitado texto de Von Martius nas obras de Varnhagen e também em Capistrano de Abreu, Sílvio Romero, Euclides da Cunha, Oliveira Viana, Paulo Prado e Gilberto Freyre.

A ideia do povo brasileiro como povo mestiço é capturada pelo uso do conceito de mestiçagem em um processo que coincide com a popularização da categoria de raça enquanto categoria explicativa de fenômenos da ordem cultural e social. Uma das primeiras – ou talvez a primeira ocorrência – do termo *mestiçagem* (em português) para referir-se a agrupamentos

⁹ Parte desse capítulo foi publicada no artigo intitulado *A mestiçagem como conceito histórico: uma descrição teórica* (2023), na *Revista de Teoria da História*. Ver Merlo 2023.

humanos acontece, não ao acaso como veremos mais à frente, em *Os Seis Primeiros Documentos da História do Brasil* (1874), de Carlos Arthur Moncorvo de Figueiredo, um texto historiográfico. A partir desse momento o uso da palavra *mestiçagem* em textos produzidos dentro de um regime disciplinar (minimamente científicos ou acadêmicos) torna-se mais comum, em especial em dois contextos: o da institucionalização de uma “ética científica” ou “cientificidade difusa” em espaços como o Museu Nacional, a Escola de Direito do Recife e a Escola de Medicina do Rio de Janeiro – particularmente associada à incorporação de ideias do racismo científico do século XIX (ver Schwarcz 1993); e na historiografia, em particular nas histórias da literatura. A palavra *mestiçagem* é usada nas décadas de 1870, 1880 e 1890 em textos de Varnhagen, José Antonio de Freitas, Teófilo Braga, Sílvio Romero, José Veríssimo, Mello de Moraes Filho, Araripe Junior, dentre outros, em discussões cujo o objetivo é determinar a origem da natureza poética do povo brasileiro. O substrato dessa discussão é a ideia de que a literatura expressa o gênio ou o espírito de um povo (Gumbrecht 1985); e, dado o contexto, frequentemente esse gênio ou espírito é visto como um reflexo da raça e de suas misturas.

A partir desse momento, o uso do conceito torna-se cada vez mais difícil de mapear, dado o volume das ocorrências do termo. Importa dizer que o conceito de *mestiçagem* permanece muito vivo na tradição intelectual brasileira – ainda que mude, favorecendo formas mais culturalistas a outras explicitamente racialistas a partir, sobretudo, da década de 1930¹⁰. Está presente no modernismo vanguardista paulista, fortemente presente no ensaísmo da

¹⁰ Ao nosso ver, Renato Ortiz é quem com maior maestria desenvolveu esse tema em sua obra *Cultura Brasileira e Identidade Nacional* (1985). Lá encontra-se um desenvolvimento da tese de Abdias de Nascimento sobre a ideologia da miscigenação democrática que serve como, nas palavras de Ortiz, origem mítica da história nacional. No capítulo *Da raça à cultura: a mestiçagem nacional*, Ortiz defende que, na tradição intelectual brasileira, é Gilberto Freyre o intelectual da geração dos intérpretes do Brasil aquele que continua, fora da tradição universitária a qual Sérgio Buarque de Holanda e Caio Prado Jr. se filiam, a ideia de que a mestiçagem deve ocupar o centro das explicações sobre a história nacional, com uma inovação: a incorporação do culturalismo de Franz Boas, de quem Freyre foi aluno durante sua passagem por Columbia, em um momento em que as teorias raciológicas se tornavam obsoletas e fazia-se necessário um outro modelo de interpretação da realidade social. Para o argumento completo de Renato Ortiz ver Ortiz 1986, 36-44. Também sobre a tese da virada culturalista na década de 1930 ver Martínez-Echazábal 1996, Guimarães 2001 e Costa 2002.

década de 1930 e 1940, subsistindo até o final do século a despeito da progressiva hegemonização da historiografia profissional disciplinar frente a outras formas de expressão do pensamento histórico, a partir da década de 1980.

O antropólogo britânico Peter Wade (2005) sugere uma distinção heurística entre o conceito de mestiçagem (*mestizaje*, em espanhol, para sermos mais precisos) como ideologia e como experiência vivida que nos é útil para delimitar o escopo de nosso esforço nesse texto. Valendo-nos da divisão proposta por Wade, acreditamos ser possível falar de mestiçagem em pelo menos três perspectivas: uma de natureza ideológica, no sentido da “ideologia da mestiçagem”, da qual fala Sérgio Costa (2001 e 2002); uma de natureza experiencial ou subjetiva, desenvolvida em textos como *Borderlands: the new mestiça/La Frontera* (1987), de Gloria Anzaldúa; e uma de natureza epistêmica, ou seja, como categoria do pensamento utilizada para dar conta de um fenômeno da ordem dos fenômenos de hibridismo. Evidentemente essas perspectivas ou níveis não existem isoladas umas das outras, mas operam de maneiras sutilmente distintas e revelam ou priorizam determinados aspectos do fenômeno que a mestiçagem descreve. Discorramos brevemente sobre cada uma delas.

A primeira perspectiva, a mestiçagem ideológica ou discursiva, é o nível no qual a mestiçagem corresponde, primeira e principalmente, a um princípio de organização social de raças e etnias. É nesse nível que o conceito é mais frequentemente analisado, especialmente em discussões sobre os efeitos nefastos produzidos por ideologias nacionalistas da mestiçagem, ou seja, da ideia de que o que define uma determinada nação é seu perfil étnico-racial predominantemente ou uniformemente mestiço. Essas ideologias nacionalistas, comuns a várias nações latino-americanas, opõem-se a construções subalternas da nação enquanto um espaço cultural e racialmente diverso; apresentada como processo inclusivo, por meio do qual todos podem se tornar mestiços e, portanto, parte do projeto nacional, a mestiçagem ideológica marginaliza negros e indígenas, minimiza ou nega o racismo estrutural legado pela

colonização europeia e a violência perpetrada contra os povos de cor, enquanto valoriza a branquitude como parâmetro e saída civilizatória para a nação. A discussão sobre a mestiçagem enquanto artifício ideológico no Brasil foi encabeçada por intelectuais negros e sintetizada em trabalhos como *O genocídio do negro brasileiro* (1978), de Abdias do Nascimento, *Lugar de negro* (1982), de Lélia Gonzales, *As injustiças de Clio* (1990), de Clóvis Moura e *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil* (1999), de Kabengele Munanga.

A segunda perspectiva, a experiencial ou subjetiva, encontra-se representada e sintetizada na já citada obra de Gloria E. Anzaldúa, *Borderlands/La Frontera* (1987) e em *Indigenous Mestizos* (2000), de Marisol de la Cadena. Aqui a mestiçagem é encarada primeiramente como um processo que desloca o Eu para uma zona fronteira (às vezes metaforicamente, às vezes não), um território de contradições que se imprimem no corpo e na psicologia daqueles nascidos sobre o signo da ambiguidade, da contradição, daqueles que se originam e se identificam com mais de uma raça ou cultura. A ênfase dessa perspectiva é na experiência de viver nessa zona transitória e no consequente desenvolvimento de uma consciência mestiça capaz de acomodar a contraditoriedade que frequentemente emerge da mestiçagem. Peter Wade sugere que essa perspectiva ganhou muito espaço em tradições intelectuais em que a mestiçagem não é um tropo de construção nacional, como nos Estados Unidos e no Reino Unido, justamente por que os efeitos da mestiçagem ideológica ou discursiva não são imediatamente sentidos, como é o caso em tradições como as latino-americanas (Wade 2005, p. 242).

Em comparação com as duas primeiras perspectivas, a terceira – epistêmica – é a menos diretamente explorada. Eduardo de Oliveira e Oliveira pioneiramente falou do mulato enquanto obstáculo ideológico em texto homônimo, de 1973. Ainda que o título indique uma discussão sobre a qualidade epistêmica do conceito – e que Oliveira indique que seu uso de obstáculo epistêmico seja equivalente ao do filósofo francês Gaston Bachelard (Oliveira 1973,

p. 72), isto é, um obstáculo entre o sujeito e o objeto do conhecimento que induz ao erro de explicação – o texto revolve em torno dos impactos ideológicos que a categoria de mulato produz na interpretação de Carl N. Dengler sobre as relações raciais no Brasil. Não existe um esforço de descrição dos aspectos formais dos conceitos de mulato e mestiçagem enquanto categorias do pensamento. O mesmo pode ser dito do trabalho de Clóvis Moura, *As injustiças de Clio* (1990), já citado anteriormente; o foco de Moura é na representação do negro na historiografia brasileira e o autor opera, em boa parte da obra, no nível da descrição epistemológica. A mestiçagem, no entanto, aparece na obra de Clóvis Moura apenas como parte do argumento sobre a ideologia nacional e suas implicações para as relações raciais no Brasil. No sétimo capítulo de *La Frontera* (1987), *La conciencia de la mestiza/Towards a New Consciousness*, Anzaldúa descreve o processo pelo qual a *nova mestiza* adquire uma espécie de vantagem epistêmica – a da tolerância a contradição – por meio de sua experiência fronteiriça. Mas ela também não se ocupa profundamente de uma caracterização formal da categoria de mestiçagem. Na vasta bibliografia existente sobre a mestiçagem existem muitos indícios sobre como podemos caracterizar epistemologicamente o conceito, uma vez que, como já dissemos anteriormente, essas dimensões do conceito – discursiva ou ideológica, experiencial ou subjetiva, e epistêmica – são na prática indissociáveis; sempre que se fala de uma, se fala da outra. No entanto, acreditamos que a estrutura formal do conceito e sua mecânica ainda carecem de uma investigação mais profunda.

Esse é nosso objetivo, portanto: descrever formalmente o conceito de mestiçagem enquanto categoria do pensamento. Buscamos demonstrar que a mestiçagem enquanto categoria analítica ou conceito teórico é não apenas um dos conceitos mais recorrentes do pensamento histórico brasileiro hegemônico, mas um de seus fundamentos conceituais. Isso tem a ver com sua qualidade essencialmente histórica. Nas páginas que se seguem,

descreveremos, etimológica e formalmente, a mestiçagem enquanto fundamento conceitual do pensamento histórico no Brasil.

Descrição semântico-etimológica do conceito de mestiçagem

O conceito fundamental de *mestiçagem* designa o processo ou resultado da mistura entre diferentes culturas, etnias e populações. Desde a segunda metade do século XIX, tem sido frequentemente utilizado por intelectuais e estudiosos brasileiros vindos de diversas áreas do conhecimento – como a demografia, a antropologia física, a sociologia, história, crítica literária e muitas outras. Sua principal função é articular aspectos-chave do pensamento histórico no Brasil, a saber, a origem e o desenvolvimento do Brasil como nação, cultura e povo independentes. Afirmar que o Brasil é produto da mestiçagem ou que só pode ser entendido pela mestiçagem entre diferentes povos são muito difundidas na tradição historiográfica brasileira¹¹.

Etimologicamente, a origem do termo mestiçagem não é precisa. Ele existe em português (*mestiçagem*), espanhol (*mestizaje*) e francês (*métissage*)¹², e deriva da palavra mestiço (*mestizo*, em espanhol, *métis*, em francês) adicionado do sufixo *-agem* (*-aje*, em espanhol, *-age*, em francês). A palavra portuguesa *mestiço*, por sua vez, é bem mais antiga,

¹¹ Não nos estenderemos sobre essa afirmação pois o propósito desse capítulo é o de elaborar apenas uma descrição formal da mestiçagem, mas sua ocorrência na tradição historiográfica brasileira é bem documentada. Ainda no século XIX, muitos historiógrafos usaram o conceito e reivindicaram sua centralidade para discussão sobre a história nacional, como Oliveira Lima (1895), Viriato Padilha (1898), Gonzaga Duque (1898), Tito Livio de Castro (1893), Clóvis Bevilacqua (1896, 1899), Alcides Maya (1897), para citar apenas alguns. Luís Barbato (2016) também demonstrou a profusão das discussões sobre raça e mestiçagem no final do século XIX na Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, até mesmo antes da publicação das obras dos autores acima citados. Apesar disso, o jurista pernambucano Martins Junior afirma em sua *História do direito nacional* (1895) que os historiadores não têm se ocupado do “nosso problema étnico” e do “cruzamento das três raças que formaram o povo brasileiro” (1895, 131) e que a crítica literária é quem felizmente estava corrigido esse erro. Muito mais do que indício de que a discussão sobre mestiçagem não tem profusão na historiografia brasileira (excluindo-se a historiografia literária, praticada sobretudo por críticos), o testemunho de Martins Junior representa uma tentativa de afirmar o tipo de atividade intelectual praticada por intelectuais ligados à Escola de Recife e uma disputa pela hegemonia do difuso campo intelectual nacional no final do século XIX.

¹² A palavra existe em outras línguas além dessas três, como no polonês (*metysaż*) e no húngaro (*meszticitást*), mas apenas como tradução dos termos em português, espanhol ou francês – como nas edições polonesa e húngaras de *Casa Grande & Senzala* (1933) de Gilberto Freyre – e não como conceitos nativos.

datando do século XV, quando era utilizada para designar animais e plantas originários de duas espécies ou variedades diferentes. Quando aplicado ao ser humano, mestiço significava – e ainda significa – um indivíduo cujos progenitores são de etnias diferentes. O termo deriva do latim *mixticius*, que vem da forma verbal latina *mixtus* (misturado), sendo o particípio passado do verbo latino *miscēre* (misturar).

Diferentes fontes afirmam que o termo francês foi usado pela primeira vez em 1834 (TLFi 2021) e que deriva das palavras em português e espanhol, mas não se sabe qual termo – português ou espanhol – veio primeiro. Algumas dessas fontes afirmam que *mestiçagem* e *mestizaje* têm sido usadas desde “os tempos da conquista e da colonização” (Kubiak, 2014, 147), mas isso provavelmente está incorreto. Em relação à palavra espanhola, uma busca rápida no *Google NGram Viewer*¹³, o indexador de usos de termos da Google, indica a primeira ocorrência de *mestizaje* em 1831, nas *Observaciones sobre la mejora de las castas de caballos en España*, de Antonio Aguillar y Correa. Apesar da afirmação de Antonio Geraldo da Cunha de que o termo português foi atestado pela primeira vez em 1899 (Cunha 2010, 423), sabe-se que já era utilizado na década de 1850, principalmente em referência ao cruzamento de gado bovino. Não há ocorrências conhecidas das palavras portuguesas e espanholas antes do século XIX.

Semanticamente, *mestiçagem* deriva da palavra *mistura*. As palavras foram usadas de maneira intercambiável em muitas ocasiões, mais frequentemente com a expressão *mistura racial*. Também eram usadas de maneiras intercambiáveis com *mestiçamento*, *miscigenação*,

¹³ É importante notar que o banco de dados utilizado pelo Google Ngram Viewer começa no ano de 1800 e que, portanto, não se trata de uma fonte adequada para afirmar que o termo não existia ou não foi empregado antes do século XIX. Nossa afirmativa baseia-se também na consulta dicionários antigos das línguas portuguesa, espanhola e francesa que datam do século XVI ao XIX e de bancos lexicográficos como O *Corpus Lexicográfico do Português* (<http://clp.dlc.ua.pt/Inicio.aspx>), a *Brasiliiana Digital* da Biblioteca Brasiliiana Midlin, o *Corpus do Português* (<https://www.corpusdoportugues.org/x.asp>) e o material disponibilizado pelo filólogo alemão Dieter Messner em sua página pessoal (<http://www.uni-salzburg.at/index.php?id=30576&L=0>) referente a um projeto não terminado de compilação de dicionários da língua portuguesa que datam do século XV ao XIX. Para o espanhol utilizamos também o banco lexicográfico da Real Academia Española e o *Corpus Diacrónico del Español* (<http://corpus.rae.es/cordenet.html>) e para o francês utilizamos o *Trésor de la langue Française informatisé* (<http://atilf.atilf.fr/>) e o ARTFL (<https://artfl-project.uchicago.edu/>).

fusão, caldeamento, hibridismo, assimilação, formação, amálgama e branqueamento. A mestiçagem está fortemente relacionada a noções históricas abstratas, como origem, hibridismo, identidade, processo, formação, evolução, degeneração e transgressão.

Vale aqui ressaltar as semelhanças entre a formação etimológica palavra *mestiçagem* e a formação etimológica da palavra inglesa *miscegenation*: esta última foi cunhada pelo jornalista americano David Goodman Croly em 1864 a partir do latim *miscēre* (misturar) combinado com o latim *genus* (nascimento, origem, descendência, tipo, espécie ou raça) e o sufixo inglês *-tion*, que expressa ação ou resultado. Assim, tanto *mestiçagem* quanto *miscegenation* foram formadas como versões do mesmo verbo latino adicionado com um sufixo de processualidade. Essa é provavelmente uma das razões pelas quais *mestiçagem* – e seus cognatos em espanhol e francês – são frequentemente traduzidos como *miscegenation*, em inglês. No entanto, como a produção social de etnia tende a variar de contexto para contexto, é difícil captar as nuances dos termos em português, espanhol e francês em outras línguas, como o inglês. Como Françoise Lionnet escreve:

A própria noção de *métissage* é algo culturalmente específico. A palavra não existe em inglês: pode-se traduzir *métis* por “half-breed” ou “mixed-blood”, mas essas expressões sempre carregam uma conotação negativa, precisamente porque implicam anormalidade biológica e reduzem a reprodução humana ao nível da criação animal. [...] Em inglês, portanto, não há um equivalente real para a palavra *métis* e poderíamos inferir que, para todos os povos de língua inglesa, o próprio conceito de raça é diferente daquele dos falantes franceses, espanhóis ou portugueses (Lionnet 1989, p. 13-14, tradução nossa).

E completa:

[...] nos Estados Unidos, até mesmo um “octoroon” [indivíduo um oitavo negro] é tecnicamente considerado “não branco”, e aqueles que “parecem” brancos, mas têm (algum) “sangue” negro, eram ditos serem capazes de “passar” por brancos. O que isso nos diz sobre a construção social da “raça” em diferentes contextos linguísticos? Que a linguagem, de fato, pode criar a realidade, uma vez que certas categorias, como *creole* e *métis*, não fazem parte de nenhuma diferença racial visível para o falante médio de inglês. A consciência anglo-americana parece ser incapaz de acomodar positivamente a miscigenação através da linguagem. É um ponto cego sério da língua inglesa, o que implica que pessoas de “raça” indeterminada são aberrações.

É outra maneira de tornar invisível, de negar, a existência de não-brancos cujo status racial permanece ambíguo (Lionnet 1989, p. 14, *tradução nossa*).

Essas duas citações tocam em traços semânticos cruciais dos conceitos de *mestiço* e *mestiçagem*. Ao contrário das expressões em inglês *half-breed* ou *mixed-blood*, o mestiço não carrega necessariamente uma conotação negativa ou implica anomalia biológica. O mesmo pode ser dito sobre a mestiçagem; para um falante médio de português, dependendo do contexto, pode soar um pouco antiquado caracterizar alguém como um mestiço, mas não necessariamente inapropriado ou racista. Isso tem a ver com um segundo traço semântico da mestiçagem ressaltado no trecho citado: *mestiçagem* não implica um processo estritamente biológico ou fisiológico. *Mestiçagem* é mais do que *miscigenação*, como será discutido nos parágrafos seguintes. Para resumir este ponto, por enquanto, é uma tendência geral em muitas línguas além do francês e do espanhol traduzir mestiçagem usando termos que carregam conotações negativas ou estão estritamente relacionados ao aspecto biológico abrangido pelo conceito – as palavras em inglês *interbreeding*, *cross-breeding*, *crossing*, *metisation* e *miscegenation*; a italiana *meticciato*, a alemã *Rassenmischung* e a neerlandesa *rassenvermenging*.

Autores contemporâneos têm procurado definir as especificidades da *mestiçagem* e seus cognatos em diferentes linguagens. O antropólogo congolês-brasileiro Kabengele Munanga acredita que existem duas grandes definições para esse conceito fundamental do pensamento histórico brasileiro, uma derivada dos estudos demográficos e outra da raciologia. De acordo com Munanga,

A visão raciologista da mestiçagem combinada ao determinismo biológico desembocou no alargamento do seu campo conceitual, recobrando simultaneamente a hibridez do patrimônio genético e os processos de transculturação entre grupos étnicos cujos membros estão envolvidos na mestiçagem, embora os dois fenômenos não sejam necessariamente concomitantes e interligados. A visão populacionista possibilita distinguir a mestiçagem biológica – a *miscigenação* – das interações sociais que dão lugar a situações de transculturação (Munanga 1999, p. 19).

Munanga defende que existe uma diferença entre *mestiçagem* e *miscigenação*. Enquanto *miscigenação* abrange apenas o aspecto biológico ou genético das misturas étnicas, *mestiçagem* é mais ampla e inclui os aspectos culturais e sociais dessas misturas. Segundo aquele autor, esse duplo aspecto – cultural e biológico – da *mestiçagem* prevalecia na interpretação raciológica do conceito, onde era empregado para dar conta das lacunas entre as grandes raças (Munanga 1999, p. 17). Além disso, nos estudos demográficos, nos quais categorias como *raça* em sua acepção biodeterminista não têm importância, *mestiçagem* designa um fenômeno que pode ser verificado em quase todas as sociedades modernas. Luiz Filipe de Alencastro já havia defendido em *Geopolítica da Mestiçagem* (1985) que é necessário “distinguir a mestiçagem biológica – a miscigenação – das inter-relações sociais que dão lugar a situações mais ou menos desenvolvidas de aculturação” (Alencastro 1985, p. 51).¹⁴

Uma forma de elaborar a distinção sublinhada por Munanga é pensar em duas mestiçagens, uma “externa” (interracial) e uma “interna” (intrarracial). A externa é a mestiçagem que vai de dentro para fora das grandes raças, produzindo uma zona cinzenta que liga uma grande raça a outra (uma espécie de gradiente de impureza entre as raças puras). A interna é a mestiçagem que vai de fora para dentro das raças, contribuindo para sua constituição – nessa perspectiva a mestiçagem é fenômeno constituinte de toda e qualquer sociedade e não o efeito da interação de diferentes agrupamentos humanos. O historiador francês Serge Gruzinski caracteriza o conceito francês de *métissage* (mestiçagem) em oposição à *hybridation* (hibridização) com base nesta distinção interno-externo:

Empregaremos a palavra “mestiçagem” para designar as misturas que ocorreram em solo americano no século XVI entre seres humanos,

¹⁴ Voltaremos a discutir a questão da aculturação na parte final dessa tese. A definição de Alencastro traduz bem uma das questões centrais do ressurgimento da mestiçagem e do hibridismo nos anos 1980, quando esse texto é escrito: aquilo que Stuart Hall chama no capítulo final de *A identidade cultural na pós-modernidade* (2006) de “as irreconciliáveis forças da Tradição e Tradução” (p. 92), isso é da oposição entre mestiçagem hibridação positiva e mestiçagem aculturação negativa. Ver Hall 2006, p. 91-97.

imaginários e formas de vida, vindos de quatro continentes – América, Europa, África e Ásia. Quanto ao termo “hibridação”, aplicaremos às misturas que se desenvolvem dentro de uma mesma civilização ou de um mesmo conjunto histórico – a Europa cristã, a Mesoamérica – e entre tradições que, muitas vezes, coexistem há séculos. Mestiçagem e hibridação dizem respeito tanto a processos objetivos, observáveis em fontes variadas, como à consciência que têm deles os atores do passado, podendo essa consciência se expressar tanto nas manipulações a que eles se dedicam, como nas construções que elaboram ou nos discursos e condenações que formulam (Gruzinski 2001, p. 62).

Para Gruzinski – que está preocupado principalmente com o aspecto cultural do fenômeno que a mestiçagem descreve – a *métissage* é externa porque é mais do que uma simples mistura de etnias e culturas; só pode acontecer em *zones étranges* (zonas estranhas ou estrangeiras). *Zones étranges* são áreas de desordem e caos, marcadas por “uma fratura das sociedades locais e de uma metamorfose acelerada do corpo social” (Gruzinski 2001, p. 73). Elas são produtos de situações inéditas e, portanto, quase sempre inesperadas, como a chegada dos europeus ao território sul-americano nas vésperas do século XVI. Nas *zones étranges*, mundos que antes não coexistiam chocam-se; uma vez que as normas e padrões existentes antes do evento que as produz não poderiam acomodar o fator inédito das novas condições, as *zones étranges* são, pois, lugares onde a improvisação se torna a regra. A *métissage*, assim como a *mestiçagem*, não pode acontecer em condições normais: necessita de uma circunstância atípica, o que a diferencia da *hibridação*. É o que Luiz Felipe de Alencastro defende quando escreve que “para que a mestiçagem ocorra, é preciso que o isolamento dos grupos em presença se rompa de maneira duradoura em seguimento a um desequilíbrio político ou militar” (Alencastro 1985, p. 57) e que “é necessário ainda que a sociedade dominada se desestabilize de maneira irreversível e que ela se tenha impregnado de um novo sistema de valores que torne a miscibilidade preferível ao casamento intraétnico” (p. 59). Segundo Gruzinski, “desde os primeiros tempos, a mestiçagem biológica, isto é, a mistura de corpos – quase sempre acompanhada pela mestiçagem de práticas e crenças – introduziu um novo elemento perturbador” (Gruzinski 2001, p. 78). Esta visão da *mestiçagem* como algo

externo e perturbador, ao invés de interno e acomodador, não é totalmente compatível com a perspectiva demográfica descrita por Munanga, pois para a demografia a mestiçagem é algo trivial, familiar, comum.

A mestiçagem enquanto categoria fundamental do pensamento histórico brasileiro está relacionada principalmente às perspectivas raciológica e externa. Isso tem a ver com o motivo pelo qual ele se tornou um conceito fundamental de extrema relevância no Brasil: ele designa o que é amplamente considerado como sendo a característica definidora da história brasileira. A mestiçagem pode ser vista como algo trivial, como na ideia popular de que os brasileiros são todos mestiços, mas geralmente é tratada como algo excepcional, como quando utilizada para diferenciar o Brasil e a história brasileira da história de outros países, regiões e culturas. A mestiçagem é essencialmente a mistura de povos, etnias e culturas, mas é mais do que isso. É diferente da mistura, seu hiperônimo, justamente porque o processo descrito pela mestiçagem resulta necessariamente em algo diferente da simples soma das partes que se misturam ou se fundem. Essa diferença é geralmente expressa em termos de excessos ou de ausências em relação às partes misturadas. É o que indica Alencastro em outros termos quando sugere que a mestiçagem pode ser hipergâmica ou hipogâmica (1985, p. 59-60); tendo o mestiço sempre uma filiação dupla ou múltipla, a mestiçagem pode levar a uma reclassificação social (para o identificador étnico-racial dominante ou para o dominado) ou a uma desclassificação (isso é, em sua desidentificação). Tanto hipergamia quanto hipogamia são marcas de diferença em relação as partes somadas. Segundo Gloria Anzaldúa:

Aquele ponto focal ou fulcro, aquele encontro onde a *mestiza* se encontra, é onde os fenômenos tendem a colidir. É onde a possibilidade de unir tudo o que é separado ocorre. Esta reunião não é uma simples junção de partes cortadas ou separadas. Nem é um equilíbrio de forças opostas. Ao tentar criar uma síntese, o Self adicionou um terceiro elemento que é maior do que a soma de suas partes cortadas (Anzaldúa 1987, p. 79-80, *tradução nossa*).

Portanto, o conceito de *mestiçagem* designa o processo ou resultado da mistura de raças, etnias e/ou culturas que resulta em algo diferente da simples soma das partes que estão sendo misturadas. A mestiçagem sempre produz diferença.

Mestiçagem e diferença

Para entender as implicações de afirmar que a mestiçagem sempre produz diferença, é necessário explicar o que significa, nesse argumento, diferença. Aqui, a obra de Jacques Derrida é uma referência crítica. O filósofo francês chama a atenção para o fato de que o verbo *différer* (diferir ou deferir), do qual deriva a palavra *différence*¹⁵ (diferença), tem um duplo sentido na língua francesa: primeiro, significa se diferenciar ou diferenciar algo; segundo, significa atrasar, adiar, retardar. A mestiçagem diferencia na medida em que expressa o que não é idêntico, o que é outro, o que é discernível. No jogo das identidades étnicas, a mestiçagem opera como a transgressão da pureza étnico-racial, o outro – impuro, misto – que possibilita afirmar o um – puro e único.

Enquanto exerce a sua função diferenciadora, a *mestiçagem* atrasa constantemente a concretização, definição ou, num vocabulário heideggeriano-derridiano, a presentificação do signo que descreve. O significado que mestiçagem carrega nunca se estabiliza, pois o conceito mestiçagem também carrega em si uma carga de temporização e movimento. Não existe uma só mestiçagem, mas sim muitas. Na *différence*, esse sentido de temporização é expresso principalmente por seu núcleo ativo e infinitivo que consiste no verbo *différer*; na mestiçagem, pelo sufixo *-agem*. O paradoxo temporal da ideia de mestiçagem se expressa em

¹⁵ Derrida fala também de *différance*, com um ‘a’ no lugar do segundo ‘e’. Este é um conceito importante cunhado pelo filósofo francês. Jacques Derrida preparou o texto *La Différance* para o ler em voz alta para uma audiência ao vivo. Uma vez que *différence* e *différance* soam exatamente o mesmo em francês falado, o público não seria capaz de distinguir que palavra Derrida estava a utilizar num dado momento, a menos que o orador marcasse a diferença entre as duas palavras. Este é um exemplo, de acordo com Jacques Derrida, que atesta a prevalência da fala sobre o texto escrito na cultura ocidental. O filósofo francês argumentou que a cultura ocidental geralmente favorece a presença (discurso) em detrimento da ausência (texto escrito).

sua etimologia: o radical da palavra vem do particípio passado do verbo latino *miscēre*, indicando um processo completo ou simultâneo, seguido da terminação ambígua que indica processo e efeito. O sentido de suspensão expresso pelo conceito de mestiçagem origina-se desse paradoxo e ambiguidade.

Além de relacionar-se à ideia de diferença em suas funções de diferenciação e suspensão, a mestiçagem também diz respeito à noção derridiana de traço. Segundo Derrida, “a diferença nos mantém em relação àquilo que não sabemos necessariamente ultrapassar a alternativa de presença e ausência” (1969, p. 59, *tradução nossa*). Derrida nomeia o que excede a alternativa de presença e ausência provisoriamente como *traço*, ou *vestígio*. O traço é aquilo que existe no signo e que ele nega. Por exemplo, entendemos o signo *mulher* porque contém em si um traço do que nega no signo *homem*, assim como entendemos o conceito de *mestiçagem* pelo que nega no conceito de *pureza* ou *unidade* étnico-racial. O traço não é presença nem ausência; é as duas coisas: ausência enquanto negação do que se afirma – “o homem não é mulher”; “pureza não é mestiçagem” – e presença na medida em que está presente no que se afirma – “mulher não é homem”, “mestiçagem não é pureza”.

A fim de esclarecer como esse paralelo entre mestiçagem e diferença opera na prática e como ele é relevante para a caracterização da mestiçagem como conceito histórico, abordaremos a seguir três aspectos fundamentais da mestiçagem: primeiro, a estrutura temporal implícita no conceito e a sua relação com uma determinada configuração social do tempo (um cronótopo), em particular com o tempo historicista; segundo, o fato de que *mestiçagem* denota *origem*, mas uma origem de um tipo particular; terceiro, que o conceito de *mestiçagem* fornece a estrutura conceitual sobre a qual um tipo particular de dialética é estabelecido como a principal forma de pensar historicamente no Brasil.

Mestiçagem, tempo histórico, origem e dialética

Mais uma vez, é útil recorrer à etimologia. Conforme mencionado acima, o conceito de *mestiçagem* carrega consigo uma forte implicação temporal, principalmente no sufixo *-agem*, que indica um processo, ação, ou o resultado de um processo ou ação. A *mestiçagem* é processual, ou seja, não se refere a algo que acontece de forma contingente ou instantânea, mas ao longo do tempo. Ainda que a própria etimologia da palavra expresse essa processualidade, a estrutura temporal do conceito não é visível na mera descrição da mestiçagem como uma categoria formal – entendida como a mistura de etnias. Como categoria formal, a mestiçagem não transmite nenhuma realidade histórica; tem o que Reinhart Koselleck chama de “propriedade formalista” (Koselleck 2006, p. 306), compartilhada com vários outros conceitos como *revolução*, *senhor e servo*, *guerra e paz*. A caracterização de Koselleck de duas outras categorias formais, *experiência* e *expectativa*, é a seguinte:

Já do emprego quotidiano das palavras se depreende que nem “experiência” nem “expectativa”, como expressões, nos transmitem uma realidade histórica, como o fazem, por exemplo, as designações ou denominações históricas. Denominações como “acordo de Potsdam”, “economia escravista antiga” ou “Reforma” apontam claramente para acontecimentos, situações ou processos históricos. Já “experiência” e “expectativa” não passam de categorias formais: elas não permitem deduzir aquilo de que se teve experiência e aquilo que se espera. A abordagem formal que tenta decodificar a história com essas expressões polarizadas só pode pretender delinear e estabelecer as condições das histórias possíveis, não as histórias mesmas. Trata-se de categorias do conhecimento capazes de fundamentar a possibilidade de uma história. Em outras palavras: todas as histórias foram constituídas pelas experiências vividas e pelas expectativas das pessoas que atuam ou que sofrem. Com isso, porém, ainda nada dissemos sobre uma história concreta — passada, presente ou futura (Koselleck 2006, p. 306).

O mesmo se pode dizer da *mestiçagem*: como categoria formal, ela estabelece os limites das histórias possíveis, mas não transmite a realidade histórica. Essa propriedade formalística é o que permite a descrição de um conceito processual como a mestiçagem. O outro lado é que é preciso preencher a mestiçagem de conteúdo histórico para revelar seu índice temporal-processual. Quando a mestiçagem deixa de ser apenas um conceito formal, já

não pode ser apenas descrita; deve ser narrada. Por exemplo, “mestiçagem no Brasil” ou “mestiçagem entre indígenas e brancos no Vale do Piratininga” são expressões em que o conceito formal é preenchido com conteúdos históricos específicos. Nesses casos, a única forma de abordar adequadamente a mestiçagem é narrando o que aconteceu ou como aconteceu.

Os conceitos processuais tornaram-se muito populares em várias línguas europeias a partir das últimas décadas do século XVIII, assim como exaustivamente analisado por Reinhart Koselleck e Antoine Compagnon, entre outros. Koselleck (2006, p. 304-327) fala sobre conceitos modernos de movimento e como eles expressam mutações na experiência histórica. Compagnon destaca a multiplicação de novas palavras contendo o sufixo *-ação*, um designador de ação, movimento e processualidade (1999, p. 15-36). Curiosamente, o conceito de mestiçagem provavelmente foi cunhado durante esse mesmo período. A virada do século XVIII para o século XIX é um momento particularmente crítico na trajetória do pensamento histórico, pois é o momento da emergência de uma configuração particular de tempo social que tornou o pensamento histórico moderno possível – o *Sattelzeit*¹⁶. Hans Ulrich Gumbrecht (2014) chama essa configuração particular do tempo histórico de “cronótopo historicista”. De acordo com Marek Tamm e Laurent Olivier,

nesse cronótopo historicista, o tempo parece ser um agente irresistível de mudança, o que significa que nenhum fenômeno pode escapar da própria transformação no tempo e através do tempo, independentemente de quão rápido ou lento seja o ritmo da transformação específica (Tamm & Olivier 2019, p. 4, *tradução nossa*).

¹⁶ O conceito de *Sattelzeit* de Reinhart Koselleck, frequentemente traduzido para o português como “tempo acelerado”, refere-se ao fenômeno de aceleração do tempo histórico que ocorreu na Europa entre 1750 e 1850. Esta aceleração do tempo está relacionada à transição do início da modernidade para a modernidade. Segundo Koselleck, as mudanças significativas ocorridas neste período – a saber, a temporalização (*Verzeitlichung*), a democratização (*Demokratisierung*), a ideologização (*Ideologiesbarkeit*) e a politização (*Politisierung*) – aprofundaram a não coincidência entre as experiências e as expectativas dos sujeitos históricos que viviam aquele momento. A distância entre o espaço da experiência e o horizonte das expectativas levou a uma percepção de que tudo estava em constante mudança e que o passado nunca poderia se repetir no futuro: ou seja, de que tudo era radicalmente novo. Ver Koselleck (2011).

Os conceitos processuais se popularizam nesse momento porque essa configuração social do tempo – o cronótopo historicista – privilegia uma ideia do tempo como um agente irresistível de mudança. Se tudo muda, tudo tem passado; tudo é historicizável. A mestiçagem expressa esse mesmo princípio historicista da impermanência do tempo histórico; sua estrutura temporal coincide em larga medida com a estrutura processual do tempo historicista. Não é surpresa que tenha se tornado um conceito central nas mãos dos intelectuais brasileiros que buscavam compreender o Brasil de uma perspectiva histórica. Segundo Koselleck (2006, p. 307), “é verdade que quase todas as categorias formais que acabamos de mencionar,” como a mestiçagem, “se caracterizam por serem ao mesmo tempo, ou terem sido, conceitos históricos, isto é, econômicos, políticos ou sociais, procedentes do mundo da vida”. A dimensão histórica da mestiçagem, que será explorada mais adiante, está diretamente ligada ao seu uso para dar conta da origem da nação, da cultura e do povo brasileiro.

A ideia de origem já é uma ideia ligada a raça, conceito com o qual a mestiçagem tem relações óbvias. De acordo com Luiz Filipe de Alencastro, apesar de ser cientificamente inoperante, a ideia de raça “perpetua-se, no entanto, e de modo muito eficaz”; “É a percepção subjetiva de uma mesma origem comum” (Alencastro 1985, p. 50). Da mesma maneira, Peter Wade (1997) e Antonio Sérgio Guimarães (2003) defendem que as raças fazem parte de discursos sobre a origem e sobre a transmissão de essência entre gerações que as sociedades humanas constroem para si; e que, portanto, raças (e a mestiçagem, por analogia) podem ser entendidas sociologicamente como “discursos sobre as origens de um grupo, que usam termos que remetem à transmissão de traços fisionômicos, qualidades morais, intelectuais, psicológicas, etc., pelo sangue (conceito fundamental para entender raças e certas essências)” (2003, p. 96).

Isto posto, existem diferentes formas de entender *origem*, e a mestiçagem refere-se a algumas delas. Aqui, o trabalho de Michel Foucault é particularmente útil. Em seus esforços

para definir seu método genealógico, o filósofo francês identifica três tipos discerníveis de origem nas obras de Friedrich Nietzsche. O primeiro é *Ursprung*, a origem metafísica e extra-histórica. Foucault (1998, 17) afirma que Nietzsche desafia a busca dessa origem porque “a pesquisa, nesse sentido, se esforça para recolher nela a essência exata da coisa, sua mais pura possibilidade, sua identidade cuidadosamente recolhida em si mesma, sua forma imóvel e anterior a todo o que é externo, acidental, sucessivo”. “A história ensina também a rir das solenidades da origem”, diz Foucault (1998, p. 18), porque na verdade não existe algo como esse segredo atemporal e essencial por trás de coisa alguma; “a alta origem ‘é o exagero metafísico que reaparece na concepção do que no começo de todas as coisas se encontra o que há de mais precioso e de mais essencial’” (Foucault 1998, p. 18). Para além das preocupações metodológicas do autor, é importante afirmar desde já que a estrutura da mestiçagem não é compatível de forma alguma com este tipo de origem. Mestiçagem é um tipo de origem histórica que desafia qualquer tentativa de abordá-la de um ponto de vista não-histórico. Quando um determinado autor fala da mestiçagem que resultou na formação do povo brasileiro, está se referindo a forças históricas concretas – os colonizadores portugueses, os escravos africanos, as numerosas populações indígenas, os imigrantes italianos e alemães do final do século XIX – e não a um mestiço metafísico que existiria antes da história acontecer. A mestiçagem pressupõe, ao mesmo tempo, a emergência de forças concorrentes e a ideia de descendência. Segundo Michel Foucault, Nietzsche expressa essas duas outras ideias de origem por meio dos conceitos de *Entstehung* e *Herkunft*, respectivamente.

Herkunft é, grosso modo, o equivalente à descendência¹⁷; “é o antigo pertencimento a um grupo – do sangue, da tradição, de ligação entre aqueles da mesma altura ou mesma baixeza” (Foucault 1998, p. 20). Foucault (1998, p. 20) afirma que a análise da descendência “põe em jogo a raça, ou o tipo social”. Os paralelos com a mestiçagem são quase evidentes: a

¹⁷ Na tradução de Marcelo Catan para a edição brasileira organizada por Roberto Machado “proveniência” (Foucault 1998, p. 20); no original em francês *provenance* (Foucault 1971, p. 151).

mestiçagem está diretamente relacionada com a ideia de descendência; melhor dizendo, mestiçagem é, em larga medida, descendência. Além disso, assim como a análise da *Herkunft* frequentemente envolve uma consideração de raça ou tipo social, a mestiçagem também é um conceito fortemente racializado; e, muitas vezes, sua análise concentra-se nas características genéricas exclusivas do que é designado – a brasilidade, por exemplo. No entanto, ela só pode ser totalmente explicada na análise das “marcas sutis, singulares e subindividuais que podem se entrecruzar nele para formar uma rede difícil de se desembaraçar” (Foucault 1998, p. 20). Segundo Foucault, longe de ser uma categoria de semelhança, essa origem permite a separação de diferentes traços; “a análise da proveniência permite dissociar o Eu e fazer pulular nos lugares e recantos de sua síntese vazia, mil acontecimentos agora perdidos” (1998, p. 20).

Em outras palavras, isso significa que quando diferentes autores recorrem ao conceito de mestiçagem, eles não estão apenas se referindo à ideia de descendência, linhagem ou herança enquanto uma crescente e continua definição do povo, nação e cultura brasileiros. Embora muitos deles encarem a mestiçagem dessa maneira, o emprego que fazem do conceito também evoca as instabilidades, desvios, falhas e fissuras que aconteceram ao longo do desenvolvimento daquele processo. Nas palavras de Foucault (1998, p. 21), “a pesquisa da proveniência não funda, muito pelo contrário: ela agita o que se percebia imóvel, ela fragmenta o que se pensava unido; ela mostra a heterogeneidade do que se imaginava em conformidade consigo mesmo”. A própria ideia de mestiçagem, como já foi discutido acima, é marcada pelo traço da pureza que ela desafia – a pureza¹⁸ do europeu, do africano e do indígena americano. Por isso a mestiçagem sempre produz diferença.

¹⁸ Usamos pureza aqui como equivalente a unidade. Ainda que a ideia de pureza racial associada ao negro e ao indígena não soem habituais, as referências a unidade racial de grupos étnicos não-brancos eram relativamente frequentes na literatura do final do século XIX e século XX. Melo de Moraes Filho, por exemplo, define a mestiçagem como “o produto resultante da aproximação de tipos zoológicos, ainda que pouco afastados” e esclarece que o que aconteceu no Pará, Ceará, Amazonas e Piauí não era mestiçagem por que os índios eram um

O terceiro conceito de origem de Nietzsche, *Entstehung*, representa o momento do surgimento, a emergência de um determinado objeto. “É o princípio e a lei singular de um aparecimento” (Foucault 1998, p. 23). Mestiçagem é emergência quando entendida como o efeito do ato ou processo de misturar diferentes culturas, etnias e populações, ao invés do ato ou processo em si – como discutido acima. Foucault diz que há uma tendência a entender a emergência como o termo final de um desenvolvimento histórico e que enquadrá-lo dessa forma é um equívoco. A seguinte citação consiste nas analogias que o autor usa para explicar as nuances da *Entstehung*, que são muito úteis para entender o conceito:

[É] como se o olho tivesse aparecido, desde o fundo dos tempos, para a contemplação, como se o castigo tivesse sempre sido destinado a dar o exemplo. Esses fins, aparentemente últimos, não são nada mais do que o atual episódio de uma série de submissões: o olho foi primeiramente submetido à caça e à guerra; o castigo foi alternadamente submetido à necessidade de se vingar, de excluir o agressor, de se libertar da vítima, de aterrorizar os outros” (Foucault 1998, p. 23).

Essas analogias servem ao propósito de demonstrar a insuficiência de enquadrar a emergência em uma perspectiva teleológica – isto é, de entender o momento de emergência como o fim do desenvolvimento histórico de um dado objeto e então explicar toda a história do objeto dado por seu surgimento. Por emergência, Foucault quer dizer “a entrada em cena das forças; é a sua interrupção, o salto pelo qual elas passam dos bastidores para o teatro, cada uma com seu vigor e sua própria juventude”, ou, mais precisamente, o cenário onde fracos e fortes estão “uns de frente aos outros, uns acima dos outros” (1998, p. 24). Em suma, entender *mestiçagem* como emergência significa reconhecer que, sempre que o conceito é empregado,

tipo único (Moraes Filho 1882, 25). Existe também um certo ideal de pureza não-branca idílica na ideia de que indígenas e negros só são no Brasil povos degenerados por conta das condições terríveis aos quais os portugueses os submeteram. *As raças cruzadas do Pará* (1887), de José Veríssimo, é um bom exemplo dessa tese aplicada aos indígenas brasileiros. O crítico paraense, que tem uma visão profundamente negativa dos portugueses, defende que os indígenas amazônicos tinham uma “civilização mais perfeita” do que a dos outros povos indígenas do Brasil (1887, 301) e que seu estado de degeneração (palavra que toma emprestado de Louis Agassiz) naquele momento devia-se ao contato com os portugueses (303-304). No *post-scriptum* do *Retrato do Brasil* (1928), Paulo Prado defende que não há nada de inferior na raça negra e que se sua contribuição para a formação nacional foi pouca ou negativa isso se deve ao português, que fez do negro escravo. O racismo desses autores não os impediu de falar de pureza das raças, no sentido de unidade racial, especialmente por que os debates sobre a mestiçagem davam-se à sombra (e muitas vezes como reação) das obras dos teóricos franceses do racismo Louis Agassiz e Arthur de Gobineau, para quem mistura racial era sinônimo de degeneração das raças.

carrega consigo uma brecha que permite acessar o momento em que um elemento domina o outro ou quando um determinado valor é atribuído às forças em jogo; é olhar para um determinado processo de mestiçagem e reconhecer suas descontinuidades, ao invés de projetar sua forma final sobre todo o desenvolvimento. Esse aspecto do conceito fica mais evidente durante a análise do uso da mestiçagem, onde sempre aparecerá a não-equivalência dos elementos étnicos e culturais em jogo. Este aspecto da mestiçagem é também essencial para compreender muitas das críticas à perspectiva ideológica ou discursiva deste conceito – como as já citadas anteriormente.

Existe ainda uma última característica formal do conceito de mestiçagem a ser explorada, a saber, seu sentido dialético.

Ao longo dos séculos XIX e XX, os intelectuais brasileiros frequentemente optaram por enquadrar a história e a análise social brasileiras em uma abordagem dialética. O filósofo Paulo Arantes chama isso de “sentimento da dialética” ou “sentimento dos contrários” (Arantes 1992, p. 21) – tomando essa última expressão de Antonio Candido. Essa abordagem dialética foi expressa por meio do uso constante de pares conceituais e conceitos que expressam dualidade (Arantes 1992, p. 22-30). Nessa abordagem, a história brasileira é uma oscilação entre formas de vida arcaicas e modernas que convivem em constante tensão.

Por exemplo, muitos intelectuais brasileiros afirmam que a história e a cultura brasileiras devem ser entendidas como o produto de uma tensão entre o público (moderno) e o privado (arcaico). Este produto tem muitos nomes: o *patrimonialismo* de Raymundo Faoro (2001), ou seja, a utilização de instituições públicas a favor de interesses particulares; o *patriarcalismo* de Gilberto Freyre (2003), ou seja, a reprodução de uma relação familiar, centrada na figura do patriarca, nas esferas social e política da vida; a *cordialidade* de Sérgio Buarque de Holanda (1995), ou seja, a tendência que o povo brasileiro tem de tratar os

assuntos públicos de forma pessoal – favorecendo amigos e parentes, e aplicando a dura e fria lei aos inimigos.

Esse sentimento dialético assume diferentes formas. Arantes chama-o de “sentimento” porque sensação de dualidade decorrente desse constante movimento entre dois mundos – um arcaico, outro moderno – antecede sua formalização em categorias analíticas pelos intelectuais brasileiros (Arantes 1992, p. 14-15). Essas dialéticas variam, mas a “dualidade estrutural” geral – para usar as palavras de Florestan Fernandes (1976, p. 37) – é a mesma.

O que é mestiçagem senão a própria expressão dessa dualidade? Ela designa o processo de se tornar ambíguo, múltiplo; é a expressão corporal da dualidade. A mestiçagem, como categoria analítica, é provavelmente o primeiro conceito a articular o sentimento de dialética, ou dualidade estrutural, da história brasileira. Nesse sentido, ele pavimentou o caminho para muitas outras versões desse tipo particular de dialética. Podemos aqui fazer uma analogia entre a constituição étnica do povo brasileiro e a constituição do estado nacional, por exemplo: assim como o povo brasileiro só passa existir como objeto histórico a partir do momento em que colonizadores portugueses se misturam com populações indígenas e africanas em um conjunto de condições históricas muito particulares, o Estado brasileiro só existe a partir do momento em que os princípios jurídicos adotados em Portugal do século XIII se confundem com a teoria política francesa dos séculos XVIII e XIX e depois é aplicada a uma estrutura social arcaica nos trópicos. Dessa maneira, a emergência da estrutura estatal brasileira – ou seja, aquilo que a torna visível enquanto fenômeno passível de investigação histórica – respeita a mesma mecânica da emergência da mestiçagem enquanto fenômeno histórico que acomoda a dualidade e a ambiguidade produzindo diferença.

Essas dialéticas são, no entanto, de um tipo particular quando se trata de explicar a história do Brasil. Como a mestiçagem, enquanto diferença, atrasa constantemente a concretização e definição daquilo que descreve – isto é, a constituição da nação, cultura e

povo brasileiros – essas dialéticas são *vazias*; elas nunca chegam a um lugar específico, sempre permanecem *entre*. Ao analisar a obra de Antonio Candido, Arantes (1992, p. 19) chama isso de uma dialética “sem promessa de síntese”. Curiosamente, Foucault usa uma terminologia semelhante quando fala da *Herkunft*, a origem como descendência, com a qual a mestiçagem se relaciona diretamente:

[...] longe de ser uma categoria da semelhança, tal origem permite ordenar, para colocá-las a parte, todas as marcas diferentes: os alemães imaginam ter chegado ao extremo de sua complexidade quando disseram que tinham a alma dupla; eles se enganaram redondamente, ou melhor, eles tentam como podem dominar a confusão das raças de que são constituídos. Lá onde a alma pretende se unificar, lá onde o Eu inventa para si uma identidade ou uma coerência, o genealogista parte em busca do começo – dos começos inumeráveis que deixam esta suspeita de cor, esta marca quase apagada que não saberia enganar um olho, por pouco histórico que seja; a análise da proveniência permite dissociar o Eu e fazer pulular nos lugares e recantos de sua *síntese vazia*, mil acontecimentos agora perdidos (1998, p. 20, *grifo nosso*).

O que o filósofo francês chama de “síntese vazia” é – segundo Arantes e outros estudiosos brasileiros que se dedicaram a pensar criticamente sobre a tradição intelectual brasileira (Nobre 2012 e Santiago 2000, por exemplo) – a estrutura formal do pensamento brasileiro como um todo. Pensando no conceito de *mestiçagem* em sua dimensão eminentemente histórica, ligada à ideia de origem, a última frase desta citação de Foucault é a mais reveladora. A mestiçagem é um conceito que expressa essa dissociação do eu brasileiro, seu deslocamento como uma síntese vazia. O mestiço não é o branco nem o não-branco, o negro nem o não-negro, o indígena nem o não-indígena; ele é ambos e nenhum. Mestiçagem é o processo que define o Brasil como algo indefinido.

Para apreender adequadamente as nuances do conceito de *mestiçagem*, é necessário recorrer a expressões anteriores da ideia nele contida e, ao mesmo tempo, dar conta do sistema de conhecimento mais amplo em que o conceito surgiu. Esse sistema de conhecimento – ou episteme como Foucault o chama – que tornou possível a emergência do conceito de mestiçagem se difundiu no Brasil no século XIX a partir de sua

institucionalização em sociedades históricas, museus e faculdades de direito e medicina. Assim, é necessário traçar como a história da mestiçagem remonta a formas anteriores de abordar a mistura de povos e culturas.

O mito brasileiro das três raças e a mestiçagem antes da mestiçagem

Já nos séculos XVII e XVIII, o fenômeno da mistura de raças, povos e culturas – que viria a ser descrito pelo conceito de mestiçagem – era de substancial relevância para a compreensão do processo de colonização das Américas portuguesa e espanhola¹⁹. Palavras mais genéricas como *fusão*, *mistura* ou *mescla*, *caldeamento* e *amálgama* foram usadas para esse propósito. Essas formas alternativas de se referir à mistura de raças ou culturas diferem do conceito de mestiçagem como conceito fundamental do pensamento histórico porque não necessariamente se referem a uma noção de origem histórica ou enfatizam a produção da diferença – como discutido anteriormente.

No entanto, a associação entre a mistura de povos ou culturas e a origem ou desenvolvimento de uma raça, cultura ou povo específico não ocorreu exclusivamente sob o conceito de mestiçagem. Antes que este se disseminasse entre os intelectuais brasileiros, seu significado nuclear era expresso principalmente na forma de um tropo recorrente: o mito ou fábula das três raças.

O mito ou fábula das três raças é a ideia de que o Brasil só poderia ser explicado adequadamente levando-se em conta o processo de conflito, de colaboração e, principalmente, da miscigenação dos povos brancos, negros e indígenas. Sua emergência no discurso histórico

¹⁹ Em *Histoire du métissage* (2003), Nelly Schimdt escreve uma longa história dos conceitos de hibridismo em diferentes culturas desde a antiguidade clássica até o século XIX, destacando a importância central do mestiço (“*métis*”, no original francês) nos empreendimentos coloniais franceses e ibéricos nas américas e no caribe. Veremos no próximo capítulo que a literatura colonial é fundamental para a consolidação do conceito de mestiçagem no Brasil no final do século XIX. Para uma pré-história detalhada da mestiçagem, particularmente nas artes e no discurso social e centrada no mundo colonial francófono, ver Schimdt 2003.

está ligada a circunstâncias políticas que criaram a necessidade, pela primeira vez, de pensar a origem do Brasil como cultura, história, nação e povo independentes: primeiro, a transferência da coroa e corte reais portuguesas para o Rio de Janeiro, após a invasão de Portugal por Napoleão Bonaparte em 1808; e, em segundo lugar, a Proclamação da Independência do Brasil em 1822.

A transferência da corte portuguesa para o Brasil em 1808 resultou em um impasse jurídico: uma vez que o Brasil não era um estado soberano, a coroa portuguesa não poderia governar formalmente a partir de sua colônia americana. Essa situação foi resolvida apenas em 1815, quando o príncipe regente D. João IV elevou o Brasil ao status de um dos três reinos do Reino Unido de Portugal, Brasil e Algarve. O imbróglio político foi suficiente para inspirar o surgimento de múltiplas obras sobre a história do Brasil, como as de Luís Gonçalves dos Santos, Ayres de Casal, José da Silva Lisboa (Cairu), José Bonifácio de Andrade e Silva, Balthazar da Silva Lisboa (Araújo 2015, p. 373) e Robert Southey. Antes da publicação da *História do Brasil* (1810-1819) de Robert Southey, o mais próximo de uma história do Brasil que existia era a *História da América Portuguesa* (1730) de Sebastião da Rocha Pitta. Assim, o simples fato de os intelectuais terem começado a se referir ao Brasil como tendo seu próprio passado denotava uma mudança profunda. A maioria dessas obras visava produzir uma adesão afetiva e um reconhecimento à autoridade real e ao recém-fundado Reino Unido (Araújo 2015, p. 374). No entanto, também indiretamente serviram para criar uma identidade brasileira diferente da de Portugal (ver Ramos 2019).

É perceptível que a concessão do status de reinado ao Brasil estimulou a produção de relatos sobre o passado brasileiro e forjou a produção de uma identidade brasileira. A Proclamação da Independência do Brasil abriu uma lacuna irreparável entre a história brasileira e portuguesa. O Brasil nasceu, efetivamente. Agora existia como coisa outra,

independente da coroa portuguesa, sua antiga governante. Este evento político levou os intelectuais a procurarem as origens desta nação nascente.

A necessidade de dar conta da origem e do desenvolvimento da história brasileira inspirou um grupo de intelectuais a fundar, em 1838, o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, ou IHGB, uma sociedade intelectual nos moldes de instituições francesas similares, dedicado à promoção da pesquisa e preservação histórica e geográfica (Schwarcz 1993). A iniciativa, liderada pelo cônego Januário da Cunha Barbosa, recebeu rapidamente o patrocínio do imperador Dom Pedro II, fato – entre muitos que eventualmente se concretizariam – que mostra o alinhamento entre o IHGB e o Estado imperial brasileiro.

Em 1840, o IHGB organizou um concurso público para publicar um guia sobre como escrever a história antiga e moderna do Brasil. O vencedor deste concurso foi o médico, botânico e antropólogo alemão Carl Friedrich Phillip von Martius²⁰ e seu texto, *Como se deve escrever a história do Brasil* (1845), rapidamente se tornou um dos textos fundadores da historiografia brasileira. Já existia nesse momento a ideia de que o desenvolvimento da história brasileira foi de alguma forma afetado pelas diferentes raças que participaram da formação do Brasil: o filósofo francês Denis Diderot já via a América como o lugar onde as três raças se misturaram (Munanga 1999, p. 24) e o historiador inglês Robert Southey abordou em várias ocasiões a mistura de diferentes raças no Brasil e as novas etnias daí resultantes – especialmente o mameluco paulista, as misturas de brancos e indígenas que aconteceram em São Paulo (cf. Varella 2016). No entanto, Von Martius é o primeiro autor a argumentar explicitamente e prescritivamente que, para dar conta da história brasileira, é fundamental que

²⁰ Nascido em Erlangen, Baviera, Alemanha, em 17 de abril de 1794, Carl Friedrich Philipp von Martius destacou-se como botânico e pesquisador. Graduado em medicina pela Universidade Fredericus Alexander, dedicou-se à botânica e, em 1817, integrou a Missão Austríaca ao Brasil. Ao lado de Johann Baptist von Spix, explorou a flora brasileira de 1817 a 1820, a partir das quais organizou e publicou as obras *Reise in Brasilien* e *Nova genera et species plantarum brasiliensium*. Seu legado acadêmico inclui a direção do Jardim Botânico de Munique e a colaboração no monumental projeto *Flora brasiliensis*. Membro da Academia Real de Ciências de Munique, tornou-se sócio honorário do Instituto Histórico Geográfico Brasileiro, recebendo reconhecimento por seu trabalho sobre a escrita da história do Brasil. Faleceu em Munique, Alemanha, em 15 de dezembro de 1868, devido a pneumonia.

a mistura entre as três raças – branca, negra e indígena – seja levada em consideração. Essa ideia é muito familiar para quem já estudou a história do Brasil, mas não era evidente quando Von Martius a escreveu. Em suas palavras:

Qualquer que se encarregar de escrever a História do Brasil, país que tanto promete, jamais deverá perder de vista quais os elementos que aí concorreram para o desenvolvimento do homem.

São porém êstes elementos de natureza muito diversa, tendo para a formação do homem convergido de um modo particular três raças, a saber: a de côr de cobro ou americana, a branca ou Caucasiana, e enfim a preta ou etiópica. Do encontro, da mescla, das relações mútuas e mudanças dessas três raças, formou-se a actual população, cuja história por isso mesmo tem um cunho muito particular (Von Martius 1956, p. 441-442).

As palavras “jamais deverá” são fundamentais aqui, especialmente considerando que se trata de um texto programático, como o título sugere. Isso implica que quem tentasse escrever a História do Brasil sem considerar a interação entre as três raças estaria cometendo um erro. O uso do verbo *concorreram* também é fundamental, pois pode significar, ao mesmo tempo, contribuir ou competir, fazendo desse trecho algo ambíguo. Von Martius afirma ainda que a história da população do Brasil “tem um cunho muito particular” dadas as interações entre as três raças, estabelecendo uma forte correlação entre a mistura das raças e a origem/desenvolvimento – em outras palavras, a natureza – do processo histórico no Brasil. É importante lembrar que o autor nunca usa a palavra *mestiçagem*, mas sim palavras como *encontro* e *mescla*. A palavra *mescla* aparece mais duas vezes ao longo de seu texto, a primeira vez aqui:

Jamais nos será permitido duvidas que a vontade da Providência predestinou ao Brasil esta mescla. (Von Martius 1956, p. 443)

E então neste segundo trecho, mais extenso, seguido de *conjunção* e *conjuntura*:

Nunca portanto o historiador da Terra de Santa Cruz há-de perder de vista que a sua tarefa abrange os mais grandiosos elementos; que não lhe compete tão sómente descreve o desenvolvimento de um só povo, circunscrito em estreitos limites, mas sim de uma nação cuja crise e mescla atuais pertencem à história universal [...]. Possa êle não reconhecer em tão singular conjunção de diferentes elementos algum acontecimento desfavorável, mas sim a conjuntura mais feliz e mais importãte [...] (Von Martius 1956, p. 454).

A palavra *mistura* também é atestada uma vez neste texto, no seguinte trecho:

Em uma [região] predomina quase exclusivamente a raça branca, descendentes dos portugueses; na outra tem maior mistura com os índios (Von Martius 1956, p. 455).

Essas citações são bons exemplos de como os intelectuais tratavam da *mestiçagem* quando o conceito ainda não havia sido concebido. Os sinônimos *mescla* e *mistura* e a palavra *conjunção* são todos muito genéricos e podem ser vistos como hiperônimos da palavra *mestiçagem* – portanto, *mestiçagem* geralmente pode ser entendida como uma forma de *mistura* ou *conjunção*, a mistura de raças. A não utilização do conceito de mestiçagem não altera o aspecto fundamental da proposta de Von Martius, que é a afirmação de que a origem e o desenvolvimento brasileiros só podem ser abordados de forma adequada levando-se em consideração as interações entre as três raças. A proposta foi retomada por outro membro do IHGB, Francisco Adolfo de Varnhagen²¹, que ingressara no instituto em 1840. Na época em que o texto de Von Martius foi publicado, o Varnhagen já começava a trabalhar no que se tornaria a primeira história geral do Brasil escrita por um brasileiro, seu livro *História Geral do Brasil*, de 1854.

Como Von Martius, o historiador sorocabano não emprega a palavra *mestiçagem* nas mais de 1100 páginas dos dois volumes de sua história geral. Em vez disso, Varnhagen usa a palavra *fusão* duas vezes, a palavra *mescla* e variantes cinco vezes, e a palavra *mistura* uma vez. Em relação à *mistura*, a palavra não está sendo estritamente usada para se referir à mistura entre raças, mas também a diferentes idades e grupos sociais:

²¹ Francisco Adolfo de Varnhagen, Visconde de Porto Seguro (1816-1878), nasceu em São João de Ipanema, SP, e se destacou como militar, diplomata e historiador brasileiro. Graduiu-se na Academia de Marinha e aperfeiçoou suas habilidades militares. Ingressou no Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro em 1840, colaborando com pesquisas pioneiras sobre o descobrimento do Brasil. Nomeado adido à legação brasileira em Lisboa (1841), contribuiu para a *História Geral do Brasil* (1854). Sua carreira diplomática incluiu missões na América do Sul e Europa. Agraciado com os títulos de Barão e Visconde de Porto Seguro (1874), desempenhou papéis de destaque no Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Sua vasta obra inclui *O descobrimento do Brasil*, *O Caramuru perante a história* e *História completa das lutas holandesas no Brasil*, consolidando-se como figura influente na historiografia brasileira do século XIX.

Das cidades, villas, recôncavos e sertões iam brancos, pardos e pretos e índios... A mistura era de toda a condição de pessoas; homens e mulheres; moços e velhos; pobres e ricos; nobres e plebeus; seculares, clérigos. (Varnhagen 1857, p. 101).

O mesmo pode ser dito sobre *mescla* e seus termos derivados, que não é usada com o único propósito de se referir à mistura de raças. No trecho a seguir, onde Varnhagen cita o historiador lombardo Cesare Cantù, o termo é empregado com um claro significado racial:

“Assim como o mar”, pondera eloqüentemente o humanitário e piedoso César Cantù, “que parece creado para separar os povos, os conchega, da mesma forma a tremenda necessidade da guerra effectua a mescla das raças, e concorre para melhorar a sua própria condição” (Varnhagen 1857, p. XXII).

O uso das palavras *das raças* após *mescla* explicitam o grau de generalidade de palavras como *mescla* e *mistura*; é um sinal de que, em alguns casos, o contexto não foi suficiente para expressar o significado racializado pretendido. Daí a necessidade de adicionar *das raças* ou *racial* para caracterizar o tipo de mistura em jogo. Exceto por essa ocorrência, a palavra *mescla* e os termos derivados são usados apenas no contexto da genealogia – duas vezes – ou para se referir à mistura de águas fluviais e oceânicas – outras duas vezes.

No que diz respeito à palavra *fusão*, Varnhagen a utiliza duas vezes em um breve trecho sobre o papel da mulher na mistura de raças:

Um dos elementos que mais aqui concorreu para a fusão das nacionalidades tupi e portugueza foi a mulher. Os primeiros colonos que vieram ao Brazil, e que se familiarisaram e alliaram com a cabilda visinha do porto em que ficaram, juntavam-se logo, mesmo sem ser em lei da graça, com alguma índia, que segundo vimos os próprios escriptores não deixavam de achar bellas. Por outro lado ellas tinham, e tem ainda hoje as meio domesticadas, muita disposição para se unirem aos Europeos, não só como querem alguns por motivos physiologicos que nos não pertence individuar, como por se libertarem assim do mais duro captiveiro, que lhes davam os Bárbaros seus maridos. A's vezes deslizavam-se mesmo os colonos pelos abusos da polygamia, como fez João Ramalho em Piratininga, e os resultados, apesar de serem irreligiosos os meios, não podiam deixar de ser em favor da fusão das duas nacionalidades. — Os nascidos das raças cruzadas diziam-se em frase tupi curibocas, porém o uso fez preferir o nome de mamelucos, se que dava em algumas terras da Península aos filhos de christão e moura. Contra as alianças destas gentias com os christãos nunca houve prevenções, como havia contra as das moursas e judias [...]. Todos os documentos dos tempos antigos e modernos nos descobrem aqui, como nas colônias dos Castelhanos as tendências dos colonos a este cruzamento successivo de raça, que fez que

a americana não se exterminasse em parte alguma, mas antes se crusasse e refundisse. O nome curiboca applica-se hoje no Pará aos descendentes mestiços das raças africana e americana: cafusos aos da raça africana e parda. Canicarús chamam os Bárbaros áquelles dos seus que transigem com a civilisação, começando por aldear-se (Varnhagen 1857, p. 172).

Aqui, o significado de *fusão* é explicitamente racial. Varnhagem optou por caracterizar *fusão* com a palavra *nacionalidade*. Essa opção pode ser explicada pelas transformações do conceito de raça ao longo do século XIX – transformações que discutiremos brevemente nos capítulos seguintes – mas aqui significa praticamente o mesmo. Em pontos específicos de sua *História Geral*, Varnhagen expressa uma visão pessimista da mistura de raças. No entanto, nesta citação em particular, ele enfatiza o valor do “cruzamento sucessivo de raça” na preservação da raça indígena – pois permitiu a refusão desse elemento em formas mistas.

Mesmo que Varnhagen não tenha empregado a mestiçagem ou seus sinônimos em extensão significativa, pode-se argumentar que ele reforçou implicitamente a ideia de que a mistura das três raças é central para a compreensão da história brasileira. Pelo menos dois elementos de sua *História Geral do Brasil* (1854, 1857) ilustram isso. O primeiro desses elementos é a estrutura do primeiro volume. O autor começa abordando cada uma das três raças após uma seção introdutória, da maneira que recomendou Von Martius. As seções II a VI, onde o autor escreve sobre os primeiros empreendimentos portugueses na América, são dedicadas a uma caracterização dos colonos brancos. Essas seções são seguidas por uma sugestiva Seção VIII sobre a descrição do Brasil no século XVI: sua flora e fauna, topografia e clima, onde o tema da natureza é central. As Seções VIII a X tratam das populações indígenas presentes na costa do Brasil no início da colonização, principalmente Tupis e Guaranis. Abordar o tema da natureza antes de falar sobre a raça indígena tem a ver com a ideia – muito popular entre os intelectuais brasileiros do século XIX – de que as populações indígenas faziam parte da natureza ou estavam em estado natural em comparação com os colonos brancos civilizados (ver Turin 2006 e 2010). As Seções XI e XII são,

respectivamente, sobre os assentamentos que tiveram sucesso e aqueles que falharam nos primeiros anos de colonização. Os temas raciais voltam nas seções XIII, XIV, onde o elemento indígena é reintroduzido e a contribuição africana – a raça negra – finalmente aparece e ocupa um lugar central. As seções a seguir são organizadas em ordem cronológica política. O tema raça só retorna na seção XX, na análise de Varnhagem das discussões sobre a escravidão após a morte de Mem de Sá, o terceiro governador-geral do Brasil, em 1572. Coincidentemente ou não, Varnhagem dedica apenas uma pequena parte de seu livro para caracterizar o elemento africano ou a raça negra, e ele o aborda apenas em termos de escravidão – assim como Von Martius o fez em seu texto supracitado.

O segundo elemento que reforça implicitamente a centralidade de se discutir a mistura das raças para explicar a história brasileira é o discurso preliminar que abre o segundo volume da *História Geral*, intitulado *Os índios perante a nacionalidade brasileira*, onde o autor discute abertamente o que acredita ser o papel dos índios na formação do povo brasileiro. O fato de Varnhagen escolher abrir o segundo volume de sua História geral com essa discussão não deve ser ignorado. Aqui estão as palavras iniciais deste texto:

Não falta quem abertamente afirme, ou pelo menos tacitamente creia, que os nossos antigos índios são os verdadeiros Brasileiros puritanos, e os mais legítimos representantes, no passado, da nacionalidade atual. - Como não partilhámos tais opiniões ao escrever esta obra; e isto, não por obedecer a prevenções ou caprichos que não abrigamos; mas sim por impulsos de convicções, que a tal respeito se radicam tanto mais em nosso espírito, quanto mais no suposto meditamos, vamos a apresentar as razões que nos assistem (Varnhagen 1857, p. XV).

É perceptível que o tom utilizado pelo autor – somado à opção de não citar os nomes daqueles de quem discorda – soa ressentido. Algumas informações sobre Varnhagen e o estado dessa discussão em 1857 podem esclarecer as razões disso. Em primeiro lugar, Varnhagen é conhecido por sua visão fortemente negativa da população indígena. O autor não parece ter feito muito esforço para esconder seu preconceito contra a contribuição indígena em seus escritos. Em segundo lugar, é importante notar que este texto é uma versão ampliada

de outro que o autor escreveu em 1852. Antes de publicá-lo no segundo volume da *História Geral* (1857), Varnhagen o apresentou duas vezes na *Real Academia de la Historia*, em Madrid. Ao mesmo tempo, durante a década de 1850, um grupo de escritores românticos que mais tarde seriam chamados de indigenistas publicava romances e poesias que retratavam os indígenas como os nobres heróis dos quais o povo brasileiro teria se originado. Um desses escritores, o famoso autor cearense José de Alencar, publicou com enorme sucesso seu romance épico *O Guarani*, em 1857, mesmo ano de publicação do segundo volume da *História Geral* de Varnhagen. Varnhagen não estava falando sozinho: estava em curso um debate público sobre a importância da população indígena para a formação do povo brasileiro. O sucesso de romancistas – como Alencar – em abordar o assunto pode ter motivado o historiador brasileiro a escrever uma resposta a essa pujante questão. Ele considerou sua resposta suficientemente importante para torná-la a abertura do segundo volume de sua *magnum opus*.

Voltando ao texto de Varnhagen, para apresentar suas razões para acreditar que os índios não eram os verdadeiros representantes da nacionalidade brasileira, o autor elenca sete questões a respeito da influência dos índios na formação do Brasil. Dentre elas, destacamos duas: “Dos três elementos principais da população, que concorreram ao desenvolvimento de quase todos os países da América, qual deles actualmente predomina no nosso?” e “Quando esses três elementos entraram em conflito ou discordaram no passado, qual deles devemos considerar o representante histórico de nossa nacionalidade hoje?” (Varnhagen 1857, p. XVI). Nessas duas questões, fica claro que Varnhagen está trabalhando com o mito das três raças. No início de uma de suas respostas, o autor aborda o tema da mistura ou, no caso, assimilação:

Se quereis saber que elemento de povoação predomina actualmente no Brazil, percorrei as cidades e as villas. Vereis brancos de typo europeu, vereis alguns negros, vereis gente procedente destes dois sangues, e

raramente, numa ou n'outra figura, encontrareis rasgos physionomicos do typo indio, alias por si bem distincto. E isto não porque se exterminasse esta raça, porém sim porque eram os índios em tão pequeno numero no paiz que foram absorvidos phisicamente pelos outros dois elementos, como o foram moralmente (Varnhagen 1857, p. XXIV).

Esse trecho é particularmente relevante, pois revela a ideia subjacente de que as populações indígenas eram em menor número naquele momento porque foram assimiladas por meio de misturas culturais e físicas com brancos e negros. Hoje em dia, está fora de questão considerar tal afirmação verdadeira do ponto de vista historiográfico. No entanto, a questão aqui não é a correspondência do que Varnhagen escreveu com os fatos históricos, mas sim o fato de o autor se apoiar no mito das três raças e na ideia – não no conceito – de *mestiçagem* como elementos incontornáveis da história brasileira. Além disso, ele o faz para explicar um determinado aspecto da realidade a partir da qual escreve.

Desde sua publicação, as obras de Von Martius e Varnhagen são amplamente consideradas como as mais importantes contribuições para a historiografia brasileira de sua época. Não é estranho que o número de obras que de alguma forma usam ou se referem ao mito das três raças tenha crescido substancialmente depois delas. O mito das três raças não implica imediatamente que a interação entre os elementos concorrentes seja aditiva, exclusiva ou resulte em algo bom ou ruim. Novamente, é importante ressaltar que a utilização do verbo *concorrer* tanto por Von Martius quanto por Varnhagen é fundamental, pois pode significar, ao mesmo tempo, contribuir e competir. Na prática, isso confere ao mito das três raças um grau de flexibilidade, o que permite com que ele seja mobilizado em diversos tipos de circunstâncias. A crescente popularidade do mito das três raças nas últimas décadas do século XIX está associada também a dois outros fatores essenciais: a crescente popularidade do próprio conceito de *raça* e a adoção do ensaio histórico como principal gênero para refletir sobre a formação histórica do Brasil.

O conceito de *raça*, no sentido de grupo específico de seres humanos de uma linha de descendência compartilhada, é rastreável em muitas línguas europeias modernas a partir do início do século XVII (Williams 2015, p. 190). Desde então, foi frequentemente confundido com ideias preconceituosas derivadas do pensamento social e político, mas foi apenas no século XIX que essa mistura foi formalizada em uma série de teorias raciais. Os usos do termo por Von Martius e Varnhagen já eram permeados de preconceitos – basta dizer que ambos falam de “raças superiores” e “inferiores”. No entanto, para os intelectuais das últimas décadas do século XIX, o quadro era um tanto mais agudo; a partir daí, o preconceito racial alicerçou-se na chamada teoria racial científica. Uma das obras mais notórias do pensamento racista é o *Essai sur l'inégalité des races humaines* (1853-1855) de Joseph Arthur de Gobineau, considerado um dos textos fundadores do racismo científico, que se popularizou entre os intelectuais brasileiros na segunda metade do século XIX.²²

O mito das três raças se beneficiou do crescente potencial explicativo e da popularidade do conceito de *raça*. Uma grande parte dos autores analisados optaram por um gênero literário específico para expressar seus relatos da história brasileira: o ensaio histórico. Este gênero tem sua trajetória particular dentro da história intelectual latino-americana (ver Oviedo 1990; Eulalio 1992; Gaio 2004; Nicolazzi 2008; Merlo 2017). Muitos estudiosos que estudaram as especificidades do gênero ensaio histórico afirmam que ele permitiu aos intelectuais abordar questões maiores – como a origem e o desenvolvimento de uma dada nacionalidade ou um traço cultural específico – com mais liberdade. Isso tem a ver com o fato de que os ensaios são mais pessoais e menos constritivos, especialmente em comparação com o discurso acadêmico. Ao escrever ensaios históricos para explicar a origem e o desenvolvimento do Brasil, os historiadores brasileiros também favoreceram modos de

²² Gobineau também foi um diplomata e passou um breve período no ano de 1869 em uma missão diplomática ao Rio de Janeiro, onde conheceu seu futuro amigo e admirador, o imperador D. Pedro II.

explicação histórica adequados a tais aspirações. É aqui que o mito das três raças se tornou tão central: forneceu uma origem e um princípio de desenvolvimento para a história do Brasil.

O mito das três raças é atestado em diversos ensaios canônicos do pensamento brasileiro, mesmo – ou talvez principalmente – entre aqueles que utilizaram o conceito de mestiçagem. Sílvia Romero²³ emprega extensivamente o mito das três raças em sua *Introdução à História da Literatura Brasileira* (1882) e na *História da Literatura Brasileira* (1888), especialmente nas partes introdutórias sobre o Romantismo. Em um trecho frequentemente citado de sua *História da Literatura*, o historiador e sociólogo afirma que:

Todo brasileiro é um mestiço, quando não no sangue, nas idéas. Os operários deste facto inicial hão sido: o portuguez, o negro, o índio, o meio physico e a imitação estrangeira (Romero 1882, p. 7).

Da mesma forma, Euclides da Cunha²⁴ dedica a primeira parte do primeiro capítulo de *Os Sertões* (1902) à “complexidade da questão etnológica no Brasil” (Cunha 1984 p. 31) e o mito da três raça é uma de suas premissas básicas. Os dois primeiros capítulos dos *Capítulos de História Colonial* (1907) de João Capistrano de Abreu²⁵ seguem a estrutura proposta por

²³ Sílvia Vasconcelos da Silveira Ramos Romero (1851-1914) foi um crítico, ensaísta, folclorista, professor e historiador da literatura brasileira. Nascido em Lagarto, Sergipe, fundou a cadeira nº 17 na Academia Brasileira de Letras, sendo patrono Hipólito da Costa. Filho de André Ramos Romero e Maria Joaquina Vasconcelos da Silveira, iniciou seus estudos em Pernambuco e, em 1868, matriculou-se na Faculdade de Direito do Recife. Inicialmente positivista, afastou-se das ideias de Comte para adotar a filosofia evolucionista de Herbert Spencer. Atuou como promotor em Estância, Sergipe, e elegeu-se deputado, mas renunciou. Mudou-se para o Rio de Janeiro em 1875, destacando-se como juiz, professor e colaborador em O Repórter. Prestou concurso no Colégio Pedro II em 1880, jubilandando-se em 1910. Na imprensa carioca, tornou-se polemista, envolvendo-se em disputas com Machado de Assis e José Veríssimo. Sua crítica literária, centrada em aspectos sociológicos, influenciou a historiografia literária brasileira. Membro do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, suas contribuições à cultura brasileira persistem como parte significativa do panorama intelectual do século XIX.

²⁴ Euclides Rodrigues Pimenta da Cunha (1866-1909), militar, jornalista e historiador, nasceu em Santa Rita do Rio Negro, RJ. Formado na Escola Militar da Praia Vermelha, destacou-se por seu engajamento político, sendo desligado em 1888. Com a Proclamação da República, ingressou na Escola Superior de Guerra, tornando-se primeiro-tenente e bacharel. Sua contribuição à literatura foi marcada por análises sociais em *Os Sertões* (1902), onde descreveu a guerra de Canudos. A obra, dividida em três partes, abordou geografia, o sertanejo como “um forte” e os combates em Canudos. Cunha tornou-se membro da Academia Brasileira de Letras em 1903. Sua obra inclui ainda *Contrastes e Confrontos*, *Peru Versus Bolívia*, *Castro Alves e o Seu Tempo* e *A Margem da História*.

²⁵ João Capistrano Honório de Abreu (1853-1927) foi um influente historiador brasileiro. Sua obra mais significativa, *Capítulos da História Colonial (1500 – 1800)*, foi publicada em 1907. Além da História, atuou em Etnografia e Linguística. Nascido em Maranguape, Ceará, Capistrano de Abreu fundou a Academia Francesa em Fortaleza, sendo um centro progressista e anticlerical de cultura e debates de 1872 a 1875. Estabelecendo-se no Rio de Janeiro em 1875, lecionou no Colégio Aquino, contribuiu para jornais como O Globo e Gazeta de Notícias, e, aprovado em concurso, tornou-se bibliotecário da Biblioteca Nacional em 1879. Suas obras incluem

Von Martius – uma tentativa de dar conta das relações entre as três raças no início do livro. Francisco José de Oliveira Viana²⁶ também o emprega ao longo dos dois volumes de seu *Populações Meridionais do Brasil* (1920); o autor se refere constantemente as “três raças formadoras”, e embora afirme mais de uma vez que vai restringir sua análise a um aspecto diferente da formação brasileira, o tema da mistura entre brancos, negros e índios volta em vários momentos de sua obra, inclusive no seguinte trecho sobre o sistema de *plantations*:

Novo tipo étnico, feito para complicar ainda mais a heterogênea sociedade vicentista, a aparição dessa mestiçaria pululante é uma consequência direta do domínio rural. Ele é o centro de convergência das três raças formadoras do nosso povo. Os contingentes humanos vindos da Europa, da África e dos platôs americanos aí se aproximam. O latifúndio os concentra e os dispõe na ordem mais favorável à sua mistura. Pondo em contato imediato e local as três raças, ele se faz um esplêndido núcleo de elaboração do mestiço (Viana 2005, p. 127-128).

O caso de Paulo da Silva Prado²⁷ é particularmente interessante, pois o autor discorda abertamente da tese da superioridade racial de Gobineau e dos eugenistas. De acordo com o Prado,

A questão da desigualdade das raças, que foi o cavalo de batalha de Gobineau e ainda é hoje a tese favorita de Madison Grant proclamando a superioridade nórdica, é a questão que a ciência vai resolvendo no sentido negativo. Todas as raças parecem essencialmente iguais em capacidade mental e adaptação à civilização (Prado 1928, p. 106).

A discordância do autor com a tese das desigualdades raciais naturais é indicativa de uma mudança na maneira como os intelectuais brasileiros encaravam a questão racial – a

Estudo sobre Raimundo da Rocha Lima (1878), *A língua dos Bacaeris* (1897) e *Os Caminhos Antigos e o Povoamento do Brasil* (1930).

²⁶ Francisco José de Oliveira Viana (1883-1951) foi um sociólogo e jurista carioca. Bacharel em Direito, destacou-se como professor, diretor do Instituto do Fomento do Estado do Rio de Janeiro e ministro do Tribunal de Contas da União. Seu primeiro livro, *Populações meridionais do Brasil* (1920), é a principal obra de sua bibliografia sociológica e o projetou como intelectual nacional. Obras subsequentes, como *Pequenos estudos de psicologia social* (1921) e *Evolução do povo brasileiro* (1923), reforçaram seu impacto na vida letrada brasileira. Destacam-se, em segundas edições, *O ocaso do Império* (1925) e *O idealismo na Constituição* (1927). Como consultor jurídico do Ministério do Trabalho, contribuiu para a legislação trabalhista. Ocupou a cadeira 8 da Academia Brasileira de Letras de 1937 até sua morte.

²⁷ Paulo da Silva Prado (1869-1943), membro de uma influente família paulista e filho do conselheiro Antônio Prado, destacou-se como escritor, mecenas, poeta, cafeicultor e investidor. Formado em Direito pela Faculdade do Largo de São Francisco, participou ativamente da Semana de Arte Moderna de 1922, ao lado de sua esposa, madame Marinette Prado. Além disso, foi um dos fundadores da Sociedade Pró-Arte Moderna (SPAM) em 1932, após a Revolução Constitucionalista. Prado é um dos fundadores do Partido Democrático de São Paulo e autor de dois livros - *Paulística* (1924) e *Retrato do Brasil* (1928).

virada culturalista que foi mencionada nas primeiras páginas deste capítulo. Munido dessa convicção, Paulo Prado dedica ao estudo da mestiçagem um capítulo inteiro de seu *Retrato do Brasil* (1928), além de grande parte de seu *post-scriptum*. Os três “elementos concorrentes” estão presentes em todo o livro de Prado. O autor caracteriza seu próprio trabalho estabelecendo um paralelo com o texto programático de Von Martius da seguinte forma:

Largo estudo em que apareceriam, encontrando-se e fundindo-se, as três raças cujos efeitos de recíproca penetração biológica deverão produzir o novo tipo étnico que será o habitante do Brasil. Ir procurar na própria terra os resíduos de “uma muito antiga posto que perdida história” e que a ciência moderna começa a ligar e aparentar a outras civilizações primitivas emigradas do ocidente americano, além-mar, e ainda latentes nas mitologias, teogonias e geogonias das raças aborígenes. Estudar o povoador português da colonização primeira, e que o momento histórico do Renascimento, a paixão descobridora, a ânsia de enriquecer e viver às soltas, lançaram na esplêndida aventura das grandes viagens conquistadoras. Esse colono, célula inicial da nossa formação, procurar apanhá-lo vivo na sua entidade histórica, sitiá-lo na sua roça, na sua fazenda, no seu engenho, no seu curral, ou na incipiente indústria, em intimidade de relações com vizinhos e escravos. Ou encontrá-lo organizador de entradas pelos sertões, cativando índios sob o disfarce da procura de ouro e pedras preciosas, menos feliz na rapina que o seu próprio irmão, o soldado da Índia, aventureiro irrequeto, sem eira nem beira, que sob a égide do cruzado atacava, saqueava e destruía as populações indígenas do Malabar. Conhecer enfim, o negro africano nos seus costumes, preconceitos e superstições, nos defeitos e virtudes, máquina de trabalho e vício, criada para substituir o índio mais fraco e rebelde, e que se tornou companheiro inseparável do branco, ambicioso e sensual (Prado 1928, p. 104).

Aqui, atesta-se o mito das três raças. O fato de ser utilizado por Paulo Prado, intelectual que discordava abertamente das teorias do racismo científico, mostra que o mito das três raças, embora fortemente associado ao conceito de raça, não depende das mesmas premissas do racismo científico.

Outra inflexão decisiva na trajetória do mito das três raças é *Casa-grande & Senzala* (1933) de Gilberto Freyre²⁸, pois tal obra mediou, no debate público a associação entre o mito

²⁸ Gilberto Freyre (1900 - 1987) foi um sociólogo, antropólogo e escritor brasileiro nascido em Recife, Pernambuco. Graduado em Artes Liberais pela Universidade Baylor nos Estados Unidos, concluiu o mestrado em Sociologia pela Universidade Columbia. Publicou *Casa-Grande & Senzala* em 1933, obra controversa que aborda a miscigenação e as relações sociais no Brasil colonial. Freyre, por vezes político, foi eleito deputado federal em 1946. Suas ideias, embora influentes, são alvo de críticas pela abordagem romântica das relações raciais e sociais. Outras obras notáveis incluem *Sobrados e Mucambos* (1936), que expande suas análises para o

das três raças e a noção de *democracia racial*, algumas décadas depois de ser publicado. O conceito ou mito da democracia racial é a ideia de que as desigualdades sociais originadas no modelo altamente hierárquico de organização social do Brasil foram atenuadas pela mestiçagem, uma vez que esta turvou os limites entre os estratos sociais, entre senhores e escravos. Gilberto Freyre não foi o responsável pela criação do conceito de *democracia racial* e, de fato, provavelmente só o utilizou duas vezes, em 1949 e 1950 (Brochier 2014, p. 7). O poeta e ensaísta Cassiano Ricardo²⁹ possivelmente cunhou a versão brasileira do termo em 1937, em seu discurso de recepção na Academia Brasileira de Letras (Brochier 2014, p. 8). O que levou muitos estudiosos a associar o mito da democracia racial ao trabalho de Freyre é o fato de o autor apresentar um relato bastante integrador do passado brasileiro. Sua ênfase no efeito equalizador da mestiçagem associada a seus muitos relatos de intimidade sexual durante o período colonial, enfatizando a participação das três raças na formação brasileira – seguida de uma apreciação entusiástica do mestiço – resultou em uma associação entre as três raças e democracia racial.³⁰

O fato é que o mito das três raças não implica necessariamente uma perspectiva positiva de *mestiçagem*, nem é necessariamente integrativo. Varnhagen o usou para dar conta da extinção de populações indígenas e como meio de explicar o fracasso do Brasil em se

período pós-abolição, e *Ordem e Progresso* (1959), onde explora as relações entre escravidão e cultura brasileira. Apesar das críticas, seu legado persiste no debate intelectual brasileiro.

²⁹ Cassiano Ricardo (1895-1974) foi um poeta, jornalista e ensaísta brasileiro. Formado em Direito, teve participação ativa na Semana de Arte Moderna de 1922 e foi líder dos movimentos Verde Amarelo e Anta, ao lado de Plínio Salgado e Menotti del Picchia. No jornalismo, trabalhou no Correio Paulistano e dirigiu A Manhã. Fundou a Novíssima (1924), Planalto (1930) e Invenção (1962). Em 1937, criou o movimento político Bandeira e dirigiu O Anhanguera. Eleito presidente do Clube da Poesia em 1950, iniciou a coleção *Novíssimos*. Chefiou o Escritório Comercial do Brasil em Paris (1953-1954). Sua poesia, inicialmente ligada ao Parnasianismo/Simbolismo, adotou postura nacionalista em obras como *Vamos caçar papagaios* (1926) e *Martim Cererê* (1928). Sua fase introspectiva-filosófica começou com *O sangue das horas* (1943). Participou ativamente dos movimentos Concretismo e Praxismo. Na prosa, seu livro *Marcha para Oeste* (1940) destaca-se pelo estudo das entradas e bandeiras. Cassiano Ricardo atuou na Academia Brasileira de Letras, contribuindo para a renovação da instituição.

³⁰ Para uma análise aprofundada detida a emergência do conceito sociopolítico de democracia racial entre 1920 e 1950, ver Moraes 2023.

tornar uma nação civilizada, ao passo que escritores como Afonso Celso³¹, autor do livro ultrapatriótico *Por que me ufano de meu país* (1900) utilizaram-no para justificar uma suposta ausência de ódio racial no Brasil. O conceito de democracia racial, por outro lado, é uma interpretação já positiva do processo de mestiçagem. Afirma claramente que a mestiçagem é valiosa e benéfica.

Essa associação é origem da desconfiança de muitos intelectuais – evidente, por exemplo, na crítica de Florestan Fernandes ao mito da democracia racial (Fernandes 1976) – ao mito das três raças. Outro motivo particularmente relevante para a crescente desconfiança no mito das três raças foi o declínio da categoria *raça* entre os intelectuais, em curso no Brasil desde o final da década de 1930 (Ortiz 1986, p. 36-44). O famoso ensaio de Roberto DaMatta, *Digressão: a fábula das três raças ou o problema do racismo à brasileira* (1981) e a análise minuciosa encontrada em *Cultura Brasileira e Identidade Nacional* (1985), de Renato Ortiz, são talvez as duas instâncias mais sofisticadas dessa crítica. Na prática, porém, isso significava que os estudiosos passaram a desconfiar das interpretações da formação nacional que se centravam na concorrência de três *raças*, mas pouco questionaram a ideia de que três *culturas* ou *etnias* determinaram as características principais de nossa formação histórica. Embora tenha perdido gradualmente seu potencial explicativo nas últimas décadas do século XX, o mito sobreviveu à sua formulação original.

Uma polêmica relativamente recente em torno do mito das três raças está ligada à publicação, em 1995, do ensaio *O Povo Brasileiro*, do antropólogo Darcy Ribeiro. O uso

³¹ Afonso Celso de Assis Figueiredo Júnior (1860-1938), foi um historiador, poeta, jornalista, político e ensaísta mineiro, membro fundador da Academia Brasileira de Letras. Aos 15 anos, publicou os *Prelúdios* (1875), uma coleção romântica de poesias. Formado em Direito em 1880, defendeu a tese *Direito da Revolução*. Eleito quatro vezes deputado por Minas Gerais, abandonou a política após a proclamação da República. No exílio com seu pai, defendeu-o nos primeiros anos do regime republicano. Dedicou-se ao magistério, jornalismo e colaborou no *Jornal do Brasil* por mais de 30 anos. Ingressou no Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro em 1892, sendo presidente perpétuo de 1912 a 1938. Suas obras incluem *Oito anos de Parlamento*, *Por que me ufano de meu país*, *O Imperador no exílio*, entre outras. Afonso Celso participou ativamente da Academia Brasileira de Letras, ocupando a cadeira nº. 36. No magistério, destacou-se como diretor da Faculdade de Ciências Jurídicas e Sociais e reitor da Universidade do Rio de Janeiro.

otimista do mito por Ribeiro rendeu associações com o conceito de democracia racial. Essas associações estiveram no cerne das críticas de Lourdes Martínez-Echazábal (1996) à obra de Ribeiro, por exemplo. João Azevedo Fernandes (2004), por sua vez, defende Darcy Ribeiro afirmando que “seria tentador, à primeira vista, ver ali uma adesão erudita ao mito das 'três raças', mas é importante estar atento às diferenças” (163). De acordo com o autor,

Não se encontrarão em Ribeiro quer o “cruzamento sucessivo de raças” de Varnhagen, entendido quase que como uma concessão de uma raça superior à uma inferior, nem a convivência dionisiaca e gozosa de Freyre, em que a sobrançeria de Varnhagen se transforma em cordialidades e trocas de cafunés. Em *O Povo Brasileiro* o que se verá é a violência e o estupro, as doenças e a destruição do ambiente, a escravização e o deslocamento de populações, a canga para os homens e a barriga para as mulheres (Fernandes 2004, p. 163-164).

Tanto Fernandes como Martínez-Echazábal associam o mito das três raças com implicações negativas ou positivas – ou no caso de Fernandes, ambas – e argumentam a favor ou contra a interpretação de Ribeiro com base nisso. Ambos os textos mostram como ainda era forte a associação entre o mito das três raças e o mito da democracia racial nas últimas décadas do século XX. Essa associação é um dos fatores-chave para explicar por que o mito das três raças se tornou cada vez menos útil para explicar a história brasileira: entre os historiadores, passou a ser visto como uma explicação ingênua ou excessivamente integrativa, escamoteando o caráter violento do processo de colonização e a complexidade da formação étnica do Brasil.

Acreditamos que isso está diretamente ligado ao desenvolvimento da historiografia acadêmica no Brasil a partir da década de 1970 – processo que só se consolida a partir de meados dos anos 1990³². Por um lado, o ensaísmo de interpretação histórica predominante no

³² A década de 1970 foi o período durante o qual os estudos de pós-graduação foram estabelecidos no Brasil. Até então, somente a Universidade de São Paulo oferecia um programa de estudos doutorais em história. A formação de pesquisadores era restrita principalmente àqueles dispostos a viajar para outros países em busca de formação acadêmica. A criação de programas de estudo de pós-graduação em outras universidades brasileiras ao longo das décadas de 1970, 1980 e 1990 mudou essa situação. Isso resultou em uma expansão sem precedentes da pesquisa acadêmica no Brasil e alterou drasticamente o perfil dos intelectuais brasileiros. (Ver Franzini & Gontijo 2016, Ohara 2017 e Geminiano 2018)

Brasil desde o final do século XIX ocupava-se principalmente de fornecer uma visão abrangente de todo o processo histórico de forma de síntese, um tipo organicista de explicação histórica. Esses ensaístas frequentemente recorriam a modos de explicação histórica centrados na busca da origem e dos princípios ou leis governantes do processo histórico. O mito das três raças forneceu uma origem e um princípio de desenvolvimento histórico aos ensaios históricos sobre o Brasil. Por outro lado, a historiografia acadêmica desenvolvida favorece os modos formistas e contextualistas de explicação histórica (White 1973, p. 21). Em outras palavras, os historiadores acadêmicos tendem a 1) estar menos preocupados em fornecer uma visão geral sintética do processo histórico; e 2) explicar o objeto por referência a um determinado contexto (White 1973, p. 20) ou a agentes/atos que podem potencialmente explicar a singularidade de um dado evento histórico (White 1973, p. 14). Assim, a expansão da historiografia acadêmica no Brasil e o declínio do ensaísmo histórico (Nicolazzi 2008) resultaram em um afastamento do modo sintético de explicação histórica em que o mito das três raças tinha um potencial explicativo significativo. Isso não significa que os acadêmicos brasileiros no final do século XX tenham abandonado completamente o mito, mas que este passou a ser raramente empregado para explicar de maneira definitiva objetos ou eventos históricos.

Apesar das reviravoltas, o mito das três raças continua sendo um dos elementos centrais do imaginário histórico brasileiro. Ainda é um aspecto vital da comunidade imaginária do Brasil no sentido que Benedict Anderson (2006) dá ao termo. Por exemplo, depois de décadas de críticas acadêmicas argumentando que a história ensinada nas escolas brasileiras era eurocêntrica e predominantemente branca, o governo brasileiro sancionou em 2003 e 2008 leis que incluíam respectivamente a cultura e história afro-brasileira, bem como a cultura e história indígenas na Base Nacional Comum Curricular. A centralidade do triângulo branco-negro-indígena para o ensino da história brasileira foi assim renovada (Macagno 2011,

p. 101-102). Na historiografia acadêmica, o mito das três raças quase sempre é mencionado explicitamente para ser criticado. No entanto, também foi empregado sem menção explícita e de forma pouco crítica, permanecendo embutida no subtexto de muitos trabalhos acadêmicos sem ser abordado de forma crítica.

CAPÍTULO 2 – O CONCEITO DE MISTIÇAGEM NA SEGUNDA METADE DO SÉCULO XIX: RACIOLOGIA, HISTORIOGRAFIA LITERÁRIA E NAÇÃO

A emergência do conceito

O próprio conceito de mestiçagem surgiu num contexto específico. A partir de meados do século XIX, o pensamento científico popularizou-se no Brasil. Segundo a historiadora e antropóloga Lilia Moritz Schwarcz, os intelectuais e políticos brasileiros estavam mais interessados em uma espécie de “ética científica” ou uma “cientificidade difusa” do que em avanços científicos – aqui entendidos como a condução de pesquisas científicas inovadoras e originais. Schwarcz chama atenção para o fato de que no Brasil “mais manuais e livros de divulgação científica foram consumidos do que trabalhos ou relatórios científicos originais” (Schwarcz 1993). Ao lado dessa “cientificidade difusa”, os intelectuais brasileiros importaram todo tipo de teorias racistas. De acordo com Schwarcz,

No caso brasileiro, a “ciência” que chega ao país no final do século não é tanto uma ciência experimental ou a sociologia de Durkheim ou Weber. O que se consome aqui são modelos evolucionários e social-darwinianos originalmente popularizados como justificativas teóricas para práticas imperialistas de dominação (Schwarcz 1993).

No Brasil, o que é chamamos de *racismo científico* compreende muitas teorias diferentes e muitas vezes conflitantes, a saber, os debates entre monogenistas e poligenistas, evolucionismo, antropologia física, antropologia cultural e darwinismo social. O fortalecimento do conceito biodeterminista de *raça* no início do século XIX foi fundamental para articular essas novas teorias em uma estrutura racista. O conceito de *raça*, introduzido na literatura especializada no início do século XIX pelo naturalista e zoólogo francês Georges Cuvier, estabeleceu a ideia de que existem heranças físicas permanentes em diferentes grupos humanos (Schwarcz 1993). As diferenças entre grupos humanos anteriormente compreendidas como diferenças entre povos ou nações passaram a ser questão do mundo natural ou biológico. A ideia de que grupos humanos podem ser classificados de acordo com

características herdadas biologicamente que influenciam o comportamento de uma determinada população disseminou-se rapidamente. Não tardou muito para que essas ideias evoluíssem em para sistemas de hierarquização social de raças. De modo bem pouco surpreendente, a raça branca ou raça europeia quase sempre – senão sempre – foi colocada no topo desta hierarquia, nas quais raças não-brancas eram vistas como inferiores. Intelectuais divergiam no que acreditavam serem as implicações políticas de tais suposições; no entanto, o conceito era frequentemente utilizado para naturalizar o domínio geopolítico de uma raça – a branca – sobre as outras – não-brancas.

Essa incorporação de teorias que justificam práticas imperialistas de dominação está longe de ter sido um caso de assimilação passiva pelos intelectuais brasileiros. Eram problemáticas, pois naturalizavam o Brasil como nação de segunda classe. Por conta disso as teorias racistas que no Brasil circularam foram cuidadosamente selecionadas. A tese de Schwarcz é que as implicações negativas de incorporar teorias científicas raciais em um país cuja população era em sua maioria mestiça e cujo clima era tropical levaram os intelectuais brasileiros a se adaptarem criativamente e a produzirem teorias raciais em que a mestiçagem não fosse obstáculo ao desenvolvimento da nação brasileira.

O conceito de mestiçagem é usado pela primeira vez para designar a mistura entre diferentes agrupamentos humanos em *Os seis primeiros documentos da História do Brasil* (1874) de Carlos Arthur Moncorvo de Figueiredo³³. Como o próprio título sugere, este livro é um estudo dos primeiros anos da colonização portuguesa nas Américas estruturado em quatro capítulos e escrito a partir da análise de seis fontes históricas do século XVI. Figueiredo

³³ Carlos Arthur Moncorvo de Figueiredo nasceu em 31 de agosto de 1846, filho único do diplomata Dr. Carlos Honório de Figueiredo e D. Emília Dulce Moncorvo de Figueiredo. Cresceu no Rio de Janeiro, acompanhando o processo político da abolição do trabalho escravo e da Proclamação da República. Formou-se médico na Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro em 1872, defendendo uma tese sobre dispepsias. Viajou pela Europa, principalmente Paris, onde estagiou na Escola Prática da Faculdade de Medicina. De volta ao Brasil, fundou a Policlínica Geral do Rio de Janeiro em 1882, instituindo o primeiro curso regular de pediatria no país. Além da prática clínica, publicou mais de 80 títulos sobre temas médicos. Faleceu em 1901, sendo reconhecido como o pai da Pediatria Brasileira. Recebeu a Cadeira 1 da Academia Brasileira de Pediatria da Sociedade Brasileira de Pediatria após sua morte.

começa sua investigação discutindo as possíveis datas de chegada dos colonizadores europeus ao território que viria a ser o Brasil – debate importante no pensamento histórico brasileiro das décadas de 1860 e 1870. A conclusão deste primeiro capítulo contem fragmentos da visão do autor sobre a *mestiçagem*:

É, portanto, com os documentos de que se dispomos, incostestavel que o descobrimento do Brasil foi em 1500.

E foram os Hespanhoes que o descobriram, porque Cabral viu terra mais do meado de Abril; Pinzon viu-a em Fevereiro, e Lepe, quando Cabral ainda nem percebêra signaes de terra, já dobrára o Cabo de S. Agostinho para o sul e tornava para o norte.

Esta é a solução chronologica.

A solução sociologica é differente; nada devemos aos Hespanhoes, nada influieram sobre nossa vida primitiva; prendem-se muito menos á nossa historia do que os Francezes.

Sociologicamente fallando, os descobridores do Brasil foram os Portuguezes.

Nelles inicia-se a nossa historia; por elles se continúa por seculos; a elles se deve principalmente os esforços que produziram uma nação moderna e civilisada em territorio antes povoado e percorrido por broncas tribus nomadas (Figueiredo 1874, p. 45-46).

As ideias apresentadas neste trecho não diferem muito daquelas que podem ser encontradas nas principais obras historiográficas brasileiras do século XIX. Retratar os colonizadores portugueses como os precipitadores da história brasileira ou os catalisadores da origem brasileira é algo relativamente comum nesse período. Figueiredo não destaca, neste ponto, o processo de mestiçagem; ele enfatiza os “esforços que produziram uma nação moderna e civilizada”. A importância da mistura dos povos indígenas e portugueses para caracterizar a origem brasileira está implícita: está no contato entre o povo de “uma nação moderna e civilizada” e as “broncas tribos nomadas”.

A palavra *mestiçagem* só é atestada uma vez no segundo capítulo, quando o autor discute a adaptação dos colonizadores ao ambiente americano nos primeiros anos de colonização. Figueiredo chama a atenção para a importância dos degredados e desertores para a criação de um gérmen de sociedade nos territórios recentemente ocupados pelos

colonizadores portugueses – endossando, portanto, um tema recorrente das narrativas historiográficas sobre o Brasil no final do século XIX e início século XX, o argumento de que os fundadores do Brasil foram homens moralmente corruptos. Na pena de Figueiredo, esses homens de moralidade questionável tornam-se indivíduos dotados de plasticidade excepcional. O clima e a topografia, por sua vez, levaram os colonizadores a adotar os hábitos dos “brasis”. Segundo o autor, essa mudança de hábitos não aconteceu somente com os europeus; os nativos também aprenderam com os colonizadores. Figueiredo escreve:

No meio dos Brasis, elle não podia deixar de alimentar-se como elles, pois nem encontrava trigo que lhe dêsse pão, nem encontrava uva que lhe dêsse vinho, nem encontrava nem uma das commodidades a que se acostumára na velha Europa.

E não só tinha de adaptar-se á alimentação dos Brasis, como tinha de se adaptar aos processos empregados para obte-la; tinha de empregar os mesmos processos de caça, tinha de adoptar aos mesmos processos de pesca; tinha de recorrer aos mesmos processos de agricultura, apenas facilitados pelos conhecimentos e uso dos metaes.

Além disto, elle tinha de se adaptar mais ou menos á mentalidade e á moralidade ambientes; as lendas que lhe contavam os naturaes, as visões que os hallucinavam, as abusões ou antes, as formulas propiciatorias, que tinham em tão grande numero, tudo isto devia pouco a pouco ir-lhe minando o cerebro e produzindo revoluções mais ou menos profundas.

Tambem por seu lado, elle devia influir sobre os Brasis, e ensinar-lhes muitas cousas que antes não sabiam.

Si reflectirmos, porém, que a sociedade offerece uma força de resistencia maior que o individuo, impõe-se a conclusão de Fróes, ou outro qualquer, foi mais influenciado pelos Brasis do que estes o foram por elle.

Para resumir tudo em uma palavra: dentro de poucos annos um homem nestas condições ficava moralmente um mestiço. É claro que nesta mestiçagem moral devia haver diferentes gradações (Figueiredo 1874, p. 59-60).

São vários pequenos detalhes neste trecho que ajudam a compreender o que Figueiredo entende por mestiçagem. Em primeiro lugar e mais evidente, o conceito de *mestiçagem* vem acompanhado do adjetivo moral. O colonizador, Fernam Fróes, não poderia efetivamente se tornar mestiço. Ou se nasce mestiço ou não. Porém, é possível tornar-se mestiço moralmente por meio da mestiçagem moral, ou seja, pela mistura de costumes e cultura – Figueiredo menciona adaptar-se às lendas, visões e comportamentos, e assim por

diante. A possibilidade de se tornar culturalmente mestiço mostra a clara distinção entre mestiçagem e miscigenação, pois esta última apenas dá conta do significado fisiológico/biológico da primeira – a isto é, da *mestiçagem* enquanto cruzamento interracial.

Em segundo lugar, esse trecho mostra que a mestiçagem não é um processo unidirecional; sempre envolve algum tipo de troca. No trecho citado, Fróes aprende a sobreviver neste ambiente inteiramente novo com os nativos e, em troca, também ensina aos nativos coisas que eles não conheciam antes. Segundo Figueiredo, o que determina o quanto uma parte influencia a outra é onde cada parte se posiciona na relação indivíduo-sociedade. A sociedade é sempre mais resistente a mudanças em tal relação, dando mais do que incorpora de volta.

Terceiro, a mestiçagem é precipitada pelo meio. Na citação acima, o autor destaca as condições adversas e anormais que o colono enfrentou nas terras americanas. Adaptar-se e misturar-se não era uma opção para Fróes; era necessário para sua sobrevivência. Sem trigo para fazer pão, sem uvas para fazer vinho, Fróes teve que aprender a pensar e a se comportar como um nativo para poder comer.

Mestiçagem, historiografia literária e a teoria turaniana

Curiosamente, o conceito de *mestiçagem* não é usado para falar de raça na obra de Carlos Arthur Moncorvo de Figueiredo. O mesmo não pode ser dito dos *Estudos críticos sobre a litteratura do Brazil* (1877), de José Antonio de Freitas³⁴ publicados três anos depois.

³⁴ Não encontramos grandes informações sobre José Antonio de Freitas. Sabe-se que publicou pelo menos três livros sobre o Brasil. Dois deles versam sobre literatura e foram publicados pela Typographia das Horas romanticas de Lisboa. Outro, *As pretensões argentinas na questão de limites com o Brazil* (1893) foi publicado no Rio de Janeiro pela Tipografia do Jornal do Comércio. O autor foi habilitado pelo curso teórico de artilharia da Escola Politécnica de Lisboa e pelo Curso Superior de Letras, ambos em Portugal. Sua nacionalidade é incerta. A obra citada, no entanto, circulou no Brasil, como indica uma nota no início do livro que diz que os direitos de republicação da obra no Brasil pertenceram ao senhor Antonio Pedro Lobão dos Santos, do Rio de Janeiro.

Antecipando em pouco mais de uma década a proposta do principal trabalho de Sílvio Romero, *História da Literatura Brasileira* (1888), Freitas caracteriza sua obra como um estudo da poesia brasileira do ponto de vista evolucionista (1877, p. 7). Como a maioria das histórias da literatura de seu tempo, os *Estudos Críticos* de Freitas se baseiam firmemente nos pressupostos de que a literatura é uma fonte preferencial de acesso ao *gênio* de um determinado povo. O gênio de um determinado povo, por sua vez, é a expressão de uma determinada *raça*. Antes de analisar o uso da mestiçagem por Freitas, é necessário descrever o trajeto que o autor toma para atingir seu objetivo principal de apreender o gênio que inspira a literatura brasileira.

Partindo do pressuposto de que a literatura expressa indiretamente traços raciais, o autor volta às origens profundas dos elementos étnicos que constituem a raça brasileira. Para tanto, recorre à teoria turaniana. Esta teoria só ganha corpo quatro anos após a publicação dos *Estudos Críticos* de Freitas, quando o notório intelectual português Teófilo Braga³⁵ – cuja obra será analisada em breve – publica um artigo intitulado *Esboço de Mitologia Ibérica. O Tangromangro* (1881). Nesse artigo, Braga argumenta – ecoando a obra de Freitas – que vários aspectos da poética brasileira são de origem turaniana, de povos cujas línguas não são de origem semítica ou ariana. A teoria turaniana de Braga é alimentada principalmente por sua leitura das obras de François Lenormant, um famoso helenista francês, assirólogo e arqueólogo, e Károly Újfalvy von Mezökövesd, notório etnólogo e lingüista austro-húngaro, especializado no estudo das culturas da Ásia Central e do Himalaia. A versão menos rigorosa de Freitas dessa tese baseia-se em estudos comparativos dos costumes das tribos de língua tupi brasileira e dos egípcios, conduzidos por Francisco Adolfo de Varnhagen em *L'Origine*

³⁵ Teófilo Braga foi um historiador, poeta e político português do século XIX e início do século XX. Nascido em 1843, destacou-se como estudante universitário em Coimbra, participando ativamente na Questão Coimbrã. Doutorou-se em Direito em 1868 e, apesar de ser preterido em concursos para professor, lecionou Literaturas Modernas no Curso Superior de Letras, em Lisboa, de 1872 a 1910. Militante republicano e presidente do governo provisório após a queda da Monarquia em 1910, tornou-se presidente da República em 1915. Sua contribuição intelectual abrangeu poesia, folclore e história literária, sendo um dos principais defensores do positivismo em Portugal. Faleceu em 1924.

Tourainienne des Américains Tupi-Caribes et des Anciens Egyptiens (1876). Freitas também se inspira na grande obra de Couto de Magalhães, *Os Selvagens* (1876) – que também é citada por Teófilo Braga. O filólogo português Francisco Adolfo Coelho³⁶, em *Notas Mitológicas: o Tangromangro e os Turanianos* (1881), sintetiza a teoria turaniana nos seguintes termos:

o povo turaniano foi o introdutor na península, e em geral na Europa, da civilização que se caracteriza principalmente pelo uso dos metais; na península, esse povo acha-se representado pelos bascos actuais; mas a sua influência considerável descobre-se a cada passo nas tradições populares da península (Coelho 1881, p. 165).

José Antonio de Freitas faz parte de uma tradição que busca justamente descobrir a influência do povo turaniano nas tradições poéticas brasileiras. Para a Freitas, essa influência é dupla, pois provém tanto dos povos ibéricos quanto dos indígenas – principalmente dos tupis –, como se pode verificar nos trechos citados a seguir:

Procurando na Litteratura brasileira a manifestação d'esta influencia turaniana, tão frisanse no elemento iberico da Europa meridional, compre investigar primeiramente o phenomeno histórico durante o periodo da colonisação portugueza. (Freitas 1877, p. 74)

O selvagem do Brazil pertence á grande raça turaniana dispersa pelo globo desde que outros raças mais vigorosas e progressivas, como a semitica e a ariana, assignaram o seu logar na evolução historica (Freitas 1877, p. 74-75).

Nas citações acima, o autor afirma claramente a filiação de tupis e ibéricos – portugueses inclusos – à raça turaniana. Em termos de poética, isso significava algo bom, segundo Freitas:

Uma das feições mais salientes da raça turaniana, o caracter, que principalmente a distingue, é o seu grande genio lyrico (1877, p. 77).

³⁶ Francisco Adolfo Coelho (1847–1919), nascido em Coimbra, foi pedagogo, filólogo e escritor. Lecionou Filologia Românica Comparada e Filologia Portuguesa no no Curso Superior de Letras. Diretor da Escola Primária Superior de Rodrigues Sampaio, criada por sua iniciativa, e colaborador na Escola Normal Superior de Lisboa, Coelho participou ativamente em comissões de ensino médio e superior. Suas ideias pedagógicas centravam-se na regeneração do país através da educação, combatendo a influência religiosa no ensino. Notável também por fundar o Museu Pedagógico na Antiga Escola do Magistério Primário de Lisboa, suas contribuições aparecem em diversas publicações periódicas, refletindo seu impacto multifacetado nas áreas de pedagogia, linguística e etnografia.

Além disso, esse substrato turaniano compartilhado auxiliou na interação entre a literatura portuguesa e indígena. No entanto, a influência turaniana não é suficiente para explicar a literatura brasileira. Para tal tarefa, prescreve Freitas:

No estudo serio e aturado dos elementos ethnicos é que a Litteratura brasileira ha de encontrar a base critica para disciplinar e dirigir as creações de seus genios, imprimir-lhes um cunho particular e dar-lhes um pensamento elevado, apontando-lhes o caminho da verdadeira originalidade (1877, p. 78).

Nesse contexto, o conceito de *mestiçagem* torna-se fundamental na obra de José Antonio de Freitas porque é a partir da mestiçagem que o autor consegue explicar a originalidade da poesia brasileira. Freitas usa a palavra pela primeira vez no seguinte trecho:

(...) esta descoberta [a teoria turiniana] serve para explicar a unidade do moderno lyrismo da Europa, a sua comprehensão na critica do lyrismo brasileiro servir-nos-ha tambem para explicar como um phenomeno de recorrencia (...) da grande ardentia dos maiores líricos modernos, em que a mestiçagem se revela por essa brilhante qualidade (1877, p. 78).

Não fica totalmente claro, nesta passagem, o que mestiçagem significa para o autor. No entanto, é seguro assumir que a mestiçagem é o traço definidor da formação étnica brasileira, visto que é o que a literatura brasileira revela. Vale lembrar que para Freitas, como para muitos historiadores da literatura de sua geração, a literatura é a expressão do caráter de um determinado povo e, por sua vez, o caráter de um determinado povo é a expressão de sua raça. Também fica aparente nesta citação que a visão de Freitas sobre as qualidades que expressam a mestiçagem é muito positiva.

A segunda e última vez que o autor utiliza o conceito de *mestiçagem* em sua obra é no seguinte trecho:

Possuem geralmente os filhos do Brazil duas qualidades essenciaes de toda poesia: são impressionaveis e sensiveis.

A exaltação poetica, de que são dotados, é uma consequencia da mestiçagem e da natureza luxuriante, que os cerca. E por isso as flores, que matizam as suas varzeas, o vento, que geme nos seus bosques, as nevens, que se condensam na sua atmospheria, o phenomeno mais simples e ordinario da natureza contém para elles um poema; cada hora da vida encerra um mundo; em casa momento se occulta a eternidade (Freitas 1877, p. 96).

Aqui, aquela mesma relação entre a mestiçagem e o caráter do povo brasileiro é estabelecida pelo autor. A mestiçagem e a “natureza exuberante” são as causas da sensibilidade poética brasileira. Essa citação reforça a dupla qualidade da literatura em sua relação com o caráter brasileiro: é efeito da mestiçagem e, portanto, é um meio privilegiado para acessar os traços fundamentais da brasilidade que também resultam da mestiçagem. A maioria dos autores que analisaremos a seguir concordam que são mestiçagem (raça) e meio (“natureza exuberante”) os fatores determinantes para a consolidação da nacionalidade brasileira (e por conseguinte da literatura brasileira) e divergem apenas em relação a qual desses fatores é o mais preponderante.

Um uso similar do conceito de mestiçagem pode ser verificado em *Questões de Litteratura e Arte Portuguesa* (1881), de Teófilo Braga. Nesta obra – uma obra menor em sua extensa biografia sobre a literatura de Portugal – Braga, então professor de literaturas modernas na Universidade de Lisboa, afirma novamente a teoria turaniana e seu principal argumento sobre a constituição da nacionalidade portuguesa: a de que o critério racial seria seu fator mais determinante. Contra Braga, os historiadores portugueses Alexandre Herculano³⁷ e Oliveira Martins³⁸ haviam, anos antes, defendido que Portugal teria sido formado por vontade política dos reis, e não por determinação racial ou territorial (Paredes

³⁷ Alexandre Herculano (1810-1877), historiador foi uma figura proeminente no movimento literário do romantismo em Portugal. Nascido em Lisboa, Herculano destacou-se como escritor, historiador e jornalista. Inicialmente influenciado pelas correntes românticas, suas obras literárias incluem poesia, ficção e ensaios. No entanto, sua maior contribuição reside na historiografia. Herculano é conhecido pela abordagem crítica e científica à história, distanciando-se do romantismo idealista e mitificador. Sua obra mais notável é uma história de Portugal. Além disso, foi membro ativo da Academia Real das Ciências e participou ativamente da vida política portuguesa novecentista.

³⁸ José de Oliveira Martins (1845-1894) foi um historiador e político lisboeta. Desempenhou um papel significativo no cenário intelectual e político de sua época. Advogado de formação, Oliveira Martins dedicou-se à história e à literatura, tornando-se uma figura central na corrente realista e naturalista em Portugal. Sua obra mais notável é *Portugal Contemporâneo*, uma análise crítica da sociedade portuguesa do século XIX. Além disso, contribuiu para o jornalismo e envolveu-se em atividades políticas, destacando-se como deputado e ministro de Estado.

2006, p. 112). Uma polêmica similar é travada entre Sílvio Romero, Capistrano de Abreu e Araripe Junior³⁹ em relação a literatura brasileira, como discutiremos mais à frente.

Da primeira parte do livro, sobre ao velho lirismo português, Teófilo Braga dedica a terceira sessão a modinha, “elemento tradicional brasileiro” (Braga 1881, p. 61). De acordo com o historiador português, “a poesia lyrica do Brazil encerra um grande fator ethnologico; d’elle derivaremos a sua comprehensão e o porquê da sua originalidade” (Braga 1881, p. 61). No que diz respeito a modinha, sua existência e perpetuação – “eram cantadas essencialmente por *mulatos*” (idem) – pode ser explicada pelo perfil étnico do brasileiro e por fenômeno de regressão literária. A modinha enquanto objeto cultural é o resultado do encontro da velha lírica portuguesa – já decadente no momento em que os primeiros colonizadores a levam às Américas – com os elementos étnicos que concorrem no empreendimento colonial português. É nesse contexto que Teófilo Braga emprega por três vezes a palavra mestiçagem. A primeira é em uma longa citação retirada do livro *L’Espèce humaine*, de Jean Louis Armand de Quatrefages:

Posto que os cruzamentos modernos não remontem além de tres seculos, têm já produzido resultados que põem fóra de duvida, que, raças, notaveis sob todos os aspectos, pódem provir da **mestiçagem**. Os Paulistas do Brazil são um exemplo frisante. A provincia de S. Paulo foi povoada por portuguezes e açorianos vindos do velho mundo, os quaes se alliaram aos Guayanazes, tribu caçadora e poetica, aos Carijos, raça bellicosa e cultivada. D’estas uniões regularmente contrahidas, resultou uma raça, cujos homens têm -se sempre distinguido pelas suas proporções, força physica, coragem indomavel, resistencia ás mais duras fadigas. Quanto as mulheres, a sua belleza fez nascer um proverbio brasileiro que attesta a sua superioridade. Se

³⁹ Tristão de Alencar Araripe Júnior (1848-1911) foi um crítico literário, advogado e político brasileiro. Nascido em Fortaleza, Ceará, estudou Direito no Recife, onde iniciou sua carreira literária publicando *Contos brasileiros* (1868) sob o pseudônimo Oscar Jagoanhara. Trabalhou como secretário do governo de Santa Catarina, juiz em Maranguape (CE) e foi deputado provincial no Ceará. Em 1880, mudou-se para o Rio de Janeiro, dedicando-se à advocacia até 1886. Participou ativamente da campanha abolicionista e, com José do Patrocínio, teve destaque nesse movimento. Nomeado oficial de secretaria no Ministério dos Negócios do Império, continuou sua carreira política na República, ocupando diversos cargos, incluindo diretor geral da Instrução Pública e Consultor Geral da República. Apesar de seu início na ficção, destacou-se como crítico literário. Influenciado por José de Alencar e após conviver com críticos cearenses, dedicou-se à filosofia e à crítica, tornando-se parte da trindade crítica da época positivista e naturalista, ao lado de Sílvio Romero e José Veríssimo. Sua obra crítica, centrada em autores brasileiros, foi disseminada por periódicos, com destaque para *Ibsen e o espírito da tragédia* (1911). Membro do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e do Instituto Histórico do Ceará, Araripe Júnior deixou uma significativa contribuição à crítica literária brasileira.

ella se accentuou outr'ora por expedições aventureiras para a exploração do ouro ou da escravatura, foi ella tambem quem primeiro fez a plantação da canna do assucar e a criação de gados (Quatrefages apud Braga 1881, p. 63, grifo nosso).

O uso desse trecho é muito significativo porque Quatrefages é possivelmente o pensador mais relevante dentre os que oferecem uma visão positiva da mestiçagem naquela época. A ideia de que o tipo paulista é excepcionalmente energético – física, intelectual e moralmente – presente na obra de Quatrefages serve de substrato para a ideologia do bandeirantismo que dominaria a historiografia paulista meio século depois – como veremos em nossa análise da obra de Paulo Prado no capítulo seguinte. O significado de mestiçagem nessa primeira ocorrência é o de mistura das raças, mistura esta que dá origem a uma nova raça – sem que fique claro se essa mistura é apenas física ou moral.

Teófilo Braga usa o conceito duas outras vezes nos trechos que citamos a seguir:

Esse phenomeno pasmoso da fragmentação das raças da America do Sul, em contraposição com a sua facil sociabilidade e com a conservação de mythos astrolatricos, revela-nos uma civilização interrompida violentamente por invasões anteriores a toda a noção historica. O seu gosto poetico facilitou a **mestiçagem** com os colonos portuguezes do seculo XVI, e portanto a revivescencia de fórmulas lyricas cujo typo tradicional pode ser determinado desde que se descobriam os monumentos do lyrismo accádico. Pela sua novidade a these parece aventurosa, e o descredito que a philologia lança sobre os turanisantes linguistas nada tem que ver com os factos de ethnologia, mais vastos e susceptiveis de abrangerem os mais complexos elementos. (Braga 1881, p. 66, grifo nosso)

Na moderna nacionalidade brasileira, a lingua tambem se vae alterando, constituindo um verdadeiro dialecto do portuguez; cada um dos elementos da **mestiçagem** contribue com as suas alterações especiaes (Braga 1881, p. 78, grifo nosso).

Aqui fica claro que Braga usa o conceito para referir-se a mistura do gosto poético, das formas líricas e da língua. O uso concomitante do conceito de raça e do conceito de mestiçagem para referir-se mistura de qualidades poéticas revela o substrato teórico da tese de Braga (repetimos, o argumento de que a raça influi no gênio e o gênio se expressa na lírica) e demonstra como no uso do conceito de mestiçagem raça e cultura são indissociáveis. Vale

também notar o uso da teoria turaniana para explicar a razão pela qual a lírica portuguesa é tão bem recebida pelas populações da América do Sul.

Voltaremos a tocar na obra de Teófilo Braga, em especial na sua introdução à edição portuguesa dos *Cantos populares do Brazil* (1883), coligidos pelo intelectual sergipano, Sílvio Romero.

O caso de *A Litteratura Brasileira nos Tempos Coloniaes* (1885) de Eduardo Perié é muito particular; primeiro porque este trabalho foi virtualmente esquecido pelas gerações seguintes de estudiosos e intelectuais; segundo, porque pouco se sabe sobre seu autor. Eduardo Perié faz uma referência explícita ao ter sido recebido com muita gentileza no Brasil ao lado de uma dedicatória a quem chama de seu patrono brasileiro, o jornalista e crítico de arte Félix Ferreira⁴⁰. Essas são indicações relativamente claras de que Perié não era brasileiro (ver Moreira 2020). Além disso, este livro em particular foi publicado em Buenos Aires por uma editora de nome Perié. Alguns livros foram publicados em Sevilla, Espanha, na segunda metade do século XIX por uma editora também chamada Eduardo Perié. Ainda assim, não há evidências de que este seja o mesmo Eduardo Perié cuja obra será analisada nos parágrafos seguintes.

A Litteratura Brasileira nos Tempos Coloniaes consiste em um livro de 430 páginas dividido em duas seções; a primeira seção intitula-se *Esboço histórico* e a segunda *Ensaio bibliographico da litteratura brasileira nos tempos coloniaes*. Cada uma dessas seções é

⁴⁰ Félix Ferreira (1841-1898) foi um publicista, jornalista, editor, empresário, escritor e crítico de arte ativo no Rio de Janeiro durante a segunda metade do século XIX. Em 1876, publicou um estudo sobre o arquiteto Bethencourt da Silva e, em 1884, lançou seu trabalho mais significativo, *Belas Artes, Estudos e Apreciações*. Este livro, pioneiro na história da arte no Brasil, apresenta um panorama da arte ocidental e contextualiza a produção brasileira dentro dessa tradição, destacando artistas formados na Academia Imperial de Belas Artes. Suas análises incluem obras e exposições contemporâneas. Félix Ferreira também se dedicou ao ensino técnico e público para as camadas populares, promovendo a formação de técnicos para contribuir com a produção industrial e as artes aplicadas. Sua ênfase na difusão do saber ilustrado envolvia a instalação de oficinas de gravura e tipografia. Como defensor da educação pública, ele propunha a instrução das mulheres, considerando-as fundamentais para a educação das crianças e jovens. Além de suas contribuições como publicista, Ferreira foi autor de obras poéticas e dramáticas, como *As Deusas de balão* (1867) e *A Má Estrela* (1879).

dividida em várias partes que são identificadas com números romanos. A segunda parte de seu esboço histórico, em que o autor usa várias vezes o mito das três raças, começa com uma descrição da contribuição dos indígenas para a constituição das ciências, letras e raça brasileiras. Essa parte é seguida por uma descrição da contribuição dos negros africanos trazidos para o Brasil. O conceito de mestiçagem é atestado no livro pela primeira vez neste ponto. Essa discussão sobre a contribuição dos negros para o caráter brasileiro se dá em termos comuns ao pensamento racista vigente na época. Portanto, alguns dos elementos da análise do *Perié* não são nada estranhos. Por exemplo, existe uma forte associação entre a população negra e sua condição de cativos, condição que, segundo *Perié*, resultaria em seu desaparecimento. No entanto, o autor dá grande ênfase à enorme contribuição dos africanos para a constituição do povo brasileiro. Na passagem abaixo, podemos ver alguns dos destaques de seu argumento:

É singular e muito notavel que o elemento africano, transportado de tão loginhas plagas, mais rude e mais boçal que o indigena, entrasse no entanto com mais força na constituição do povo brasileiro. Os portuguezes ligando-se mais facilmente ás africanas que ás indigenas, ou por serem estas mais virtuosas ou mais fieis á pureza da raça, ou aquellas mais dissolutas ou humildes, produziram uma mestiçagem, que quasi póde dizer-se prepondera hoje na população do Brazil. D'esse cruzamento de duas raças tão oppostas nasceu a geração mais forte e mais intelligente d'esta parte da America; os descendentes de africanos e portuguezes formam o nucleo talvez mais poderoso da mentalidade brasileira; nas sciencias, nas letras, nas artes, nas armas e na politica, os nomes mais brilhantes, as individualidades mais illustres pertencem em grande parte a essa raça, que Quatrefages considera realmente como uma das mais inteligentes de quantas tem produzido o cruzamento humano (*Perié* 1885, p. 69-70).

Apesar de usar a ideia de “pureza da raça”, *Perié* tem uma visão muito positiva do tipo mestiço brasileiro, principalmente para um estrangeiro. Note-se a menção explícita a Quatrefages, assim como faz Teófilo Braga. Essa citação mostra também como a mestiçagem é simultaneamente biológica e cultural (“a geração mais forte e o mais inteligente”, “nas sciencias, nas letras, nas artes, nas armas e na politica”), e quão fundamental é a mestiçagem para a constituição de um povo brasileiro (“uma mestiçagem, que quasi póde dizer-se

prepondera hoje na população do Brazil”, “formam o nucleo talvez mais poderoso da mentalidade brasileira”).

Eduardo Perié estende também à língua sua visão otimista da mistura brasileira de elementos africanos e portugueses. Segundo o autor, o português brasileiro é muito mais sonoro, suave e poético do que seu irmão europeu. Os escritores brasileiros são dotados de admirável clareza, têm uma vantagem sobre os portugueses em termos de “harmonia do verso e elegância da prosa” (Perié 1885: 71-72).

Na terceira parte do seu esboço histórico, Perié usa pela segunda vez o conceito de mestiçagem ao citar o amigo e patrono Félix Ferreira:

É curiosa, diz o sr. Felix Ferreira, e parece não ter sido ainda estudada no Brazil, a mestiçagem das tres raças – portugueza, indigena e africana – e comparadas entre si; o que aliás é materia muito interessante para a anthropologia. A raça negra e branca produziu [sic] – o mulato –, o mestiço mais commum do Brazil e que fórma justamente um dos elementos mais poderosos da mentalidade brasileira; a raça indigena e branca produziu o – caboclo –, o mestiço, menos vulgar e também menos intelligente, mas em compensação mais robusto e mais consentaneo com as agruras da vida campestre. O mulato adheriu inteiramente á vida civilisada, e da sua origem africana apenas conserva mais ou menos acentuado o vestigio da côr; o caboclo mostra-se mais rebelde ás molezas da sociedade culta e conserva a selvagem independencia da sua origem indigena. Deixando-se absorver pela raça branca, o mulato despreza as tradições da raça negra e apenas para esta conserva a piedade do superior para o inferior mas nunca do irmão para o irmão; o caboclo, ao contrario, conserva as tradições indigenas, e como que prolonga os seus usos e costumes no meio da nova sociedade, de que geralmente vive segregado. D'ahi a existencia de uma poesia que já não pertence ao indigena e não é produzida pelo branco, poesia que predomina no norte e que não tem sido convenientemente investigada. É essa origem que no Paraguay fórma um perfeito dialecto e no Brazil um patuá, que erroneamente o sr. Theophilo Braga suppõe fallado e até escripto em algumas das nossas provincias. (Perié 1885, p. 109)

Nesta citação, é mais uma vez perceptível a indissociabilidade das duas dimensões da mestiçagem, a biológica/fisiológica e a cultural. Chama a atenção a classificação dos diferentes tipos de mestiços de acordo com o quanto essas misturas se deixaram absorver pelas raças brancas, mostrando a preocupação recorrente de muitos intelectuais daquele período em classificar os tipos raciais. É importante destacar nessa citação uma característica

fundamental do conceito de mestiçagem: ela preserva mais ou menos características das partes que se misturam ou se misturam; no entanto, resulta em algo diferente do original.

Eduardo Perié endossa essa mesma característica da mestiçagem no seguinte trecho:

O caboclo tem a sua feição característica muito distinta, e no Pará, Amazonas, Maranhão, Ceará e Rio Grande do Norte, forma quasi uma raça á parte, que vive oscillante entre a sociedade culta e a selvagem. As suas tradições são um mixto de ambas as sociedades, e de ambas tira elementos constitutivos de uma historia e litteratura - seja licita a expressão - fallada, que passa de paes a filhos. Muitas d'essas tradições que hoje emprestamos aos indigenas são obra sua, estudando-as aprofundadamente reconhece-se n'ellas vestigios das duas raças que lhes deram origem." (Perié 1885, p. 109-110)

Interessa-nos também a caracterização que Perié faz do caboclo como essa raça que localiza no interstício entre colonizador e colonizado. Esse interstício é geográfico, é cultural e é também temporal, como podemos ler no trecho:

O caboclo, esse filho das raças conquistadora e conquistada, vivendo nas proximidades ou mesmo no meio dos bosques e confundindo em sua memoria as reminiscencias e tradições indianas com as noções embryonarias da nossa civilisação, fluctuando entre o passado que se perde na noite dos tempos e um presente que não comprehende bem. (Perié 1885, p. 111)

Ainda sobre o caboclo e suas tradições e poesia, Perié declara após uma sucinta apreciação de três poemas retirados dos *Cantos Populares* coligidos por Sílvio Romero em 1883 que:

Depois da leitura d'estas tres composições essencialmente populares, cheias de defeitos e incorrecções, é certo, mas tambem de originalidade, não haverá quem ouse negar ao povo brasileiro o sentimento poetico que caracteriza a raça latina e a indigena, d'onde ella provém; (Perié 1885, p. 128)

A menção a Romero é oportuna. Sua frequente aparição em nossa análise não é mera coincidência, mas indício de como na virada da década de 1870 para a de 1880 o intelectual e polemista sergipano assume a centralidade do debate intelectual nacional e internacional sobre o Brasil. A *Introdução a História da Literatura Brasileira* (1882) e a *História da Literatura Brasileira* (1888) são, certamente, as obras mais expressivas da época, tanto por seu fôlego – os dois tomos da *História da Literatura Brasileira* somam mais de 1400 páginas – quanto

pelo fato de que ambas as obras catalisam grande parte das ideias discutidas na historiografia literária das últimas décadas do século XIX. Vale também chamar atenção para o impacto dessas obras que se tornaram, desde sua publicação, referências incontornáveis da historiografia literária brasileira. Sua tese principal – a de que a consolidação de um tipo étnico propriamente brasileiro resultaria também em uma literatura brasileira original e madura – será amplamente referenciada nas décadas seguintes a publicação das obras citadas.

Sílvio Romero e a era de ouro da mestiçagem

Como a análise de outros textos da historiografia literária da segunda metade do século XIX demonstrou até aqui, a ideia de que uma literatura genuinamente brasileira resultaria ou seria mais ou menos determinada por um tipo racial brasileiro não é criação de Sílvio Romero, ainda que o autor afirme ser o criador dessa tese. Deriva do encontro do racismo científico do século XIX com a ideia de literatura como material semântico privilegiado para o estudo da nacionalidade dos diferentes povos – muito comum na historiografia literária desde pelo menos meados do século anterior. Sílvio Romero, no entanto, é sem dúvidas o autor que mais explicitamente defenderá essa tese, em especial contra Capistrano de Abreu e Araripe Junior. Estes dois intelectuais defendiam, no mesmo período, a primazia do meio na determinação do caráter nacional e, portanto, literário de um povo – antecipando, ambos o discurso hegemônico nas primeiras décadas do século seguinte. Essa discussão deriva da leitura que esses três autores fazem da obra de Taine. Assim resume Sílvio Romero:

A popularidade imensa, e em mais de um ponto, perfeitamente exagerada dos livros de crítica artística e literária de Hipólito Taine, trouxe a crença geralmente admitida da capacidade mágica de três palavras para a explicação completa dos fenômenos literários e congêneres.

Meio, raça e momento são a trindade portentosa do criticar contemporâneo; servem para solver todas as dificuldades (Romero 1888b, p. 1172).

Sílvio Romero, no entanto, chama atenção para o fato que mesmo em um único tipo literário bem determinado por esses três fatores – raça, meio e momento – existem variações, dessemelhanças. “Como explicar no romantismo de 1830 em França Lamartine, Hugo, Musset, Balzac, Vigny, tão dissemelhantes? A raça, o meio e o momento foram os mesmos” (Romero 1888b, p. 1173). Nesse sentido, à tríade de Taine, Romero adiciona a *individualidade* – “resultante obscura de toda a evolução cósmica e humana, resultante de um passado indeterminado pela complexidade inexplicável de sua indefinida duração” (p. 1173). A *individualidade* é apenas um substrato irreduzível da crítica; Sílvio Romero a usa apenas para chamar atenção para o fato de que os três fatores de Taine não explicam tudo. Romero defende que apenas esses três fatores, no entanto, podem ser submetidos ao exame da história. Isto posto, pergunta-se qual deles teria, portanto, contribuído mais para a formação, a especialização e a diferenciação do caráter brasileiro, e responde: “A *raça*, tenho sempre eu suposto; o *meio*, tem sempre respondido um inteligente e destro crítico brasileiro, Araripe Junior” (Romero 1888b, p. 1173). Romero cita Araripe Junior:

A questão da história da literatura nacional, mais do que outra, entendo só pôde ser resolvida pela concentração das nossas vistas sobre o *meio físico*. É o único fator estável de nossa história, o único que se consegue acompanhar, sem soluções de continuidade (Araripe Júnior apud Romero 1888b, p. 1174).

Romero discorda. Alega ser o meio físico apenas um “agente de diferenciação” – o que acreditamos significar que o meio apenas diferencia um do outro, mas não determina a especificidade desse um – que, portanto, não é elemento “estável e resistente”. O que garante a unidade nacional e determina a formação do povo brasileiro como “produto sociológico especial, distinto do português” são, segundo Romero, “as qualidades morais e intelectuais do colonizador, ajudado pelas raças a que se aliou, sua cultura, suas letras, religião, legislação, costumes, indústrias, etc.” (Romero 1888b, 1174). Romero faz, ao longo das *Introdução* e da *História da Literatura Brasileira*, muitas ponderações sobre o meio e reconhece sua ação na

formação do brasileiro; apenas discorda que esse seja o fator principal da diferenciação do português para o brasileiro em favor da ideia de raça.

O que nos parece mais inovador e interessante no argumento de Romero para nossa discussão, no entanto, é sua explicação do por que a raça é o fator determinante e não o meio. Sua explicação passa por uma divisão entre uma humanidade primitiva e pré-histórica e humanidade de uma época “propriamente histórica”. Em suas palavras:

O meio exerceu e vai exercendo, não resta dúvida, entre nós, grande ação; mas, sendo ele um agente primordial para a formação primitiva das raças e para a explicação das civilizações autóctones, nas civilizações transplantadas, sobre povos e imigraram já de posse de suas qualidades históricas, o meio físico, sendo um fator ainda muito importante, não é contudo, o principal.

Temos disto provas por toda a parte.

Que é que mantém a diversidade entre os povos que na Europa ocupam a mesma zona e o mesmo clima há muitos séculos? Será o meio idêntico entre muitos deles? Evidentemente são as suas qualidades étnicas e suas tradições históricas.

Que é que estabelece a distância na América entre as nações que experimentam quase o mesmo clima? São ainda as diversidades de raça e de tendências morais e intelectuais.

Os *meios* eram tudo para a humanidade primitiva e pré-histórica.

Uma vez estabelecidas as raças históricas, uma vez entrados, como estamos, nos temos atuais, os povos não são mais um joguete dos climas.

Há uma muralha que representa muitos milênios de luta em que a humanidade adquiriu todas as qualidades, que hoje a distinguem. Os climas passaram para o segundo plano e os agentes étnicos fisiológicos e morais tomaram-lhe a dianteira.

Em nossa história o fator permanente, nos quatro séculos que já percorremos, tem sido o *português*. Em sua passagem para o *brasileiro*, é ainda a um elemento etnológico, é à *mestiçagem*, que vamos pedir a explicação do fenômeno. O clima fica em segundo plano.

O Clima, tomando-o na acepção mais geral, insisto em dizer, foi um agente valentíssimo na formação das raças e das civilizações autóctones.

Nas épocas propriamente históricas sua ação tem continuado; mas já não é tão apreciável, ou, pelo menos, não o é tanto como o fenômeno dos mestiçamentos dos povos.

Durante muitos milênios ele pôde de formar as raças pré-históricas e esboçar os povos atuais. Mas a sua ação é tão lenta que não se deixa notar nitidamente nas civilizações modernas.

Duvido que haja um antropologista capaz de determinar com segurança quais as transformações experimentadas nos últimos dois mil anos pelas populações da Europa, transformações produzidas pelo clima (Romero 1888b, p. 1175-1176).

Acreditamos ser essa a passagem mais determinante, na obra de Sílvio Romero, para a história do conceito de mestiçagem. Aqui vemos uma mistura de dois tipos de mestiçagem, ainda que ambos operem no âmbito da raciologia. Quando escreve que nas épocas propriamente históricas o clima continua sendo fator da formação dos povos, mas que sua influência não é tão perceptível ou determinante quanto “o fenômeno dos mestiçamentos dos povos”, Sílvio Romero está se referindo ao fenômeno da mestiçagem de maneira ampla e irrestrita, isso é, não está se referindo a um povo específico ou a uma mestiçagem em particular. Já quando diz que a mestiçagem é responsável pela diferenciação do fator português e do brasileiro, Romero está atribuindo ao povo brasileiro, em particular, a qualidade de povo mestiço. Esta última ideia é particularmente recorrente na obra de Romero, como veremos a seguir. O uso do conceito de mestiçagem nessa longa passagem está fortemente associado ao histórico, em oposição ao clima, associado ao primitivo e pré-histórico. O histórico e o pré-histórico, por sua vez, estão implicitamente associados à história e a antropologia como é possível perceber no último parágrafo do trecho citado, no qual Romero desafia os “antropologistas” a determinarem com segurança as transformações recentes das populações da Europa resultantes das influências climáticas. Essa divisão remonta, primeiramente, a maneira como essas disciplinas, história e antropologia (ou, mais especificamente, etnografia/etnologia) foram delimitadas no Brasil; no âmbito do Instituto Histórico Geográfico, por exemplo, excluía-se da historiografia o estudo da história das populações indígenas, que faziam parte da etnografia (cf. Turin 2006). Nesse sentido, faz referência ao mais difundido marco cronológico usado para estabelecer o limite entre o histórico e o pré-histórico: a origem da cultura escrita. No entanto, essa passagem também revela uma outra dimensão dessa divisão entre o histórico e pré-histórico, uma dimensão

temporal. Ainda que ambos os fatores – raça e meio – possam ser submetidos ao exame da história, um deles é intrinsicamente conectado a uma temporalidade mais propriamente histórica – a raça – enquanto o outro diz respeito a temporalidades milenares, ações lentas e tempos profundos (ver Mollo et al. 2018) – o clima. O tempo moderno da época propriamente histórica é um tempo em que a impermanência do mundo é mais evidente; um tempo não apenas mais propriamente histórico, mas certamente mais historicizável. Não à toa o conceito de mestiçagem é aí um conceito chave, uma vez que se trata de conceito eminentemente histórico, como já descrito na primeira parte desse trabalho. Mais do que na caracterização do povo brasileiro como povo essencialmente mestiço – isto é, povo cuja origem e princípio da formação é a mestiçagem, algo que já havia sido avançado por muitos outros intelectuais antes de Romero – é na explícita caracterização da mestiçagem enquanto categoria propriamente histórica que reside a originalidade e a relevância da contribuição de Sílvia Romero para a história do conceito.

O impacto da obra de Sílvia Romero é evidente nas obras cujas análises se seguem. A maior parte dos autores que citaremos na parte final desse capítulo citam Romero – quase sempre na qualidade de uma autoridade na análise antropológica e etnológica do povo brasileiro, mais do que de crítico literário. Dois nomes se destacam pelo profuso uso do conceito de mestiçagem na esteira do pensamento de Romero: o do médico, folclorista e

escritor baiano Alexandre José de Mello Moraes Filho⁴¹ e o do folclorista, etnólogo e crítico paraense José Veríssimo Dias de Matos⁴².

Mello de Moraes Filho era cerca de sete anos mais velho que Sílvio Romero, mas publica suas principais obras – o autor ficou conhecido mais por seu trabalho como folclorista, crítico e etnólogo do que como poeta e prosador – anos depois que o nome de Sílvio Romero começou a aparecer nos círculos intelectuais do Império. O autor usa a primeira vez a ideia de mestiçagem em 1882, mesmo ano da publicação da *Introdução* de Romero, em um texto publicado na *Revista da exposição antropológica brasileira*, do Museu Nacional, intitulado *As causas da extinção dos índios*. Nesse pequeno texto, Mello de Moraes determina que as causas da extinção dos indígenas brasileiros eram a guerra, as bandeiras, as grandes epidemias trazidas pelos europeus e o aldeamento conduzido pelos jesuítas (Moraes Filho 1882, p. 24), que forçavam os indígenas a mudar seus “hábitos selvagens” (p. 25) o que os abatia, entristecia, deixava anêmicos e os levavam, no limite, a morte – “os libertam pela morte de quaisquer condições que não sejam a do seu viver primitivo” (Moraes Filho 1882, p. 25).

O autor afirma que tão determinante quanto a violência perpetrada pelos colonizadores é a incapacidade dos indígenas de se adaptarem as novas condições, o que em última instância

⁴¹ Alexandre José de Melo Moraes Filho (1844-1919) foi um médico, folclorista, etnógrafo, poeta, prosador e historiógrafo brasileiro. Doutou-se pela Faculdade de Medicina de Bruxelas e, ao retornar ao Brasil, destacou-se como cronista da vida carioca. Além de sua atuação como diretor do Arquivo Municipal do Rio de Janeiro, Melo Moraes Filho contribuiu significativamente para o jornalismo e a literatura. Seu livro *Fatos e Memórias* (1904) evidencia sua maestria como cronista ao abordar temas como mendicância, criminalidade, ciganos, o Largo do Rocio e a Rua do Ouvidor. O foco em questões sociais revela uma visão crítica e atenta à realidade carioca de sua época. Melo Moraes Filho não se limitou à medicina, expandindo seus interesses para o folclore, etnografia e artes. Suas obras incluem *Cancioneiro dos Ciganos* (1885), *Festas e Tradições Populares do Brasil* (1901), *Cantares Brasileiros* (1900), entre outras. Sua dedicação à difusão do saber ilustrado e à promoção do ensino técnico reflete-se em suas propostas para a formação de técnicos e na defesa da instrução feminina.

⁴² José Veríssimo Dias de Matos (1857-1916) foi um jornalista, educador, crítico literário e historiador brasileiro. Iniciou sua trajetória no Pará – estado em que nasceu –, onde atuou no magistério e jornalismo, fundando a *Revista Amazônica* e o Colégio Americano. Após viagens pela Europa e participação em congressos literários, Veríssimo tornou-se diretor da Instrução Pública no Pará. Transferindo-se para o Rio de Janeiro, lecionou no Instituto da Educação e no Colégio Pedro II. Fundador e diretor da terceira fase da *Revista Brasileira*, reuniu renomados intelectuais da época. Sua atuação na crítica literária, marcada pela influência do evolucionismo e determinismo de Taine, contribuiu para a compreensão da literatura brasileira. Foi membro da Academia Brasileira de Letras, instituição que deixou em 1912 por divergências políticas.

levaria a sua extinção. É nesse contexto que o autor faz o único uso do conceito de mestiçagem nesse texto, definindo-a como “o producto resultante da aproximação de typos zoológicos, ainda que pouco afastados” e deixando claro que “o que sucede no Pará, Ceará, Amazonas, Piauí, etc. é a união entre tipos mais ou menos distantes, com referência a localidades, porém do índio com o índio, o que é diferente” (Moraes Filho 1882, p. 25). Parte dos problemas de adaptação dos indígenas derivava do fato de que não se mestiçavam, ou que os cruzamentos com as outras duas raças produziam híbridos infecundos. Moraes Filho equaciona mestiçagem e adaptação e já aponta para a ideia de que os povos que sobrevivem e que constituem a atual população do Brasil são precisamente aqueles que melhores se adaptam e, portanto, mestiçam-se.

Essa ideia ganha corpo em *Nacionalismo, Mitos e Poemas*, originalmente publicado em 1884 e depois republicado nos *Estudos Brasileiros* de José Veríssimo em 1889. Nesse texto o crítico baiano cita explicitamente Sílvio Romero e adere a sua tese geral. Citamos um longo trecho em que ocorre o conceito de mestiçagem:

Das aquisições a mais fecunda é quiçá a da compreensão da nossa nacionalidade, resumida pelo Sr. Sílvio Romero, se não me engano, nesta frase concisa: um povo de mestiços.

Essa noção, hoje não só é incontestável, mas indiscutível, destruía pelos fundamentos o indianismo e o lusismo, que perdiam a sua razão de ser desde que ficava claro que nós não éramos portugueses, nem tampouco tupis-guaranis, senão uma resultante social destes três fatores etnográficos – o português, o gentio americano e o negro da África.

Cruzados, fundidos, amalgamados, misturados os sangues, as crenças, as línguas, as tradições, as lendas e todos os elementos mitológicos, os costumes e a estesia destas três raças, o produto fomos nós. Neste produto, está claro e era fatal, predominou de muito o fator mais forte, ou mais apto, para falar como os transformistas, que era o português, o qual legou-nos aquilo que nos põe na mesma esteira dos velhos povos civilizados, a sua cultura, a sua língua, as suas leis, os seus usos, etc.

O sermos, porém, uma nação de origem portuguesa, e portanto latina, não inibe que sejamos um povo mestiço, por isso que os elementos da mestiçagem aí se estão revelando a cada passo, já não direito nos caracteres físicos de mais de dois terços da população do Império, mas nas suas características morais, na sua linguagem, nos seus costumes, nas suas crenças e, principalmente, nas manifestações do seu pensamento e do seu

sentimento, quando revestem uma forma estética, na sua poesia popular (Moraes Filho 1884, p. XX).

Nesse trecho, Mello de Moraes Filho faz recurso a diversas das ideias que já pontuamos em outros textos: a tese do Brasil mestiço, o mito das três raças e a diferenciação pela negação (“não éramos portugueses, nem tampouco tupis-guaranis”) seguida da ponderação da negação (“sermos, porém, uma nação de origem portuguesa [...] não inibe que sejamos um povo mestiço”) que localiza o Brasil nesse lugar entre ser e não ser num mesmo instante. O conceito de mestiçagem nessa passagem significa o mesmo que Moraes Filho escreve no terceiro desses parágrafos: “cruzados, fundidos, amalgamados, misturados os sangues, as crenças, as tradições, as lendas e todos os elementos mitológicos, os costumes e a estesia dessas três raças, o produto fomos nós”. Como em várias outras obras da época, a mestiçagem é tanto cultural quanto biológica, tanto origem quanto processo e efeito. E, assim como para boa parte dos historiadores da literatura daquele momento, a mestiçagem se expressa principalmente “nas manifestações do seu pensamento e do seu sentimento”.

O escritor baiano segue desenvolvendo essas ideias em *Parnaso Brasileiro – Século XVI-XIX*, publicado pela editora Garnier em 1885. Já na introdução do livro introduz um elemento até então ausente em suas obras anteriores, que é a associação entre mestiçagem e nacionalismo (p. III); discute mais amplamente a questão da desigualdade social e a importância da raça (“aos brancos nascidos no Brasil eram vedados certos cargos e regalias; o mulato e o crioulo, sem aspirações permitidas, formavam castas condenadas ao trabalho, à degradação e ao aniquilamento” Moraes Filho 1885, p. IV); e afirma que a mesma “inconsciência da história” que afastava senhores e escravos pelo preconceito, os aproximava “pelo amor que une os sexos. – Daí dois fatores sociológicos de nosso desenvolvimento material e moral” (idem). Mello de Moraes Filho avança quase cinco décadas antes de Gilberto Freyre, a quem normalmente se atribui a ideia, a tese de que a violência do empreendimento colonial português e a desigualdade social que deste resulta são

equacionadas pela mestiçagem. Avança também a ideia de que é no campo (mas não precisamente no interstício da casa grande e da senzala) que essa mestiçagem acontece:

A agricultura afugentando a fome, as uniões clandestinas pleiteando afeições, a mulher escrava amamentando a criança livre, foram pouco a pouco acentuando um tipo que não é nenhum dos três separadamente, porém o resultado dessa liga de Corinto – o brasileiro atual (Moraes Filho 1885, p. IV).

É também nessa introdução que Mello de Moraes Filho introduz uma de suas teses mais originais: a de que os ciganos brasileiros, pouco ou nada estudados até então, seriam os responsáveis por dar liga a essa mistura (ver Moraes Filho 1885, p. IV e V). O autor desenvolve essa ideia em *Os ciganos no Brasil: contribuição etnográfica* (1886). Em suas palavras, “o cruzamento com as três grandes raças existentes efetuou-se, sendo o cigano a solda que uniu as três peças de fundição da mestiçagem atual do Brasil” (Moraes Filho 1886, p. 26). Sua principal influência na psicologia brasileira seria o seu caráter “misterioso e remoto” (p. 54). Em suas palavras,

Estudando a psicologia dos grupos colonos, embora se reconheça a atual mestiçagem do pensamento supersticioso, não é de boa crítica atribuir somete ao português e ao negro o que, pelos hábitos e tendências naturais, mais pertence ao cigano, natureza crédula, fantasiosa, visionária (Moraes Filho 1886, p. 54).

Dois anos depois, em *Festas e tradições populares do Brasil* (1888), Mello de Moraes Filho retoma essas questões. Analisando várias das tradições populares do Brasil conclui quase sempre o mesmo: ou que são mestiças ou que são de uma origem específica (negra, portuguesa ou indígena) mas que são “uma herança da mestiçagem” (Moraes Filho 1895, p. 401). Discutindo as festas populares – em particular o congo de Santa Efigênia – dá pistas sobre a relação entre a mestiçagem e o sincretismo, sugerindo que a caracterização de Santa Efigênia como uma mulher parda provavelmente foi um recurso dos padres da região para “agradar a mestiçagem e trazê-la para a missa” (p. 96).

Mello de Moraes Filho também faz uso do conceito de mestiçagem em *Pátria Selvagem: A floresta e a vida. Mitos Amazônicos*, de 1899, afirmando mais uma vez que a mestiçagem é a mistura de tipos zoológicos afastados (p. 18-19), assim como já havia feito em *As causas da extinção dos índios* (1882). O argumento aparece mais uma vez para negar que a mestiçagem tenha sido um fenômeno tão relevante para as províncias do norte (como o Pará, Ceará, Amazonas, Piauí, etc.) quanto foi para as do Sul, e que os cruzamentos de índio com índio (que não caracterizam mestiçagem) são mais comuns do que do índio com o negro ou com o branco “onde [está] o hibridismo deste com o negro ou com o branco? Raramente vemos o coriboca, e nada mais” (idem).

Ao contrário de Mello de Moraes Filho, José Veríssimo Dias de Matos era mais novo que Sílvio Romero – cerca de cinco anos mais novo, para sermos precisos. Sua relação com o intelectual sergipano também foi muito menos amistosa (cf. Aguiar 2015) – pelo menos após 1909, quando Romero publica *Zeveirissimações Inéptas da Crítica*, panfleto de cento e noventa e uma páginas dedicadas a rebater em tom debochado e agressivo (para dizer no mínimo) as acusações que José Veríssimo havia feito a ele e a seus partidários. A discussão revolve nos temas do germanismo de Sílvio Romero, suas reiteradas declarações sobre a morte da metafísica, suas ideias sobre o povo a história do Brasil e a importância de Tobias Barreto (a quem Romero venerava e Veríssimo, supostamente, não dava o devido valor) para as letras nacionais. A relação entre Veríssimo e Romero lembra aquela entre Romero e Teófilo Braga. O português editou e introduziu as edições portuguesas de dois volumes do sergipano, *Cantos populares do Brasil* (1883) (publicado pela primeira vez em Lisboa) e *Contos populares do Brasil* (1885). Sílvio Romero ficou profundamente descontente com o fato de que Teófilo Braga teria supostamente modificado a ordem dos capítulos e até o conteúdo da obra, além de ter se valido de suas ideias sem ter dado o devido crédito. A polêmica se estendeu por mais de duas décadas e envolveu até discípulos de Teófilo Braga

(Paredes 2006). Em ambos os casos, discordâncias a parte, as ideias sobre o elo entre mestiçagem e nacionalismo são partilhadas por todos esses autores e Sílvia Romero, sem dúvidas, é o autor que oferece a mais completa descrição dessa relação na época.

José Veríssimo é, ao lado dos já citados Sílvia Romero e Araripe Jr., um dos três maiores críticos literários e historiadores da literatura do fim do século XIX e início do século XX. Antes de debruçarmo-nos sobre sua maior e mais sistemática obra, a *História da Literatura Brasileira* de 1916, analisaremos *As Populações Indígenas e Mestiças da Amazônia*. Publicado em 1886 como uma espécie de introdução da obra *Cenas da vida amazônica* e depois em 1887 como artigo na *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, o texto é uma versão expandida e revisada de *As raças cruzadas do Pará*, publicado em 1878 na revista *Primeiras Páginas*. Esse artigo reúne as ideias centrais das obras etnográfica de José Veríssimo, publicadas sobretudo até a década de 1890 quando seu interesse se volta, gradualmente, à literatura.

Já nesse texto José Veríssimo avança uma ideia de mestiçagem de cuja duas características chamam atenção: o espaço – no sentido geográfico – em que localiza esse fenômeno e a associação imediata com a ideia de impureza. Nas palavras do autor:

A América é o vastíssimo cadinho em que se fundem hoje as diversas raças e gentes do globo. Porventura sua missão história é dar, servindo de campo para o cruzamento de todas elas, unidade étnica à humanidade, e, portanto, nova face às sociedades que hão de viver no futuro. Amplíssimo terreiro aberto às ambições de todo o gênero, o Novo mundo, rompendo com os velhos preconceitos das sociedades tradicionais da Europa, toma também no caminho da civilização uma direção nova, deixando atrás de si a Ásia e suas antiquíssimas civilizações e a África e sua secular barbaria.

O Brasil vai pela mesma estrada e aqui, como em todo o continente, os povos e as raças mesclam-se, fazendo desaparecer completamente os tipos puros, tornando nesta parte do mundo, mas do que nenhuma outra, verdadeiro o princípio da antropologia que nega a existência de raças puras (Veríssimo 1887, p. 295-296).

José Veríssimo não restringe a mestiçagem ao Brasil e afirma ser a América “o vastíssimo cadinho” onde se fundem as diversas raças. A diferença é estabelecida em relação

aos outros continentes: a América aponta em uma direção nova, diferente das sociedades tradicionais da Europa, das antigas (e talvez até ultrapassadas) sociedades asiáticas e das bárbaras sociedades africanas. O princípio dessa diferenciação é a mestiçagem, ou a fusão, mescla ou cruzamento, para atermo-nos aos termos utilizados pelo autor nessa passagem. Falando sobre a mestiçagem no Brasil algumas páginas adiante, Veríssimo reforça que “é justamente esse fenômeno que faz a nossa originalidade, se a temos, livrando-nos de ser uma simples colônia europeia” para formar “um povo que não é nem português, nem brasílico-guarani, nem tampouco africano” (Veríssimo 1887, p. 315-316). Esse espaço Americano também contém em si outras diferenças, especialmente entre norte e sul: “essa fusão aqui de todas as raças deu-nos, ou antes, dar-nos-á no seu resultado total, uma homogeneidade que falta sem dúvida à grande república norte-americana” e que nos garante “um movimento social mais lento, é verdade, porém mais forte” (Veríssimo 1887, p. 316).

Chama a atenção a escolha da palavra “preconceitos” para se referir a mentalidade das sociedades tradicionais europeias. Primeiro, pela conotação negativa da palavra, que indica uma inversão de valores que é particularmente relevante em tensão com a noção de pureza que aparece no segundo parágrafo da citação. Segundo, por que literal e etimologicamente a palavra preconceito designa uma ideia prévia, ideia esta que foi rompida pelo Novo mundo, segundo o autor. É nesse espaço idílico, “amplíssimo terreiro aberto às ambições de todo gênero”, em que velhas ideias, no sentido mais amplo, rompem-se precisamente por não serem adequadas para fazer sentido dos novos encontros entre diferentes culturas e entre o homem e um meio desconhecido. A América, na caracterização de José Veríssimo, é uma *zona estranha*, no sentido que Gruzinski dá ao termo; terreno de improvisação, por excelência, onde as velhas ideias perdem seu potencial explicativo.

É nessa zona que as raças se mestiçam e é a mestiçagem – que não acontece em qualquer lugar e que não é qualquer tipo de mistura – que faz “desaparecer completamente os

tipos puros, tornando nessa parte do mundo, mais do que nenhuma outra, verdadeiro o princípio da antropologia que nega a existência de raças puras”. No final do trecho citado reside uma tensão: a mestiçagem que é o princípio da diferença americana entra em conflito com a tese da inexistência das raças puras, conflito esse que é desarmado nas páginas seguintes pelo recorrente argumento de que não é exatamente a mestiçagem que define a diferença americana, mas o tipo de mestiçagem que se dá no continente americano – aquela entre índios, negros e brancos (Veríssimo 1887, p. 297). Além disso, como já escrevemos acima, existe um uso positivo, num primeiro momento, da ideia de impureza, ou melhor, da negação do princípio da pureza das raças. Outros autores analisados anteriormente nesse capítulo tem uma visão positiva e otimista da mestiçagem, mas Veríssimo é o primeiro a indicar que a pureza das raças possa ser algo negativo, ao menos enquanto categoria do pensamento (por que não existem raças puras). O inverso é válido: a impureza é natural, boa e a mestiçagem é uma categoria explicativa válida para explicar a formação dos povos.

Essa leitura é corroborada pela visão profundamente negativa da colonização portuguesa defendida por José Veríssimo em sua análise da formação da população amazônica. Para Veríssimo, Portugal foi, mesmo em seus mais gloriosos anos, uma nação atrasada (1887, p. 305). Se os tapuias e mamelucos do norte brasileiro encontravam-se naquele momento degradados (como afirmava Louis Agassiz em seu argumento sobre a degeneração das raças), isso era demérito dos portugueses (Veríssimo 1887, p. 303-304) que trouxeram a morte, a miséria e, principalmente, o domínio esterilizador do catolicismo às populações indígenas – mesmo aos indígenas amazônicos, que tinham a “civilização mais perfeita” que as de outras partes do Brasil, o que se atesta pela “língua em caminho de progresso”, a preparação de conservas por meio de fogo, a agricultura, e o fabrico do *kãgui*, bebida fermentada tradicional (p. 301-302). Vale frisar que José Veríssimo apresenta uma descrição da formação étnica das populações amazônicas muito diferente daquela apresentada

por Mello Moraes Filho. Segundo Veríssimo, na província do Pará, onde nasceu, os mestiços formam “mais de duas terças partes da população” (1887, p. 296), e por isso mesmo a análise da formação étnica das províncias do norte é interessante – apesar de, segundo o autor, a mestiçagem se dar no Norte com menor variedade. Esse dado contradiz a interpretação de Moraes Filho de que a mestiçagem se dá apenas em pequena escala no norte brasileiro – justificando que o cruzamento entre indígenas de diferentes povos não configura mestiçagem.

O principal exemplo de mestiçagem dado por José Veríssimo nesse texto é a língua. A língua atesta a mestiçagem enquanto princípio diferenciador. Nas palavras do autor:

Somente o estudo das modificações neste meio sofridas pela língua portuguesa, seria bastante para assentar de uma maneira definitiva essa influência, quando mesmo não viessem comprová-la os estudos sobre as crenças e os costumes da gente que o habita. De facto, na língua aqui falada, onde aliás se conservam palavras e expressões portuguesas hoje desusadas em Portugal e vulgarmente desconhecidas no Brasil, abundam, em não pequena cópia, não só vocábulos como formas sintáticas da língua do selvagem (1887, p. 316).

E ainda:

Na moderna nacionalidade brasileira a língua também vai se alterando, constituindo um verdadeiro dialeto do português; cada um dos elementos da mestiçagem contribui com as suas alterações especiais. O elemento colonial modifica a acentuação fonética de um modo mais exagerado do que nas ilhas dos Açores, o som *s*, como *ch* galego, torna-se sibilante e mavioso, sobretudo nos plurais; as construções gramaticais distinguem o *se* condicional do reflexo *si*, e os pronomes precedem os verbos como: *me disse*, em vez de *disse-me*. No vocabulário o português conserva os seus provincianismos atuais e os arcaísmos do tempo da colonização. Da parte do elemento anti-histórico, uma certa indolência na pronúncia exerce a grande lei da queda das consoantes mediais e vogais mudas; assim *senhor* é *siô*; *senhora* é *sinhá*; os finais das palavras vão se contraindo, perdendo seus sufixos característicos, como *peó* em vez de *peior*, *casá* em vez *casar*. Na parte do vocabulário é que se nota mais profundamente a ação do elemento anti-histórico, pela profusão imensa de palavras de língua tupi introduzidas na linguagem familiar de todo o império (1887, p. 317).

Assim como no caso da literatura – que discutiremos a seguir na leitura da *História da Literatura Brasileira* do crítico paraense – o português brasileiro é visto como uma versão (“um dialeto”) da língua portuguesa, que ao mesmo tempo o é, mas não é, por que é diferente. A diferença deriva precisamente das contribuições e influências de cada um dos elementos da

mestiçagem. Os elementos anti-históricos – isto é, aqueles que não têm escrita, o indígena e o africano – influem no português, que é a base dessa língua mestiça – diferenciando-o em nível lexical, sintático, ortográfico ou simplesmente fonético.

O tema da mestiçagem aparece principalmente em dois momentos na *História da Literatura Brasileira* (1916), texto publicado por Veríssimo no ano de sua morte: na primeira parte sobre a literatura colonial brasileira, que o autor conclui logo destarte não existir (2013 p. 25-26); e na parte sobre a literatura romântica do Brasil, momento em que a literatura passa a comunicar um senso de nacionalidade brasileira.

Sobre a literatura colonial brasileira, Veríssimo revê sua tese do atraso português: afirma que sim, os portugueses vieram às américas no século de ouro de sua língua e literatura; no entanto, ao invés de alegar que se tratava um povo atrasado, Veríssimo aproxima-se de uma interpretação comum no pensamento histórico nacional, que é a ideia de que vieram para Pindorama uma massa de degenerados e bandidos, que, segundo o autor paraense, nada legaram a literatura brasileira (2013, p. 26). Apesar de não terem trazido movimento literário algum, esses degenerados trouxeram a capacidade literária (p. 27). É isso junto as “escolas de ler, escrever e contar, gramática latina, casos de consciência, doutrina cristã e mais tarde retórica e filosofia escolástica” (p. 28) fundadas e dirigidas pelos missionários cristãos nos territórios portugueses na América de que se nutriram os primeiros germens da cultura e da literatura brasileira. Indígenas e africanos pouquíssimo contribuem para a literatura nesse momento, e só o fazem indiretamente (não se sabe como, mas certamente isso acontece) na medida em que se mestiçam com o europeu (p. 29 e 30). Nas palavras de Veríssimo,

há bons fundamentos para supor que os primeiros versejadores e prosistas brasileiros eram brancos estremos, e até de boa procedência portuguesa. É, portanto, o português, com sua civilização, com a sua cultura, com a sua língua e literatura já feita, e até com o seu sangue, o único fator certo, positivo e apreciável nas origens da nossa literatura. E o foi enquanto não se

realizou o mestiçamento do país pelo cruzamento fisiológico e psicológico dos diversos elementos étnicos que aqui concorreram, do qual resultou o tipo brasileiro diferenciado por várias feições físicas e morais do seu principal genitor, o português (2013, p. 32).

Veríssimo recupera, portanto, o mesmo argumento do texto publicado trinta e oito anos antes, que é a mesma ideia avançada por Von Martius em *Como se deve escrever a história do Brasil* (1845): a fundação da história nacional (e por conseguinte da cultura e da literatura) é portuguesa, branca; os demais elementos são afluentes que agregam e modificam essa fundação.

Com exceção de um trecho no qual discorre brevemente sobre a relação entre a mestiçagem física e a psiquê nacional mestiça, dizendo claramente – diferente dos outros autores da mesma geração, que deixam apenas implícito – que a mestiçagem física antecede a mestiçagem da cultura (p. 125) em um lento ritmo (p. 32), Veríssimo não oferece nenhuma inovação em relação aos autores que discutiram o tema antes dele. Apesar disso, é patente a centralidade que a mestiçagem tem para sua história literária do Brasil. O autor destaca a relevância de Gregório de Matos por ser um mestiço moral – a despeito do Boca do Inferno odiar negros e mulatos (Veríssimo 2013, p. 96). Diz que *Os Diálogos das Grandezas do Brasil*, que começou a ser escrito no século XVII e que tem autoria incerta, tendo sido atribuído a Ambrósio Fernandes Brandão, é um “estimável subsídio da nossa história literária” por que nele encontram-se muitos testemunhos da mestiçagem (p. 61). Associa a grandeza de Tobias Barreto ao fato do poeta e crítico sergipano ser uma espécie de encarnação ideal da mestiçagem (p. 342). Os exemplos são inúmeros.

O tema da mestiçagem (e o maior número de ocorrências do termo) acontece na parte do livro dedicada a segunda fase do romantismo brasileiro, “a geração literária que talvez seja a mais brilhante de toda nossa literatura” (p. 296). Esse brilhantismo, escreve José Veríssimo em um trecho sobre a luxúria ou volúpia do lirismo português e brasileiro, dá-se pela confluência de dois fatores: o desenvolvimento de um sentimento de nacionalidade expresso

no esforço de produzir uma literatura brasileira (projeto que José de Alencar toma de Domingo José Gonçalves de Magalhães, prócere do primeiro romantismo brasileiro); e uma maior liberdade espiritual em relação a primeira geração – e um consequente mais “largo conceito estético”; “não é mais o estreme idealismo católico dos primeiros românticos” (idem).

Esses fatores aparecem em uma expressão e em um pensamento menos “portugueses” – podemos dizer *mais diferentes* do português – do que a expressão e o pensamento da primeira geração. O brasileirismo é menos político, mais emotivo, mais de raiz; conserva muito do sentimento poético português, da saudade e da nostalgia, da melancolia amorosa e exagera a luxúria/volúpia do lirismo português – que, diga-se de passagem, nunca foi casto (idem). Isso por que, de acordo com José Veríssimo:

Desde a segunda geração romântica – o da primeira pecara mesmo por demasiado continente – entra a ser desenfreadamente erótico, como o de um povo onde o amor nasceu entre raças desiguais e inimigas e, portanto, entre violências e brutezas de apetites e carnalidades, e um povo onde a fácil e franca mistura de uma gente europeia em decadência com raças inferiores e bárbaras devia produzir um mestiço excessivamente sensual, em todas as acepções do termo (Veríssimo 2013, p. 296).

Isso é, o erotismo do português e sua fácil e franca mistura com “raças inferiores e bárbara” resulta em um mestiço voluptuoso – cujo lirismo não poderia deixar de ser, portanto, igualmente voluptuoso.

O conceito de mestiçagem é amplamente utilizado na literatura da última década do século XIX, como veremos no próximo capítulo. Tristão de Alencar Araripe Junior faz uso do conceito em *Gregório de Matos* (1894). Discutindo a lírica do Boca de Inferno, o crítico literário cearense afirma que “era indispensável para a constituição do tipo baiano”, que precede, naturalmente, uma lírica baiana, “que se fizesse uma caldeação de raças, se sentimentos e de instintos, antes que a Bahia conquistasse sua autonomia”. Discorrendo sobre esse tipo baiano, Araripe Junior escreve:

Foram os tupinambás os primeiros a dar seu contingente. O que eram esses indígenas, em matéria de amores e artes correlativas, refere-o, com tintas de um realismo admirável, Gabriel Soares no seu Tratado descritivo, de modo a não se pôr dúvida à parte que tiveram no ensinamento dessas artes ao colono boçal, despedido da metrópole e ávido de sensações. O capítulo CLVI daquela inestimável obra indica as loucuras de que seriam capazes esses pobres colonos diante das tupinambás, vergastados pela solidão, pelo clima, por um alimento acre e pelas sugestões de uma vegetação sempre verde e enormemente carregada de resinas afrodisíacas. Não tardara unir-se a esse elemento erótico o forte sensualismo dos africanos. Este importantíssimo elemento de nossa colonização impregnou a Bahia, mais do que a qualquer outra região do Brasil, de umas tonalidades originais de mestiçagem, dignas de serem analisadas ao clarão da crítica de um Taine, ou de um Hennequin. A negra mina, carinhosa, inteligente e bela, seduzindo com a formosa carnadura e pelo busto lustroso e escultural da Vênus africana o português libidinoso, não custou a vencer a indígena nesse concurso de procriação. É verdade que a mulher tupinambá tinha a indolência das orientais, o abandono das naturezas mórbidas, a moleza, a indecisão, o embalar eterno da rede e o gozo vago, intermitente, quase indefinível dos batráquios. Enervantes, depravadoras, é bem certo que, se não concorresse a outra mestiçagem, o colono português nunca mais sairia do tejupar, nem abandonaria a rede para brandir a enxada ou o machado e desbravar a floresta. Mas essa enervação não podia deixar de causar-lhes medo. Os instintos sabem buscar os seus caminhos. Acresce que a índia desconfiada não era capaz de constituir foyer. Ao contrário de tudo isso, a negra mina apresentava-se com todas as qualidades para ser uma excelente companheira e uma criada útil e fiel. Escrava, resistente a todos os trabalhos, sadia, engenhosa, fina, sagaz, cautelosa, ao mesmo tempo que nutria um fogo inextinguível, ela sabia dirigi-lo e aproveitá-lo em benefício da própria prole. Com semelhantes predicados e nas condições precárias em que no primeiro e segundo séculos se achava o Brasil em matéria de belo sexo, era impossível que a mina não dominasse a situação. E, de feito, em toda parte do país onde houve escravatura ela influiu poderosamente sobre o galego e vacinou a família brasileira (Araripe Junior 2013, p. 31-32).

A palavra mestiçagem ocorre duas vezes nesse trecho, ambas como sinônimo de mistura das raças, caldeação ou fusão. Em uma das vezes é empregada para afirmar a originalidade do tipo baiano, que é a maior presença do elemento africano em relação às outras partes do país.

O historiador, diplomata e crítico pernambucano Manuel de Oliveira Lima⁴³ também usa o conceito com certa frequência em *Aspectos da literatura colonial brasileira* (1896),

⁴³ Manuel de Oliveira Lima (1867-1928), notável historiador brasileiro, nasceu em Pernambuco e faleceu em Washington. Membro fundador da Academia Brasileira de Letras, teve uma educação em Lisboa, marcada por estreita relação com diplomatas brasileiros. Ingressou no serviço diplomático em 1890, destacando-se em postos como Lisboa, Berlim, Washington e Londres. Sua produção literária começou cedo, e até 1896 já havia publicado obras como *Pernambuco, seu desenvolvimento histórico* e *Sete anos de República*. Aprofundou-se em pesquisas históricas, destacando-se *Dom João VI no Brasil* (1909) e *O movimento da Independência* (1922).

sempre no sentido de mistura das raças e culturas. Em todos os trechos associa a ideia de origem ou a ideia de diferença/particularidade. Em uma passagem recorre à bem disseminada caracterização do povo brasileiro como povo sensual, reflexo da sensualidade do empreendimento colonial português na América:

O amor nivelava todos, deuses e mortais; e o amor como o sabe descrever e pôde sentir um filho do Brasil, amor ardente, voluptuoso e ao mesmo tempo tristonho, que para tudo isso trazia a balda original da filiação português, e só incentivo, cantante esplendor e picante sabor da mestiçagem, a qual, aguçando a sensibilidade, vinha por seu turno apressar o franquear da alma e, portanto, do triunfo do natural (Oliveira Lima 1896, p. 246).

A crítica literária seguiu fazendo uso do conceito de mestiçagem nas primeiras décadas do século XX, sem modificar substancialmente o conceito elaborado pelos críticos do final do século XIX. É importante notar que os principais nomes analisados nesse capítulo não restringiam seu trabalho à crítica literária, como era de praxe numa época que a disciplinarização das ciências humanas e sociais ainda estava em curso e que a profissionalização de críticos, historiadores e sociólogos ainda nem se quer aparecia no horizonte (com exceção talvez dos antropólogos físicos, que começavam a se concentrar em torno das escolas de medicina e museus). Esses intelectuais polímatas facilitaram o diálogo entre a etnografia e a crítica literária e, no interstício desses dois campos, produziram os trabalhos mais relevantes para compreendermos o sentido que o conceito de mestiçagem tem na história intelectual nacional. Em a *História do direito nacional*, publicada em 1895, José Izidoro Martins Junior⁴⁴, jurista, professor e poeta pernambucano escreve que:

Controvérsias políticas surgiram, resultando em seu veto para chefiar a legação brasileira em Londres em 1913, sob acusações de monarquismo. Jubilado, Oliveira Lima fixou residência em Washington, onde contribuiu para a Universidade Católica e deixou sua monumental biblioteca.

⁴⁴ José Isidoro Martins Júnior (1860-1904), jurista e professor brasileiro, nasceu no Recife. Formado em Direito pela Faculdade do Recife em 1883, aproximou-se de Clóvis Beviláqua durante seus anos acadêmicos. Discípulo de Tobias Barreto, destacou-se como advogado e professor em Recife, contribuindo para a Revista do Norte e fundando o Diretório Republicano em 1888. Nomeado professor da Faculdade de Direito do Recife em 1889, sua atuação pública intensificou-se, fundando o Novo Partido Republicano de Pernambuco e o jornal O Norte. Eleito deputado federal em 1894, mudou-se para o Rio de Janeiro, onde lecionou na Faculdade Livre de Direito. Posteriormente, tornou-se secretário de governo no Rio de Janeiro. Além de sua carreira política, Martins Júnior destacou-se como poeta, publicando *Visões de hoje* (1881) e defendendo a poesia científica. Sua obra jurídica notável inclui *História do Direito Nacional* (1895), pioneira no estudo da matéria no Brasil.

É certo que os historiadores nacionais não têm, até o presente, se preocupado devidamente com o nosso problema étnico, isto é, com o fenômeno do cruzamento das três raças que formaram o povo brasileiro, ou antes, com a determinação do caráter de mestiçagem que é a nota fisiológica deste povo. A crítica literária, porém, no seu departamento histórico, tem felizmente corrigido a falta daqueles autores.

Assim, é hoje ideia adquirida e definida pelos nossos homens de letras a de que o brasileiro atual é e será cada vez mais, pelos séculos a fora, um tipo cruzado, mestiço, produzido por três grandes raças que confluíram entre nós e que, como se sabe, foram a branca, a negra e a cor de cobre.

Em dois dos capítulos que sua esplendida *História da Literatura Brasileira*, o nosso grande crítico Sílvia Romero deixou o assunto perfeita e definitivamente tratado (Martins Junior 1895, p. 131).

A reivindicação de Martins Junior não pode ser lida sem atenção a sua posição na geografia intelectual brasileira; pernambucano, filiado a Escola de Direito de Recife, recebido na Academia Brasileira de Letras quando de sua nomeação em 1902 por ninguém menos do que Sílvia Romero, “o nosso grande crítico”, em suas palavras. A afirmação de Martins Junior não é verdadeira, mas também não é incorreta. Ao mesmo tempo que é inegável que os historiadores haviam dado uma contribuição importantíssima para o debate, como atesta nossa breve análise de von Martius e Varnhagen no capítulo anterior e o fato do primeiro texto a usar o conceito de mestiçagem em seu sentido histórico ser um texto de análise historiográfica – *Os Seis Primeiros Documentos da História do Brasil* (1874) de Carlos Arthur Moncorvo de Figueiredo – veremos no começo do próximo capítulo que até 1895 são poucas as contribuições estritamente historiográficas para o debate. As ideias de mestiçagem não estavam, como alega Martins Junior, “ausentes das obras dos nossos historiadores – não só dos manuais e compêndios [...], como também dos trabalhos de grande fôlego, como por exemplo a *História Geral* de Varnhagen” (1895, p. 132), mas também não eram muitas e nem agregavam substancialmente ao debate. Na disputa pela definição de um campo disciplinar e pelas posições de influência na vida intelectual brasileira, a afirmação de Martins Junior serve também ao propósito de inflar a importância da Escola de Recife, de seus representantes e do tipo de crítica literária estes praticavam.

No próximo capítulo discutiremos como o ensaísmo historiográfico combina o crescente uso do conceito na historiografia e nos ensaios de interpretação nacional da virada do século e como, na esteira desse ensaísmo historiográfico, os “intérpretes do Brasil” das décadas de 1930 e 1940 operacionalizam a estrutura formal do conceito em uma época em que o conceito de raça perde seu potencial explicativo.

CAPÍTULO 3 – MISTIÇAGEM NO ENSAÍSMO HISTORIOGRÁFICO

Mestiçagem, historiografia e ensaísmo social na virada do século

Quando Martins Junior publica sua *História do direito nacional*, em 1895, apenas duas monografias historiográficas de fôlego – além, é claro, do já mencionado *Os Seis Primeiros Documentos da História do Brasil* (1874) de Carlos Arthur Moncorvo de Figueiredo – haviam empregado a palavra mestiçagem: a *História Popular do Rio Grande* (1882), de Alcides de Mendonça Lima⁴⁵ e *Pernambuco: seu desenvolvimento histórico* (1895), de Manuel de Oliveira Lima.

Em *História Popular do Rio Grande do Sul* (1882), o historiador, jurista e então estudante do último ano do curso de direito da Faculdade de Direito de São Paulo, Alcides de Mendonça Lima, usa a palavra mestiçagem apenas uma vez, nesse trecho que citamos a seguir:

Resta-nos agora examinar a curta historia desse povo [os povos indígenas do sul do país] e estudar a influencia que poderia ter exercido na população o seu cruzamento com a raça conquistadora. Não nos parece que essa **mestiçagem** tenha-se desenvolvido largamente. O elemento indio, o sangue indigena entra no organismo da sociedade riograndense em doses mínimas, quase inapreciaveis. É o que nós concluimos estudando a historia desses indios (1882, p. 46-47, grifo nosso).

A citação não oferece nada de novo para a compreensão da categoria de mestiçagem: trata-se do uso padrão que remonta a ideia de origem ou desenvolvimento do processo histórico. Sua ocorrência mostra, no entanto, como nos anos 1880 o conceito tornou-se cada vez mais incontornável no pensamento histórico nacional. Apesar de julgar que a mestiçagem

⁴⁵ Alcides de Mendonça Lima (1859-1935), jurista, advogado, escritor, historiador e político brasileiro, nasceu em Bagé. Formado em Direito pela Faculdade de Direito de São Paulo, destacou-se como membro do Clube Republicano 20 de setembro, onde publicou a *História Popular do Rio Grande do Sul* (1882), abrangendo desde os inícios das colonizações portuguesa e espanhola da região até a Revolução Farroupilha. Eleito deputado constituinte nacional, contribuiu para a elaboração da Constituição de 1891. Mendonça Lima atuou como juiz em Rio Grande e Pelotas, além de ser deputado estadual. Sua trajetória inclui o enfrentamento ao governador Júlio Prates de Castilhos, sendo processado duas vezes e inocentado pelo Supremo Tribunal Federal. Após participar da Revolução de 1923, abandonou a carreira pública, estabelecendo-se como advogado. Fundador da Academia Rio-Grandense de Letras.

não seja de nenhuma maneira relevante para explicar a formação da população rio-grandense, o autor opta por incluir essa informação no texto, e não por simplesmente omiti-la.

Já em *Pernambuco: seu desenvolvimento histórico* (1895), publicado pela F. A. Brockhaus editora, em Leipzig, na Alemanha, e também pela Laemmert & Cia no Rio de Janeiro, o diplomata, crítico e historiador pernambucano Manuel de Oliveira Lima (um dos maiores historiadores de sua geração) faz uso do conceito em duas passagens: na primeira, em um trecho sobre os males da escravidão no sentido de mistura de raças, sem conotação positiva ou negativa (Oliveira Lima 1895, p. 248); na segunda, com teor negativo, equivalente a descaracterização, no contexto de discussão sobre o grande influxo de imigrantes europeus em curso no final do século XIX e das vantagens de Pernambuco nesse cenário. Em suas palavras:

Pelas radiantes trações da sua história, pelas harmônicas proporções do seu território, pela relativa densidade da sua população, pelo desenvolvimento das suas rendas, pelas excelências do seu clima, pela uberdade do seu solo, pelo valor dos seus produtos, pela facilidade dos seus meios de transporte realizados ou realizáveis, acha-se Pernambuco destinado ao mais esperançoso futuro na nova fase da existência brasileira. Preparou-o a natureza para um formoso fado; rivalizaram-se os sucessos bélicos e os eventos liberais em circundá-lo de uma aureola sedutora e simpática; esmerou-se a fortuna em dispensar-lhe os seus dons mais graciosos, si bem que nem sempre solicitados. Assim, Pernambuco tem-se, ao contrário de outros estados e apesar do seu benigno céu e da fertilidade dos seus campos, conservado ao abrigo das levas de imigrantes europeus, que parecem querer submergir o Sul numa inundação de estrangeirismo, desbotando a idiossincrasia do produto brasileiro, já diferenciado e semi-integralizado, de seus característicos superior ou amavelmente revelados na literatura, na política, e em outras categorias espirituais. No Norte, apenas visitado por uma diminuta emigração, incapaz de sobrepor-se ao elemento nacional e, contudo, suficiente para corrigir lhe qualquer moleza produzida pela ausência de luta pela vida, vai se refugiando a alma do Brasil, manchada e irritado do crescente desapego a que assiste em outras partes do país, meio açambarcadas pelos estrangeiros, aquilo que representa o tesouro das nossas reminiscências de pátria, em seu aglomerado de trabalhos e de glórias. Ali subsistirá com efeito o Brasil, quando um dia, não se havendo oposto um dique à maré enchente dos asilados de outros continentes, a nossa nacionalidade se tiver afundado numa mestiçagem heteróclita de raças e numa divergência esterilizadora de sentimentos (Oliveira Lima 1895, p. 315-316).

É importante destacar que apesar do termo mestiçagem ocorrer apenas nas duas obras citadas acima, a historiografia do final do século XIX já discutia vividamente os temas da raça e da mistura racial. Luís Fernando Tosta Barbato recuperou o longo e complexo debate sobre a raça que se desdobrou nas páginas da *Revista do Instituto Histórico Geográfico Brasileiro* desde meados do século XIX e demonstrou que existem discordâncias em relação a superioridade e inferioridade das raças, sobre a importância ou não da raça como categoria analítica e entre perspectivas evolucionistas e não-evolucionistas da raça. Cerqueira e Silva⁴⁶ (1849) e Manuel de Araújo Porto-Alegre⁴⁷ (1898), por exemplo, já utilizavam o conceito de raça antes do evolucionismo de inspiração darwiniana tomar de assalto o debate público sobre o conceito no Brasil. Raymundo da Cunha Mattos⁴⁸ (1874), Elias Paes de Souza e Mendonça⁴⁹ (1872) e Couto de Magalhães⁵⁰ (1873) todos viam com bons olhos o mestiço e a

⁴⁶ Ignacio Accioli de Cerqueira e Silva (1808-1865), historiador nascido em Coimbra, Portugal, mudou-se para o Brasil na infância, seguindo seu pai, desembargador, que foi nomeado juiz no Pará. Envolvido nos movimentos de emancipação política, foi preso em 1821 e enviado a Lisboa, mas liberado por D. João VI em 1824. Serviu no 5º Batalhão de Infantaria da Guarda Nacional na pacificação da Sabinada na Bahia (1837-1838), sendo nomeado tenente-coronel em 1838. Administrador do Theatro São João, reformou o espaço e promoveu espetáculos semanais (1836-1839). Cerqueira e Silva foi Cavaleiro da Ordem Imperial do Cruzeiro e da ordem de Cristo, comendador da Imperial Ordem da Rosa, e membro de instituições científicas. Autor de diversas obras sobre o Brasil, destacam-se a *Corografia Paraense* (1833) e as *Memórias Históricas e Políticas da Província da Bahia* (1835-1843), reeditadas nas décadas de 1930/40.

⁴⁷ Manuel de Araújo Porto-Alegre (1806-1879), intelectual brasileiro, notabilizou-se como historiador, artista e diplomata. Nascido em Rio Pardo, Rio Grande do Sul, Porto-Alegre contribuiu para diversas áreas, incluindo artes plásticas, literatura e história. Participou do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB) desde sua fundação em 1838, envolvendo-se em várias comissões e atividades intelectuais. Sua atuação diplomática também se destaca, tendo servido como ministro plenipotenciário na Itália. Porto-Alegre, além de suas atividades no IHGB, deixou um legado literário e artístico significativo.

⁴⁸ Raimundo José da Cunha Matos (1776-1839) foi um militar, marechal de campo e historiador luso-brasileiro. Iniciou sua carreira militar em Portugal, servindo na Catalunha e Roussillon, antes de migrar para a marinha em 1796, dedicando-se aos estudos de artilharia. No Brasil, ocupou diversos cargos militares e administrativos, destacando-se como governador em São Tomé e participando da expedição que reprimiu a Revolução Pernambucana em 1817. Matos desempenhou papéis importantes na organização militar, tornando-se vice inspetor do arsenal e comandante de armas em Goiás. Sua carreira incluiu períodos no Rio de Janeiro, Pernambuco e Rio Grande do Sul, contribuindo para a instrução militar e organização de defesas costeiras. Além de sua atuação militar, deixou uma obra significativa como historiador. Sua principal contribuição, *Corografia Histórica da Província de Minas Gerais* (1837), é considerada um estudo abrangente e indispensável sobre a história dessa província. Matos também propôs a fundação do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro em 1838.

⁴⁹ Não encontramos maiores informações sobre Souza e Mendonça, além do fato de que o mesmo ou pessoa homônima foi escrivão no estado do Ceará nas décadas finais do século XIX.

⁵⁰ José Vieira Couto de Magalhães (1837-1898) foi um multifacetado intelectual brasileiro. Iniciou sua carreira como político e militar, ascendendo rapidamente a postos como governador de várias províncias, sendo também um general reconhecido após sua participação na Guerra do Paraguai. Sua trajetória política esteve intrinsecamente ligada ao Império, mas, ao ser levado ao cargo de governador de São Paulo em 1889, viu-se envolvido nos eventos que culminaram na proclamação da República. Além de suas atividades políticas e

mistura das raças, apesar deste último depositar suas esperanças no futuro no fato de que “nosso grande reservatório de população é a Europa” (Magalhães 1873, p. 470 *apud*. Barbato 2016, p. 199), ou seja, no branqueamento da população – o que leva Barbato a falar de uma “visão globalmente positiva sobre o mestiço” (Barbato 2016, p. 199) que, no entanto, se origina na crença de que a seleção natural cuidará de branquear gradativamente os filhos da nação brasileira.

Pouco depois da denúncia infundada de Martins Junior, outras importantes obras historiográficas discutem o tema da mistura das raças e culturas fazendo uso do conceito de mestiçagem. Em seu esforço de vulgarização e popularização (Padilha 1898, p. 1) dos estudos históricos da época, o manual de ensino *Curso de história do Brasil* (1898), Viriato Padilha, pseudônimo do poeta e historiador mineiro Aníbal de Andrada Mascarenhas⁵¹, emprega o termo duas vezes: na primeira escreve que uma das possíveis causas da extinção das raças é o cruzamento e que “com o tempo o produto da mestiçagem chega à maior diferenciação, constituindo afinal um tipo étnico novo, muito distinto das raças que o produziram” (Padilha 1898, p. 25); na segunda, referindo-se ao “homem dos sambaquis do Sul” – os povos tupis – afirma este ser “um produto da mestiçagem, como porém diferença-se de modo fundamental do tipo de Lund” (Padilha 1898, p.110), isso é, do crânio humano (o Apíuna) descoberto pelo naturalista dinamarquês Peter Wilhelm Lund em suas escavações na região de Lagoa Santa

militares, Couto de Magalhães destacou-se como escritor e folclorista. Suas obras incluem *Os Selvagens*, onde registra seus estudos etnográficos e folclóricos sobre os povos indígenas brasileiros, e *Viagem ao rio Araguaia*, um relato detalhado sobre a região e seus habitantes. Poliglota e polímata, cultivou amplo conhecimento em diversas áreas, desde astronomia até medicina. Sua riqueza era proveniente não apenas dos cargos públicos que ocupou, mas também de empreendimentos variados, como exportação de couro, fábrica de papel e uma empresa de navegação no rio Araguaia. Diagnosticado com sífilis aos 52 anos, enfrentou a doença em Paris, mas sucumbiu em 1898, deixando escritos sobre política, militarismo, literatura e estudos culturais.

⁵¹ Aníbal de Andrada Mascarenhas (1866-1924), figura polifacética nascida em Minas Gerais, destacou-se como contista, jornalista, poeta, autor de literatura infantil, historiador, professor, republicano e tradutor brasileiro. Utilizando pseudônimos como Viriato Padilha e Aníbal Demóstenes, foi também proprietário do jornal Jacobinista *A Bomba*, posteriormente conhecido como *O Nacional*. Entre suas obras, figuram o *Curso de História do Brasil* (1898), *O Fabricante Moderno de Perfumes, Essências, Sabões e Sabonetes* (1919), a tradução de *Édipo Rei* (1919), além de contribuições para manuais práticos como *Manual do Fabricante de Tintas, Vernizes e Óleos* (1926) e *Manual do Dourador e do Prateador*. Sob o pseudônimo Viriato Padilha, publicou obras como *Histórias do arco da velha* (1897) e *Os roceiros* (1899). Seus contos, como *O carro de enterro* e *A vingança do morto*, evidenciam sua versatilidade literária e sua contribuição para diversos gêneros.

(MG), em 1840, e publicizados em carta de 1842 ao Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, publicada sob o título de *Sobre a antiguidade do homem de Lagoa Santa*. Na primeira ocorrência, o termo significa mistura e está estritamente associado a diferença – sem ênfase na retenção de característica dos elementos que se misturam; do contrário, ao considerar a mestiçagem como possível causa da extinção das raças (em particular do negro e do índio), Padilha enfatiza a descontinuidade. O mesmo para a segunda ocorrência.

O historiador mineiro dá maior nuance a como entende que esse processo de mistura das raças se dá em um trecho em que defende que o sentimento da nacionalidade (“que gera todas as virtudes e todos os talentos”, p. 116) resulta do mestiçamentos, fazendo menção a obra de Sílvio Romero:

O trabalho de diferenciação não tem sido uniforme em toda vasta área de nossa Pátria; em certos pontos é mais rápido, em outros a subordinação a qualquer dos fatores étnicos originais tem se tornado mais duradoura, todavia o trabalho é latente e necessariamente produzirá os seus efeitos; os cruzamentos sucessivos e o poder de absorção da raça branca têm quase eliminado o índio e o negro que vão sendo substituídos por mestiços, cada vez mais aproximados do branco; o português, por seu lado, vai sendo neutralizado e já não embarça muito pronunciadamente a marcha de nossa civilização. No entanto, todo o trabalho poético, literário ou artístico digno do nome de patriótico, deve ainda tender necessariamente para completar essa emancipação e representar um esforço no sentido de diferenciar mais e sempre mais o caráter brasileiro das nocivas influências de origem étnica, pois, como pensa com muito acerto o ilustre crítico brasileiro, Dr. Sílvio Romero, “a nação brasileiro, se tem um papel histórico a representar, só o poderá fazer quanto mais separar-se do negro africano, do selvagem tupi e do aventureiro português” (Padilha 1898, p. 116-117).

Padilha, portanto, apenas ecoa o hegelianismo evolucionista de Romero, dando maior ênfase no progressivo branqueamento da população brasileira por meio de uma mistura que elimina os traços negros e indígenas e atenua o caráter português.

O crítico de arte e historiador carioca Luís Gonzaga Duque Estrada⁵² discorda frontalmente da centralidade dada ao português na formação do tipo nacional brasileiro em

⁵² Luís Gonzaga Duque Estrada, conhecido como Gonzaga Duque (1863-1911), foi um influente escritor brasileiro nascido no Rio de Janeiro. Destacou-se como escritor simbolista, pertencendo a um grupo que incluía renomados autores como Cruz e Souza e Alphonsus de Guimaraens. Seu único romance, *Mocidade Morta*

Revoluções Brasileira (Resumos Históricos), do mesmo ano. Também um trabalho de vulgarização do conhecimento histórico, *Revoluções Brasileiras* foi escrito como um esforço de desenvolver “a crença política” republicana “no coração dos cidadãos”, que até então só tinha acesso a manuais de estudo de história restritos “aos estreitos moldes convencionais do ensino monárquico” (1898, p. XI), que omitiam as guerras sangrentas pelas qual o povo se apoderou do governo e lutou por sua liberdade e civilização. O livro não discorre amplamente sobre a formação do Brasil; Gonzaga Duque concentra seus esforços em escrever a história das revoluções nacionais. Apesar disso, o escritor carioca dá pistas sobre a importância da mestiçagem para a história nacional em um trecho em que caracteriza os colonizadores portugueses:

Imperador por comodismo de velhos timoratos e políticos educados na vida casmurra de burguezões lusitanos, a testa de um povo de colonização, isto é, compostos de raças diferentes em que a dominante não tinha o firme caráter e a útil atividade dos criados da América inglesa, nem o nobre orgulho e a quente ambição dos primeiros senhores da terras que formam a península banhada pelo Pacífico e pelo Atlântico, do Equador para as regiões do Estreito de Magalhães; composto de mestiçagem, duma etnologia complicada pelas variantes e modificações do cruzamento com o sangue africano, que o foi o maior produtor do tipo nacional (Gonzaga Duque 1898, p. 255).

Além de afirmar que o sangue africano é o maior produtor do tipo nacional, algo pouco comum para a época, Gonzaga Duque faz uma interessante associação entre o povo de colonização e mestiçagem – uma associação que faz muito sentido para a colonização das Américas, mas cuja validade teria que ser analisada cuidadosamente para outros empreendimentos coloniais em outras partes do mundo. Importa que ambas a centralidade do africano para a formação nacional e a explícita associação entre colonização e mestiçagem são inovações avançadas por Gonzaga Duque nesse curto trecho de sua obra e que indicam não

(1900), retrata o cotidiano e as ideias de jovens artistas no Rio de Janeiro do Segundo Reinado. Gonzaga Duque também foi um crítico de arte prolífico, autor do primeiro livro sistemático sobre arte no Brasil, intitulado *Arte Brasileira*.

tanto uma inflexão, mas um acúmulo de possibilidades de uso do conceito – como veremos nas obras publicadas na década seguinte.

A mestiçagem se torna crescentemente popular no ensaísmo sociológico na mesma medida em que ganha espaço nos textos historiográficos e de vulgarização do conhecimento histórico. Aparece na obra póstuma do médico e sociólogo carioca Tito Lívio de Castro⁵³ – também seguidor das ideias de Sílvio Romero, que recuperou e editou uma parte de seus escritos após sua morte prematura em 1890 – *A mulher e a sociogenia: obra póstuma* (1893) como princípio de desenvolvimento de um povo e como forma de adaptação dos povos “decrépitos, os degenerados, os atrasados, os imaleáveis”, que, ao cruzarem-se com “as raças superiores”, “ressurgem em outras gerações transformados, adaptados e mais vigorosos” (Castro 1893, p. 368). O célebre jurista, filósofo e historiador Clovis Beviláqua⁵⁴ – associado a Escola de Recife – também usa o conceito como diferença e como origem em seus *Criminologia e Direito* (1896) e *Esboços e Fragmentos* (1899) citando Sílvio Romero (ver Beviláqua 1896, p. 92-93). O também jurista gaúcho Carlos Maximiliano⁵⁵, em sua

⁵³ Tito Lívio de Castro (1864-1890) foi um médico negro e darwinista no Rio de Janeiro do século XIX, vítima de tuberculose aos 26 anos. Alfabetizado por seu padrinho português, Manoel Paes, que o acolheu após ser deixado em sua porta, iniciou sua educação no Liceu Comercial e formou-se em Letras no Colégio Pedro II em 1883. Em 1884, ingressou na Faculdade de Medicina, concluindo o curso em 1889. Sua produção intelectual incluiu dois livros póstumos, “A mulher e a sociogenia” (1893) e “Questões e problemas” (1913). Darwinista e assumidamente influenciado por Sílvio Romero, Tito Lívio é reconhecido por seus estudos de psicologia feminina e por sua defesa do acesso de mulheres a educação formal, desafiando estereótipos – ainda muito hegemônicos à época – de que o intelecto feminino era emocional e não racional e que, portanto, a educação formal feminina não deveria se organizar segundo os mesmos critérios racionalistas da masculina.

⁵⁴ Clóvis Beviláqua (1859-1944) foi um jurista, magistrado, jornalista, professor, historiador e crítico brasileiro, nascido em Viçosa, Ceará. Filho de José Beviláqua, ingressou na vida acadêmica no Ateneu Cearense e, posteriormente, na Faculdade de Direito do Recife, onde se formou em 1882. Iniciou sua carreira como promotor público em Alcântara, Maranhão, em 1883, e participou ativamente do jornalismo republicano, sendo eleito deputado à Assembleia Constituinte pelo Ceará após a proclamação da República. Nomeado professor de legislação comparada na Faculdade de Direito do Recife, destacou-se como jurista, influenciando o pensamento jurídico brasileiro. Em 1899, foi incumbido pelo Presidente Campos Sales de elaborar o anteprojeto do Código Civil Brasileiro, concluído em 1900. Atuou como consultor jurídico do Ministério das Relações Exteriores a partir de 1906, colaborando com o Comitê dos Juristas na Sociedade das Nações em 1920.

⁵⁵ Carlos Maximiliano Pereira dos Santos (1873-1960) foi um destacado jurista, político e magistrado brasileiro. Nascido em São Jerônimo em 24 de abril de 1873, graduou-se em Direito pela Faculdade Livre de Direito de Belo Horizonte, em 1898. Iniciou sua carreira como deputado federal, representando o Rio Grande do Sul em duas legislaturas. Maximiliano desempenhou papéis importantes no cenário político, sendo ministro da Justiça durante a Primeira Guerra Mundial no governo de Venceslau Brás. Contribuiu para a organização do alistamento militar e do processo eleitoral, além de incentivar a criação do Código Civil Brasileiro. Sua vasta produção intelectual inclui *Comentários à Constituição Brasileira de 1891* (1918) e *Hermenêutica e Aplicação do Direito*

introdução ao primeiro livro de ensaios do contista e ensaísta gaúcho Alcides Castilho Maia⁵⁶, *Pelo futuro* (1897) também cita Sílvio Romero (além de José Veríssimo, Araripe Junior e Clóvis Beviláqua) e ecoa a crítica feita por Martins Junior anos antes:

A Crítica, gênero difícilimo, fonte de odiosidades para quem a cultura com a necessária coragem, tem encontrado no Brasil alguns homens de incontestável mérito dispostos a estudá-la e fazer de seus preceitos aplicações esplêndidas.

Basta lembrar os nomes aureolados de Sílvio Romero, Araripe Junior, José Veríssimo, Clóvis Beviláqua, que não encontram rival no Rio Grande.

A História entre nós não passa de uma narrativa dramatizada de façanhas guerreiras, amores de reis, infortúnios de cortes, tudo isso em livros pequenos, lacunosos, deficientes.

Até mesmo sobre o Brasil a pobreza é extrema: contam-se fatos, mas não os explicam.

Um ou outro estudioso se tem aventurado a considerar o *meio*, a raça, os usos e costumes, as tradições, etc. como fatores da evolução superorgânica, alavancas da ciência contemporânea para explicar os fenômenos sociais (Maximiliano 1897, p. XV).

Faz-se necessário uma breve menção a um debate importante que aconteceu na historiografia brasileira e no ensaísmo social do final do século XIX que se reflete na passagem citada acima, a dizer o debate sobre necessidade de não apenas narrar os fatos do passado, mas também de produzir sínteses históricas capazes de explicar a racionalidade da totalidade dos fatos determinados pela análise historiográfica. O famoso necrológio de Varnhagen escrito por João Capistrano de Abreu em 1878 por ocasião da morte do historiador sorocabano é texto paradigmático dessa tensão – que não era apenas teórica, mas, em certa medida, intergeracional e marca uma inflexão substancial na história da disciplina na direção

(1925). Nomeado ministro do Supremo Tribunal Federal em 1936, deixou uma marca indelével no campo jurídico brasileiro, sendo reconhecido, sobretudo, por suas contribuições à hermenêutica e ao direito sucessório.

⁵⁶ Alcides Castilho Maia (1878-1944) foi um proeminente jornalista, político, contista, romancista e ensaísta brasileiro. Nascido em São Gabriel, no Rio Grande do Sul, iniciou seus estudos na Faculdade de Direito de São Paulo, mas sua verdadeira vocação pelas letras e jornalismo o levou de volta a Porto Alegre, onde se dedicou fervorosamente a essa atividade. Ativo no cenário jornalístico ao longo de toda a sua vida, Alcides Maia destacou-se por sua produção literária que buscava capturar a essência gaúcha. Além de sua carreira literária, Maia representou o Rio Grande do Sul na Câmara dos Deputados de 1918 a 1921, sendo membro do Partido Republicano. Sua atuação parlamentar estava centrada na educação e cultura. Posteriormente, dirigiu o Museu Júlio de Castilhos em Porto Alegre e colaborou no Correio do Povo. Ocupou a cadeira 4 da Academia Brasileira de Letras, sucedendo seu fundador, Aluísio Azevedo.

das sínteses históricas⁵⁷. É o que indicam as análises desse texto feitas por Mateus Pereira e Pedro Afonso dos Santos (2010), Maria da Glória de Oliveira (2006, 2009), Fernando Nicolazzi (2008) e Piero Detoni (2013). Detoni (2013) sugere ainda que tal texto reflete não apenas uma tensão entre erudição e síntese, mas entre tipos de síntese diferentes – a filosófica e a sociológica – que pertencem por sua vez a regimes de autonomia da vida letrada (cf. Araújo 2015) distintos⁵⁸. Nicolazzi, por sua vez, traça uma relação entre o desenvolvimento e adoção do gênero ensaístico e a necessidade de consolidar as demandas simultâneas de erudição e análise historiográfica rigorosa e disciplinada com as demandas de produção de sínteses histórico-sociológicas (Nicolazzi 2008). Essa demanda pela síntese, cuja história no Brasil está ligada a incorporação do cientificismo modernista europeu da segunda metade do século – sobretudo por intelectuais ligados a Escola de Recife – ganha corpo e chancela no começo do século XX com a fundação da *Revue de Synthèse*, em 1900, pelo historiador francês Henri Berr (Merlo 2017, p. 90).

De volta à obra analisada, o próprio Alcides Maia usa o conceito duas vezes no sentido de desenvolvimento do tipo brasileiro e princípio de diferenciação. A primeira ocorre num elogio ao trabalho do folclorista teuto-brasileiro Carlos von Koseritz, a quem Alcides Maia posiciona ao lado de Sílvio Romero, Celso de Magalhães, Mello de Moraes Filho, José Veríssimo, Clóvis Beviláqua, Araripe Junior, Barbosa Rodrigues e Couto de Magalhães, próceres de uma “imensa revolução” em que “os centros étnicos mais importantes da poesia popular foram então estudados à luz do criticismo naturalista” (Maya 1897, p. 17-18). A segunda em uma crítica ao historiador inglês Henry Thomas Buckle e ao antropólogo francês Gustave Le Bon, por sua mesologia radical e visão negativa da mestiçagem. Nas palavras de Maia,

⁵⁷ Mateus Pereira, Pedro Afonso dos Santos e Thiago Nicodemo mapeiam essa inflexão a partir de uma história do conceito de historiografia entre 1870 e 1970 em *Uma introdução à História da Historiografia Brasileira* (2018)

⁵⁸ Para mais sobre a abordagem sintética filosófica de Varnhagen ver Wehling 2007 e Cezar 2007.

[...] o ilustre autor da *Civilization in England* e aqueles que procuram, como Le Bon, provar a influência nociva da mestiçagem sobre a evolução dos povos enganam-se acerca do Brasil.

O nosso meio não impede o avançar do progresso e a nossa Pátria, cujo problema histórico repousa na mestiçagem, está destinada a representar um papel grandioso no futuro da América.

É uma verdade que zomba de todas as teorias dos pensadores europeus, e de todos os desânimos dos escritores nacionais!

Buckle e Le Bon mostraram desconhecer o passado e o presente desta terra, as lições e as cenas da vida brasileira (Maya 1897, p. 112).

Ideia muito similar àquela avançada por Araripe Junior em sua introdução a *Esboços e Fragmentos* (1899), de Clóvis Beviláqua. Não há, no entanto, indícios claros nesse texto de que Beviláqua acredite ser a mestiçagem o núcleo da história nacional; é apenas um princípio de diferenciação.

O tom laudatório e o elogio da mestiçagem encontram seu ponto máximo, até então, no ensaio-panfleto nacionalista de Afonso Celso de Assis Figueiredo Junior, *Por que me ufano de meu país* (1900). Se partimos de uma perspectiva estritamente epistemológica, o uso da mestiçagem no texto é vulgar e agrega muito pouca novidade a história do conceito. De um ponto de vista ideológico, no entanto, se levarmos em consideração o grande alcance da obra de Afonso Celso à época, a obra é relevante. Isso por que, ao elencar os motivos da superioridade do Brasil frente as demais nações do mundo, o poeta e historiador mineiro inclui a “excelência dos elementos que entraram na formação do tipo nacional” (Celso 1908, p. 64). Celso afirma ser então “verdade geralmente aceita que, para a formação do povo brasileiro, concorrem três elementos: o selvagem americano, o negro africano e o português” (Celso 1908, p. 64), e usa os próximos três capítulos de seu livro para elogiar, respectivamente, a contribuição dos índios, dos negros e dos portugueses, em uma narrativa harmônica da história colonial do Brasil, em que “a crueldade [...] era exceção” (Celso 1908, p. 66). “O mestiço brasileiro não denota inferioridade alguma física ou intelectual” (Celso 1908, p. 84), mas isso se aplica principalmente ao mameluco, ou seja, o filho do branco e do

selvagem, dotados, segundo o autor de “energia, coragem, espírito de iniciativa, força de resistência a trabalhos e privações” (Celso 1908, p. 83) que renderam a este tipo “celebridade no período colonial” (idem). Os “cafuzes” – filhos de negros e índios – até apresentam as qualidades dos mamelucos, mas também tem defeitos, principalmente a “imprevidência, total despreocupação com o futuro” (Celso 1908, p. 83). É justo deduzir que o mestiço mais próximo ao branco, o mameluco, seja responsável, portanto, pelo futuro da nação.

A despeito dessa passagem, o retrato harmônico que Afonso Celso pinta da história nacional é um claro elogio dos efeitos da mestiçagem na produção de um tipo propriamente brasileiro e que orientará o futuro da nação. É exatamente o que dá a entender o autor nos capítulos finais do livro, quando defende que “O Brasil é perfeitamente homogêneo, material e moralmente pelo lado social e pelo lado étnico, por nele se cruzam e se fundem todas as raças” (Celso 1908, p. 194-195) e que essa unidade refletida pela mestiçagem deve ser cultivada – “lucraremos, sem exceção, em permanecer um vasto conjunto intimamente ligado e compacto” (Celso 1908, p. 195).

Como dissemos anteriormente, o livro de Afonso Celso não oferece grandes inovações conceituais em relação aos trabalhos antes publicados – do contrário, pode-se ver que o uso do conceito por Celso não é rigoroso e às vezes é contraditório. Uma passagem, no entanto, chama a atenção. Citamo-na:

Os mestiços brasileiros contribuíram e contribuem eficazmente para a formação da riqueza pública. Só eles exercem certas tarefas. Não se prestam a trabalhos sedentários, mas são exímios na exploração da indústria pastoril, importante num país como o Brasil, onde abundam os campos (Celso 1908, p. 83).

É interessante a associação explícita que Afonso Celso faz, nessa passagem, a um tipo de trabalho específico por meio do qual o mestiço prestou e prestava sua contribuição à nação

– trabalho livre e não sedentário. Veremos na análise de obras de Manoel Bomfim⁵⁹ e Oliveira Viana que esse se torna um lugar comum na bibliografia das primeiras décadas do século XX.

Antes disso, no entanto, é importante falar de uma obra que transforma substancialmente a forma do pensamento histórico brasileiro: *Os sertões* (1902), de Euclides Rodrigues Pimenta da Cunha.

O ensaio histórico e as transformações na categoria de mestiçagem

Além de despontar como a mais relevante obra historiográfica da virada do século a reunir síntese sociológica, rigor historiográfico e a forma ensaística, *Os sertões* (1902) de Euclides da Cunha é marcado por um complexo uso, às vezes contraditório, do conceito de mestiçagem, do qual deriva uma visão igualmente complexa e matizada da formação nacional. Por essa razão, a obra pode ser considerada como ponto de clivagem na história do pensamento histórico nacional.

A inovação de Euclides da Cunha reside, primeiramente, em sua negação da possibilidade de resumir a formação nacional aos reflexos de um tipo étnico em particular – o mestiço brasileiro –, tipo abstrato de realidade “altamente duvidosa, senão absurda” (Cunha 2013, p. 70). Isso por que, segundo o historiador carioca, do cruzamento das três raças

[...] não resulta o produto único imanente às combinações binárias numa fusão imediata em que se justapunham ou resumam os seus caracteres, unificados e convergentes num tipo intermediário. Ao contrário, a combinação ternária inevitável, determina, no caso mais simples, três outras, binárias. Os elementos iniciais não se resumem, não se unificam; desdobram-se; originam número igual de subformações – substituindo-se pelos derivados, sem redução alguma, em uma mestiçagem embaralhada [...] (Cunha 2013, p. 69).

⁵⁹ Manoel José Bomfim (1868-1932), intelectual brasileiro nascido em Aracaju, destacou-se como médico, psicólogo, pedagogo, sociólogo e historiador. Formou-se em Medicina no Rio de Janeiro em 1890, mas abandonou a prática médica após a morte prematura de sua filha. Ingressou no magistério em 1898 e, em 1906, assumiu a direção do Pedagogium, onde implantou o primeiro Laboratório de Psicologia Brasileiro. Bomfim exerceu diversos cargos públicos, incluindo diretor geral da Instrução Pública do Distrito Federal e deputado federal. Suas obras abrangem História, Sociologia, Medicina, Psicologia e Educação.

Essa é a base do argumento de Euclides da Cunha contra um tipo de análise antropológica que acaba por desconsiderar o estudo do meio, da realidade histórica e social:

Como quer que seja, estas rápidas considerações explicam as disparidades de vistas que reinam entre os nossos antropólogos. Forrando-se, em geral, à tarefa penosa de subordinar as suas pesquisas a condições tão complexas, têm atendido sobremaneira ao preponderar das capacidades étnicas. Ora, a despeito da grave influência destas, e não a negamos, elas foram entre nós levadas ao exagero, determinando a irrupção de uma meia-ciência difundida num extravagar de fantasias, sobre ousadas, estéreis. Há como que um excesso de subjetivismo no ânimo dos que entre nós, nos últimos tempos, cogitam de coisas tão sérias com uma volubilidade algo escandalosa, atentas as proporções do assunto. Começam excluindo em grande parte os materiais objetivos oferecidos pelas circunstâncias mesológica e histórica (Cunha 2013, p. 70-71).

Ainda que a crítica de Cunha seja direcionada aos antropólogos, ficam claras suas implicações para os estudos da história e da literatura brasileira do momento, profundamente calcados na ideia de que a formação étnica explicaria – se não totalmente, quase isso – as particularidades da lírica ou da história nacional. Cunha diz que “predestinamo-nos à formação de uma raça histórica em um futuro remoto” e que ao fazê-lo “invertemos, sob este aspecto, a ordem natural dos fatos” (Cunha 2013, p. 72), isto é, tomamos por garantida a evolução social como um resultado da evolução biológica. Como veremos mais à frente, a caracterização de Cunha do sertanejo que encontra em Canudos é a descrição da formação étnico-racial projetada contra um fundo mesológico específico. Essa abordagem o aproxima de Capistrano de Abreu e Araripe Jr. e distancia de Sílvio Romero e seus asseclas – com a vantagem de que de que Euclides da Cunha também estende e sistematiza sua ponderação da heterogeneidade dos elementos raciais ao meio físico, “amplíssimo e variável, completado pelo variar de situações históricas, que dele em grande parte decorreram” (Cunha 2013, p. 72), coisa que Capistrano e Araripe Jr. apenas sugeriram.

Euclides da Cunha tem uma visão profundamente negativa da mestiçagem e ecoa múltiplas vezes ao longo do texto a distinção entre raças superiores e inferiores, como quando diz que “a mistura de raças mui diversas é, na maioria dos casos, prejudicial. Ante as

conclusões do evolucionismo, ainda quando reaja sobre o produto o influxo de uma raça superior, despontam vivíssimos estigmas da inferior. A mestiçagem extremada é um retrocesso” (Cunha 2013, p. 110). Diz ainda que o mestiço “é, quase sempre, um desequilibrado” e que “menos que um intermediário, é um decaído, sem a energia física dos ascendentes selvagens, sem a altitude intelectual dos ancestrais superiores” (Cunha 2013, p. 110). Nesse sentido, pode-se afirmar que para Euclides da Cunha a mestiçagem equivale a um tipo de degeneração: “é que nessa concorrência admirável dos povos, evoluindo todos em luta sem tréguas, na qual a seleção capitaliza atributos que a hereditariedade conserva, o mestiço é um intruso. Não lutou; não é uma integração de esforços; é alguma coisa de dispersivo e dissolvente” (Cunha 2013, p. 111). Essa visão tão negativa da mestiçagem resulta da associação que Cunha faz entre pureza e evolução e, por conseguinte, entre hibridismo e involução; a mestiçagem descaracteriza o que os séculos de evolução da raça consolidou. O mestiço não tem “caracteres próprios, oscilando entre influxos opostos de legados discordes”, dispostos em um “jogo permanente de antíteses” (2013, p. 111). Para Euclides da Cunha, a mestiçagem é dialética vazia.

A despeito disso e de Cunha afirmar múltiplas vezes ser impossível afirmar qualquer unidade racial do brasileiro – “não há um tipo antropológico brasileiro” (2013, p. 88), “não temos unidade de raça. Não a teremos, talvez, nunca” (2013, p. 71-72) – ele, de nenhuma maneira, nega a relevância do estudo da formação étnica em uma escala menor do que a nacional, como, por exemplo, no estudo da formação do sertanejo em uma escala regional. O escritor carioca intitula sua descrição da formação do tipo étnico sertanejo sugestivamente de “causas favoráveis à formação mestiça dos sertões, distinguindo-a dos cruzamentos no litoral” (Cunha 2013, p. 107) e afirma que:

E entregues à vida pastoril, a que por índole se afeiçoavam, os curibocas ou cafuzos trigueiros, antecedentes diretos dos vaqueiros atuais, divorciados inteiramente das gentes do Sul e da colonização intensa do litoral,

envolveram, adquirindo uma fisionomia original. Como que se criaram num país diverso (Cunha 2013, p. 107).

Na contramão (que ele chama de “contraprova frisante”) de sua caracterização do mestiço como um degenerado, instável, fraco e desprovido de qualquer caráter bem definido, Euclides da Cunha afirma que “a observação do sertanejo do norte mostra atenuado esse antagonismo de tendências e uma quase fixidez nos caracteres fisiológicos do tipo emergente” (Cunha 2013, p. 112). Escreve ainda em uma famosa passagem de sua grande obra que “o sertanejo é, antes de tudo, um forte. Não tem o raquitismo exaustivo dos mestiços neurastênicos do litoral” (p. 115). A pergunta óbvia é: por quê? A resposta de Euclides da Cunha é simples: existe uma diferença de meio entre esses dois mestiços. Enquanto no litoral a indolência e o desequilíbrio do mestiço encontrou-se com um meio adiantado e complexo, no qual este acabou subjugado pelos colonizadores – por uma tendência dos elementos fortes a subordinarem os elementos mais fracos que encontra (Cunha 2013, p. 112) – o sertanejo, “nossos rudes patrícios dos sertões do norte”, viveram em um abandono que “teve função benéfica” (Cunha 2013, p. 113):

Libertou-os da adaptação penosíssima a um estado social superior, e, simultaneamente, evitou que descambassem para as aberrações e vícios dos meios adiantados.

A fusão entre eles operou-se em circunstâncias mais compatíveis com os elementos inferior. O fator étnico preeminente transmitindo-lhes as tendências civilizadoras não lhes impôs a civilização.

Este fato destaca fundamentalmente a mestiçagem dos sertões da do litoral. São formações distintas, senão pelos elementos, pelas condições do meio (Cunha 2013, p. 113).

Essa diferença de meio é o que faz do mestiço do litoral um degenerado e o dos sertões do norte um “retrógrado” (p. 113). Diferente do litoral, onde “funções altamente complexas se impõem a órgãos malconstituídos”, tolhendo qualquer possibilidade de seu desenvolvimento, nos sertões “a integridade orgânica do mestiço desponta inteiriça e robusta, imune de estranhas mesclas” e, mais importante do que isso, “diferenciando-se, acomodando-

se a novos e mais altos destinos, porque é a sólida base física do desenvolvimento moral ulterior” (Cunha 2013, p. 114).

É importante deixar claro que para Euclides da Cunha o sertanejo não deixa de ser inferior às raças da qual procede; isso fica claro em várias passagens nas quais o autor caracteriza o mestiço do sertão. “Falta-lhe a plástica impecável, o desempenho, a estrutura corretíssima das organizações atléticas” (Cunha 2013, p. 115), escreve o autor. “É desgracioso, desengonçado, torto. Hércules-Quasímodo, reflete no aspecto a fealdade típica dos fracos. O andar sem firmeza, sem aprumo, quase gigante e sinuoso, aparenta a translação de membros desarticulados” (Cunha 2013, p. 115). Além disso, demonstra sinais de pouca energia física: “a postura normalmente abatida, num manifestar de displicência que lhe dá um caráter de humildade deprimente” (Cunha 2013, p. 116); “É o homem permanentemente fadigado. Reflete a preguiça invencível, a atonia muscular perene, em tudo: na palavra remoadas, no gesto contrafeito, no andar desaprumado, na cadência langorosa das modinhas, na tendência constante à imobilidade e à quietude” (Cunha 2013, p. 116). Veremos ainda nesse capítulo que essa caracterização do sertanejo feita por Euclides da Cunha é recuperada e reelaborada em outras obras do ensaísmo historiográfico brasileiro, em especial nas obras de Paulo Prado – tanto na tese da formação do tipo bandeirante a partir do isolamento no planalto paulista, quanto na afasia triste e melancólica que Prado atribui a todo o povo brasileiro.

Os sertões (1902) serve como ponto de clivagem na história do conceito, não tanto pela inovação em seu uso, mas por questionar sua eficácia explicativa, em especial para a caracterização de um tipo nacional. O começo do século marca também o gradual fim da era de ouro da mestiçagem. A partir desse momento, vemos um número crescente de trabalhos que questionam a relevância do conceito para a discussão sobre a formação brasileira.

Um primeiro e emblemático exemplo é *A América Latina: males de origem* (1905), do médico, sociólogo e historiador sergipano Manoel José Bomfim. O autor não chega a

questionar abertamente a validade do conceito de mestiçagem mas o uso que faz deste é pouco ortodoxo e bem menos central para seu argumento do que os autores analisados anteriormente. Manoel Bomfim defende que o colonialismo europeu nas Américas é uma forma de parasitismo e, ao analisar a vida social desse regime, escreve:

Quanto à vida social propriamente dita, moral e intelectual, o regime parasitário tem (e não podia deixar de ter) uma influência igualmente sensível e funesta. O primeiro efeito desses processos de exploração, desenvolvidos pela metrópole, foi preparar uma população heterogênea, instável, cindida em grupos, possuídos de ódios entre si, desde o primeiro momento, formada quase que de castas distintas. Nos campos, o colono fazendeiro, arremedo do senhor feudal, constituiu desde logo uma fidalguia territorial, pretensiosa, arrogante, brutal, ignorante e onipotente, sobre a camada de escravos, índios ou africanos. Nos interstícios dessa malha de feudos, uma população de mestiçagem, produto de índios e negros, negras e refugos de brancos, indígenas e escravos revéis, uma mescla de gentes desmoralizadas pela escravidão ou animada de rancores, uma população vivendo à margem da civilização, contaminada de todos os seus vícios e defeitos, sem participar de nenhuma das suas vantagens, reduzida ao viver rudimentar das hordas primitivas. Em torno dos senhores territoriais, o enxame de parasitas (Bomfim 2008, p. 103-104).

Mestiçagem nesse trecho corresponde a um gradiente entre os senhores e os escravos, o que liga os diferentes polos da malha social. Nesse sentido, a mestiçagem não é tanto o que constitui um tipo étnico, mas o que liga um tipo ao outro – isso no mundo rural, como veremos mais à frente. Mais importante do que o aspecto estritamente racial, na acepção biodeterminista do conceito de raça, é o aspecto social.⁶⁰ Alguns parágrafos depois desse último citado, Bomfim escreve:

Em vão se buscará nas crônicas do tempo menção de outra gente. Só mais tarde se vê surgir, transudar de todas essas camadas, uma população nova, produto de todas elas, espécie de depósito – sedimento de partículas vindas de toda parte, e que constitui a verdadeira população nativa das cidades. Nos campos, as gentes não se fundem, continuam distintas as três classes – o senhor, o escravo, e a mestiçagem livre; mas, pelo menos ali, elas se afeiçoam à terra, se nacionalizam. Nas cidades, não. À proporção que se

⁶⁰ De acordo com Antonio Sérgio Guimarães, a formação da sociologia nas obras de Marx, Durkheim e Boas é precisamente marcada por um deslocamento em termos de *explanada*: “abandonamos as explicações sobre o mundo social baseadas em raça ou clima, em favor de explicações baseadas no social e na cultura” (Guimarães 2003, p. 95). É nas primeiras décadas do século XX que esse movimento se torna perceptível na história do conceito de mestiçagem. No entanto, a tensão entre meio e raça é mobilizada por Euclides da Cunha e outros (como veremos logo mais na análise da obra de Alberto Torres) como terreno da onde a solução para o racismo biodeterminista pode emergir – em particular na valorização do meio (que também é físico, mas gradativamente se socializa e culturaliza) ao invés da raça (biodeterminista).

passam os anos, e que vai surgindo essa nova população – nativa, desejosa de viver e pronta a disputar à grande massa de adventícios um lugar na vida, à proporção que ela vai engrossando e reclamando o que lhe é de direito, mais estrangeiros, mais hostis e tirânicos se vão tornando os representantes das metrópoles, unidos num sentimento único, funcionários e intermediários (Bomfim 2008, p. 105).

Aqui, Bomfim equaciona raça e classe. Mestiçagem (livre) é, portanto, uma classe quando falamos do mundo rural – uma classe predominantemente constituída pela mistura racial das outras: senhor (branco) e escravo (negro e indígena). Nas cidades surge uma população nova, mestiça, e que apesar de nova não é nacional, por que não se apega a terra e não se nacionaliza; tornam-se também intermediários, representantes das metrópoles em solo brasileiro. O uso do conceito pelo historiador sergipano é pouco ortodoxo precisamente por associar raça e classe – e mestiçagem ao intermediário entre senhor e escravo e entre colônia e metrópole – e por mobilizar a categoria em suas acepções intra e interracial ao mesmo tempo.

Manoel Bomfim não questiona a categoria de mestiçagem diretamente, mas se opõe a ideia de mestiçagem como degeneração da raça, como avançada por Agassiz, Waitz e Martin de Moussy:

Não se vê, nos mestiços, nenhum traço fisionômico especial, novo, nenhuma modificação orgânica particular, que possa ser considerada como uma regressão ancestral. Como, então, admitir que deva haver forçosamente uma regressão moral e intelectual – quando, no entanto, o cruzamento se faz, não entre espécies diferentes, mas entre raças diversas, e quando, mesmo no caso dos animais (onde há esta regressão física), não existe a regressão intelectual?...

Estes são os argumentos teóricos, que nenhum valor teriam se a observação real lhes fosse contrária. Felizmente os fatos contradizem, também, as concepções dos teóricos detratores da mestiçagem (Bomfim 2008, p. 208).

E arremata:

Não há na história da América Latina um só fato provando que os mestiços houvessem degenerado de caráter, relativamente às qualidades essenciais das raças progenitoras. Os defeitos e virtudes que possuem vêm da herança que sobre eles pesa, da educação recebida e da adaptação às condições de vida que lhes são oferecidas (Bomfim 2008, p. 212).

Ao negar a inferioridade do mestiço, Manoel Bomfim acaba negando também a possibilidade de se explicar os defeitos e virtudes de um determinado indivíduo ou grupo de

indivíduos pela raça, assim como podemos ver em sua resposta aos autores que tentam explicar a desordem social na América Latina afirmando que se trata de um efeito do cruzamento de raças muito diferentes:

Mas dizem uns: na América do Sul, o cruzamento foi funesto porque se fez entre raças essencialmente diversas, e “(...) a instabilidade perpétua das repúblicas hispano-americanas lhes parece uma consequência social dos cruzamentos...” Ora, quem conhece a história de tais repúblicas sabe que a causa é toda de ordem política; ela deriva exclusivamente das condições históricas da colonização. Cita-se, no entanto, a opinião dos poucos sábios que puderam apreciar *de visu* estas populações, e as julgam desfavoravelmente (Bomfim 2008, p. 208).

O uso que Manoel Bomfim faz da mestiçagem é muito importante na história do conceito por que começa a se destacar da versão biodeterminista predominante até então e ainda presente em *Os Sertões* de Euclides da Cunha, mesmo que matizada pela mesologia. Duas importantes obras da década seguinte consolidam essas transformações na literatura: *O problema nacional brasileiro* (1914), de Alberto de Seixas Martins Torres⁶¹, favorece o meio como fator determinante para a formação dos povos na tradição nacional em detrimento da raça, consolidando pelas décadas vindouras a mesologia como alternativa ao racismo biodeterminista, enquanto *Populações meridionais do Brasil* (1920), de Francisco José de Oliveira Viana, solidifica a relação entre mestiçagem e classe, apesar de continuar a valer-se de uma forte visão biodeterminista de raça. Analisemos brevemente o uso da mestiçagem nessas duas obras.

Publicado em 1914, *O problema nacional brasileiro* do político, jornalista e historiador Alberto Torres consiste em uma reunião de textos publicados entre 1911 e 1912 que juntos formam um ensaio de interpretação nacional. Torres é um defensor ferrenho da

⁶¹ Alberto de Seixas Martins Torres (1865-1917) foi um político, jornalista e bacharel em direito brasileiro, notório pensador social dedicado às questões da unidade nacional e organização social do Brasil. Nascido em Itaboraí, iniciou os estudos em Medicina, mas optou pela Faculdade de Direito de São Paulo, onde também começou sua carreira jornalística. Bacharelou-se em 1886 e, após período como advogado, destacou-se como entusiasta republicano, fundando o jornal *O Povo* em 1889. Ao longo de sua carreira, Torres exerceu cargos como deputado, ministro da Justiça, presidente do estado do Rio de Janeiro e membro do Supremo Tribunal Federal. Membro do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro desde 1911, dedicou-se, após sua aposentadoria, ao estudo dos problemas políticos e sociológicos brasileiros.

importância de fatores mesológicos na formação do caráter nacional de um povo, premissa que torna explícita já na introdução do livro, quando discutindo o problema da raça:

Seja-se monogenista ou poligenista, é de necessidade reconhecer que os fatores mesológicos são determinantes dos caracteres étnicos: originais, na segunda hipótese, de variação, na primeira. Produzidos pelos meios físicos, estes caracteres assinalam, em cada um deles, os tipos “mais aptos” para aí viverem: os “tipos superiores”, por consequência, para esses meios. De parte a questão da capacidade destas raças para o aperfeiçoamento, a conclusão que resultaria, do fenômeno da seleção natural mesológica, é que as raças autóctones tenderiam, por natureza, a fortalecer-se, e as outras a decair; mas, como a perfectibilidade daquelas raças está demonstrada pelos fatos, uma outra conclusão se impõe: se o “meio artificial” formado pelas condições da vida no estado de civilização, permite a adaptação de indivíduos de outras raças em meios naturais estranhos, o conjunto destas condições, cooperando com os fatores mesológicos naturais, deve favorecer particularmente as raças indígenas (Torres 2002, p. 20).

O recurso a ideia de tipos superiores e inferiores na obra de Alberto Torres é determinado pela aptidão de sobrevivência a um meio que não é exclusivamente natural, no qual o fenômeno da seleção natural mesológica deveria prevalecer, mas também do que o autor chama de “meio artificial”, “formado pelas condições de vida no estado de civilização”. Curiosa é a conclusão de que as raças indígenas deveriam ser favorecidas pela cooperação entre esses dois fatores – o meio natural e o artificial – em vista de que se segue a esse trecho a constatação de que a população indígena no Brasil compunha, naquele momento, uma parcela diminuta da população total do país – o que certamente diz respeito as condições desse meio “artificial” ou do mundo social. De todo modo, a perspectiva de Torres marca um avanço no entendimento do papel da mesologia na explicação da formação nacional e um afastamento ainda mais substancial da noção biodeterminista de raça, perspectiva que atravessa todos os ensaios que compõem *O problema da nacionalidade brasileira*. “A raça é, de todos os elementos da nacionalidade, talvez o menos ativo” (Torres 2002, p. 32), escreve Alberto Torres. E completa dizendo que “nenhum dos povos contemporâneos é formado de uma raça homogênea” (idem). Essa afirmação está em perfeita consonância com um dos argumentos centrais desta obra de Torres: não existe nada de inerentemente bom ou ruim ao

cruzamento das raças. O conceito de “raça pura”, ele mesmo, é bastante impreciso – para dizer o mínimo. Nesse sentido a ideia de mestiçagem mais presente no texto é mais próxima daquela predominante nos estudos demográficos – aquela que chamamos de “interna” na primeira parte desse texto – do que a da raciologia, predominante no pensamento nacional nas décadas anteriores. Aparece, por exemplo, no trecho que citamos a seguir, no qual o autor compara a formação étnica da Inglaterra e de Portugal:

As raças que povoaram a Inglaterra não divergem tão profundamente como se supõe, das que povoaram Portugal; o fundo étnico era idêntico; os primeiros povoadores da Britânia, de cuja existência já se encontra testemunho histórico, eram celtas, como os primitivos povos históricos da península, e caminharam, do continente para a ilha, por via ibérica; nas aluviões migratórias que se seguiram, para ambas as direções, houve mescla de dolicocefalos nórdicos com braquicefalos do centro; houve latinos, na Britânia. A massa que predominou em Portugal pertencia a gente que vinha de participar de civilizações como a romana e a árabe da idade média (Torres 2002, p. 54).

A crítica de Torres se direciona particularmente àqueles que dizem ser negativo o cruzamento das raças – Gobineau, Maltus, Vaches de Lapouge, Nietzsche, August Weissmann, Otto Ammon e muitos outros cujo pensamento é fonte das “ciências básicas do imperialismo” (Torres 2002, p. 74). Partindo de uma perspectiva humanista e idealista baseada na crença na adaptabilidade como traço essencial partilhado em igual medida por todos os humanos, Torres denuncia a função ideológica das ideias de pureza de raça e da divisão entre raças superiores e inferiores avançada, sobretudo, por Weissmann e Ammon como parte da *Kulturkampf* bismarquiana (idem). De acordo com Alberto Torres essas ideias já haviam sido e continuaram sendo provadas incorretas pela ciência:

Mas a curiosidade e o interesse da ciência não se contentaram com a promulgação de tais decretos; sem contar com os protestos de sábios de tendências teológicas e metafísicas, os novos horizontes, abertos ao estudo, lançaram sobre a história da civilização uma luz, que remeteu para o segundo plano, na cronologia, a civilização das raças brancas e louras da Europa. Os trabalhos dos egiptólogos já haviam desvendado uma civilização, anterior à helênica, rica em descobrimentos e investigações, arrojada e perita nas construções da arte monumental, relativamente apurada, no labor e no desenho das artes plásticas, de profunda e mística imaginação religiosa e de nobre e delicada sensibilidade moral. Esta raça era uma raça trigueira, se não

escura. [...] todo o edifício da superioridade ariana, ou teutônica, ruiu por terra, com a demonstração irrefragável de que as fontes da nossa civilização brotaram de cérebros de homens do Mediterrâneo, quase, certamente, da margem sul do Mediterrâneo (Torres 2002, p. 70).

Citando Franz Boas – autor que reaparecerá em nossa breve análise da obra de Gilberto Freyre – Torres afirma que:

a ciência, prossequindo em suas indagações, chegou à conclusão de que, ao lado das diversidades físicas, verificadas na estrutura humana, nada, absolutamente nada, autoriza a afirmação de uma desigualdade radical, na constituição cerebral, em seu funcionamento, em seu poder de desenvolvimento. A relação entre os caracteres físicos e os caracteres psíquicos jamais se conseguiu afirmar com dados definitivos e irrefutáveis. Recentes investigações, do mais ilustre, talvez, dos antropologistas americanos, o Sr. Boas, demonstraram que os caracteres somáticos de uma raça alteram-se, notavelmente, de uma geração para outra, com a simples mudança para um meio novo (Torres 2002, p. 71).

Apesar das premissas da raciologia terem sido refutadas pela ciência da época, as alegações de superioridade étnica de alguns povos – brancos e de origem europeia – continuavam nutrindo ambições imperialistas e encontrando adesão não apenas entre perpetradores da violência neocolonial como entre as suas vítimas. “Há, contudo, um país – e a minha pena preponde aqui a empregar um estilo de conto de fadas – em que essa teoria teve toda a força e autoridade do mundo intelectual, com selo da Academia, a rubrica das congregações, a adesão dos Governos, o assentimento do povo”, escreve Torres (2002, p. 75): o Brasil. “Este país é o que possui a população mais mesclada do mundo; é um país onde, não só a mistura de tipos de quase todas as raças,” ironiza o historiador carioca, “com inúmeros casos de miscigenação, cruzados entre várias estirpes, mostram todos os matizes da cor e todos os modelos do aspecto, da gama étnica” (Torres 2002, p. 75). É clara a posição de Alberto Torres no ambiente intelectual brasileiro na década de 1910: contra aqueles que buscam explicar a história nacional a partir da raça e atribuir à formação étnica as mazelas do Brasil daquele momento. A mestiçagem, como já dissemos antes, torna-se um conceito muito menos relevante nessa perspectiva. Sua poucas e discretas ocorrências no texto atestam isso. Apenas uma dessas ocorrências aparece uma formulação particularmente importante na

história do uso do conceito. Ela acontece no segundo capítulo, *Em prol da nossas raças*, em uma parte do texto em que Torres discute o problema das raças como problema de seleção social – ou seja, a raça como fator de valorização ou desvalorização de um grupo étnico na sociedade. Citamo-la a seguir:

Há aqui, como em toda parte, um preconceito contra o mulato do povo; mas este preconceito resulta, antes, do fato que eu chamarei de “mestiçagem social”, do que da “mestiçagem étnica”. O mulato ocupa um lugar intermédio entre duas camadas da sociedade; elevado acima do meio dos pretos, não encontra apoio para se incorporar aos brancos; e fica, assim, desclassificado entre nobres e “párias”, desprezado por uns e invejado pelos outros. Do fato social resulta a disposição psíquica que caracteriza o tipo ambíguo e instável do mulato das ruas. A cordura da alma brasileira vai destruindo estas distinções (Torres 2002, p. 83).

Esse trecho nos é particularmente interessante por uma série de razões. Primeiro, o uso a categoria de “mestiçagem social”, em oposição a “mestiçagem étnica” – “etnia”, vale lembrar, substitui gradativamente o termo “raça” na literatura científica ao longo da primeira metade do século XX, trazendo consigo um forte conteúdo culturalista, em oposição ao conteúdo racial biodeterminista predominante no conceito “raça” até a primeira metade do século XX⁶². A mestiçagem social diz respeito a um processo que produz um substrato social ambíguo, composto sobretudo por mulatos (isto é, do produto do cruzamento dos pretos com os brancos) que funciona como entreposto entre nobres e párias, “desprezados por uns e invejados pelos outros” (idem). Esse uso remonta a associação entre raça/mestiçagem e classe feita por Manoel Bomfim, dando ênfase, no entanto, no aspecto ideológico dessa associação – a mestiçagem como mecanismo de diferenciação social, não como origem ou princípio de desenvolvimento histórico. Essa noção de mestiçagem era muito provavelmente inédita no momento de publicação desse texto e antecipou toda a crítica a ideologia da mestiçagem que

⁶² Lourdes Martínez-Echazábal defende que o termo étnico ganha uso mais generalizado no pós-guerra afim de evitar o uso do termo raça, mas que “a reinvenção da raça qua etnicidade começou a ser gestada nas primeiras duas décadas do século XX nas várias *performances* das culturas primitivas postas em voga pelas vanguardas” (Martínez-Echazábal 1996, p. 110). A autora segue o argumento de Stolcke que por sua vez defende que essa culturalização da raça expressa pela substituição do conceito pelo de etnia configurava-se como uma tentativa de enfatizar que “os grupos humanos eram um fenômeno histórico e cultural e não categorias de pessoas biologicamente determinadas exibindo traços hereditários comuns em termos morais e intelectuais” (1991, p. 106).

já referenciamos nas primeiras partes desse trabalho. Além disso, Alberto Torres chamou atenção para os efeitos psíquicos da mestiçagem, não como resultantes do cruzamento racial, mas como efeitos do fato social, isto é, da condição social de ser mestiço – de representar a zona cinzenta de divisão entre o branco nobre e o preto pária. Nesse sentido, o descolamento do racismo biodeterminista por meio do recurso a dialética entre o meio natural e o meio social permitiu que Alberto Torres avançasse não apenas a crítica a mestiçagem enquanto conceito organizador das hierarquias sociais de raça no Brasil, como indicasse que dessa posição social derivam implicações psíquicas – ou até mesmo existenciais, como a literatura recente tem também abordado o tema.

Dois aspectos aproximam o uso da mestiçagem em *O problema nacional brasileiro* (1914) de Alberto Torres e *Populações Meridionais do Brasil* (1920) do sociólogo e historiador Oliveira Viana: o uso da mestiçagem associada à classe (assim como na obra de Bomfim) e a ênfase no aspecto ambíguo, instável e indefinido da mistura entre raças e culturas. Para além disso, as obras diferem quase que completamente, principalmente por que *Populações meridionais* é uma obra profundamente calcada no racismo biodeterminista e eugênico e localiza a mestiçagem no centro de sua história da formação nacional brasileira – o que não acontece na obra de Torres analisada anteriormente.

Os usos do conceito de mestiçagem em *Populações meridionais do Brasil* são dois: primeiro, o conceito ocorre como sinônimo de “população mestiça”, isso é, como efeito do processo de mesmo nome. É esse o uso nesse pequeno excerto do capítulo IV, *Pequena história do domínio rural (I, II e III séculos)*:

Os que não conseguem um grande domínio agrícola, com farta escravaria ou, tendo-o conseguido, fracassam, ficam à margem, nesse grupo indefinido da plebe, entre a escravaria e a mestiçagem. Os que não conseguem um grande domínio agrícola, com farta escravaria ou, tendo-o conseguido, fracassam, ficam à margem, nesse grupo indefinido da plebe, entre a escravaria e a mestiçagem (Viana 2005, p. 118).

Nesse trecho, mestiçagem se refere a um substrato social racializado; não é escravo, nem constitui, num primeiro momento, a plebe que separa a mestiçagem da escravaria. O trecho ocorre em uma parte sobre a formação da estrutura latifundiária vicentina e a princípio o autor não deixa claras as funções de cada um desses estratos da população, dizendo apenas que a sociedade vicentista é dividida entre grandes proprietários de terra e trabalhadores escravos (majoritariamente indígenas, nesse período) e que não existiu nesse espaço para a formação de uma classe de pequenos proprietários, sendo essa uma das grandes falhas da organização social brasileira (Viana 2005, p. 120).

“Na família senhorial domina exclusivamente o elemento branco” (Viana 2005, p. 124), escreve Viana. Domina no sentido político, o que não significa ser maioria. Aos senhores brancos somam-se os escravos que “residem em comum dentro do solar do latifúndio” habitando o “vasto comeial das senzalas” (Viana 2005, p. 125). Desses distinguem-se os agregados tanto por sua origem étnica quanto por sua residência fora da casa senhorial (ibidem). São colonos livres, foreiros ou arrendatários: habitam fora do perímetro das senzalas. A princípio são brancos, vindos das ilhas atlânticas ou do território continental europeu português. “Um fato porém, de caráter puramente colonial, altera profundamente essa composição inicial do baixo povo do campo” (Viana 2005, p. 127):

Logo depois das primeiras fundações vincetistas, essa plebe rural entra a receber contingentes estranhos, vindos de origem completamente diversa. São o transbordo das senzalas repletas, as récovas da escravaria, o sobejo da mestiçagem das fazendas. São os mamelucos. São os cafuzos. São os mulatos alforriados. Egressos do trabalho rural, esses mestiços repululantes fogem da servidão dos engenhos para a vida livre de colonato.

Essa infiltração étnica é formidável. Os elementos brancos, localizados nas terras sobreexcedentes dos latifúndios, acabam afundindo-se nessa ralé absorvente que, um pouco mais arde, se fará o peso específico da população dos moradores. (Viana 2005, p. 127).

A camada intermediária da população rural gradualmente se mestiça como resultado do “sobejo da mestiçagem das fazendas”. O latifúndio é fundamental para o que viria a ser a consolidação de um tipo étnico novo, por que é ele quem faz convergir as três raças

formadoras do nosso povo (Viana 2005, p. 127-128). Para Oliveira Viana, não poderia ser diferente. O colonizador português – homem – vem para a América sem mulheres. Encontra aqui uma natureza tropical esplendorosa e “hiperestesiados pela ardência dos nossos sóis, ele é atraído, na procura do desafogo sexual, para esses vastos e grosseiros gineceus, que são as senzalas fazendeiras” (Viana 2005, p. 128). Some-se a isso a sensualidade e a sedução das escravas e índias – lembre-se, escravizadas. O resultado é uma sociedade crescentemente e, eventualmente, majoritariamente mestiça. “Os mestiços são, pois, um produto dos latifúndios. Servir de campo de cruzamento, de centro integralizador de três raças distintíssimas, é a segunda função social do domínio rural” (Viana 2005, p. 128), sintetiza Viana, antecipando o argumento de Gilberto Freyre – que analisaremos mais à frente. E continua: “Essa função é uma das maiores da nossa história – por que nela está a gênese e formação da própria nacionalidade” (Viana 2005, p. 128-129). A gênese e formação da própria nacionalidade é a mestiçagem gestada nas dependências do engenho.

A mestiçagem transforma a sociedade colonial. “Essa classe de cruzados, de formação puramente nacional”, frisa o autor, “é uma força nova, que aparece na história colonial e reage poderosamente sobre toda a organização social dominante. Transformando os quadros da sociedade rural, imprime-lhe uma fisionomia nova e inédita” (Viana 2005, p. 129). A dinâmica social – e mesmo seus fatores de mobilidade – passam a ser determinados também pelo impulso dessa massa mestiça de eliminar os sinais de sua bastardia originária e ascender socialmente. Viana identifica na população mestiça uma repulsa ao trabalho rural e servil, “que é a tarefa principal do negro” (idem), cuja origem seria precisamente essa tentativa de classificar-se – termo usado com frequência pelo autor nessa parte do texto e que carrega em si uma referência a ideia de classe. O que Oliveira Viana faz de mais interessante e inovador com o conceito de mestiçagem deriva justamente dessa associação entre classe e raça que, como já discutimos, também está presente nas obras de Manoel Bomfim e Alberto Torres.

Viana diz que apesar do esforço do mestiço ser classificar-se, isto é, integrar classe, sua natureza indefinida pesa contra seu esforço, desclassificando-o:

Essa classificação, porém, é provisória ou, melhor, ilusória. O mestiço, na sociedade colonial, é um desclassificado permanente. O branco superior, da alta classe, o repele. Como, por seu turno, ele foge das classes inferiores, a sua situação social é indefinida. Ele vive continuamente numa sorte de equilíbrio instável, sob a pressão constante de forças contraditórias (Viana 2005, p. 129).

Dessa desclassificação que é biológica e social decorrem efeitos psíquicos negativos:

Daí a sua psicologia estranha e paradoxal. Essa humilhação social, a que o meio o submete, fere-o. Debaixo dessa ofensa constante, a sua irritabilidade se aviva, a sua sensibilidade se apura; crescem-lhe por igual a prevenção, a desconfiança, a animosidade, o rancor. Fica, a princípio, irritável, melindroso, suscetível. Torna-se, depois, arrogante, atrevido, insolente. Acaba agressivo, sarcástico, turbulento, rebelde (Viana 2005, p. 130).

Esse fundo psíquico é consoante com a função principal do mestiço na sociedade colonial: ele é o capitão do mato, o bandeirante, aquele que captura e escraviza o índio e o negro fugido. Caracterizado quase sempre de maneira negativa pelo autor, o mestiço só é bom quando é a “blindagem viva do domínio rural”; quando “protege-o como um tegumento impenetrável” (Viana 2005, p. 132). Ou quando, no mínimo, cultiva preconceitos aristocráticos que se traduzem a uma atitude em relação a mestiçagem que busca preservar traços étnicos favoráveis, como foi o caso dos mestiços paulistas (cf. Viana 2005, p. 140 e 162). No terceiro século da colonização, a associação entre raça e função ou posição na hierarquia social da colônia torna-se mais clara. Citamos o autor:

Tal é, em suma, no ponto de vista antropológico, a distribuição das raças nas nossas classes rurais, ao cerrar-se o III século. O branco, o mestiço e o negro se mostram estratificados em camadas perfeitamente distintas. Das três classes rurais – a dos “escravos”, a dos “foreiros”, a dos “senhores” – cada uma se faz o centro de polarização de um tipo étnico específico. Entre os “escravos” – o negro. Entre os “foreiros” – o mestiço. Entre os “senhores” – o branco (Viana 2005, p. 178).

Para Viana existem mestiços superiores e inferiores. Os primeiros são “a nata, a gema” da mestiçagem do latifúndio, que se identificam com a aristocracia rural “pela similitude de caráter, de conduta e, principalmente, de cor” (Viana 2005, p. 172), que são “arianos pelo

caráter e pela inteligência, ou pelo menos suscetíveis a arianização, capazes de colaborar com os brancos na organização e civilização do País” (Viana 2005, p. 171), herdeiros de “todos os caracteres psíquicos e, mesmo, somáticos da raça nobre. Do matiz dos cabelos à coloração da pele, da moralidade dos sentimentos ao vigor da inteligência, são de uma aparência perfeitamente ariana” (idem). Os segundos são efeito da tendência ao atavismo que faz dos indivíduos miscigenados sujeitos a regressão às raças originárias – regressão (no pior sentido possível) que nunca é para o branco, sempre é para as raças negra e indígena (Viana 2005, p. 173-178). São os mestiços superiores aqueles que dão corpo as heroicas bandeiras paulistas e os inferiores que, junto aos negros, compõem a classe dirigente do Haiti, composição étnica que se reflete, segundo o autor, na desorganização social e política do país caribenho naquele momento (Viana 2005, p. 178). Essa variação entre mestiços eugênicos e mestiços inferiores deve-se, segundo a Oliveira Viana a qualidade dos elementos que se misturam, visto que há diversidade dentro de cada raça. Nas palavras do autor:

Esses mestiços, eugênicos ou superiores, cuja existência é impossível negar, têm uma antropogênese ainda mal conhecida — porque o seu estudo tem sido feito com um ponto de partida falso. Parte-se da suposição de que o tipo negro é um só; quando a verdade é que o tipo negro apresenta uma considerável variedade, tanto somática, como psíquica.

Entre as numerosas nações negras, que aqui se fixam, há diversidades de tipo e de mentalidade mais sensíveis do que as que existem entre portugueses, espanhóis, ingleses, franceses, italianos e alemães, quando comparados entre si. Tribos há de negros absolutamente indomesticáveis e incivilizáveis, de instintos selvagens, de mentalidade rudimentar, incapazes de qualquer melhoria ou ascensão. Outras revelam inteligência superior, capacidade progressiva, talentos artísticos, temperamento dócil, generoso e obediente: é o caso dos “egbas”, dos “iorubas”, dos “minas”. Outras há ainda de negros inteligentíssimos, vivazes, sagazes, ardilosos, mas de caráter pouco sólido, como os “angolas”, por exemplo. Certas tribos se caracterizam pela sua altivez e indomabilidade, pela sua índole agressiva e belicosa, como os “efãs” e os “haussás”. Os seus representantes se fazem os agentes principais das nossas insurreições negreiras e preferem, muitas vezes, a fuga ou o suicídio à servidão (Viana 2005, p. 169-170).

É muito importante notar que a única diversidade que importa na explicação de Viana para a diversidade do mestiço é aquela das nações negras. Primeiro por que o autor assume que a diversidade de “tipo e mentalidade” é mais sensível entre elas do que a existente entre

os brancos; segundo por que o autor já parte do pressuposto de superioridade dos povos brancos europeus. Também é importante notar que a métrica da inteligência e capacidade progressiva e artística dos povos africanos é associada à sua domesticabilidade. É a variação dessas qualidades que determina o produto da mistura das raças branca e negra. Nas palavras do autor:

Essa variedade de índole e de tipo entre as tribos negras, aqui fixadas, não podia deixar de produzir uma variedade correspondente nos resultados do seu cruzamento com o luso. De maneira que é tão absurdo procurar-se a unidade psicológica do mulato, como é absurdo pretender fixar a sua unidade antropológica. O mulato como um tipo único, tal como o branco ou negro, é uma pura abstração; não tem realidade objetiva. Toda tentativa, que procure reduzir a incontável variedade de mulatos a um só tipo somato-psicológico, há de falhar forçosamente (Viana 2005, p. 170).

Essa talvez seja a única contribuição substancial de Oliveira Viana a história do conceito de mestiçagem: suas afirmações categóricas de que é “absurdo procurar-se a unidade psicológica do mulato, como é absurdo pretender fixar sua unidade antropológica” e de que “o mulato como o tipo único, tal como o branco ou negro, é uma pura abstração; não tem realidade objetiva”. Do alto de seu racismo eugenista, a obra de Oliveira Viana demonstra como até mesmo entre os representantes mais espúrios do conservadorismo escravocrata brasileiro a ideia de um mulato único, definido e concreto vai caindo por terra nas primeiras décadas do século XX.

Às vésperas da década de 1930, momento de emergência da tríade canônica mais celebrada da tradição de ensaios de interpretação do Brasil – *Casa-grande & Senzala* (1933), *Raízes do Brasil* (1936) e *Formação do Brasil contemporâneo* (1942) – o historiador paulista Paulo da Silva Prado publica seu segundo livro, *Retrato do Brasil: ensaio sobre a tristeza brasileira* (1928). A tese central desse ensaio psicológico-histórico é a de que a formação do Brasil, iniciada na chegada dos portugueses na América, se deu sob motivos pecaminosos – a cobiça e a luxúria. Esses impulsos manifestos da hiperestesia sexual e na busca incessante pelo ouro resultaram em um povo cansado e triste, sem a energia necessária para sustentar um

projeto nacional. Essa tristeza se aprofunda com a incorporação do romantismo europeu – tendência exógena e estranha a cultura brasileira que opera no país recém liberto do julgo colonial apenas como verniz de expressão cultural. A solução, escreve o autor no Post-scriptum do livro, não pode ser outra que não a guerra ou a revolução (Prado 1928, p. 119), terapêuticas de choque capazes de arrancar o Brasil de seu estado melancólico e acedioso.

Na obra moralista e revoltada de Paulo Prado, a mestiçagem aparece com frequência e com diferentes significados. Em um trecho que discute a composição da sociedade brasileira decorrido cem anos da chegada dos portugueses e as condições da fixação do colonizador nos trópicos, Prado escreve:

Era essa a sociedade informe e tumultuária que povoava o vasto território cem anos depois de descoberto. Do Pará até Cananéia poucos estabelecimentos se desenvolviam, em meio de desertos desolados. Habitavam-no cinco condições de gente, informa o autor dos Diálogos, testemunha de vista: os marítimos, os mercadores, os oficiais mecânicos, os salarizados, os proprietários rurais, — uns, simples lavradores de mantimentos ou criadores de gado, e outros, ricos, senhores de engenho. A camada inferior da população era formada por escravos, indígenas, africanos ou seus descendentes. Caracterizava o europeu o desamor à terra, aquilo que o nosso historiador chamou de transoceanismo: o desejo de ganhar fortuna o mais depressa possível para a desfrutar no além-mar. Gandavo observou, entretanto, que os velhos acostumados ao país não queriam sair mais. Eram certamente os que constituíram a estrutura básica racial, os primeiros colonos — degredados, desertores, náufragos — gente da Renascença, que o crime, a ambição ou o espírito aventureiro fizera abandonar a Europa civilizada. Apresentavam um produto humano fisicamente selecionado, tendo resistido aos perigos, tributações e sofrimentos da longa e incerta travessia. Ao se instalarem no país virgem tinham conseguido vencer a hostilidade da natureza e adaptar-se às condições de uma nova existência. Nesta, tinham aceitado mais ou menos a mentalidade e a moralidade ambientes e aprendido com o aborígine os processos de caça, de pesca e de rudimentar agricultura que forneciam o milho, o cará e a mandioca à sua escassa alimentação. São homens, dizia Mello da Câmara, “que se contentam em terem quatro índias por mancebas e comerem os mantimentos da terra”. Moralmente, já eram mestiços, observou Capistrano, e essa como que mestiçagem lhes permitiu, na luta em que sucumbiam os fracos e tímidos, a fácil adaptação à vida colonial. Por outro lado nenhum obstáculo encontravam para a satisfação dos vícios e desmandos que na Europa reprimiam uma lei mais severa, uma moral mais estrita e um poder mais forte. Entregavam-se com a violência dos tempos à saciedade das paixões de suas almas rudes (Prado 1928, p. 30-31).

Das muitas tópicas recorrentes do pensamento histórico brasileiro que o autor evoca nessa passagem, nos interessa a da mestiçagem moral do colonizador – tanto pela condição de criminosos quanto pelo contato histórico com os povos do norte da África – ou sua plasticidade, para fazer recurso ao nome que essa ideia recebe, por vezes, nas historiografias de língua portuguesa. A mestiçagem moral resulta, também, em mestiçagem – sem adjetivos – que é retratada nessa passagem como mecanismo de adaptação dos colonizadores às condições adversas do território americano. Esse trecho também reflete bem outra característica do uso da mestiçagem no ensaio pradiano, que é sua naturalização como técnica colonial de povoamento. Citamos uma passagem do primeiro capítulo do texto:

No Brasil, logo nos anos que se seguiram ao descobrimento, se fixaram aventureiros em feitorias esparsas pelo litoral. Eram degredados que abandonavam nas costas as primeiras frotas exploradoras, ou náufragos, ou gente mais ousada desertando das naus, atraída pela fascinação das aventuras. [...]

Representaram, porém, um papel peculiar na história do povoamento do continente. Entre nós, estabeleceram pela primeira vez um começo de contato entre o branco e o índio. Influíram sobre o gentio como foram influenciados por este. [...]

No Brasil três núcleos de povoamento e mestiçagem soblevam nesse período inicial: foram os que tiveram como chefes e patriarcas Jerônimo de Albuquerque, Diogo Álvares Caramuru e João Ramalho.

Todos constituíram descendência — sobretudo os dois últimos — pelo cruzamento com cunhãs; todos proliferaram largamente, como que indicando a solução para o problema da colonização e formação da raça no novo país: “fueron pobladores, son pobladores”, dizia, no Prata, Rui Díaz de Guzmán (Prado 1928, p. 16-18).

Desse trecho é importante notar também que a troca entre brancos e índios (a primeira mestiçagem) é descrita como influência mutua. Não existe no texto de Paulo Prado referências a raças superiores e inferiores como em outras obras do período. Em um trecho seguinte, Prado escreve que “A concubinação tornou-se uma regra geral, trazendo como resultado a implantação da mestiçagem na constituição dos tipos autóctones que povoaram desde logo esta parte do Novo Mundo” (Prado 1928, p. 19), recorrendo também a tópica do pai branco e da mãe não-branca.

Logo adiante o autor reafirma a mestiçagem como técnica colonial de povoamento:

Do contato dessa sensualidade com o desregramento e a dissolução do conquistador europeu surgiram as nossas primitivas populações mestiças. Terra de todos os vícios e de todos os crimes. Segundo o próprio testemunho dos escritores portugueses contemporâneos, a imoralidade dos primeiros colonos era espantosa, e excedia toda medida.

Por essa época, nos centros marítimos, de Pernambuco para o Norte, diversos tipos étnicos contribuíam para a formação contínua do Brasileiro que iria surgir, já em 1817, nas lutas da emancipação política. Havia os europeus, os brancos já nascidos no Brasil, os mulatos de todas as nuances, os mamalucos cruzados do branco e do índio em todas as suas variedades, os índios domesticados que eram os caboclos do Norte, os Índios ainda selvagens que eram os tapuias, crioulos da colônia, os africanos forros ou escravos, e finalmente, os mestiços, classe inumerável dos que mediavam entre os índios e os negros. No amálgama de todas essas cores e caracteres se instituía na evolução da raça o reino da mestiçagem (Prado 1928, p. 23).

Já nesse excerto, Paulo Prado adiciona à equação a imoralidade e o excesso sexual, elementos importantes de sua tese sobre a formação do Brasil e que resultam numa população majoritariamente mestiça, a longo prazo. A frase final dessa citação, “no amálgama de todas essas cores e caracteres se instituía na evolução da raça o reino da mestiçagem”, Prado indica a centralidade da mestiçagem na caracterização da identidade brasileira, centralidade que reforça fazendo menção explícita a origem mestiça nas últimas frases do capítulo quarto, sobre o Romantismo. Referindo-se aos poetas românticos, o autor escreve que “representavam assim a astenia da raça, o vício das nossas origens mestiças. Viveram tristes, numa terra radiosa” (Prado 1928, p. 100).

Além de adaptação, a mestiçagem também aparece como mecanismo de degeneração ou aperfeiçoamento da raça em *Retrato do Brasil*. Em uma passagem característica da historiografia paulista da época, Paulo Prado elogia os bandeirantes e relaciona seu vigor, energia e moralidade a uma “mestiçagem apropriada”:

Por esse povo já gafado do germen de decadência começou a ser colonizado o Brasil. Frutificaram esplendidamente os fortes troncos que primeiro chegaram à nova terra. Mais tarde só escaparam à degenerescência de além mar os grupos étnicos segregados e apurados por uma mestiçagem apropriada. Foi o caso de Piratininga em que o Caminho do Mar preparou e facilitou para a formação do mamaluco esse “centro de isolamento”, da

teoria de Moritz Wagner. Outros núcleos de população, como a capitania de Duarte Coelho, mais civilizada, e a Bahia, sede do governo central, se ligavam umbilicalmente ao organismo doente e enfraquecido da metrópole. Não viviam, para assim dizer, de vida própria; a proximidade da Europa, o intercâmbio comercial, a influência direta da administração central, mil fatores étnicos e econômicos solidarizavam essas colônias com o ritmo vital do velho reino, ora paupérrimo, ora esbanjador de riquezas, mas no caminho fatal para a velhice (Prado 1928, p. 67-68).

O trecho citado remonta a tese central de um famoso texto do autor intitulado *Caminho do Mar*, que foi republicado como primeiro capítulo de seu primeiro livro, *Paulística – História de São Paulo* (1925). A tese é simples: o isolamento no altiplano fez com que o núcleo de população lá florescente preservasse características raciais, culturais e morais úteis para o desbravamento do sertão brasileiro e, portanto, para a integração nacional. Se existe “mestiçagem apropriada”, é lógico deduzir que existe também uma “mestiçagem inapropriada” para o autor.

Por último, a mestiçagem aparece como mecanismo de equalização de conflitos raciais e sociais no *Post-scriptum* do texto, em uma comparação com o caso das colônias inglesas na América do Norte:

O nosso problema é, pois, diferente do norte-americano, que é complexo pelo conflito racial que aqui não existe e pelas dificuldades econômicas e políticas, sem solução nos Estados Unidos, a não ser pelo extermínio de um dos adversários. Entre nós, a mescla se fez aos poucos, diluindo-se suavemente pela mestiçagem sem reboço. O negro não é um inimigo: viveu, e vive, em completa intimidade com os brancos e com os mestiços que já parecem brancos. Nascemos juntos e juntos iremos até o fim de nossos destinos (Prado 1928, p. 106).

O argumento organicista em relação a questão racial no Brasil destoa do enredamento trágico da obra de Paulo Prado, para o qual apenas uma solução drástica poderia tirar o Brasil de sua situação social, cultural e economicamente deplorável. De todo modo, nessa passagem à mestiçagem é atribuída a capacidade de diluir suavemente o conflito racial, oferecendo certo grau de ordem social.

Esse uso múltiplo e inconsistente do conceito não é incomum, como vimos na análise de muitas outras obras, mas no caso do *Retrato do Brasil* pode ser explicado pelo lapso de

dois anos entre a escrita do corpo da obra, em 1926, e sua publicação após o acréscimo do *Post-scriptum*, em 1928. Em nosso ver, os usos do conceito de mestiçagem na obra de Paulo Prado que carregam um sentido fortemente biodeterminista de raça são aqueles em que a mistura das raças equivale ao aperfeiçoamento e a degeneração racial. Esses usos parecem ser residuais de sua tese do caminho do mar de 1921, tese esta que argumenta a favor da excepcionalidade da formação racial paulista/bandeirante servindo de sustentação, portanto, para uma interpretação paulista da história nacional. No resto do texto, em especial no *Post-scriptum*, Paulo Prado defende que são as circunstâncias sociais que determinam a influência de uma raça na formação nacional.

Sobre o papel do negro em nossa história, por exemplo, Prado escreve que “O negro, entre nós, pode ser considerado sob dois aspectos: como fator étnico, intervindo pelo cruzamento desde os primeiros tempos da colônia – e como escravo, elemento preponderante na organização social e mental do Brasil” (Prado 1928, p. 105), mas, no entanto, só discute a intervenção do negro enquanto escravo – uma influência negativa na visão do autor, diga-se de passagem. Essa influência, o autor deixa claro, diz respeito não a uma inferioridade inerente ao negro, mas as circunstâncias sociais às quais os povos africanos foram submetidos na colônia americana portuguesa:

Ha, porém, o problema da biologia, o da etnologia, e mesmo o da eugenia. A questão da desigualdade das raças, que foi o cavalo de batalha de Gobineau e ainda é hoje a tese favorita de Madison Grant proclamando a superioridade nórdica, é questão que a ciência vai resolvendo no sentido negativo. Todas as raças parecem essencialmente iguais em capacidade mental e adaptação à civilização. Nos centros primitivos da vida africana, o negro é um povo sadio, de iniciativa pessoal, de grande poder imaginativo, organizador, laborioso. A sua inferioridade social, nas aglomerações humanas civilizadas, é motivada, sem dúvida, pelo menor desenvolvimento cultural e pela falta de oportunidade para a revelação de atributos superiores (Prado 1928, p. 106-107).

Em se tratando do mestiço, a opinião de Paulo Prado é menos clara. Perguntando-se sobre a influência da mistura das raças no futuro, Prado diz existirem naquele momento,

evidências de grande “vigor híbrido” dos cruzamentos entre indígenas e brancos (Prado 1928, p. 107). Já a mestiçagem de negros e brancos, essa “não está definitivamente estudada. É uma incógnita” (Prado 1928, p. 108). Mas, adverte o autor, apresentam “um defeito persistente: falta de energia” (Ibidem). Não é necessário que o autor escreva de maneira mais clara e direta; se o mal brasileiro é precisamente sua tristeza apática, a “falta de energia” do mulato é defeito de maior ordem na economia do texto pradiano.

Sobre o mestiço brasileiro, o autor também não oferece conclusões. Diz que já “tem oferecido indubitavelmente à comunidade exemplares notáveis de inteligência, de cultura, de valor moral”, mas que, no entanto, “oferecem tal fraqueza física, organismos tão indefesos contra a doença e os vícios, que é uma interrogação natural indagar se esse estado de coisas não provém do intenso cruzamento das raças e sub-raças” (Prado 1928, p. 108).

Às vésperas da década de 1930, palco do giro-culturalista de que falam Renato Ortiz e Lurdes Martínez-Echazábal – movimento que Levi-Strauss resume quando escreve que “longe de ser preciso se perguntar se a cultura é ou não função da raça, descobrimos que a raça – ou que o que geralmente se entende por esse termo – é uma função, entre outras, da cultura” (Levi-Strauss 1983, p. 36) –, ainda é muito importante falar de mestiçagem quando se fala da formação brasileira. Diferente do século anterior, no entanto, parece haver uma incerteza muito maior sobre o que exatamente a categoria de mestiçagem é capaz de explicar na história do Brasil.

Mestiçagem, dualismo e dialética vazia na obra dos intérpretes do Brasil

A percepção de que dualismo, dialética e desintegração (ou o que chamamos na primeira parte dessa tese de “dialética vazia” ou “dialética sem promessa de síntese”) ocupam o centro do pensamento histórico hegemônico brasileiro não é, de forma alguma, nova. Para

explorar as revisões críticas do pensamento histórico nacional que chegaram a esse diagnóstico de dualidade, será necessário fazer um rápido salto para um contexto histórico substancialmente distinto daquele ao qual nossa análise se restringiu até esse momento. A reflexão crítica do pensamento histórico brasileiro, especialmente do ensaísmo historiográfico, acontecerá, em larga medida dentro do cânone do pensamento social brasileiro (PSB). Apesar da posição desfavorável da historiografia disciplinar nesse cânone, como demonstrado por João Marcelo Maia (2019), o PSB aproximava-se da historiografia profissional da época nos debates em torno da função social de intelectuais e de arquivos, nas críticas a abordagens de pesquisa eurocêtricas e nas demandas de democratização de agendas de pesquisa (Maia 2019, p. 510). Além disso muitos trabalhos do pensamento social brasileiro configuram pensamento histórico na medida em que mobilizam e avançam, explícita ou implicitamente, uma interpretação do passado histórico teleológica, explicativa e formativa – no sentido que demos a esses termos na introdução dessa tese.

O filósofo Marcos Nobre identifica no momento de publicação desses textos que discutiremos a seguir a ascensão e consolidação de um projeto de nacionalidade moderno associado ao nacional-desenvolvimentismo – pauta que não estava presente no debate público nacional até pelo menos o final da década de 1930 e o início da década de 1940. “Nesse projeto,” escreve Marcos Nobre,

“modernização” significava o combate às diferentes formas de “arcaísmo” e, de outro, a criação das condições para a emergência da nação em sentido autêntico. Foi longa a hegemonia da oposição entre “arcaico” e “moderno”, e ela moldou como nenhuma outra a autocompreensão do país (Nobre 2012, p. 1).

É revisando criticamente o PSB que alguns intelectuais perceberão a tendência do pensamento histórico nacional de operar com dualismos inconclusos. O crítico Roberto Schwarz identifica em *Dialética da malandragem* (1970), do também crítico Antonio Candido, “o primeiro estudo literário propriamente dialético” (1987, p. 129) do Brasil, ainda

que se possa argumentar que o próprio Candido já estivesse praticando o que o filósofo Paulo Arantes chama de “uma crítica negativo-dialética” (cf. Arantes 1992) desde pelo menos a publicação de sua *Formação da Literatura Brasileira* (1957). É Paulo Arantes que com base nos trabalhos de Schwarz e a partir de sua análise da obra de Antonio Candido formula, em *O Sentimento da dialética* (1992), a ideia de que as estruturas duais, seja no conteúdo ou na forma, atravessam o chamado pensamento brasileiro – nome para uma série de trabalhos oriundos de diferentes campos disciplinares dedicados a explicar o processo formativo do Brasil. Nas palavras de Caux e Catalani (2019):

Arantes interpreta aquele processo como uma espécie de processo dialético no qual a experiência de uma consciência nacional constitui a si mesma (e para o qual o modelo, como se poderia sugerir, seria a Fenomenologia do espírito de Hegel); por outro (ou melhor, em sobreposição àquele primeiro nível da exposição), apresenta o mesmo processo como uma série de sucessivas sínteses cuja falsidade é revelada a cada vez pela repetida presença de um mesmo estado de coisas cindido, o dualismo, que expõe agora não a evolução de uma consciência, mas a sua inércia estrutural, sua paralisação, o bloqueio de seu movimento por ela mesma (cuja correspondência, agora, é antes com a dialética negativa adorniana) (p. 123).

O problema posto na obra de Arantes é, em outras palavras, o da tensão entre um entendimento da formação (dialética) como modo de superação do dualismo e seu acabamento (vazio, sem síntese, incompleto) no momento em que se entende que ela é idêntica ao dualismo. O dualismo no estudo da formação nacional está expresso, segundo Arantes (Arantes & Arantes 1997, p. 11-12) na compreensão de que o a formação é algo estruturalmente incapaz de se completar. “A formação do Brasil é ao mesmo tempo a sua não formação, o seu não-ser-capaz-de-se-formar”, escrevem Caux e Catalani, “é o país cuja essência consiste em não realizar sua essência” (Caux & Catalani 2019, p. 124). Nas palavras de Melo:

No Brasil, há uma longa tradição intelectual que orbita em torno da ideia da formação, que pressupõe um eterno devir de algo que ainda não somos, mas que gostaríamos de ser: uma nação moderna, isto é, uma sociedade dentro dos parâmetros ocidentais, mas com modulação nacional (Melo 2020, p. 4).

Arantes toma de Schwarz (e, em alguma medida, de Roberto DaMatta) o exemplo paradigmático de seu argumento: o da dialética da ordem e da desordem presentes em *Dialética da malandragem*, de Antonio Candido. Schwarz elege a *Dialética da malandragem* como primeiro estudo propriamente dialético do pensamento brasileiro por que nessa obra, Antonio Candido não trata a dialética como princípio positivo de uma tradição nacional, mas como uma lei profunda de movimento da realidade brasileira que se exprime como forma literária (Caux & Catalani 2019, p. 125). De acordo com Luiz Philipe de Caux e Felipe Catalani sobre as *Memórias de um sargento de milícias*, de Manuel Antônio de Almeida, objeto do estudo de Antonio Candido:

A ação do romance transcorre no Rio de Janeiro da primeira metade do século XIX, onde vige a escravidão. Apesar disso, praticamente não se encontram em sua trama vestígios dela, ou ao menos que se mostrem de maneira imediata; mas seus indícios como mediadora da sociabilidade estão em toda parte. Encontramos homens livres, mas não exatamente livres no duplo sentido marxiano: “de ser uma pessoa livre, que dispõe de sua força de trabalho como sua mercadoria, e de, por outro lado, ser alguém que não tem outra mercadoria para vender, livre e solto, carecendo absolutamente de todas as coisas necessárias à realização de sua força de trabalho” (MARX, 2013, p. 244). Há um porém: como se integram nas relações de produção de senhoria e servidão homens que não são nem senhores nem escravos? Esses homens livres não têm ninguém a quem vender sua força de trabalho. Como podem simplesmente se sustentar? Esse é o ambiente no qual se desenvolve a malandragem, “essa arte brasileira de usar o ambíguo como instrumento de vida” (DA MATTA, 1979, p. 70). Eles poderiam trabalhar autonomamente, mas a simples existência da escravidão impede a instituição de uma verdadeira sociedade burguesa, de um mercado interno integrativo e de uma divisão do trabalho de maior grau de funcionalização. Na medida em que são incapazes de vender sua força de trabalho, os “homens livres na ordem escravocrata” (FRANCO, 1997), esses predecessores do “malandro”, precisam em última instância se tornar dependentes do favor dos proprietários, senhores de escravos. Dois princípios contrapostos, duas inteiras ordens normativas antinômicas (ou melhor, a ordem e a desordem) vigoram ao mesmo tempo e dizem respeito em particular a essa classe (Caux & Catani 2019, p. 125-126).

É mérito de Manuel Antônio de Almeida, segundo Candido (1970, p. 84), ter apresentado em seu romance a reversibilidade e copresença de pares antitéticos como lícito e ilícito, verdadeiro e falso, moral ou imoral, justo e injusto fora da racionalização ideológica que afirma a possibilidade de somente um ou outro ou, ao menos, a superioridade de um sobre

o outro. A malandragem, segundo Candido, é síntese desses pares, uma síntese “desordenada” e “negativa” (Caux & Catalani 2019, p. 126): “uma dialética inconclusiva portanto, que não parece ter fim, acomodando os campos opostos num sistema de equivalências e contaminações recíprocas” (Arantes 1992, p. 44).

No momento em que Antonio Candido formula essa interpretação, recuperada e reelaborada por Paulo Arantes, o que podemos chamar de “paradigma da formação”, centrado na interpretação dialética da formação nacional, já se encontrava sob fortes ataques. “As explicações dualistas vinham sendo recusadas crescentemente como ideológicas”, escrevem Caux e Catalani; “A interpretação da identidade do país pela composição de dois princípios heterogêneos servia normalmente para fixar normativamente um desses princípios como ponto de vista da crítica do outro.” (Caux & Catalani 2019, p. 126). O filósofo Marcos Nobre faz o esforço de localizar esses debates em torno do dualismo no pensamento brasileiro e nota que nesse momento, intelectuais como Antonio Candido e Celso Furtado (em especial em *Formação Econômica do Brasil*, de 1959) já apresentavam um grau de complexidade “muito superior ao fornecido pelo par antitético original ‘arcaico’ e ‘moderno’” (Nobre 2012, p. 2). “Tratava-se, ali,” escreve Nobre, “de recolocar os problemas em termos de um vínculo interno entre ‘nacional-desenvolvimentismo’ e ‘democracia’, entre modernização e justiça social” (idem). Isso significou reconstruir a história (literária, no caso de Candido e econômica no caso de Furtado) do Brasil como um processo de formação em curso, dando ênfase não no diagnóstico dos “arcaísmos”, como talvez tenha sido a tônica da geração de 1930, e sim na “lenta, porém progressiva, cristalização de instituições sociais que representavam realizações, mesmo que parciais e incompletas, do ‘moderno brasileiro’ (numa palavra: o ‘sistema literário’, para Candido; o ‘mercado interno’, para Furtado)” (Nobre 2012, p. 3).

Marcos Nobre afirma, no entanto, que tal positividade e progressividade expressa no trabalho desses dois autores não se sustentaria nesses termos após o golpe de 1964, “muito

menos em pleno ‘milagre econômico’” (idem), visto que a torna-se, a partir desse momento, imperativo entender como era possível que a modernidade fosse operacionalizada dentro de uma lógica política autoritária, e não a partir da progressiva consolidação de instituições democráticas – ainda que na lógica da formação, o “milagre econômico” não fosse uma modernização autêntica. Nesse sentido que se produz uma crítica dialética-negativa: tratava-se de uma alternativa a positividade e progressividade presente nas obras de intelectuais como Candido e Furtado até aquele momento.

Os trabalhos paradigmáticos dessa sobrevida do paradigma da formação são *Dependência e Desenvolvimento na América Latina* (1967), de Fernando Henrique Cardoso e Enzo Faletto, *As ideias fora do lugar* (de 1973, publicado em 1981 como capítulo de *Ao Vencedor as Batatas*), de Roberto Schwarz, e *Crítica a Razão Dualista* (de 1972), publicado em livro em 1981), de Francisco de Oliveira⁶³. Nas palavras de Marcos Nobre, esses textos são exemplos de “uma gramática do desenvolvimento em que ‘arcaico’ e ‘moderno’ não estão em oposição, mas amalgamados: longe de se oporem, imbricam-se de maneira necessária, o que, não por último, mostra o caráter ideológico da sua própria lógica dualista” (Nobre 2012, p. 3). E é precisamente isso que está em jogo no ensaio de Schwarz que serve de inspiração a reflexão desenvolvida por Paulo Arantes que temos discutido aqui. No dualismo arcaico-moderno, o moderno

tal como se apresenta no abstrato e etéreo modelo europeu importado, não é efetiva alavanca de progresso, não serve à modernização autêntica que o paradigma da formação tem em vista. Entretanto, essas modernas “ideias fora do lugar” cumprem papel fundamental na lógica de dominação periférica, isto é, estão, de fato, em seu devido lugar. O “moderno” sanciona uma forma de dominação na qual sua promessa de realização é uma quimera e, no limite, deboche (Nobre 2012, p. 3-4).

⁶³ Francisco de Oliveira escreve que “A expansão do capitalismo no Brasil se dá introduzindo relações novas no arcaico e reproduzindo relações arcaicas no novo, um modo de compatibilizar a acumulação global, em que a introdução das relações novas no arcaico libera força de trabalho que suporta a acumulação industrial-urbana e em que a reprodução de relações arcaicas no novo preserva o potencial de acumulação liberado exclusivamente para os fins de expansão do próprio novo (Oliveira 2003, p. 60).

O momento de consolidação do chamado pensamento brasileiro – esse vazado pelo dualismo, pela dialética e pela desintegração – é o mesmo momento de declínio do potencial explicativo do conceito de mestiçagem e da ascensão, por outro lado, do que o pensamento negro brasileiro convencionou chamar de ideologia da mestiçagem. Normalmente esses movimentos são explicados separadamente: o declínio da mestiçagem enquanto categoria analítica deve-se a incorporação tardia (cf. Schwarcz 1993) das críticas ao racismo científico que resultam na perda do potencial explicativo da categoria biodeterminista *raça* e sua gradual substituição pela categoria de *cultura* (o que Renato Ortiz e Lourdes Martínez-Echazábal chamam de “giro culturalista” da década de 1930); a ascensão da ideologia da mestiçagem é explicada pelas políticas do estado varguista que objetivavam produzir uma identidade nacional associada ao mestiço (ver Vianna 1995 e Schwartzman 1984); e o pensamento brasileiro (ou o ensaísmo brasileiro, para nos ater a interpretação de Antonio Candido) é visto como uma etapa no desenvolvimento da sociologia brasileira que antecede a consolidação de uma produção acadêmico-disciplinar ligada as universidades e, sobretudo, aos programas de pós-graduação .

Não nos parece, no entanto, mera coincidência que esses processos tenham acontecido simultaneamente⁶⁴. Demonstramos até aqui que o conceito de mestiçagem não é apenas um conceito que organiza a hierarquia social de *raça* no Brasil, mas que se trata de um conceito fundamentalmente histórico que opera como origem, princípio de desenvolvimento e, por vezes, efeito do processo histórico. Não se trata de uma categoria analítica marginal, mas do conceito que organiza o pensamento nacional até pelo menos meados dos anos 1920. Arriscamos uma explicação que leve a centralidade da mestiçagem em conta e que explique esses processos simultâneos a partir de sua coordenação: o declínio do conceito de mestiçagem enquanto conceito fundamental do pensamento histórico brasileiro está

⁶⁴ Em *Nação e reflexão*, Paulo Arantes escreve que “foi precisamente tal imaginação nacional que nos permitiu começar a pensar” (2004, p. 83).

diretamente relacionado não apenas ao declínio do potencial explicativo do conceito biodeterminista de *raça*, mas também à ascensão da ideologia da mestiçagem. Isso pois nas primeiras décadas do século XX, os intelectuais brasileiros – até mesmo os mais racistas e reacionários – concluíram que *a mestiçagem enquanto categoria do pensamento diz respeito a indefinição e a multiplicidade* e que esta é, portanto, *incompatível com a ideologia da mestiçagem na medida em que esta última visa definir a identidade nacional enquanto unidade discernível*.⁶⁵ Nessa perspectiva, o pensamento brasileiro pode ser entendido como uma série de tentativas de produzir conceitos que substituam a categoria de mestiçagem na tradição intelectual brasileira, negando o racismo biodeterminista mas *preservando a estrutura e a mecânica formal do conceito* – aquela que descrevemos na primeira parte desse trabalho. Tendo em vista essas questões, mais de fundo, vejamos agora como o ensaísmo historiográfico brasileira é atravessada por estes aspectos. Vejamos alguns casos mais emblemáticos do chamado pensamento social brasileiro.

Em *Raízes do Brasil* (1936), Sérgio Buarque de Holanda faz poucas vezes o uso do conceito de mestiçagem, preferindo utilizar a palavra mistura. Essa ausência da mestiçagem é ainda mais marcante a partir da segunda edição do ensaio, datada de 1948. Uma explicação possível para a pouca ocorrência do conceito é a forte associação que já no final da década de 1930 e no começo década 1940 foi feita entre a obra de Gilberto Freyre – autor que já dispensava introduções nessa época (Franzini & Lourenço 2017, p. 5) – e a ideia da mestiçagem positiva. Como defende Dalton Sanches em artigo recente publicado na revista *História da Historiografia*, Sérgio Buarque de Holanda dedicou uma boa parte dos mais de 700 ajustes à segunda edição de *Raízes do Brasil* a ocultar menções ao nome do autor

⁶⁵ Ao discutir o jogo dinâmico entre os conceitos de cor e raça no Brasil, Antonio Sérgio Guimarães escreve que numa primeira fase, “de constituição da nação brasileira, [...] na qual prevalece a ideia de cor sobre a ideia de raça”, o “anti-racismo é uma das ideologias fundadoras dessa nação. Quando esse discurso se cristaliza? Ele se cristaliza basicamente nos anos 1920, 1930, e encontra em Gilberto Freyre o seu principal intelectual” (Guimarães 2003, p. 100). Nessa lógica, é possível afirmar que o discurso que convencionou-se chamar de ideologia da mestiçagem é uma espécie de discurso racial desracializado.

pernambucano e a revisar trechos que pudessem ser imediatamente associados a Freyre (Sanches 2021, p. 274). Isso por que a competição existente entre os autores desde as querelas em torno da recepção do *Ulysses* de James Joyce na 1924 teria se acirrado na década de 1940 por diversas razões, desde disputas de ordem da geopolítica do conhecimento no Brasil (a tensão entre interpretações sudeste-centradas e nordeste-centradas no pensamento histórico da época) até diferenças ideológicas (o luso-tropicalismo freyriano e seu apoio ao Estado Novo português de Salazar) (cf. Vecchi 2014, p. 28).

A mestiçagem ou mistura das raças aparece de duas maneiras em *Raízes*: primeiramente, trata-se de um dos possíveis efeitos naturais do encontro entre os colonizadores portugueses, a população nativa e os africanos escravizados; é elemento fundamental para o funcionamento do empreendimento colonial português e expressão primeira daquilo que Sérgio Buarque de Holanda chama, no segundo capítulo de *Raízes* de “plasticidade social dos portugueses” (Holanda 1995, p. 41), isso é, dentre outras coisas “a ausência completa, ou praticamente completa, entre eles, de qualquer orgulho de raça” (1995, p. 53). Essa ausência de orgulho de raça não é efeito da colonização portuguesa na América; vem de antes disso: os portugueses, “já ao tempo do descobrimento do Brasil” eram “um povo de mestiços” (idem). Daí o uso mais importante do conceito de mestiçagem e de seu hiperônimo mistura nesta obra de Sérgio Buarque de Holanda: caracterizar o povo português, e não o brasileiro. Também no segundo capítulo de *Raízes do Brasil*, Buarque de Holanda nega, com todas as letras, a centralidade da mestiçagem como princípio determinador da formação brasileira: “Neste caso o Brasil não foi teatro de nenhuma grande novidade. A mistura com gente de cor tinha começado amplamente na própria metrópole” (Holanda 1995, p. 53), isso já antes de 1500. Diz ainda que nos relatos de época “atribuíam-se a cor trigueira da gente portuguesa a efeito do clima e mais ainda ‘da mistura com os negros, muito ordinária no povo baixo’” (Holanda 1995, p. 54); “Nem o contato e a mistura com raças indígenas ou

adventícias fizeram-nos tão diferentes dos nossos avós de além-mar como às vezes gostaríamos de sê-lo” (Holanda 1995, p. 40).

É interessante notar que a adaptabilidade ou plasticidade portuguesa é uma das premissas do luso-tropicalismo freyreano; e que tal premissa não sobreviveu a análise historiográfica mais criteriosa – em particular a partir de estudos comparados dos empreendimentos coloniais portugueses na América e na África (Alencastro 1985, p. 58-59) – que tem demonstrado há muito que não existe um comportamento particularmente favorável à miscibilidade com os grupos dominados por parte dos colonizadores portugueses (muito pelo contrário).

De todo modo, na obra de Buarque de Holanda, o que nos fez diferente dos portugueses, de fato, foi o dualismo inconcluso característico da formação nacional, ou seja, “a existência ou validade compatibilizada de princípios ou estados de coisas incompatíveis, e a consequente desautorização daquilo que, em cada um dos lados do dualismo, é normativamente válido” (Caux & Catalani 2019, p. 122). Em *Raízes do Brasil* isso está expresso nos pares trabalho e aventura (título do já citado segundo capítulo do ensaio), cidade e campo, método e improvisação, semeador e ladrilhador, marinha e interior, Antígona e Creonte, Natureza e arte, mundo novo e velha civilização ou ainda em conceitos sintéticos que tentam dar conta da tensão, sendo o mais notório deles “o homem cordial”, que expressa a tensão dual e dialética entre o Estado e o círculo familiar, entre a racionalidade civilizada da forma e um “fundo emotivo extremamente rico e transbordante” (Holanda 1995, p. 147) nos padrões de convívio social. O dualismo na obra de Sergio Buarque de Holanda foi amplamente estudado por vários de seus intérpretes, dentre os quais destacamos os trabalhos de Thiago Lima Nicodemo, Pedro Meira Monteiro e José Miguel Wisnik.

Essa mesma tensão atravessa, ainda que em termos um pouco diferentes, a *magnum opus* de Gilberto Freyre *Casa-grande & senzala* (1933). A obra de Freyre, como um todo é

cortada por pares antitéticos, a começar pelos títulos de alguns de seus mais importantes livros – *Casa-grande & Senzala* (1933), *Sobrados e mucambos* (1936) e *Ordem e progresso* (1957). O subtítulo de *Casa-grande & senzala*, “Formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal”, aponta para o centro da análise freyriana – a família brasileira – e indica o principal conceito sintético apresentado no livro: a economia patriarcal ou patriarcalismo. O patriarcalismo é, na obra de Freyre, uma forma peculiar de relações sociais e de poder que se desenvolveu no contexto da colonização do país pelos portugueses e que influenciou profundamente a cultura e a sociedade brasileira. Caracterizou-se pela convivência relativamente pacífica entre diferentes grupos étnicos, as relações afetivas entre os membros da família, a tolerância racial e a formação de uma cultura híbrida e sincretista, ainda que Freyre reconhecesse que a proximidade entre opostos (senhores e escravos) “nem sempre se realizava em um ambiente de voluntarismo recíproco e que, se ela gerava experiências positivas de afeição e respeito, também engendrava experiências negativas de violência e indignidade, sendo responsável tanto pelas virtudes quanto pelos vícios da sociedade brasileira” (Marcussi 2013, p. 281).

Mestiçagem e patriarcalismo estão imbrincados um no outro e ambos têm um valor positivo na economia do texto segundo alguns de seus mais importantes intérpretes (cf. Azevedo 1962; Araújo 1994; Cardoso 2003; Pallares-Burke 2005; Marcussi 2013; Schwarcz 2019), sendo a valoração positiva da mestiçagem uma das principais contribuições intelectuais de Freyre para muitos desses autores. E por mais que não tenha sido o primeiro a confrontar a ideia de uma mestiçagem negativa (isto é, equivalente a “degeneração”), Gilberto Freyre foi alçado ao status de autor paradigmático quando se fala em elogio da mestiçagem.

Em *Casa-grande & senzala*, a palavra mestiçagem ocorre apenas seis vezes, sendo duas delas em citações diretas (a Roquette Pinto e a Capistrano de Abreu). Em uma delas, Freyre atribui aos portugueses o caráter de mestiços, assim como Buarque de Holanda:

Se as invasões do Sul só fizeram acentuar, como pretende Haddon, os caracteres fundamentais da população indígena, as do Norte trouxeram para a antropologia portuguesa elementos novos e até antagônicos. Estes elementos se empenharam em um como conflito com os indígenas, parecendo às vezes ir vencê-los, mas acabando sempre por fazer as pazes com eles. Contemporizando em dualidades bizarras de mestiçagem tão características da população propriamente portuguesa (Freyre 2003, p. 296).

Em um trecho a mestiçagem é efeito da chegada dos primeiros colonizadores (mais discreta, no entanto, do que Freyre chama de “sifilização”) que prepara o terreno para a chegada da segunda leva de gente europeia (Freyre 2003, p. 110-111), e nas outras como um efeito desse contato entre diferentes povos, remetendo sempre a um contato de ordem sexual e também a uma mistura cultural. O termo miscigenação sim ocorre com frequência bem mais expressiva no livro, quase sempre com implicações estritamente raciais (em um sentido neolamarckiano, como discutiremos mais à frente) como é característico do uso desse conceito. Isso parece um contrassenso se confrontado com o que nos diz Gilberto Freyre sobre sua abordagem e sobre a influência de Franz Boas no prefácio a primeira edição do livro:

Foi o estudo de antropologia sob a orientação do professor Boas que primeiro me revelou o negro e o mulato no seu justo valor – separados dos traços de raça os efeitos do ambiente ou da experiência cultural. Aprendi a considerar fundamental a diferença entre raça e cultura; a discriminar entre os efeitos de relações puramente genéticas e os de influências sociais, de herança cultural e de meio. Neste critério de diferenciação fundamental entre raça e cultura assenta todo o plano deste ensaio. Também no da diferenciação entre hereditariedade de raça e hereditariedade de família (Freyre 2003, p. 32).

Essa aparente contradição não passou despercebida aos intérpretes da obra de Freyre. “A transição da determinação racial para a histórica não se realizou sem deixar ambiguidades e marcas sobre a obra freyreana” (2013, p. 277), escreve Alexandre Almeida Marcussi. Antonio Candido atribui essas confusões a “ambiguidade dinâmica” (Candido 1962, p. 120) característica da obra do pernambucano, que torna difícil circunscrever as ideias sociológicas do pernambucano. Luiz Costa Lima demonstra em *A versão solar do patriarcalismo* (1989) uma oscilação entre determinação racial, climática e econômica em *Casa-grande e senzala* que produz um efeito de oralidade (e de mitologia), em um nível retórico (Costa Lima 1989,

p. 231-236). Já Pallares-Burke (2005, p. 326) arrisca dizer que tal confusão é fruto da rejeição então muito recente das teses racialistas por Freyre e das influências antagônicas na formação intelectual do autor. Importa dizer que racialismo e determinismo histórico e cultural coexistem na obra de Freyre. Marcussi lembra que “referências à herança biológica não chegam a ser conceitualmente contraditórias com os argumentos de determinação histórica e cultural de que Freyre se vale majoritariamente” (Marcussi 2013, p. 277). Isso por que:

as raças são tratadas frequentemente como metonímias para a totalidade das culturas e/ou formações sociais que representam, cujas características, na maior parte das vezes, não são explicadas pelo recurso à biologia, mas sim à história. Além disso, Freyre empregava uma acepção neolamarckiana de raça (Araújo 1994, p. 37), a partir da qual as influências do meio seriam transmitidas à descendência, num processo de adaptação que acabaria por transformar a herança genética (Marcussi 2013, p. 277).

A questão é que isso de fato não é central no texto de Freyre, a não ser na medida em que mestiçagem e miscigenação influenciam na consolidação desse modo de sociabilidade herdado da sociedade colonial que é o patriarcalismo. Essa influência, no entanto, não se escora em uma ideia de raça biodeterminista. Em outras palavras, não é por que a população brasileira é majoritariamente mestiça, de acordo com Freyre, que ela se organiza em torno da família patriarcal; mas (também) por que ela se mestiça. A mestiçagem não é um princípio de desenvolvimento histórico; é uma condicionante histórica. O patriarcalismo não é uma expressão da alma mestiça, e sim uma forma de sociabilidade que deriva de um conjunto de condicionantes históricas antagônicas, dentre as quais está a mestiçagem. Diferença sutil, mas importante.⁶⁶ O mais importante e determinante desses antagonismos é, segundo Freyre,

⁶⁶ Em um famoso texto sobre o uso do conceito de raça na sociologia, Antonio Sérgio Guimarães atribui a Franz Boas e Émile Durkheim, dentre outros, a elaboração da máxima sociológica de que só se pode explicar um fato social por outro fato social e sugere que a cultura simbólica assume a centralidade da explicação sociológica quando o assunto é raça (diferente do uso pré-sociológico biodeterminista). Nesse modelo avançado pelos pais da sociologia, a natureza física deixa de ocupar o núcleo da explicação sociológica, de ser uma determinante, e passa ser apenas uma “condicionante”: “Construímos o sentido de nossa vida social e individual, assim como construímos também os artefatos que nos permitem sobreviver e reproduzir de maneira ampliada a nossa vida em sociedade. Aquilo que chamamos de natureza física pode ser simplesmente considerado, de agora em diante, como simples condicionante da vida social” (Guimarães 2003, p. 95)

aquele entre senhor e escravo – que é, por extensão, entre brancos e negros, entre casa-grande e senzala. Nas palavras de Freyre:

Considerada de modo geral, a formação brasileira tem sido, na verdade, como já salientamos às primeiras páginas deste ensaio, um processo de equilíbrio de antagonismos. Antagonismos de economia e de cultura. A cultura européia e a indígena. A européia e a africana. A africana e a indígena. A economia agrária e a pastoril. A agrária e a mineira. O católico e o herege. O jesuíta e o fazendeiro. O bandeirante e o senhor de engenho. O paulista e o emboaba. O pernambucano e o mascate. O grande proprietário e o pária. O bacharel e o analfabeto. Mas predominando sobre todos os antagonismos, o mais geral e o mais profundo: o senhor e o escravo.

E verdade que agindo sempre, entre tantos antagonismos contundentes, amortecendo-lhes o choque ou harmonizando-os, condições de confraternização e de mobilidade social peculiares ao Brasil: a miscigenação, a dispersão da herança, a fácil e freqüente mudança de profissão e de residência, o fácil e freqüente acesso a cargos e a elevadas posições políticas e sociais de mestiços e de filhos naturais, o cristianismo lírico à portuguesa, a tolerância moral, a hospitalidade a estrangeiros, a intercomunicação entre as diferentes zonas do país (Freyre 2003, p. 115-116).

Como se pode ver na citação acima, a miscigenação é uma das “condições de confraternização e de mobilidade social peculiares ao Brasil”, mas não a única. É inegável que a formação do Brasil descrita por Freyre é atravessada por uma hiperestesia sexual, assunto discutido com maior atenção e propriedade por Ricardo Benzaquen de Araújo em *Casa-grande e senzala e a obra de Gilberto Freyre nos anos 30* (1994) e por Helena Bocayuva em *Erotismo à brasileira: o excesso sexual na obra de Gilberto Freyre* (2001). Mas esse trecho, tão frequentemente citado como sendo representativo da tese de Freyre, elenca antagonismos que não podem ser equalizados tão somente pela miscigenação, assim como indica como condições de confraternização e mobilidade social também “a dispersão da herança, a fácil e frequente mudança de profissão e residência, o fácil e frequente acesso a cargos e a elevadas posições políticas e sociais de mestiços e de filhos naturais, o cristianismo lírico à portuguesa, a tolerância moral, a hospitalidade a estrangeiros” e “a intercomunicação entre as diferentes zonas do país” (Freyre 2003, p. 115-116). Se em *Raízes do Brasil* o homem cordial aparece como síntese inconclusa da tensão entre Estado e círculo familiar, em *Casa-*

grande e senzala o círculo familiar aparece como espaço capaz de dissolver as demais tensões de uma estrutura social que tendeu, dentro da lógica do colonialismo, a uma hierarquização violenta.

É curioso que *Formação do Brasil contemporâneo* (1942), de Caio Prado Jr., texto cujo foco é a formação da estrutura econômica do país, seja o que mais usa o conceito de mestiçagem dentre os três ensaios clássicos dos intérpretes do Brasil. Prado Jr. optou por incluir um capítulo intitulado *Raças* – palavra que por sinal aparece 59 vezes (no singular e no plural) no texto – no qual discute a formação étnica do Brasil. Lá ocorrem todos os nove usos de mestiçagem. Não ocorre a palavra miscigenação; a palavra mistura ocorre três vezes no sentido racializado, sendo duas no mesmo capítulo e uma terceira ocorrência (que citaremos adiante) no capítulo sobre a organização social. O historiador paulista faz o uso relativamente frequente de outras palavras que partilham com a mestiçagem o campo semântico: assimilação, integração, incorporação, absorção e transição (Melo 2020, p. 6).

Caio Prado Jr. não explica sua opção pela inclusão de um capítulo sobre a formação racial do Brasil. No capítulo *Organização social*, o autor escreve:

As raças escravizadas e assim incluídas na sociedade colonial, mal preparadas e adaptadas, vão formar nela um corpo estranho e incômodo. O processo de sua absorção se prolongará até nossos dias, e está longe de terminado. Não se trata apenas da eliminação étnica que preocupa tanto os “racistas” brasileiros, e que, se demorada, se fez e ainda se faz normal e progressivamente sem maiores obstáculos. Não é este aliás o aspecto mais grave do problema, aspecto mais de “fachada”, estético, se quiserem: **em si, a mistura de raças não tem para o país importância alguma, e de certa forma até poderá ser considerada vantajosa.** O que pesou muito mais na formação brasileira é **o baixo nível destas massas escravizadas** que constituirão a imensa maioria da população do país. No momento que nos ocupa, a situação era naturalmente muito mais grave. O tráfico africano se mantinha, ganhava até em volume, despejando ininterruptamente na colônia contingentes maciços de **populações semibárbaras** (Prado Jr. 1962, p. 274, grifo nosso).

Citamos essa passagem porque ela reúne elementos representativos da visão de Caio Prado Jr. sobre os conceitos de raça e de mestiçagem e sobre a importância do estudo da

formação étnica para compreender o Brasil da década de 1940. Primeiramente, chama atenção o vocabulário utilizado por Caio Prado Jr. que diz que pesa negativamente o grau de civilização das populações trazidas do continente africano, que ele qualifica como “de baixo nível” e “semibárbaras”. Levando em consideração o conjunto da obra pradiana, discordamos da interpretação de que o uso de tais termos característicos do pensamento racista seja fruto de “cochilos ou falta de vigilância mais rigorosa” (Iglésias 1982, p. 24), ou que tais termos fossem comuns e partilhados pela *intelligentsia* brasileira como um todo naquele momento (Mota 2008, p. 74; Ricupero 2000, p. 144) e nos alinhamos com a interpretação de Ronaldo Vainfas (1999), Silviano Santiago (2000, 2006) e Alfredo Cesar de Melo (2020) que defendem que a despeito de negar o valor da raça enquanto conceito explicativo para a realidade nacional, a obra de Caio Prado Jr. continuou calcada no racismo cultural de maneira até mais explícita do que outros trabalhos mais visados pela crítica ao racismo de nosso cânone nacional, como *Casa-grande & senzala*. Nas palavras de Bentivoglio, *Formação do Brasil contemporâneo* contém “uma perspectiva analítica radical, com um tom conservador no final, quando relacionada a questões étnicas e raciais” (Bentivoglio 2014, p. 101).

O segundo ponto é precisamente a negação da mestiçagem como conceito explicativo válido ou relevante para se explicar a realidade nacional: “em si, a mistura de raças não tem para o país importância alguma” (1962, p. 274), escreve Prado. Essa negação torna ainda mais difícil compreender a função do capítulo *Raças* no argumento pradiano e conflita, diretamente com outras passagens, como: “A mestiçagem, que é o signo sob o qual se forma a nação brasileira, e que constitui sem dúvida o seu traço característico mais profundo e notável” (Prado Jr. 1962, p. 93). Em pelo menos outros dois trechos o autor repete essa máxima, mas acompanhando a palavra “formação” do adjetivo “étnica”. Se o que lemos no trecho citado foi apenas um “cochilo” ou “falta de vigilância mais rigorosa”, é difícil dizer. Há trechos de *Formação do Brasil contemporâneo* que pouco ou nada diferem dos ensaios de historiografia

literária do final do século XIX; há outros em que é claro que a mestiçagem não opera como origem ou princípio de desenvolvimento histórico, mas apenas como uma circunstância histórica que influi de maneira discreta na história nacional – em particular na formação étnica, mas também como ferramenta civilizatória, como discutiremos a seguir.

De acordo com Caio Prado Jr., a mestiçagem foi uma solução para um problema encontrado pelos portugueses em seu empreendimento colonial nas Américas: o da manutenção da hegemonia de seus padrões culturais, particularmente “reforçando a posição preponderante e o prestígio de procriador do branco” (Prado Jr. 1962, p. 106) sobre outros povos de nível civilizatório mais baixo. Nas palavras do autor:

A mestiçagem, signo sob o qual se formou a etnia brasileira, resulta da excepcional capacidade do português em se cruzar com outras raças. É a uma tal aptidão que o Brasil deveu sua unidade, a sua própria existência os característicos que são os seus. Graças a ela, o número relativamente pequeno de colonos brancos que veio povoar o território pôde absorver as massas consideráveis de negros e índios que para ele afluíram ou nele já se encontravam; pôde impor seus padrões e cultura à colônia, que mais tarde, embora separada da mãe-pátria, conservará os caracteres essenciais da sua civilização (Prado Jr. 1962, p. 102).

Vemos nessa citação como a mestiçagem, para Prado, foi uma técnica de dominação eficaz – nas palavras de Alfredo de Melo (2020, p. 6-7) – precisamente por que permitiu ao colonizador português absorver e, no limite, civilizar as massas populacionais de negros e índios, conservando os caracteres essenciais de sua civilização. Não há, em nossa visão, um elogio explícito à mestiçagem nesse trecho; há apenas o reconhecimento de sua eficácia na resolução de empecilhos ao empreendimento colonial português. Entretanto, Melo chama atenção para o fato de que nem sempre esse é o caso; há um trecho do texto (Prado Jr. 1962, p. 100), por exemplo, em que Caio Prado

[...] relata a mortandade dos ameríndios gerada pelo contato entre o europeu e o nativo, seja por atos deliberados de violência, seja como consequência de várias moléstias transmitidas pelo branco ao indígena sem imunidade [...] de tal modo que o genocídio dos índios aparece figurado como uma fatalidade do processo civilizatório (Melo 2020, p. 7).

Na economia valorativa de *Formação do Brasil contemporâneo*, a civilização – aquilo que faltava aos povos bárbaros e semibárbaros com quem tiveram que lidar os portugueses – é boa. Sabemos bem que a colonização não é elogiada por Caio Prado; muito pelo contrário, sua obra é conhecida e celebrada precisamente por que nela o processo colonizador – principalmente a escravidão – é predominantemente retratado como obstáculo maior para a consolidação de uma nação propriamente moderna e independente. A questão é que antes de se tornar um problema, a colonização parece ter preparado o terreno para a modernidade ocidental, integrando as Américas no grande concerto das civilizações, absorvendo os povos bárbaros e minimizando suas influências indesejáveis. “Devemos ressaltar que a suposta incultura do Brasil não seja primordialmente, para Prado Jr., um produto do trabalho escravo, mas, antes, o resultado da atuação das culturas inferiores que engendraram a população brasileira” (Melo 2020, p. 7), escreve Melo. A escravidão apenas

potencializava essa incultura, uma vez que a cruenta instituição inviabilizava o resgate civilizatório das populações consideradas “semibárbaras”. Segundo o autor, o regime servil não apenas degradava as relações sociais, desumanizava o negro, corrompia a moral e os costumes, desencorajava o trabalho como também comprometia a integração das raças e cultura inferior, atravancando nosso devir-ocidental. De acordo com ele, a escravidão “[i]ncorporou à colônia ainda em seus primeiros instantes, e em proporções esmagadoras, um contingente estranho e heterogêneo de raças que beiravam ainda o estado de barbárie” (idem)

Essas “tendências contraditórias” (Iumatti 2018, p. 387) – a denúncia da opressão imposta a grupos escravizados ou subjugados pela colonização e o diagnóstico de inferioridade cultural desses mesmos grupos oprimidos, que, voluntariamente ou não, os culpabiliza pela opressão que sofrem – formam apenas um dos antagonismos que vazam o texto de Caio Prado Jr. No capítulo mais famoso da *Formação*, *Sentido da colonização*, Caio Prado Jr. introduz os três pares conceituais que operam de maneira estruturante em sua obra: o primeiro é a tensão entre o civilizado (ou moderno), associado as sociedades europeias metropolitanas, e o bárbaro (ou arcaico), associado ao índio e o negro e a escravidão. A tensão desses polos determina o caráter provisório da sociedade brasileira, o segundo freando o

avanço do primeiro. “Caio Prado Jr. argumentou que o Brasil já havia nascido ‘moderno’, ao passo que sua sociedade atrasou sua ‘modernização’” (Bentivoglio 2014, p. 95), escreve Bentivoglio. E completa: “E a partir desse construto dialético que ele deriva a conclusão de que o Brasil passou por uma ‘modernização conservadora’” (idem), como defende ainda em 1933 em um ensaio intitulado *Evolução Política do Brasil*. O segundo par conceitual é o tropical e o temperado, referente ao clima e as culturas que nele floresceram e florescem. O terceiro é meio (ou natureza) e cultura (ou civilização). O sentido da colonização, de que fala o autor, é um resultado do “contato fortuito” dos europeus com o meio” (Prado Jr. 1962, p. 25), expressão que toma emprestada de Gilberto Freyre. A tese de Prado Jr. é de que diferentes projetos coloniais foram implementados nas Américas: colonização de povoamento e colonização de exploração. A diferença desses projetos foi determinada por dois principais fatores, a dizer, o contingente populacional dos povos que colonizaram cada região – suficiente e até excedente, em um certo sentido, na Inglaterra e insuficiente em Portugal – e, principalmente, o clima da região colonizada – temperado, como na Europa, no Norte e tropical no Sul. A semelhança do clima temperado europeu e do clima nas colônias americanas do Norte resultou num povoamento “realizado com tal espírito e num meio físico muito aproximado do da Europa” que dá origem, “naturalmente”, a uma “sociedade que, embora com caracteres próprios, terá semelhança pronunciada à do continente de onde se origina. Será pouco mais que simples prolongamento deles” (Prado Jr. 1962, p. 21).

A história é diferente para a área tropical e subtropical da América, diz-nos o autor: “em primeiro lugar, as condições naturais, tão diferentes do *habitat* de origem dos povos colonizadores, repelem o colono que vem como simples povoador, da categoria daquele que procura a zona temperada” (Prado Jr. 1962, p. 21). Vista a hostilidade daquele meio, que tende a repelir o colonizador vindo de climas mais temperados, o estabelecimento de colônias nas zonas tropicais dependia de “estímulos diferentes e mais fortes do que o impelem [o

colonizador] para as zonas temperadas” (Prado Jr. 1962, p. 22). Esses estímulos acabaram por ser sobretudo mercadológicos: a possibilidade de obtenção de gêneros indisponíveis no continente europeu e a sua comercialização. Com o tempo acontece o ajuste entre “os tradicionais objetivos mercantis que assinalam o início da expansão ultramarina da Europa, e que são conservados e as novas condições em que realizará essa empresa” (Prado Jr. 1962, p. 25). O autor escreve:

Aqueles objetivos, que vemos passar para o segundo plano nas colônias temperadas, se manterão aqui, e marcarão profundamente a feição das colônias do nosso tipo, ditando-lhes o destino. No seu conjunto, e vista no plano mundial e internacional, a colonização dos trópicos toma o aspecto de uma vasta empresa comercial, mais completa que a antiga feitoria, mas sempre com o mesmo caráter que ela, destinada a explorar os recursos naturais de um território virgem em proveito do comércio europeu. É esse o verdadeiro *sentido* da colonização tropical, de que o Brasil é uma das resultantes; e ele explicará os elementos fundamentais, tanto no econômico como no social, da formação e evolução históricas dos trópicos americanos (Prado Jr. 1962, p. 25).

É importante notar que esse *sentido* que deriva da tensão entre o meio tropical e a civilização temperada “acabou realizando alguma coisa mais que um simples ‘contato fortuito’ dos europeus com o meio, na feliz expressão de Gilberto Freyre, a que a destinava o objetivo inicial dela” (Prado Jr. 1962, p. 25), isto é, esse contato fortuito produz mais do que uma soma das duas coisas – produz diferença. “Entre nós foi-se além no sentido de construir nos trópicos uma ‘sociedade com características nacionais e qualidades de permanência’, e não se ficou apenas nesta simples empresa de colonos brancos distantes e sobranceiros” (Prado Jr. 1962, p. 25). A *Formação do Brasil contemporâneo* é também atravessada por dualismos⁶⁷ e

⁶⁷ Bernardo Ricupero discorda da interpretação de que o ensaio de Prado é dualista: O “senso dos contrastes, e mesmo contrários” latino-americano é, porém, até certo ponto, verdadeiro. Corresponde mesmo a uma realidade bastante palpável, já que as diferenças entre classes, etnias, regiões, abundam em nosso continente. Assim, o dualismo não deixa de ser “uma experiência coletiva” que corresponde a determinadas aparências. Onde nossos dualistas erram é ao imaginar que os diferentes setores e grupos necessariamente se opõem. Na maior parte dos casos é exatamente o contrário o que ocorre na América Latina, isto é, o moderno se alimenta do arcaico. Consequentemente, mesmo que a representação de Caio Prado a respeito do Brasil contenha um acentuado “senso de contrastes”, ela não é dualista. Com efeito, Caio não vê a relação entre os setores de nossa economia que produzem para o mercado externo e os voltados para o mercado interno simplesmente como de oposição, mas também como de complementaridade (Ricupero 2000, p. 177). De fato, não há oposição entre nacional e internacional na lógica da colonização descrita por Caio Prado, mas existem sim uma outra série de dualismos, para além de sua tese central.

soluções provisórias que definem o caráter brasileiro diferenciando-se das influências que concorrem para sua formação. Analisando a obra de Caio Prado a partir da tropologia de Hayden White, Julio Bentivoglio escreve: “ao contrário da história novelística estruturada em torno do triunfo de um herói sobre o mal, ou vice-versa, uma história trágica”, como a de Caio Prado, na leitura de Bentivoglio, “não apresenta um final” (Bentivoglio 2014, p. 99); é inconclusa, adia o resultado de uma síntese.

Os “intérpretes do Brasil” são casos paradigmáticos do pensamento brasileiro. A mesma conjunção de dualismos e dialéticas vazias ou provisórias que está presente nesses textos pode ser verificada em vários outros ensaios de interpretação das décadas que se seguem. A tensão entre o público e o privado, por exemplo, é reeditada no patrimonialismo brasileiro, descrito em *Os Donos do Poder* (1958), de Raymundo Faoro e em *Coronelismo, Enxada e Voto* (1947), de Victor Nunes Leal. A tensão entre o arcaico e o moderno reeditada no “dualismo estrutural” da Comissão Econômica para América Latina e o Caribe, a CEPAL, particularmente nos trabalhos de Ignacio Rangel e Celso Furtado. Todos apresentam tensões antagônicas que se misturam num processo dialético e oferecem uma síntese provisória, um arcaísmo modernizado que, por muitas vezes, é visto como um obstáculo a efetiva modernização do país.

Insistimos que a estrutura formal dessas explicações é a mesma do conceito de mestiçagem que antes ocupava a posição mais importante no debate sobre a identidade brasileira. Isso só mudará, talvez, com o declínio do ensaio de interpretação como principal forma de produzir leituras normativas sobre o passado (Nicolazzi 2008), processo gradual que começa com o fortalecimento da Universidade pública e da historiografia disciplinar e profissional na década de 1950 e que só se consolida a partir anos 1990. Como já indicamos anteriormente, essa tese não é nova e nem é nossa. O sociólogo Sérgio Costa (2001, 2002), a historiadora Lourdes Martínez-Echazábal (1990, 1996) e o antropólogo Renato Ortiz (1985)

já defenderam o mesmo décadas atrás. Martínez-Echazábal, por exemplo, conclui que a reinvenção da raça a partir da incorporação da antropologia boasiana – especialmente entre os anos 1920 e 1950 – foi mais um deslocamento retórico do que uma mudança conceitual. Analisando a leitura que o sociólogo, antropólogo e teórico da cultura afro-cubana, Fernando Ortiz, faz da obra de seu antecessor e compatriota, o intelectual cubano José Martí, ou a que o antropólogo alagoano Arthur Ramos faz do baiano Nina Rodrigues, Echazábal percebe um esforço da parte de ambos para reabilitar o trabalho de seus antecessores dentro de uma conjuntura intelectual em que explicitamente se rejeitava postura racistas. Ortiz lê o sentido de raça na obra de Martí como “significado social de ser um grupo humano histórico, mais cultura do que natureza”; diz ainda que na obra de Martí “raça quer expressar cultura, como atualmente se diz, ainda que esta acepção do vocábulo não estivesse em uso há 60 anos, quando Martí escrevia” (Ortiz 1993 apud Martínez-Echazábal 1996, p. 111). Arthur Ramos, na introdução que escreveu para *As Colectividades Anormas* (1939), livro póstumo de Nina Rodrigues – notório racista, para o qual a mestiçagem se equivalia a degeneração – diz:

Uma única ressalva podemos fazer aqui, ao trabalho do mestre bahiano. É quando faz intervir o slogan da época, a degenerescência da mestiçagem como causa precípua dos desajustamentos sociais [...]. Essas idéias são inaceitáveis para os nossos dias. O pretensão mal da mestiçagem é um mal [...] mais social do que orgânico. Se, nos trabalhos de Nina Rodrigues, substituirmos os termos raça por cultura, e mestiçamento por aculturação, por exemplo, as suas concepções adquirem completa e perfeita atualidade (Ramos 1939 apud Martínez-Echazábal 1996, p. 111).

Os trechos ilustram bem o deslocamento retórico operado por ambos autores. A historiadora lembra que o discurso culturalista da etnicidade encontrou solo muito fértil na América Latina e apareceu em obras canônicas publicadas no período analisado pela autora – na antropofagia de Oswald de Andrade (1928), na “raça cósmica” do mexicano José Vasconcelos (1925), na “cor cubana” de Nicolás Guillén (1931), no “real maravilhoso” de Alejo Carpentier (1949), etc. Echazábal frisa: “um outro ponto de suma importância é que em todos estes ideologemas acontecem simultaneamente uma *culturalização da raça* e uma

racialização da cultura” (1996, p. 112).⁶⁸ Echazábal acredita que essa “suposta ruptura epistemológica” representa “um deslocamento *dentro* do discurso da mestiçagem na América Latina, e não uma mudança de discurso” (1996, p. 121), tese com a qual concordamos. Concordamos também com sua conclusão com a qual encerramos este capítulo:

Este deslocamento, se bem que retórico, teve um impacto conceitual significativo na fenomenologia das relações raciais e étnicas nos diversos países do continente e em suas ilhas, se bem que sua ontologia, em outras palavras, seus princípios norteadores, sua estrutura básica, sua poética, tenham permanecidos congelados nas rígidas hierarquias sociais que tornam possíveis a percepção fluida dessas relações. Não obstante, tal deslocamento retórico tem marcado e contribuído para mudar conceitualmente o discurso da identidade (cultural, nacional, regional) na América Latina até os dias atuais (Martínez-Echazábal 1996, p. 121).

⁶⁸ Também é importante lembrar que mais ou menos na mesma que são publicados os trabalhos citados por Lourdes Martínez-Echazábal, surgem estudos críticos da raça. Esses estudos não negam o conceito nem visam substituí-lo pelo conceito de cultura; afastam-se do biodeterminismo e chamam a atenção para a raça enquanto dispositivo de controle e organização de origem colonial, vide os trabalhos de Roger Bastide, Thales Azevedo, Arthur Ramos e Florestan Fernandes, para nos atermos a tradição brasileira.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A mestiçagem em suas diversas variantes (principalmente a *mestizaje* cubana e a mexicana, cf. Martínez-Echazábal 1998 e Wade 2005) e os conceitos de hibridismo em geral, (como o crioulistmo e o hibridismo da tradição pós-colonial indiana, cf. Bhabha 1998, Canclini 1995, Gilroy 2000, Hall 1996, Ifekwingwe 2004, Werbner & Modood 1997, Young 1995), foram redescobertos e reabilitados no Atlântico Norte nas décadas finais do século XX, em um longo processo que se inicia logo após o final da Segunda Guerra Mundial. Alencastro (1985, 49) sugere – acertadamente, ao nosso ver – que duas condicionantes fazem a mestiçagem emergir como categoria política e social global na segunda metade do século passado. A primeira delas é a criação de instituições – sendo a mais notória delas a Organização das Nações Unidas – com o fim de promover cooperação internacional. Dentre as missões dessas organizações estava avançar uma cultura política global contrária àquelas que, baseadas em premissas racistas, elevaram o extermínio dos povos e das culturas à categoria política de Estado durante a Segunda Guerra Mundial. Nesse contexto, Gilberto Freyre é alçado à condição de grande formulador da “opção Brasil” entre os quadros da organização para a educação, ciência e cultura da ONU, a Unesco (Maio 1999) – por conta, especificamente de sua tese da mestiçagem equalizadora de diferenças raciais e sociais e de demais conflitos, tese que acabou sendo rapidamente refutada pelos estudos das relações raciais no Brasil que a Unesco patrocinou no início da década de 1950 (Skidmore 1992, p. 52; Guimarães 2003, p. 101).

O segundo fator foi o crescente fluxo migratório internacional, especialmente no sentido Sul-Norte global. A presença crescente de grandes grupos de indivíduos originários de outra parte do mundo, falantes de outras línguas, donos de outra cultura e, quase sempre, pertencentes a outra raça, estimulou nas sociedades do Atlântico Norte a necessidade de se interpretar a natureza das inúmeras relações interculturais em curso e de agir para dar conta

desse processo aparentemente irrefreável. Curioso notar que a descoberta da mestiçagem nessas tradições intelectuais tenha se dado após o declínio do potencial explicativo da categoria no contexto latino-americano, e no momento em que as ideologias da mestiçagem sofriam duras críticas de diferentes frentes – no Brasil de dois, principalmente: a sociologia acadêmica e o Movimento Negro Unificado (Guimarães 2003, p. 101-106).

Os usos dos conceitos de hibridismo nas últimas décadas não se limitaram à análise das hierarquias sociais de raça, mas privilegiaram essa função ideológica, particularmente no entendimento de que as ideologias nacionais da mestiçagem foram necessariamente opostas a construções subalternas da nação como espaço racial e culturalmente diverso (Wade 2005, p. 240). Florencia E. Mallon, por exemplo, descreve um dos lados da mestiçagem⁶⁹ como “um discurso oficial de formação de nação, uma nova reivindicação de autenticidade que nega formas coloniais de opressão étnica criando um sujeito intermediário e tornando-o “o cidadão” (Mallon 1996, p. 171). “Esse discurso de controle social”, comenta Peter Wade, “marginaliza e mesmo apaga a indigenidade [...] e a negritude” (Wade 2005, p. 241). Ronald Stutzman, por sua vez, define mestiçagem como “uma ideologia inclusiva da exclusão” (Stutzman 1981), um sistema de ideias que parece incluir todos como potenciais mestiços, mas que na prática exclui negros e indígenas. Some-se a essas críticas os trabalhos de Richard Graham, Thomas Skidmore, Winthrop Wright, Nancy Applebaum, Anne Macpherson e Karin Roseblatt, Verena Martinez-Alier, Carol A. Smith e Brackette Williams (Wade 2005, p. 241-242), para nos atermos ao contexto norte-americano. Por outro lado, existem aqueles que percebem a mestiçagem como “uma força liberadora que escancara as categorias coloniais e neocoloniais de etnicidade e raça. Essa é uma mestiçagem resistente... que rejeita a necessidade de pertencimento da maneira que é definida por aqueles que mandam” (Mallon 1996, p. 171). O famoso texto de Silviano Santiago, *O entre-lugar do discurso latino*

⁶⁹ Todos os autores citados nesse parágrafo, exceto por Silviano Santiago, Thomas Skidmore e Winthrop White, usam e analisam o termo em espanhol *mestizaje*. Santiago, Skidmore e White referem-se ao termo em português.

americano (1971), que é publicado, oportunamente, em 2001 em inglês, dá ênfase nesse potencial revolucionário da mestiçagem enquanto impureza. J. Jorge Klor de Alva (1995) destaca a “natureza camaleônica da mestiçagem” que “ou posiciona a América mestiça dentro do Ocidente, negando a indigeneidade (e a negritude); ou, em uma manobra ideológica contestatória, posiciona a América mestiça dentro da indigeneidade, contra o Ocidente” (Wade 2005, p. 242). Para Charles Hale, a mistura, o hibridismo e a formação diaspórica tem conotações positivas, podendo romper com ideias essencialistas de identidade e desestabilizar relações hierárquicas de poder que, frequentemente, dependem de categorizações rígidas (Hale 1996k e 1999). O próprio Peter Wade, já extensivamente citado nessas considerações finais, defende que é simplista o argumento de que as ideologias nacionalistas da mestiçagem necessariamente se opõem a construções nacionais subalternas da nação. “Em primeiro lugar, ideologias da mestiçagem contém e abrangem dinâmicas não apenas de homogeneização mas também de diferenciação, mantendo espaços (de um tipo particular) permanentes destinados a acomodar a negritude e a indigeneidade”. E completa: “se olharmos para a mestiçagem como um processo vivido”, escreve o autor em menção explícita às obras de Glória Anzaldúa (1987), Marisol de la Cadena (2000), Katya Gibel Azoulay (1997) e outros, “a relação entre inclusão e exclusão não é melhor entendida como uma entre verniz superficial e realidade profunda, e sim como um entrelaçamento desses dois processos, ambos dotados de realidade simbólica e estrutural” (Wade 2005, p. 241).

Além disso, os usos mais contemporâneos da mestiçagem incluem a afirmação de ontologias múltiplas e filosofias relacionais complexas (por exemplo nas obras de Latour 1991 e Glissant 1990) até a fetichização simplista e recorrente da miscigenação como panaceia para o racismo. Em casos mais extremos, atualiza-se a mestiçagem organicista equalizadora de todas as diferenças para negar a existência do racismo, agora em prisma neoliberal (Kamel 2006) ou anti-global e anti-americano (Taguieff 2020). A mestiçagem

também passa a compor o leque de premissas do pós-racialismo norte americano – isto é, a crença (muito disseminada pós-2008, ano da primeira eleição de Barack Obama para a presidência dos EUA) de que a ideia de raça não deveria ser mais considerada significativa nas relações sociais, políticas e institucionais (Bebout 2015).

Não à toa que a despeito do nível relativamente complexo das discussões acadêmicas das últimas décadas, a descoberta do hibridismo no Atlântico Norte provocou uma forte desconfiança em relação ao conceito de mestiçagem e seus efeitos na luta antirracista – e, por conseguinte, um renovado interesse nos estudos críticos dos ideologemas da mestiçagem. Defendemos ao longo dessa tese, no entanto, que as dimensões experiencial, ideológica e epistêmica da mestiçagem não podem ser dissociadas e que é necessário entender a mestiçagem também enquanto categoria analítica – que, lembramos, é *essencialmente histórica* e que interessa a historiadoras e historiadores também por isso. Nossa contribuição a esse debate – que segue em curso – limitou-se a demonstrar o funcionamento desse conceito enquanto vetor do pensamento histórico brasileiro.

Na introdução desse texto, buscamos delimitar o escopo desse trabalho definindo o que queremos dizer por pensamento histórico brasileiro, por história do conceito fundamental de mestiçagem e por mestiçagem como vantagem epistêmica. Definimos o pensamento histórico como uma maneira de se relacionar com o tempo que é teleológica (busca atribuir sentido ao todo da experiência histórica), explicativa (busca atribuir coerência interna a experiência histórica) e formativa (produz identidade no tempo) e cuja característica distintiva é sempre ter as ideias de Europa e de Ocidente no fundo – seja para afirmá-las ou para negá-las. Dissemos também que pensamento histórico brasileiro é o pensamento histórico acontecido no Brasil, no duplo sentido de posição na geopolítica do conhecimento e construção simbólica nacional. Determinamos que escrever uma história de um conceito fundamental como o de mestiçagem é escrever a história de uma categoria do pensamento

histórico e defendemos que a mestiçagem é uma articulação conceitual de uma vantagem epistêmica: aquela de perceber com maior clareza as contradições da história, suas emergências e seus mecanismos de funcionamento. Sugerimos que essa vantagem epistêmica foi adquirida a partir de uma fricção entre colonizadores e colonizados, nos esforços destes últimos para “lidar com a centralidade do outro” – para usar a feliz expressão de João César de Castro Rocha (2022).

No primeiro capítulo descrevemos formalmente o conceito fundamental de mestiçagem. Defendemos que se trata de um conceito eminentemente histórico e que opera como origem e princípio de desenvolvimento da história. Defendemos também que se trata de um conceito formalista, processual, narrativo e dialético por natureza. Em seguida, exploramos a maneira como a vantagem epistêmica conceitualizada no conceito de mestiçagem foi articulada antes do termo mestiçagem existir, particularmente no mito das três raças.

Nos capítulos dois e três buscamos demonstrar por meio da análise, respectivamente, da historiografia literária das décadas finais do século XIX e do ensaísmo social e histórico do mesmo período, que o conceito operou como descrevemos no primeiro capítulo – isto é como categoria processual, formal, diferencial e dialética. Também esperamos ter trazido à tona as confusões e disputas em torno das definições e da legitimidade dessa categoria para explicar a história nacional, demonstrando como o conceito se transforma na virada do século XIX para o século XX e depois nas obras clássicas de Sergio Buarque de Holanda, Gilberto Freyre e Caio Prado Jr., os “intérpretes do Brasil”. Esperamos também ter exposto convincentemente as coincidências da estrutura formal desse conceito com as interpretações dualistas da história nacional que emergem a partir do gradual esvaziamento de seu potencial explicativo na primeira metade do século XX.

Destacar a dimensão epistemológica da mestiçagem e demonstrar sua profundidade e profusão no pensamento brasileiro – como buscamos fazer nessa tese – é, ao nosso ver, uma tarefa particularmente importante nesse momento em que o Atlântico Norte descobre o potencial explicativo dos conceitos de hibridismo. Cunhado a partir de um atrito epistêmico entre metrópole e colônia, o conceito de mestiçagem extrapolou sua função primária de tecnologia de dominação colonial – de estratificação e estigmatização racial – operando também como categoria explicativa das ambiguidades e fraturas que permeiam a história da expansão do mundo ocidental. Reconhecê-la como tal é reconhecer o potencial intelectual generativo (e não apenas reprodutivo) do Sul global. Uma face do colonialismo é o que Sabelo J. Ndlovu-Gatsheni chama de império cognitivo (2020), uma geopolítica do conhecimento (Mignolo 2002) que pressupõe uma divisão desigual do trabalho intelectual: Europa e América do Norte são *loci* de produção de teoria e metodologia ou de teorias sociais explicativas de alta abrangência e África, América do Sul e Ásia os lugares onde coleta-se dados – e onde, no máximo, se aplica ou reproduz a teoria que o Norte produz (Ndlovu-Gatsheni 2020, p. 6). A história da mestiçagem enquanto vetor fundamental do pensamento brasileiro nas décadas finais do século XIX e iniciais do século XX demonstra o oposto; demonstra a criação de uma categoria do pensamento sofisticada que revela aspectos da existência humana – que, segundo uma hipótese filosófica relativamente recorrente no século XX, é histórica em si mesma (Martins 2023) – dificilmente apreensíveis por meio das ferramentas conceituais disponíveis no Atlântico Norte antes da descoberta do hibridismo ocorrida nas últimas décadas. A relevância estrutural dessa categoria do pensamento está manifesta precisamente na permanência de sua estrutura formal no pensamento histórico brasileiro (e, arriscamos, latino-americano) até muito recentemente.

REFERÊNCIAS

FONTES

AGUILLAR Y CORREA, Antonio. **Observaciones del Exmo. Señor Marqués de la Vega de Armijo sobre la mejora de las castas de caballos en España**. Madrid: Imprenta de Don Eusebio Aguado, 1831.

ARARIPE JUNIOR, Tristão de Alencar. **Gregório de Matos**. Rio de Janeiro: Fundação Darcy Ribeiro, 2013.

BEVILACQUA, Clovis. **Criminologia e Direito**. Bahia: Livraria Magalhães, 1896.

BEVILACQUA, Clovis. **Esboços e Fragmentos**. Rio de Janeiro: Laemmert & Cia, 1899.

BOMFIM, Manoel. **A América latina: males de origem**. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2008.

BRAGA, Teófilo. **Contos Tradicionais do Povo Português**. Vol. 1. Lisboa: Dom Quixote, 1883.

BRAGA, Theófilo. **Esboço de Mitologia Ibérica**. O Tangromangro. À Volta do Mundo, v. I, n. 16, 1881. p. 254-256

BRAGA, Theófilo. **Questões de Litteratura e Arte Portuguesa**, Lisboa: A. J. P. Lopes, 1881a.

CAPISTRANO DE ABREU, João. **Capítulos de História Colonial: 1500-1800**. Brasília: Conselho Editorial do Senado Federal, 1998.

CASTRO, Tito Lívio de. **A mulher e sociogenia**: obra póstuma. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1893.

CELSONO, Afonso. **Porque Me Ufano do Meu País**. Rio de Janeiro: Laemmert & C. Livreiros - Editores, 1908.

COELHO, Francisco Adolfo. Notas Mitológicas. O Tangromangro e os Turanianos. **Renascença**, v. I, 1881. p. 165-176.

CUNHA, Euclides da. **Os sertões**. Rio de Janeiro: Fundação Darcy Ribeiro, 2013.

CUNHA, Euclides da. **Os Sertões**. São Paulo: Três, 1984.

FAORO, Raymundo. **Os Donos do Poder**: formação do patronato político brasileiro. 3 ed. Rio de Janeiro: Globo, 2001.

FIGUEIREDO, Carlos Arthur Moncorvo de. **Os Seis Primeiros Documentos da História do Brasil**. Rio de Janeiro: Typographia Franco-Americana, 1874.

FREITAS, José Antônio. **Estudos críticos sobre a litteratura do Brazil**. Tomo I - O Lyrismo Brasileiro. Lisboa: Typographia das Horas Romanticas, 1877.

FREYRE, Gilberto. **Casa-grande e Senzala**: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. 48 ed. São Paulo: Global, 2003.

GONZAGA DUQUE, Luís. **Revoluções Brasileiras** (Resumos Históricos). 2ª edição. Rio de Janeiro: Laemmert & Cia, 1905.

HOLANDA, Sergio Buarque de. **Raízes do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

LACERDA, Joao Batista de. **O Congresso Universal das Raças, reunido em Londres (1911)**. Apreciação e comentários. Rio de Janeiro: Papelaria Macedo, 1912.

LACERDA, Joao Batista de. **Sur les métis au Brésil, Congrès Universel des Races**, Paris: Imprimerie Devouge. 1911.

LIMA, Alcides de Mendonça. **História Popular do Rio Grande**. Rio de Janeiro: G. Leuzinger & Filhos, 1882.

MARTINS JUNIOR, José Izidoro. **História do direito nacional**. Rio de Janeiro: Typographia da Empreza Democratica Editora, 1895.

MARTIUS, Karl Friedrich von. Como Se Deve Escrever a História Do Brasil. **Revista de Historia de América**, no. 42, 1956. p. 433–458.

MAXIMILIANO, Carlos. Prefácio. In: MAYA, Alcides. **Pelo Futuro**. Porto Alegre: Franco & Irmão, 1897.

MAYA, Alcides. **Pelo Futuro**. Porto Alegre: Franco & Irmão, 1897.

MORAES FILHO, Alexandre José de Mello. As causas da extinção dos índios. In: Moraes Filho, A. J. M. (org.) **Revista da exposição antropológica brasileira**. Museu Nacional; Pinheiro & Cia: Rio de Janeiro, 1882

MORAES FILHO, Alexandre José de Mello. **Festas e tradições populares do Brasil**. Rio de Janeiro: Fauchon & Cia 1895

MORAES FILHO, Alexandre José de Mello. **Nacionalismo, Mitos e Poemas**. Rio de Janeiro: G. Leuzinger & Filhos, 1884.

MORAES FILHO, Alexandre José de Mello. **Os ciganos no Brasil**: contribuição etnográfica. Rio de Janeiro: Garnier, 1886.

MORAES FILHO, Alexandre José de Mello. **Parnaso Brasileiro** – Século XVI-XIX. Rio de Janeiro: Garnier, 1885.

MORAES FILHO, Alexandre José de Mello. **Pátria Selvagem**: A floresta e a vida. Mitos Amazônicos. Rio de Janeiro: Garnier, 1899.

OLIVEIRA LIMA, Manoel de. **Aspectos da literatura colonial brasileira**. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1896.

OLIVEIRA LIMA, Manoel de. **Pernambuco**: Seu desenvolvimento histórico. Leipzig: F. A. Brockhaus; Rio de Janeiro: Laemmert & Cia, 1895.

PADILHA, Viriato. **Curso de História do Brasil**. Rio de Janeiro: Quaresma & Cia, 1898.

PERIÉ, Eduardo. **A literatura brasileira nos tempos coloniais** - do século XVI ao começo do XIX. Buenos Aires: Casa Editora Eduardo Perié, 1885.

PRADO JR., Caio. **Formação do Brasil Contemporâneo**. 6 ed. Colônia. São Paulo: Brasiliense, 1962.

PRADO, Prado da Silva. **Retrato do Brasil**. Ensaio sobre a tristeza brasileira. São Paulo: Duprat-Mayença, 1928.

RIBEIRO, Darcy. 1995. **O Povo Brasileiro**: A Formação e o Sentido Do Brasil. 2nd ed. São Paulo: Companhia das Letras.

ROMERO, Sílvio. **Contos populares do Brasil**. Coligidos pelo Dr. Sílvio Romero; com um estudo preliminar e notas comparativas por Teófilo Braga. Lisboa: Nova Livraria Internacional, 1885.

ROMERO, Sílvio. **História da literatura brasileira**. Tomo I. Rio de Janeiro: Garnier, 1888a.

ROMERO, Sílvio. **História da literatura brasileira**. Tomo II. Rio de Janeiro: Garnier, 1888b.

ROMERO, Sílvio. **Introdução à história da litteratura brasileira**. Rio de Janeiro: Typographia Nacional, 1882.

TORRES, Alberto. **O Problema Nacional Brasileiro**. eBookLibris, 2002. Disponível em: <https://www.ebooksbrasil.org/eLibris/torresb.html>

VARNHAGEN, Francisco Adolfo de. **Historia Geral Do Brazil**. Vol. 1. Rio de Janeiro: E. e H. Laemmert, 1854.

VARNHAGEN, Francisco Adolfo de. **Historia Geral Do Brazil**. Vol. 2. Rio de Janeiro: E. e H. Laemmert, 1857

VERÍSSIMO, José. As Populações Indígenas e Mestiças da Amazonia. **Revista Trimensal do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**. Vol, 74, n. 2. Rio de Janeiro: Laemmert & Cia, 1887. pp. 295-390

VERÍSSIMO, José. **História da literatura brasileira**. Rio de Janeiro: Fundação Darcy Ribeiro, 2013.

VIANA, Oliveira. **Populações meridionais do Brasil**. Brasília: Senado Federal, 2005

BIBLIOGRAFIA

AGUIAR, Maurício Maia. Machado de Assis em Perspectiva: Os olhares divergentes de Sílvio Romero e José Veríssimo. **Sociologia&Antropologia**, v. 5, n. 1, Abril 2015. p. 269-296

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. Geopolítica da mestiçagem. **Novos Estudos CEBRAP**. São Paulo, n. 11, p. 49-63, jan. 1985.

ANDERSON, Benedict. **Imagined Communities**. London: Verso, 2006.

ANDREWS, Thomas; BURKE, Flannery. **What Does It Mean To Think Historically?** Disponível em: <https://web.archive.org/web/20210911151022/https://www.historians>

[.org/publications-and-directories/perspectives-on-history/january-2007/what-does-it-mean-to-think-historically](https://www.oxfordjournals.org/publications-and-directories/perspectives-on-history/january-2007/what-does-it-mean-to-think-historically)>. Acesso em: 11 set. 2021.

ANZALDÚA, Gloria. **Borderlands/La Frontera**. The New Mestiza. São Francisco: Aunt Lute Books, 1987.

ARANTES, Otília; ARANTES, Paulo. **Sentido da formação**: três estudos sobre Antonio Candido, Gilda de Mello e Souza e Lúcio Costa. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

ARANTES, Paulo. **Sentimento da dialética na experiência intelectual brasileira**: dialética e dualidade segundo Antonio Candido e Roberto Schwarz. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

ARANTES, Paulo. **Zero à esquerda**. São Paulo: Conrad, 2004.

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, Valdei Lopes de. Historiografia, nação e os regimes de autonomia na vida letrada no Império do Brasil. **Varia História**, vol. 31, n. 56, mai/aog 2015, p. 365-400

ASHTON, Natalie. Relativising epistemic advantage. In: KUSCH, Martin (Org.). **The Routledge Handbook of Philosophy of Relativism**. Nova Iorque: Routledge, 2019. p. 329–338.

ASSMAN, Jan. Memória comunicativa e memória cultural. **História Oral**, v. 1, n. 19, p. 115–127, 2016.

ASSUNÇÃO, Marcello F. M. de; TRAPP, Rafael P. É possível indisciplinar o cânone da história da historiografia brasileira? Pensamento afrodiaspórico e (re)escrita da história em Beatriz Nascimento e Clóvis Moura. **Revista Brasileira de História**, v. 41, n. 88, p. 229–252, set. 2021.

AZEVEDO, Thales de. Gilberto Freyre e a reinterpretação do mestiço. In: **Gilberto Freyre, sua ciência, sua arte**: ensaios sobre o autor de Casa-grande & senzala e sua influência na moderna cultura do Brasil. Rio de Janeiro: José Olympio, 1962.

AZOULAY, Katya Gibel. **Black, Jewish and Interracial**: It's Not the Color of Your Skin, but the Race Of Your Kin, and Other Myths of Identity. Duke: Durham, 1997.

BARBATO, Luis Fernando Tosta. Raça e mestiçagem nas revistas do IHGB: os temores e as esperanças. **Intellèctus**, ano XV, n. 2, p. 186-204, 2016.

BEBOU, Lee. Postracial Mestizaje: Richard Rodriguez's Racial Imagination in America Where Everyone Is Beginning to Melt. **American Studies**, vol. 54, n. 1, 2015. p. 89-113.

BENTIVOGLIO, Julio. A história conceitual de Reinhart Koselleck. **Dimensões**, vol 24, 2010. p. 114-134.

BENTIVOGLIO, Julio. Caio Prado Júnior, the 1930s Generation and the Brazilian Historical Imagination: Exercising Metahistory. **Storia della Storiografia**, v. 65, n. 1, 2014. p. 89-102

BHABHA, Homi. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

BHAMBRA, Gurinder. **Rethinking Modernity: Postcolonialism and the Sociological Imagination**. Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2007.

BOCAYUVA, Helena. **Erotismo à brasileira: o excesso sexual na obra de Gilberto Freyre**. Rio de Janeiro: Garamond, 2001.

BROCHIER, Christophe. Le Concept de ‘Democratie Raciale’ Dans l’histoire Intellectuelle Bresilienne.” **Revue de Synthèse**, v. 135, n. 1, 2014. p. 123–150.

BURKE, Peter. Western Historical Thinking in a Global Perspective - 10 Theses. In: RÜSEN, Jörn (Org.). **Western historical thinking**. New York: Berghahn Books, 2002.

CALDAS, Pedro Spinola Pereira. **Que significa pensar historicamente: Uma interpretação da teoria da história de Johann Gustav Droysen**. 2005. Tese de doutorado em História Social da Cultura – 2005.

CANCLINI, Néstor García. **Hybrid Cultures: Strategies for Entering and Leaving Modernity**. Minneapolis: Minnesota, 1995.

CANDIDO, Antonio. **A educação pela noite e outros ensaios**. São Paulo: Ática, 1989.

CANDIDO, Antonio. Gilberto Freyre crítico literário. In: **Gilberto Freyre, sua ciência, sua arte: ensaios sobre o autor de Casa-grande & senzala e sua influência na moderna cultura do Brasil**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1962.

CARDOSO, Fernando Henrique. Um livro perene. In: FREYRE, Gilberto. **Casa-grande & Senzala**. Formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. São Paulo: Global, 2003.

CASTRO ROCHA, João Cezar de. Manifestos: A Estética, a Política, as Polêmicas e o Legado. In: ANDRADE, Gênese (org.). **Modernismos 1922-2022**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

CAUX, Luiz Philipe de; CATALANI, Felipe. A passagem do dois ao zero: dualidade e desintegração no pensamento dialético brasileiro (Paulo Arantes, leitor de Roberto Schwarz). **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, Brasil, n. 74, dez. 2019. p. 119-146

CEZAR, Temístocles. Varnhagen em movimento: breve antologia de uma existência. **Topoi**, v. 8, n. 15, jul.-dez. 2007, p. 159-207.

CHAKRABARTY, Dipesh. **Provincializing Europe**. Princeton: Princeton, 2002.

COLLINS, Patricia Hill. Learning from the Outsider Within: The Sociological Significance of Black Feminist Thought. **Social Problems**, v. 33, n. 6, p. S14–S32, 1986. Disponível em: <[10.2307/800672](https://doi.org/10.2307/800672)>. Acesso em: 11 set. 2021.

COMPAGNON, Antoine. **Os cinco paradoxos da modernidade**. Belo Horizonte: UFMG, 1999.

COSTA, Jean Carlo de Carvalho. Nação, estado e raça em Manoel Bomfim: a “impertinência” bomfiniana em torno da identidade nacional. **Cronos**, Natal-RN, v. 9, n. 2, p. 417-438, jul./dez. 2008.

COSTA, Sérgio. A Construção Sociológica da Raça no Brasil. **Estudos Afro-Asiáticos**, ano 24, n. 1, 2002. p. 35-61

COSTA, Sérgio. A mestiçagem e seus contrários: etnicidade e nacionalidade no Brasil contemporâneo. **Tempo Social**. São Paulo v. 13, n. 1, maio de 2001. p. 143-158

COSTA, Sérgio. **Dois Atlânticos: teoria social, anti-racismo, cosmopolitismo**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

CUNHA, Antônio Geraldo da. **Dicionário etimológico de língua portuguesa**. 4 ed. Rio de Janeiro: Lexikon, 2010.

DAMATTA, Roberto. Digressão: A Fábula Das Três Raças Ou o Problema Do Racismo à Brasileira. In: **Relativizando: Uma Introdução à Antropologia Social**, Rio de Janeiro: Rocco, 1987.

DE LA CADENA, Marisol. **Indigenous Mestizos: The Politics of Race and Culture in Cuzco**. Durham: Duke University Press, 2000.

DE OLIVEIRA, M. da G. A anotação e a escrita: sobre a história em capítulos de João Capistrano de Abreu. **História da Historiografia: International Journal of Theory and History of Historiography**, Ouro Preto, v. 2, n. 2, p. 86–99, 2009. DOI: 10.15848/hh.v0i2.9. Disponível em: <https://www.historiadahistoriografia.com.br/revista/article/view/9>. Acesso em: 24 set. 2023

DERRIDA, Jacques. La Différance In: BARTHES, Roland et al. **Théorie d'ensemble**. Paris: Seuil, 1968.

DETONI, Piero. **A síntese como desafio historiográfico na Primeira República**. Pequenos estudos de caso. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal de Ouro Preto, p. 154. 2013.

DUQUETTE, Catherine. Relating Historical Consciousness to Historical Thinking through Assessment. In: K. Ercikan & P. Seixas (org.). **New Directions in Assessing Historical Thinking**. Nova Iorque: Routledge, 2015.

ENGLANDER, Alexander David Anton Couto. O pensamento social de Oliveira Vianna e a cidadania no Brasil - de 1920 ao fim da década de 1940. **Habitus: revista eletrônica dos alunos de graduação em Ciências Sociais - IFCS/UFRJ**, Rio de Janeiro, v. 7, n. 2, p. 5-23, dez. 2009.

EULALIO, Alexandre. O ensaio literário no Brasil. In: _____, **Escritos**. São Paulo/Campinas: Unesp/Unicamp, 1992.

FERNANDES, Florestan. **A Revolução Burguesa no Brasil**. 2 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1976.

FERNANDES, João Azevedo. Violência e mestiçagem: A Origem Da Família Brasileira Na Obra de Darcy Ribeiro. **Revista ANTHROPOLÓGICAS**, v. 1, n. 15, 2004. p. 155–183.

FOUCAULT, Michel. "Nietzsche, Genealogy, History." In: BOUCHARD, D. F. (org.), **Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews**, Ithaca: Cornell University Press, 1977.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1998.

FOUCAULT, Michel. Nietzsche, la généalogie, l'histoire. In: BACHELARD, S. et al (orgs.) **Hommage à Jean Hyppolite**. Paris: Presses Universitaires de France, 1971.

FRANZINI, Fabio; GONTIJO, Rebeca. Panorama da historiografia brasileira contemporânea (1930-1980). In: ABRÃO, Janete Silveira (org.). **Brasil: Interpretações & Perspectivas**. São Paulo: Marcial Pons, 2016.

FRANZINI, Fábio; LOURENÇO, Elaine. Quando historiadores foram à escola: a História do Brasil de Octavio Tarquínio de Sousa e Sérgio Buarque de Holanda (1944) e os ecos da nova historiografia brasileira. **Revista Expedições, Morrinhos**, v. 8, n. 1, jan.-abr. 2017.

GAIO, André Moysés. **Modernismo e Ensaio Histórico**. São Paulo: Cortez, 2004.

GILROY, Paul. **Between Camps: Nations, Cultures and the Allure of Race**. Londres: Routledge, 2000.

GLISSANT, Édouard. **Caribbean Discourse**. Selected Essays. Charlottesville: University Press of Virginia, 1999.

GLISSANT, Edouard. **Poética da relação**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 1990.

GONZALEZ, Lelia & HASENBALG, Carlos. **Lugar de negro**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1982.

GRUZINSKI, Serge. **O pensamento mestiço**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

GUIMARAES, Antonio Sérgio Alfredo. A. Manoel Querino e a formação do “pensamento negro” no Brasil, entre 1890 e 1920. Comunicação apresentada no **28o Encontro Nacional da ANPOCS**. Caxambu, outubro de 2004. Disponível em: <<http://svn.br.inter.net/5star/blogs/mqpensamentonegro.pdf>>.

GUIMARAES, Antonio Sérgio Alfredo. Como trabalhar com "raça" em sociologia. **Educ. Pesqui.**, São Paulo, v. 29, n. 1, 93-107, 2003.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio. Nacionalidade e Novas Identidades Raciais no Brasil: Uma Hipótese de Trabalho. In: SOUZA, Jessé (org.). **Democracia Hoje**. Brasília: UnB, 2001.

GUMBRECHT, Hans Ulrich. History of Literature, Fragment of a Vanished Totality? **New Literary History**, vol. 16, n. 3, Primavera de 1985. p. 467-479

HALE, Charles R. Mestizaje, Hybridity and the Cultural Politics of Difference in Post-Revolutionary Central America. **Journal of Latin American Anthropology**, vol. 2, n. 1, 1996.

HALE, Charles R. Travel Warning: Elite Appropriations of Hybridity, Mestizaje, Antiracism, Equality, and Other Progressive-Sounding Discourses in Highland Guatemala. **The Journal of American Folklore**. Vol. 112, n. 445, 1999. p. 297-315

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HARAWAY, Donna. Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective. **Feminist Studies**, v. 14, n. 3, p. 575, 1988. Disponível em: <[10.2307/3178066](https://doi.org/10.2307/3178066)>. Acesso em: 11 set. 2021.

HARDING, Sandra. **Whose Science? Whose Knowledge? Thinking from Women's Lives**. New York: Cornell University Press, 1991.

HARRIS, Marvin. Referential ambiguity in the calculus of Brazilian racial identity. **Southwestern Journal of Anthropology**, v. 26, n. 1, 1-14, 1970.

IFEKWUNIGWE, Jayne O. (Org.). **Mixed race studies: a reader**. London/New York: Routledge, 2004.

IFVERSEN, Jan. About Key Concepts and How to Study Them. **Contributions to the History of Concepts**, Vol. 6, n. 1, Verão de 2011. p. 65-88

IGGERS, Georg G. What is Uniquely Western about the Historiography of the West in Contrast to that of China? In: RÜSEN, Jörn (Org.). **Western historical thinking**. New York: Berghahn Books, 2002.

IGLÉSIAS, Francisco. Um historiador revolucionário. In: IGLÉSIAS, Francisco (org.), **Caio Prado Júnior: história**. São Paulo: Ática, 1982.

IUMATTI, Paulo Teixeira. **História, dialética e diálogo com as ciências: a gênese da Formação do Brasil contemporâneo, de Caio Prado Jr.(1933-1942)**. São Paulo: Intermeios, 2018.

KAMEL, Ali. **Não somos racistas**: uma reação aos que querem nos transformar numa nação bicolor. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.

KLOR DE ALVA, Jorge J. The Postcolonization of the (Latin) American Experience: A Reconsideration of "Colonialism", "Postcolonialism" and "Mestizajes". In: PRAKASH, Gyan (org.). **After Colonialism, Imperial Histories and Postcolonial Displacements**. Princeton: Princeton, 1995.

KOSELLECK, Reinhart. **Die Geschichte der Begriff e und Begriff e der Geschichte**. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2006a.

KOSELLECK, Reinhart. **Futures past**: on the semantics of historical time. Nova Iorque: Columbia University Press, 2004.

KOSELLECK, Reinhart. História dos conceitos e história social. **Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos** . Rio de Janeiro: Contraponto; Puc-Rio, 2006b.

KOSELLECK, Reinhart. Introduction and Prefaces to the Geschichtliche Grundbegriffe. **Contributions to the History of Concepts** , v. 6, n. 1, p. 1–37, 2011.

KUBIAK, Ewa. Cultural Metissage - The descriptive concept of hybrid phenomena on the peripheries of cultures. **Art Inquiry: Recherches sur les arts XVI**, 2014. p. 147-166.

LAPLANTINE, François; NOUSS, Alexis. **A mestiçagem**. Lisboa: Edições Piaget, 2002.

LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos**. São Paulo: 34, 1991.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Le regard éloigné**. Paris: Plon, 1983.

LIMA, Nísia Trindade. Euclides da Cunha: o Brasil como sertão. In: BOTELHO, André; SCHWARCZ, Lilia Moritz (Org.). **Um enigma chamado Brasil**: 29 intérpretes e um país. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. 104-117.

LIONNET, Françoise. 1989. **Autobiographical Voices**: Race, Gender, Self-Portraiture. Ithaca: Cornell University Press.

LITTRÉ, Émile. Métissage, In: **Dictionnaire de la langue Française**. <http://artflx.uchicago.edu/cgi-bin/dicos/pubdico1look.pl?strippedhw=m%C3%A9tissage&dicoid=LITTRE1872>

MACAGNO, Lorenzo. Três "raças" e uma nação? A propósito de África no Brasil e Brasil na África. **Realis, Revista de Estudos AntiUtilitaristas e PósColoniais**. Vol 1, n. 2, Jul-Dez 2011. p. 94-112

MAIA, João M. O Pensamento Social no Brasil e os historiadores: notas sobre uma interdisciplinaridade desigual. **História da Historiografia: International Journal of Theory and History of Historiography**, Ouro Preto, v. 14, n. 36, p. 509–534, 2021. DOI: 10.15848/hh.v14i36.1721. Disponível em: <https://www.historiadahistoriografia.com.br/revista/article/view/1721>. Acesso em: 24 set. 2023.

MAIO, Marcos Chor. Tempo controverso: Gilberto Freyre e o Projeto UNESCO. **Tempo Social**, v. 11, n. 1, p. 111–136, maio 1999.

MALLON, Florencia E. Constructing Mestizaje in Latin America: Authenticity, Marginality and Gender in the Claiming of Ethnic Identities. **Journal of Latin American Anthropology**, vol. 2, n. 1, 1996. p. 170-181

MARCUSSI, Alexandre Almeida. Mestiçagem e perversão sexual em Gilberto Freyre e Arthur de Gobineau. **Estudos Históricos**, v. 26, n. 52, jul-dez de 2013. p. 275-293

MARTÍNEZ-ECHAZÁBAL, Lourdes. Mestizaje and the Discourse of National/Cultural Identity in Latin America, 1845-1958. **Latin American Perspectives**, n. 100, vol 25/3, Maio 1998. p. 21-42

MARTÍNEZ-ECHAZÁBAL, Lourdes. O Culturalismo Dos Anos 30 No Brasil e Na America Latina: Deslocamento Retórico Ou Mudança Conceitual? In: MAIO, Marcos Chor; SANTOS, Ricardo Ventura (orgs.). **Raça, Ciência e Sociedade**. SciELO - Editora FIOCRUZ, 1996. p. 107–125

MARTÍNEZ-ECHAZÁBAL, Lourdes. **Para una semiótica de la mulatez**. Madrid: José Porrúa Turanzas, 1990.

MARTINS, Estêvão de Rezende. Theory is not for Amateurs. [Entrevista cedida a Hugo R. Merlo]. **One more thing... (blog), History and Theory**, Outubro 2023. Disponível em: <https://historyandtheory.org/omt-poznan/merlo-martins>

MEDINA, José. **The epistemology of resistance: Gender and Racial Oppression, Epistemic Injustice, and the Social Imagination**. New York: Oxford University Press, 2012.

MELO, Alfredo Cesar B. de, Raça e Modernidade em Formação do Brasil Contemporâneo, de Caio Prado Jr.. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. Vol. 35, n. 102, 2020. p. 1-16

MERLO, Hugo R. A mestiçagem como conceito histórico: Uma descrição teórica. **Revista de Teoria da História**, Goiânia, v. 26, n. 1, 2023. p. 100–119

MERLO, Hugo R. **Um alerta de tempestade: Modernismo e Romantismo no Retrato do Brasil de Paulo Prado**. 2017. Dissertação de Mestrado em História – Vitória - ES, 2017.

MIGNOLO, Walter D. The Geopolitics of Knowledge and the Colonial Difference. **The South Atlantic Quarterly**, Vol. 101, n. 1, 2002. p. 57-96

MOLLO, Helena Miranda; TURIN, Rodrigo; NICOLAZZI, Fernando. The thickness of time: the writing of history and appropriation of the past in Brazil, 1830-1930. **Historein**, vol 17, n. 1, January 2018. p. 1-15

MORAES, Renan Siqueira. **Aquarela do Brasil: A emergência do conceito sociopolítico de democracia racial (1920-1950)**. Tese (Doutorado em História), Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal de Ouro Preto, 2023. p. 174.

MOREIRA, Maria Eunice. A história de Eduardo Perié: Considerações e aproximações sobre a literatura brasileira no século XIX. **Letras De Hoje**, Vol. 55, n. 2, 2020, p.149-158

MOTA, Carlos Guilherme. **Ideologia da cultura brasileira (1933-1974): pontos de partida para uma revisão histórica**. São Paulo: Editora 34, 2008.

MOURA, Clóvis. **As Injustiças de Clio: o negro na historiografia brasileira**. Belo Horizonte: Oficina de Livros, 1990.

MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a Mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra**. Petrópolis: Vozes, 1999.

NASCIMENTO, Abdias do. **O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

NDLOVU-GATSHENI, Sabelo J. The Cognitive Empire, Politics of Knowledge and African Intellectual Productions: Reflections on Struggles for Epistemic Freedom and Resurgence of

Decolonisation in the Twenty-First Century. **Third World Quarterly**. Vol. 42, n. 5, 2020. p. 882–901.

NICODEMO, Thiago Lima; SANTOS, Pedro Afonso Cristovão dos; PEREIRA, Mateus Henrique de Faria. **Uma introdução à história da historiografia brasileira (1870-1970)**. Rio de Janeiro: FGV, 2018.

NICOLAZZI, Fernando Felizardo. **Um estilo de história: a viagem a memória, o ensaio, sobre Casa-grande & senzala e a representação do passado**. 2008. Tese (Doutorado em História). Programa de Pós-Graduação em História. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, p. 323. 2008.

NOBRE, Marcos. Da “formação” às “redes”: Filosofia e cultura depois da modernização. **Cadernos de Filosofia Alemã**, n.19, p. 13-36, 2012

OHARA, João Rodolfo Munhoz. **Virtudes epistêmicas na historiografia brasileira (1980-1990)**. Tese (Doutorado em História) - Faculdade de Ciências e Letras - Assis, Universidade Estadual Paulista, p. 151. 2017.

OLIVEIRA, Eduardo de Oliveira e. O Mulato: um obstáculo epistemológico. **Argumento: Revista Mensal de Cultura**, vol. 1, n. 3, 1973. p. 65-73

OLIVEIRA, Francisco de. **Crítica da Razão Dualista. O Ornitorrinco**. São Paulo: Boitempo, 2003.

OLIVEIRA, Maria da Glória de. **Crítica, método e escrita da história em João Capistrano de Abreu (1853-1927)**. Dissertação (Mestrado em História) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, p. 178. 2006.

ORTIZ, Renato. **Cultura Brasileira e Identidade Nacional**. 2nd ed. São Paulo: Brasiliense, 1986.

OVIEDO, José Miguel. **Breve historia del ensayo hispanoamericano**. Madrid: Alianza, 1990.

PAIVA, Eduardo França; ANASTASIA, Carla Maria Junho (Org.). **O trabalho mestiço: maneiras de pensar e formas de viver - Séculos XVI a XIX**. São Paulo: Annablume: PPGH/UFGM, 2002.

PALLARES-BURKE, Maria Lucia. **Gilberto Freyre: um vitoriano dos trópicos**. São Paulo: Editora Unesp, 2005.

PAREDES, Marçal de Menezes. A Querela dos Originais: notas sobre a polêmica entre Sílvio Romero e Teófilo Braga. **Estudos Ibero-Americanos**. Edição Especial, n. 2, 2006. p. 103-119

PEREIRA, Mateus H. de F.; SANTOS, Pedro A. C. dos. Odisseias do conceito moderno de história: Necrológio de Francisco Adolfo de Varnhagen, de Capistrano de Abreu, e O pensamento histórico no Brasil nos últimos cinquenta anos, de Sérgio Buarque de Holanda, revisitados. **Revista Do Instituto De Estudos Brasileiros**, (50), 2010, 27-78. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-901X.v0i50p27-78>

RAMOS, André da Silva. **Robert Southey e a experiência da história: conceitos, linguagens, narrativas e metáforas cosmopolitas**. Vitória: Milfontes, 2019.

RAMOS, Arthur. **A mestiçagem no Brasil**. Tradução e revisão de notas por Waldir Freitas Oliveira. Maceió: EDUFAL, 2004.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

RICOEUR, Paul. 1984. **Time and Narrative**. Vol. 1. Chicago: University of Chicago Press.

RICUPERO, Bernardo. **Caio Prado Jr. e a nacionalização do marxismo no Brasil**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

RICUPERO, Bernardo. **Sete lições sobre as interpretações do Brasil**. São Paulo: Alameda, 2008.

RODRIGUES, Thamara de O. Os bastidores do cânone historiográfico: Abreu e Lima e as disputas pela escrita do Brasil. **Almanack**, n. 29, p. 1-40, 2021.

RODRIGUES, Thamara de Oliveira. Crise e Independência na historiografia portuguesa: a História do Brasil de Francisco Solano Constâncio. In: GARCIA, Fernando Gomes; MENDES, Breno; VIEIRA, Andréa (orgs.). **Teoria da História em Debate: modernidade, narrativa, interdisciplinaridade**. Jundiaí, SP: Paco Editorial, 2014. p. 165–182.

ROOT, Maria P. P. (Org.). **Racially mixed people in America**. London/California: Sage Publications, 1992.

RÜSEN, Jörn (Org.). Introduction: Historical Thinking as Intercultural Discourse. **Western historical thinking**. New York: Berghahn Books, 2002. p. 1–14.

RÜSEN, Jörn. Didática da História: passado, presente e perspectivas a partir do caso alemão. **Práxis Educativa**, v. 1, n. 2, p. 7–16, 2006.

RÜSEN, Jörn. **Aprendizagem histórica: fundamentos e paradigmas**. Curitiba: W.A. Editores, 2012.

RÜSEN, Jörn. **História Viva: Formas e funções do conhecimento histórico**. Brasília: Ed. UNB, 2007.

SANCHES, Dalton. Sérgio Buarque de Holanda e Gilberto Freyre: das competições literárias ao anátema histórico-ensaístico. **História da Historiografia: International Journal of Theory and History of Historiography**, Ouro Preto, v.14, n. 35, p. 255–285, 2021. DOI: 10.15848/hh.v14i35.1781. Disponível em: <https://www.historiadahistoriografia.com.br/revista/article/view/1781>. Acesso em: 24 set. 2023.

SANTIAGO, Silviano. O entre-lugar do discurso latino-americano. In: **Uma literatura nos trópicos: ensaios sobre dependência cultural**. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

SANTIAGO, Silviano. **Ora (direis) puxar conversa!:** ensaios literários. Belo Horizonte, Editora UFMG, 2006.

SANTOS, Ricardo Ventura. A obra de Euclides da Cunha e os debates sobre mestiçagem no Brasil no início do século XX: Os sertões e a medicina- antropologia do Museu Nacional. **História, Ciência, Saúde, Manguinhos**, RJ, v. 5, p. 237-253, 1998.

SANTOS, Wagner Geminiano dos. **A invenção da historiografia brasileira profissional**. Tese (Doutorado em História) - Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Pernambuco. p. 438. 2018.

SCHMIDT, Nelly. **Histoire du métissage**. Paris: Éditions de la Martinière, 2003.

SCHWARCZ, Lília Moritz. 1993. **O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil - 1870-1930**. São Paulo: Companhia das Letras. Kindle.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **Gilberto Freyre: Adaptação, mestiçagem, Trópicos e Privacidade**. Revista PHILIA | Filosofia, Literatura & Arte, v. 3, n. 1, maio de 2021. p. 137-169

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **Sobre o autoritarismo brasileiro**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

SCHWARTZMAN, Simon. **Tempos de Capanema**. Rio de Janeiro; São Paulo, Paz e Terra; Edusp, 1984.

SCHWARZ, Roberto. Pressupostos, salvo engano, de “Dialética da malandragem”. In: **Que horas são? Ensaios**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, p. 129-155

SEIXAS, Peter C. Historical Consciousness and Historical Thinking. In: CARRETERO, Mario; BERGER, Stefan; GREVER, Maria (Org.). **Palgrave Handbook of Research in Historical Culture and Education**. [S.l.]: Springer, 2017. p. 59–72. Acesso em: 11 set. 2021.

SEIXAS, Peter C. **The big six: historical thinking concepts**. [S.l.: s.n.], 2013.

SEIXAS, Peter C. **Theorizing historical consciousness**. Toronto: University of Toronto Press, 2004.

SEIXAS, Peter C.; ERCIKAN, Kadriye (Org.). **New Directions in Assessing Historical Thinking**. [S.l.]: Routledge, 2015.

SEIXAS, Peter C.; PECK, Carla. Teaching Historical Thinkin. In: SEARS, A.; WRIGHT, I. (Org.). **Challenges and Prospects for Canadian Social Studies**. Vancouver: Pacific Educational Press, [s.d.]. p. 109–117.

SEIXAS, Peter. A Model of Historical Thinking. **Educational Philosophy and Theory**, v. 49, n. 6, p. 593–605, 2017. Disponível em: <[10.1080/00131857.2015.1101363](https://doi.org/10.1080/00131857.2015.1101363)>. Acesso em: 11 set. 2021.

SETH, Sanjay. **Beyond Reason: Postcolonial Theory and the Social Sciences**. Oxford: Oxford University Press, 2021.

SHEMILT, D. History 13–16: Evaluation Study. In: TAYLOR, T., & GUYVER, R. (orgs.). **History Wars and the Classroom**. Charlotte, NC: Information Age, 2012.

SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). **Identidade e diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes, 2003.

SILVA, Tomaz Tadeu da Silva (org.). **Identidade e diferença**: a perspectiva dos Estudos Culturais. Petrópolis: Vozes, 2014.

SKIDMORE, Thomas E. EUA bi-racial vs. Brasil multirracial: o contraste ainda é válido? **Novos Estudos CEBRAP**, São Paulo, n. 34, p. 49-62, nov. 1992.

SOUZA, Ricardo Luiz de. **Método, raça e identidade nacional em Sílvia Romero**. Revista de História Regional, Ponta Grossa, 9 (1): 9-30, 2004.

STOLCKE, Verena. Uma nação vista através da vidraça da raça. **Revista de Cultura Brasileira**. v. 1, p.207-222. 1997.

TAGUIEFF, Pierre-André. **Behind the Globalized "New Anti-Racism"**: A Trivialized Anti-White Racism. Telos, n. 193, 2020. p. 36-44.

TAMM, Marek e OLIVIER, Laurent (orgs.) **Rethinking Historical Time**: New Approaches to Presentism. London: Bloomsbury, 2019.

TITO TOLENTINO, Thiago L. Pensamento Social Brasileiro em perspectiva: história, teoria e crítica. **História da Historiografia: International Journal of Theory and History of Historiography**, Ouro Preto, v. 12, n. 31, p. 338–379, 2019. DOI: 10.15848/hh.v12i31.1483. Disponível em: <https://www.historiadahistoriografia.com.br/revista/article/view/1483>. Acesso em: 24 set. 2023.

TLFi: Trésor de la langue Française informatisé, 2021. Métissage. <http://stella.atilf.fr/Dendien/scripts/tlfiv5/advanced.exe?8;s=4211405580>;

TURIN, Rodrigo. A obscura história indígena: o discurso etnográfico no IHGB (1840-1870). In: GUIMARÃES, Manoel L. Salgado (Org.). **Historiografia e História Política**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2006, p. 111-132.

TURIN, Rodrigo. Entre antigos e selvagens: notas sobre os usos da comparação no IHGB. **Revista de História (USP)**, Edição Especial: Antigos, Modernos e Selvagens, p. 131-146, 2010.

VAINFAS, Ronaldo. Colonização, miscigenação e questão racial: notas sobre equívocos e tabus na historiografia brasileira. **Tempo**, v. 8, 1999. p. 1-12

VARELLA, Flávia Florentino. Novas raças, novas doenças: a possibilidade colonizadora por meio da mistura racial em *History of Brazil (1810-1819)* de Robert Southey. **História, Ciências, Saúde – Manguinhos**, Rio de Janeiro, v.23, supl.,dez. 2016, p. 15-32.

VECCHI, Roberto. Periphery as a Work Eccentric Modernities and Lusophone-Tropical Rearrangements. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, São Paulo, n. 58, p. 17-34, jun. 2014.

VIANNA, Hermano. **O mistério do samba**. Rio de Janeiro: Zahar, 1995.

WADE, Peter. **Rethinking mestizaje**: ideology and lived experience. *J. Lat. Amer. Stud.*, 37, p. 392-257, 2005.

WEHLING, A. **Estado, história e memória**: Varnhagen e a construção da identidade nacional, RJ, Nova Fronteira, 1999.

WERBNER, Pnina; MODOOD, Tariq (orgs.). **Debating Cultural Hybridity**: Multi-Cultural Identities and the Politics of Anti-Racism. Londres: Bloomsbury, 1997.

WHITE, Hayden. **Metahistory**: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe. Baltimore: John Hopkins University Press, 1973.

WHITE, Hayden. The Westernization of World History. In: RÜSEN, Jörn (Org.). **Western historical thinking**. New York: Berghahn Books, 2002.

WILDER, Gary. **Freedom Time: Negritude, Decolonization, and the Future of the World**. Durham: Duke University Press, 2015.

WINEBURG, S. S. On the Reading of Historical Texts: Notes on the Breach Between School and Academy. **American Educational Research Journal**, v. 28, n. 3, 1991. p. 495–519.

YOUNG, Robert. **Colonial Desire**: Hybridity in Theory, Culture and Race. Londres: Routledge, 1995.