Universidade de São Paulo
Faculdade de Educação

Daniele Pechuti Kowalewski

EXPERIÊNCIA-BRASIL:
diversidades, diferenças, educação

São Paulo
2014

Daniele Pechuti Kowalewski

EXPERIÊNCIA-BRASIL:
diversidades, diferenças, educação

Tese apresentada à Faculdade de Educação da
Universidade de São Paulo para obtenção do título
de Doutora em Educação.

Área de Concentração: Sociologia da Educação.

Orientação: Prof^a. Dr.^a Flávia Inês Schilling

São Paulo
2014

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo

37.047 Kowalewski, Daniele Pechuti
K88e Experiência-Brasil : diversidades, diferenças, educação / Daniele Pechuti
Kowalewski ; orientação Flávia Inês Schilling. São Paulo : s.n., 2014.
470 p. : il., tabs.

Tese (Doutorado – Programa de Pós-Graduação em Educação. Área de
Concentração : Sociologia da Educação) – Faculdade de Educação da
Universidade de São Paulo)

1. Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro 2. Foucault, Michel, 1926-
1984 3. Sociologia educacional 4. Educação – Brasil 5. Diversidade cultural
6. Mestiçagens 7. Democracia I. Schilling, Flávia Inês, orient.

Folha de aprovação

KOWALEWSKI, Daniele Pechuti.

Experiência-Brasil: diversidades, diferenças, educação

Tese apresentada à Faculdade de Educação da
Universidade de São Paulo para obtenção do título
de Doutora em Educação.

Área de Concentração: Sociologia da Educação.

Aprovado em: 10/12/2014.

Banca Examinadora

Prof.^a Dr.^a: Flávia Inês Schilling (Presidente da Banca / Orientadora)

Instituição: Faculdade de Educação da USP Assinatura: _____

Prof. Dr.: _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr.: _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr.: _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr.: _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

Para o Joy.
Para o Victor.

Agradecimentos

Sabe-se que um trabalho investigativo jamais é composto isoladamente. Porém, a presente pesquisa teve a fortuna de contar com o apoio de uma imensa quantidade de incentivos e ofertas generosas, que chegaram a mim pela indicação de textos e trechos de obras ou por apuradas leituras, encorajamentos e contraposições. Na certeza de incompletude, agradeço àqueles que, de uma forma ou de outra, acompanharam esta trajetória.

Primeiramente, e de forma muito especial, sou grata à minha orientadora Flávia Schilling. Suas leituras atentas, inteligência aguçada e intuições investigativas nunca deixaram de me surpreender. Poder acompanhá-la em suas aulas e contar com sua orientação – que mescla liberdade analítica e rigor acadêmico – é o maior privilégio de toda esta jornada. Excelente professora, presença corajosa, doce e perspicaz, é para mim um grande exemplo, além de uma companhia com a qual quero sempre contar. Agradeço ainda a Gilberto de Carvalho, marido de Schilling, que também acompanhou de perto as diversas fases desta pesquisa, bem como as dúvidas, angústias e alegrias geradas em todo o processo.

Agradeço ao professor Julio Groppa Aquino o incitamento aos arquivos, a acolhida em seu grupo de pesquisa e todo o estímulo a esta investigação. Devo a ele o convencimento de que o foco da tese sempre foi a mestiçagem. Não posso deixar também de agradecer a confiança que depositou em mim para abrir vários de seus cursos na pós-graduação. Descobrir o “último Foucault” sob sua tutela marcou definitivamente este trabalho e minha vida, constituindo uma das melhores lembranças do doutorado. A vontade voraz de pesquisa e docência sempre manifestada por esse professor é para mim pura inspiração.

Ao professor Márcio Alves da Fonseca sou grata pela amizade e o especial encontro de interesses vários. Agradeço também o intenso debate de ideias e toda a sua generosidade comigo. Suas seriedade analítica e postura docente são para mim grandes modelos.

Ao professor Jorge Ramos do Ó, que supervisionou minha estada na Universidade de Lisboa. Frequentar suas reuniões certamente engrandeceram a presente investigação. Afinal, somente do outro lado do Atlântico é que tive a real dimensão da *experiência-Brasil*.

Ao professor Abdeljalil Akkari, importante interlocutor das questões interculturais na educação. Sou grata por receber-me no Instituto de Educação da Universidade de Genebra e por nossas profícuas conversas.

À professora Maria Cecília Cortez C. de Souza, que me convenceu de que era não somente necessário, mas também urgente, estudar o Brasil. Aprendi muito em suas aulas e em seus textos.

Agradeço à professora Helena Coharik Chamlian a parceira na escrita do relatório sobre o multiculturalismo na educação brasileira para a “International Alliance of Leading Education Institutes” (Ialei). Essa excelente experiência reflete-se aqui, certamente.

À professora Maria José Rezende suas fundamentais indicações de leitura e relevantes impressões sobre o trabalho.

Aos professores Ricardo Nascimento Fabbrini e Deisy de Freitas Lima Ventura, por suas rigorosas leituras e excelentes diálogos.

A todos que me receberam no “Alto Comissariado para a Imigração e Diálogo Intercultural de Portugal” (Acidi), principalmente Susana Godinho.

A todos os membros do grupo de pesquisa sobre Governo, Ética e Subjetividade (Ges), com os quais sempre aprendo muito.

Aos profissionais da educação das diretorias municipais de ensino do Campo Limpo e do Butantã, que reforçaram em mim a convicção de que o convívio é o grande dilema das escolas.

A todos os funcionários dos inúmeros arquivos e bibliotecas por onde passei.

Aos funcionários da secretaria de pós-graduação da Feusp, a presteza durante todo o processo, em especial a Marcelo Ribeiro.

Aos colegas da Faculdade Católica de Pouso Alegre (Facapa), onde apresentei, ainda em gérmen, muitas das ideias aqui desenvolvidas. Agradeço especialmente à Leila Silvia Latuf Seixas Tourinho, querida amiga e grande interlocutora.

Agradeço também ao querido Douglas Emiliano Batista a amizade em todos esses anos e o compartilhamento de sua agudeza intelectual.

À querida Gisela Maria do Val as intensas trocas e experiências sobre o ato de debruçar-se sobre um arquivo, além de seu carinho e sua amizade, em todo o processo.

A Alessandro de Lima Francisco, valioso amigo e parceiro no estudo da obra de Foucault, que sonhou e concretizou comigo o primeiro encontro sobre as apropriações da obra foucaultiana entre pesquisadores da Feusp e do “Grupo de Pesquisa Michel Foucault” da Faculdade de Filosofia da Puc-SP. Para essa maravilhosa experiência, contamos com o apoio imprescindível de Sonia Aparecida Ignacio Silva e Elisa Vieira, companhias queridas, dedicadas e competentes.

Aos colegas e pesquisadores: André Bocchetti, Breno Benedykt, Claudia R. Calixto, Crislei de Oliveira Custódio, Christian F. R. G. Vinci, Diana M. Machado da Silva, Fabiano R. Torres, Flavio Tito C. da Rocha Santos, Guilherme M. V. de Souza Oliveira, Gustavo Henrique Guiral dos Santos, Juliana Jardim Barboza, Lucas B. Freitas, Luciana Gatamorta, Marcelo Rito, Maria da Gloria Calado, Patrícia Helena Ferreira, Patrícia T. Horta, Paula Nascimento da Silva, Priscila Elisabete da Silva, Ricardo Chiquito, Silas S. Garcia, Silvia S. Munimos, Tânia Aguiar e Wellington Tibério, imprescindíveis pelas partilhas várias acerca da educação.

A Carlos Manoel Pimenta Pires, que dividiu comigo seus documentos e me auxiliou nos arquivos portugueses.

A Fábio Zanonni, Irene Delettrez Hipólito dos Santos, Marcos da Rocha Oliveira, Maria Isabel Rodrigues Figueira e Mônica Raleiras, colegas transatlânticos.

A Carlos Villarruel todas as conversas, os conselhos e momentos de “refrigérios”. Sou também muito grata por sua dedicada leitura dos originais da tese, os quais revisou com atenção e delicadeza.

A Abrahão Costa de Freitas, Dagoberto Augusto de Toledo Schmidt, Danilo Murakami, Eros Sester, Felipe Ramirez, James Pio Carvalho, Luciana Brancallion e Soemis Guzman, que fizeram parte desta trajetória, apesar da distância.

A Victor Kowalewski Marcondes, sobrinho querido e auxiliar em toda a investigação, que dividiu comigo as descobertas da R.IHGB. Sua ajuda foi vital para que eu pudesse dar conta desse arquivo. Sempre recordarei nossa animação com os achados documentais, que certamente contrastava com a solenidade do ambiente onde estavam guardados.

Aos meus preciosos pais Vera Lúcia e Oswaldo, meus irmãos Fernanda e Marcos, minhas tias Cida e Julia, e meu tio João, que me apoiaram sempre e, sobretudo, cobraram insistentemente o término da tese.

E, em especial, agradeço a Joy Nunes da S. Barros o amor, a compreensão, o apoio e a empolgação com a pesquisa. Seu companheirismo tornou todo o processo ainda melhor.

Agradeço também:

Ao Banco Santander o auxílio financeiro que tornou possível a visita à Faculdade de Psicologia e Ciências da Educação, da Universidade de Genebra.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes) a bolsa que possibilitou o estágio na Universidade de Lisboa.

Ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) a bolsa de estudo que viabilizou esta pesquisa.

Na parte inferior do degrau, à direita, vi uma pequena esfera tornassolada, de quase intolerável fulgor. Ao princípio pensei que fosse giratória; logo compreendi que esse movimento era uma ilusão produzida pelos vertiginosos espetáculos que encerrava. O diâmetro do Aleph seria de dois ou três centímetros, mas o espaço cósmico estava aí, sem diminuição de tamanho. Cada coisa (a lua do espelho, digamos) era infinitas coisas (...) vi a circulação do meu próprio sangue, vi a engrenagem do amor e a modificação da morte, vi o Aleph, de todos os pontos, vi no Aleph a terra, vi minha cara e minhas vísceras, vi a sua cara, e senti vertigem e chorei, porque meus olhos haviam visto esse objeto secreto e conjectural, cujo nome os homens usurpam, mas que nenhum homem jamais olhou: o inconcebível universo. Jorge Luis Borges (2001,p. 170), *O Aleph*.

Resumo

KOWALEWSKI, Daniele Pechuti. *Experiência-Brasil: diversidades, diferenças, educação*. 470 p. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

O tema da mestiçagem sempre faz remissão à pureza. Sua complexidade deriva do embaralhar das origens que seu fruto configura. Questionar aspectos relacionados a esse tema e às permanências não lineares que ele evoca é o principal foco dos escritos aqui reunidos. Trata-se, então, de um olhar perspectivo e genealógico, tal como estabelecido por Foucault, acerca da educação, da alteridade e do Brasil, que tem por alvo ideias que mesclam questões metafísicas e empíricas, como a ascendência e a identidade. Para tanto, dois vetores analíticos foram estabelecidos. O primeiro refere-se à emergência do Brasil como lugar de *experiência*, definida não como realidade, coisa ou fato que possa ser facilmente objetivada, mas como elemento que se conforma a partir dos discursos de verdade e das práticas concretas que dela emanam. O segundo vetor é o enunciado *educar para a diversidade*, responsável por relacionar as abordagens acerca da alteridade aos quatro vértices componentes da *experiência-Brasil*: natureza, raça, miscigenação e cultura. Conforme se defende, esses dois vetores operam a partir de três pares justapostos, que implicam passado/futuro, global/local, civilização/cultura. A apreensão de tal tendência somente foi possível com base na sistemática investigação do arquivo composto para a pesquisa. A fonte privilegiada – embora não exclusiva – foram as revistas do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, publicadas entre 1839 e 1945. A partir delas e da combinação com diversas outras fontes, foi possível abarcar os enunciados que relacionam o Brasil perante o mundo e o mundo perante o Brasil, com especial destaque para as questões do convívio e das trocas (simbólicas ou comerciais). Diante disso, essas publicações são retomadas ao longo de todo o trabalho, ainda que o espaço de destaque dado a elas seja o primeiro escrito apresentado. Nele, demonstra-se o ensejo do Instituto em dar sentido à história nacional, com o propósito de decidir o lugar dos indígenas e negros na civilização brasileira, resolver os enigmas de seu passado e cultivar um panteão da memória nacional. Essa construção deveria servir para formar um imenso dossiê sobre o Brasil, que conviria a posteriores pesquisadores e daria subsídio à futura instrução pública. O segundo escrito da tese incide sobre os saberes de médicos, antropólogos, filósofos, educadores e pensadores sociais acerca das mestiçagens, nos âmbitos local e global, no passado e na atualidade. Observou-se a reativação, em tempos hodiernos, dos princípios da antropofagia, dos troncos raciais e das mestiçagens, reconfigurados nas atuais diretrizes educativas, que agora incentivam o “aprender a conviver” na globalização, tanto pelo enaltecimento das misturas culturais quanto pelo incentivo da afirmação identitária. O último escrito relaciona os princípios do reconhecimento, do multiculturalismo e da representação à democracia contemporânea. Nesse regime de verdade que extrapola as funções políticas, a origem e o direito à voz são problematizados a partir de dois mitos fundadores da prática democrática. O primeiro advém da democracia ateniense e o segundo define a chamada democracia racial brasileira. Ambos serão ladeados e contrapostos a partir da ascendência étnica. Ao longo do trabalho, os três escritos relacionam-se a partir da ordenação proposta do arquivo consultado, que faz emergir o Brasil como país do futuro, da convivência e da educação. Sem prescrição ou promessa, a presente pesquisa, busca mapear a emergência de um novo sujeito cosmopolita global, mestiço culturalmente e afirmado numa identidade, que é modelado com base na *experiência-Brasil* e em suas lições acerca da história e da civilização.

Palavras-chave: Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro; Foucault, Michel; Sociologia educacional; Educação – Brasil; Diversidade cultural; Mestiçagens; Democracia.

Abstract

KOWALEWSKI, Daniele Pechuti. *Experience-Brazil: diversities, differences, education*. 470 p. Thesis (Doctorate in Education) – Department of Education, University of São Paulo, São Paulo, 2014.

As a theme, crossbreeding always refers to purity. Its complexity derives from the shuffling of origins that is configured by its fruit. Questioning aspects related to this theme and the non-linear permanence it evokes is the main focus of the writings gathered herein. It is, therefore, an angled and genealogical perspective, such as the one established by Foucault, about education, otherness and Brazil, whose target is the ideas that blend together metaphysical and empirical issues, as ascendancy and identity. For such, two analytical vectors were called in. The first one is related to the emergence of Brazil as a place of *experience*, defined not as reality, a thing or fact that may be easily objectified, but as an element that is shaped by the discourses of truth and the tangible practices arising from it. The second vector is the formulation in the phrase *educating for diversity*, responsible for putting in relation the approaches about otherness involving the four vortices that make up the *experience-Brazil*: nature, race, crossbreed and culture. As they are advocated, these two vectors operate from three juxtaposed pairs, which allude to past/future, global/local, civilization/culture. Apprehending such tendency was only possible through a systematic investigation of the field built for the research. The privileged source – although not exclusively – was the journals by the Brazilian Historical and Geographical Institute, published between 1839 and 1945. Based on those journals and by combining other different sources, it was possible to embrace the formulations that relate Brazil before the world and the world before Brazil, with a special highlight for the issues of conviviality and exchanges (either symbolic or commercial). As a result, these publications are resumed throughout the research, even if the highlight they take is the first writing presented. In it, the Institute's opportunity to assign some meaning to the national history becomes clear, with the purpose of deciding the place of Indians and Blacks in the Brazilian civilization, of resolving the enigmas of its past and of cultivating a pantheon for the national memory. This construction was intended to give rise to a huge dossier about Brazil, which would be convenient to further researchers and would provide subsidy to the future public instruction. The second writing of this dissertation concerns the knowledge of physicians, anthropologists, philosophers, educators and social thinkers about crossbreeding in the local and global scope, in the past and in the current time. It could be noted that the principles of anthropophagy, of racial stems and of crossbreeding were reactivated at the present day, reconfigured in the current educational guidelines which now encourage the idea of "learning how to live together" in the globalized world, both by the praise of the cultural blending and by the incentives to ethnic affirmation. The last writing relates the principles of acknowledgement, multiculturalism and representation to contemporary democracy. In the regimen of truth which extrapolates the political functions, the origin and the right to be heard are problematized based on two founding myths of the democratic practice. The first myth comes from the Athenian democracy and the second one defines the so-called Brazilian racial democracy. Both will be flanked and opposed by the ethnic ascendancy. Throughout the research, the three writings are intertwined by the sorting proposed to the field being consulted, which makes emerge Brazil as a country of the future, of conviviality and education. Without any prescription or promise, this study seeks to map the emergence of a new global cosmopolitan subject, who is culturally half-breed and stated in an identity, who is modeled on the basis of the *experience-Brazil* and in its lessons about history and civilization.

Key words: Brazilian Historical and Geographical Institute (IHGB); Foucault, Michel
Educational sociology; Education – Brazil; Cultural diversity; Crossbreeding; Democracy.

Lista de quadros

Quadro 1: Lista dos sócios fundadores do IHGB (1838), classificados por ofícios e posições sociais e políticas	45
Quadro 2: Tipologia das classes de sócios e condições de ingresso para o IHGB	50
Quadro 3: Índice resumido do primeiro volume da R.IHGB.....	55
Quadro 4: Compilação de assuntos presentes em volume da R.IHGB destinado ao centenário de D. Pedro II	80
Quadro 5: Resumo elaborado a partir do levantamento feito por Domingos Castro Lopes, sobre os modernos historiadores que citam a origem do nome Brasil	127
Quadro 6: Resumo do levantamento feito por Domingos Castro Lopes, sobre os antigos historiadores que citam o batismo do Brasil.....	128
Quadro 7: Esquema baseado na obra de Homi Bhabha acerca das diversidades e diferenças culturais	244

Lista de figuras

Figura 1: A pesquisa de Gustavo Barroso sobre a palavra <i>brasil</i>	124
Figura 2: Esquema proposto por Gilberto Freyre aos professores, acerca da formação dos grupos étnicos brasileiros	212
Figura 3: Esquema proposto por Gilberto Freyre aos professores, acerca da miscigenação brasileira	212

Galeria de imagens

Escrito I

I : Variações de selos, símbolos e capas presentes nas publicações do IHGB, entre 1839 e 1945	151
II : O “Magnânimo”	152
III : Jubileu do IHGB	153
IV : O “Pregador”	154
V : As três raças e a formação da bandeira do Brasil, de Eduardo de Sá	155
VI : Dois luxuosos modelos de farda, botão e florete compunham o figurino dos membros efetivos do IHGB	156
VII : Mapas do século XVI que indicam a lendária Ilha Brasil, ao lado da Irlanda	157

Escrito II

VIII : Mulato branco, mulato negro	301
IX : Roupa mestiça	302
X : Capa do livro de Mário de Andrade <i>Paulicea desvairada</i> , publicado em 1922	302
XI : Hélio Oiticica/exemplo ilustrativo de <i>Parangolé</i>	303
XII : Félix Guattari e Édouard Glissant	304
XIII : O rizoma	304
XIV : Ideias em arquipélago, de Édouard Glissant	305
XV : O Rousseau negro do Terceiro Mundo	306
XVI : Revista de Antropofagia	307

Escrito III

XVII : Planta da casa-grande do Engenho Noruega, por Cícero Dias	400
XVIII : Sobrado patriarcal semiurbano do meado do século XIX	401
XIX : Anúncio publicado em jornais e avulsos, durante o ano de 1895, pela Grande Companhia Norte-Americana de Mysterios e Novidades Edna e Wood	402
XX : Mulata grande, de Carybé	403

Lista de siglas

FBPF: Federação Brasileira pelo Progresso Feminino

FENAME: Fundação Nacional do Material Escolar

IHGB: Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro

IHGSP: Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo

MEC: Ministério da Educação

ONU: Organização das Nações Unidas

PCN: Parâmetros Curriculares Nacionais

R.IHGB: Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro

R.IHGSP: Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo

SAIN: Sociedade Auxiliadora da Indústria Nacional

SECADI: Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão

UNESCO: Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura

Sumário

Prólogo	17
----------------------	----

Escrito I: A produção da <i>experiência-Brasil</i> no IHGB: memória, diversidade e educação	30
Excurso I: Raças, heróis, paraíso	31
Apresentação	33
1 O arquivo IHGB	37
1.1 Introdução	37
1.2 Como escrever a biografia nacional? O ímpeto do IHGB	39
1.2.1 Armazenando memórias, colecionando fontes: as revistas do IHGB	42
1.3 R.IHGB: gênese iluminista e banco de dados para a futura instrução pública	53
1.3.1 Os “Programas”: entendimento e formação da civilização brasileira	62
1.3.2 Inversão dos discursos: a perfectibilidade iluminista destinada aos indígenas ...	66
1.4 Idas e vindas da instrução pública: os congressos e os <i>outros</i>	71
1.5 O “Magnânimo”: a primeira e mais brilhante luz da civilização nacional	77
1.6 O “Pregador”: despotismo católico e esclarecido	87
1.7 Discursos acerca da instrução pública: cartografia genealógica	89
2 A origem e o futuro do Brasil: disputas e enigmas que envolvem a palavra e a coisa	93
2.1 Introdução	93
2.2 As cartas inaugurais	95
2.2.1 A cruz	102
2.2.2 As trocas	102
2.2.3 A alteridade	106
2.3 O enigma do batismo	110
2.3.1 Comércio à vista	110
2.3.2 Madeira sagrada, madeira profana	116
2.3.3 A nova Ásia	118
2.3.4 Brasil irlandês	125
2.3.5 O Brasil primitivo	126

3 O passado e o futuro da teogonia brasileira.....	131
3.1 Introdução.....	131
3.2 A ligação entre <i>Clio</i> e <i>Janus</i> na escrita da história nacional	132
3.2.1 Brasil: história ou crônica?	135
3.2.2 As forças diagonais da história brasileira: o que deve ser estudado.....	137
3.2.3 A história filosófico-pragmática: como se deve estudar o passado brasileiro...	141
3.3 A idade de ouro do Brasil: a terra dos bem-aventurados.....	146

Galeria de imagens	151
--------------------------	-----

Escrito II: Misturas e essências na <i>experiência-Brasil</i>: arqueologias da mestiçagem	158
Excurso II: Mulato, impuro, atávico.....	159
Apresentação	167

4 Mestiçagens locais: aliança, cozinha, escola.....	169
4.1 Introdução.....	169
4.2 O imperativo da natureza: o gênero humano e os cruzamentos raciais.....	172
4.2.1 O imperativo da razão: a antropologia, a linguagem e as trocas	175
4.2.2 Banquetes racionais e banquetes monstruosos	176
4.3 Complexidades da <i>experiência-Brasil</i>	180
4.3.1 O monstro híbrido: cruzado e canibal	184
4.3.2 Igualdade e sexo não, convivência pacífica sim: as raças e a guerra	188
4.3.3 Tronco negro: a acumulação primitiva da cultura brasileira	193
4.3.4 Brasil e Estados Unidos: a diferença é a mestiçagem	195
4.3.5 O mestiço: corpo, inteligência, moral.....	196
4.3.6 Brasil branqueado: destino dos povos latinos e civilizados	197
4.3.7 O homem brasileiro rumo à escola: encruzilhada discursiva (medicina, educação, antropologia, higiene, origem e mistura).....	200
4.3.8 Ensinar ao mundo como negar o racismo: missão da <i>experiência-Brasil</i>	207
4.3.9 A paisagem cultural brasileira	215
4.4 Cosmopolitismo da <i>experiência-Brasil</i> : miscigenados instruídos.....	219
4.4.1 A nova Roma.....	220
4.4.2 A “quase” paradoxal democracia étnica.....	221

5 Mestiçagens globais: conviver, educar, digerir	226
5.1 Introdução	226
5.2 Modelos mestiços de interação social	230
5.2.1 Espaços mestiços e fronteiras híbridas	237
5.2.2 Globalização híbrida: entrelugares, fronteiras e linguagens.....	243
5.2.3 Heterotopias híbridas: espaços outros, novas conexões	250
5.3 Temporalidade mestiça.....	254
5.4 Processos de mestiçagens	257
5.4.1 Música e oceanos mestiços.....	260
5.4.2 Roupas e vozes mestiças: entre o Arlequim e os <i>Parangolés</i>	263
5.4.3 Metamorfoses mestiças.....	266
5.4.4 Barroco mestiço	269
5.4.5 O barroco brasileiro	278
5.4.6 Fantasia mestiça e vestimenta barroca: entre arlequins, melodias e <i>Parangolés</i>	282
5.5 Como habitar o mundo?	285
5.5.1 Barroco global: como viver juntos?.....	287
5.5.2 Tesouros das mestiçagens: preservar, descobrir e gerir	290
5.5.3 Mestiçagem <i>versus</i> barbárie: novamente o exemplo da <i>experiência-Brasil</i> e das Antilhas.....	292
5.5.4 Entre ilhas e arquipélagos mestiços.....	298
 Galeria de imagens	301

Escrito III: <i>Experiência-Brasil</i> e o direito à voz: que palavra é essa?	308
Excurso III: Ilegítimo, mestiço, língua serva	309
Apresentação	313
 6 Reconhecimento, reconciliação. Quem pode falar? Quem quer ouvir?	317
6.1 Introdução	317
6.2 O multiculturalismo e a retomada hegeliana na contemporaneidade	322
6.2.1 Leituras de Hegel: retomada do reconhecimento para compreender possibilidades de convivência	325
6.3 Início da trajetória do reconhecimento	332

6.3.1 O “combate” contra a ideia de luta.....	333
6.3.2 Presentear: trocar sem luta ou interesse imediato.....	335
6.3.3 O reconhecimento ante o multiculturalismo.....	341
6.3.4 Aposta nas raridades de ágape e <i>dom</i>	343
6.3.5 No final do percurso, ouvem-se vozes na escola.....	345
6.4 Reconhecimento e classificação identitária.....	347
6.5 Entre alguns e todos: os paradoxos da política.....	352
6.6 O problema da representação e o direito à <i>voz</i>	356
6.7 Paridade e representação: “o que”, “o quem” e “o como” da política.....	363
 7 Entre cantos, gritos e misturas.....	 370
7.1 Introdução.....	370
7.2 A escola e seus discursos.....	372
7.3 A <i>voz</i> que enuncia a verdade	378
7.3.1 Paradoxo democrático	379
7.3.2 Vértices da palavra de verdade: ascendência, democracia, logos e coragem....	380
7.3.3 A língua serve: relações entre discurso, governo e ética.....	382
7.3.4 Boa e má <i>parresía</i> : a palavra, a origem.....	384
7.3.5 Música e palavra: o real da filosofia e os limites da crítica.....	386
7.4 Insistir na genealogia	390
7.5 Democracia e <i>voz</i> na <i>experiência-Brasil</i>	393
7.6 Por fim, o grito: pela justiça, contra a pureza.....	397
 Galeria de imagens	 400

 Epílogo	 404

 Fontes	 417
Referências	436
Anexo	466

PRÓLOGO

(...) E onde fica o outro irreduzível, misterioso, inominável, nem incluído nem excluído, que não é regido pela nossa autorização, nem pelo nosso respeito, nem por nossa tolerância, nem pelo nosso reconhecimento para ser aquilo que já é e/ou aquilo que está sendo e/ou aquilo que poderá ser? E onde fica, além de tudo, a relação deles com os outros – não só conosco, não só entre eles? E por último: qual é a herança, qual é o testamento que está em nossos corpos e em nossa língua que nos obriga a entender a pergunta educativa, a pergunta sobre a educação, numa única direção possível, através de uma flecha que sempre (e que só) indica a direção de nós mesmos?

Carlos Skliar (2003, p. 23).

Pedagogia (improvável) da diferença: e se o outro não estivesse aí?

Prólogo

Arquivo vivo e criador da atualidade, a educação oscila entre diversos valores, cunhados ou absorvidos por ela. Portadora da disputa pelo passado e das promessas do futuro, apresenta incessantes movimentos causadores de inclusões e exclusões sociais. Nomear a educação de arquivo vivo significa designá-la como aquela que formata, preserva e inventa subjetividades, transformando as diferentes interpretações sobre o passado e o futuro em rígidos monumentos, mesmo que temporários. Arquivo criador *per se* do presente, visto que as questões a ela endereçadas fazem parte daquilo que produz.

Como pioneira e antiquada usina, a educação é capaz de gerar e consumir, simultaneamente, a sua própria energia, irradiando sua potência na fecundação de seu entorno. É a partir dela que este trabalho almeja demarcar algumas perspectivas sobre o presente. Ao questionar sobre como se constituem as atuais subjetividades identitárias, a pesquisa tem por fio condutor a investigação da mestiçagem, noção que se estende para variados domínios de saber, que incidem todos na educação e, mais especificamente, na aqui nomeada *experiência-Brasil*.

Mais convicto daquilo que não suportava ser do que propriamente naquilo em que deveria se tornar, o trabalho que ora se apresenta passou por muitas transformações. Seus principais argumentos e dúvidas são frutos de uma indagação de longa data acerca dos dilemas contemporâneos sobre as diferenças culturais na educação, porém dotados de novas e ampliadas roupagens.

Em pesquisa anterior (KOWALEWSKI, 2010a), foram investigados os *discursos* e *desentendimentos* que compunham as divergentes concepções de diversidade cultural na educação brasileira, provenientes, principalmente, da teoria crítica e do pós-estruturalismo. Assim, foi possível enfatizar de que forma o *reconhecimento* e as *diferenças* eram conceitos que se interligavam nas relações entre diversidade cultural, multiculturalismo e educação. Naquela ocasião, foram acentuadas leituras contemporâneas sobre redistribuição dos bens materiais, afirmação identitária e justiça na globalização, sistematizadas em torno de diferentes abordagens sobre os direitos humanos, no âmbito educativo. Além disso, essas abordagens foram aproximadas ao contexto brasileiro para compreender as especificidades de seu liberalismo e de sua democracia marcada, entre outras coisas, pela cordialidade das relações privadas em ambiente público. Fez-se também detalhada análise das diretrizes federais de educação, publicadas após Constituição de 1988, que tinham por viés a

diversidade cultural na escola. Ao final daquele percurso, muitas dúvidas surgiram, especialmente acerca de como o regime democrático e, principalmente, a chamada *democracia racial* eram assimilados no Brasil contemporâneo, tanto com ufanismo como com rechaço. Em relação aos documentos analisados naquela ocasião, percebeu-se que todos foram unânimes somente em um ponto: é preciso superar, via educação, o *mito da democracia racial* no Brasil. Com base nisso, ao final da investigação, viu-se a necessidade de uma genealogia das concepções de *democracia racial* e *reconhecimento* na educação brasileira. Esses resultados, atravessados por outros interesses e influências, trouxeram aos escritos aqui reunidos.

Fases e procedimentos da pesquisa

A atual pesquisa começou por analisar a retomada da filosofia hegeliana por autores contemporâneos que utilizam o conceito de *reconhecimento* para abordar as questões relativas às identidades e às diferenças culturais. A intenção era compreender como se incentiva, via educação brasileira, o conceito pós-estruturalista de *diferença* por meio do conceito metafísico de *reconhecimento*. Ao mesmo tempo, propendia cada vez mais a *cartografar* a chamada *democracia racial brasileira*, compreendida como a coexistência sem conflitos de diferentes raças no Brasil, visando compreender seus efeitos na educação. Nessa busca, notou-se que, embora essa expressão fosse utilizada a partir da década de 1940, em referência ao impacto que teve a obra de Gilberto Freyre (2006a, 2006b), a concepção de que o país é um celeiro de convívio é bastante anterior. Durante a coleta dos discursos que cercam essa peculiar *democracia*, três resultados se destacaram:

- A profusão de significados, lutas, demandas políticas, temporalidades, processos e documentos a ela atrelados, que tinham como foco central a questão da mestiçagem.
- De que forma a mistura e a convivência de raças e culturas no território tropical brasileiro foram retomadas ao final das duas guerras mundiais: seja pelo movimento primitivista, que teve seu apogeu nacional no *Manifesto antropófago*, em 1928, seja na ascensão da Unesco, no início da década de 1950, que se voltará para o Brasil a fim de estabelecer uma educação que não permita mais experiências como as do Holocausto.
- A identificação de uma fonte incessantemente citada de maneira indireta ou genérica: as revistas do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (R.IHGB).

A partir desses resultados, começou-se a desconfiar de que seria necessário, para abarcar tamanha riqueza discursiva atrelada à noção de *democracia racial*, ir direto a essa fonte. Aceito o desafio, as dificuldades não demoraram a aparecer: não havia a possibilidade de pesquisar todo o acervo da R.IHGB na cidade de São Paulo, pois nenhuma biblioteca ou arquivo possuía todos os volumes publicados desde 1839, um ano após a fundação do Instituto. Além disso, nos acervos que continham vários de seus exemplares, as condições físicas do material não eram nem um pouco convidativas. A essa dificuldade somavam-se ainda as diferentes maneiras de o IHGB compilar as revistas: numeradas em tomos, volumes e com diversas datas de edição, o que tornava sobremaneira difícil fazer o levantamento da maioria dos seus números. Mesmo no *site* do Instituto, no qual constam todos os exemplares até 2013, as reproduções apresentam vários trechos ilegíveis e de difícil identificação. Posto isso, decidiu-se efetuar a pesquisa sobre a *mestiçagem* na *democracia racial brasileira* a partir de outro arquivo, o Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo (IHGSP).

Lugar calmo, que contrasta com as ideias lá operadas de desbravamento e progresso, o IHGSP possui o acervo completo e legível de suas revistas, que engloba os volumes publicados de 1894 (ano de sua fundação) a 2012. Consultado pela pesquisa em sua totalidade, esse arquivo logo deu outros rumos e novos ares à investigação, pois ali começava a ganhar forma o mito de origem paulista que envolvia o tripé escola, bandeirantes e catequese. No entanto, não era possível desconsiderar um aspecto: embora o acervo do IHGSP fosse muito peculiar e repleto de possibilidades inéditas e interessantes para a presente análise, a constante citação que os sócios desse Instituto faziam ao IHGB marcou um ponto irreversível: não seria admissível nem justo à investigação ignorar o acervo da R.IHGB. Optou-se então por considerar este último arquivo como um complemento às revistas do seu similar paulista.

O começo do contato foi bastante espinhoso: o imenso volume das publicações, os tons amarelados, os cantos corroídos (várias vezes remendados) e o estranhamento da grafia de meados do século XIX chegaram a causar temor e certa repulsa. Porém, logo nas primeiras leituras, ocorreu o irremediável: a pesquisa tinha sido tomada por esse arquivo colossal, complexo, difícil e estonteante. Daí seguiu-se somente nesse arquivo e guardou-se o acervo dos paulistas para outro momento, dado que as revistas do IHGSP merecem uma atenção exclusiva.

A essa altura, consultaram-se também os arquivos sobre educação do Estado de São Paulo e os arquivos ultramarinos de Lisboa. Somente nesse último pôde-se ter a dimensão do Brasil, e a pesquisa conseguiu estranhar-se, desnaturalizar-se. Logo também viriam as

investigações e descobertas ocorridas durante o outono suíço, em meio às comemorações de 300 anos de Jean-Jacques Rousseau. Estudar a educação e o “convívio democrático” de um país tropical e católico, que havia criado e absorvido a teoria do bom selvagem, em plenas paisagens calvinistas, deixou marcas indeléveis na pesquisa. Entretanto, veio o alerta da orientação: ou os arquivos são dominados e circunscritos ou eles inviabilizarão a própria pesquisa. Assim, diante do desafio de relacionar a educação e o foco da mestiçagem, a investigação concentrou-se no domínio das coisas ditas nas revistas do IHGB.

Foram consultados todos os volumes da R.IHGB, de 1838 até 2013. Em três anos intensos de contato com esses senhores da elite nacional, chegou-se ao ponto de conhecer suas predileções acadêmicas, suas palavras mais usadas, a forma como alguns autores abriam seus discursos, as filiações políticas, a sucessão dos diretores e secretários perpétuos. Às vezes, chegou-se a sentir a morte de algum dos seus membros, quando se liam as homenagens prestadas a eles. Viram-se ainda o apogeu e o esquecimento de vários nomes que, quando moços, eram eloquentes debatedores e agora somente somavam a lista do anuário necrológico, entre tantos outros nomes. Vislumbraram-se também outros aspectos importantes: a mudança de governos, as alterações na língua, os debates sobre a catequese, a emergência do tema da instrução pública, a entrada das mulheres no IHGB, as modificações na revista e a sistematização e crescente organização do Instituto.

A partir do arquivo da R.IHGB, era possível traçar as escolas literárias brasileiras, as principais ideias acerca da descoberta do Brasil, a formação/manutenção dos mitos da nacionalidade. Podiam-se ver também as oposições a essas ideias e escolas, as disputas, os combates agonísticos que suscitaram. No arquivo da R.IHGB, era possível ver, antes de tudo, várias pesquisas possíveis. No entanto, o foco permaneceu inalterado (mesmo que não se tivesse dado conta disso): as mestiçagens continuavam sendo o vetor analítico privilegiado, mas, como se justifica adiante, tamanha era a densidade do arquivo e do foco que foi preciso criar distintos vetores analíticos, capazes de abranger, mesmo que de forma provisória, tamanha riqueza de acontecimentos cuja dispersão não era evolutiva.

A própria pesquisa, que envolve educação, alteridade e pureza, levou ao recorte temporal: seriam considerados os volumes publicados entre 1839 e 1945. O marco selecionado foi a Segunda Guerra Mundial. A partir desse marco, seria preciso compreender como o foco da pesquisatransitava e transmutava-se em experiências outras.

Foram elaboradas inúmeras listas de textos das revistas de interesse para a tese, que começaram por conter centenas de páginas até chegar a uma lista que computava algumas dezenas de textos. Certamente este foi um dos momentos mais difíceis da pesquisa: prescindir

da ideia de um trabalho que lançasse uma “lanterna mágica” (FOUCAULT, 2008a, p. 11, nota 2) no conjunto de publicações da R.IHGB, descobrindo sua lei oculta, mas, diferentemente disso, proceder de forma genealógica, lançando um olhar crítico e retrospectivo para esse arquivo.

Segundo Foucault (2008b), toda a tarefa crítica deve analisar as regularidades discursivas a partir das instâncias de poder em que são formadas, e toda a descrição genealógica deve levar em conta os limites que interferem nas formações dos discursos, atrelando matrizes de veridicção, de comportamento e de constituição subjetiva. Tarefas nunca inteiramente separáveis, no entender de Foucault (2008b, p. 67), tanto a genealogia quanto a atitude crítica não buscam a origem ou gênese dos discursos, mas procuram reconstituir as condições de aparecimento de uma singularidade a partir de múltiplos elementos determinantes, dos quais ela não é produto mas efeito. Dessa forma, considera-se aqui, em consonância com os procedimentos analíticos do filósofo francês (FOUCAULT, 2008d, p. 49), que a atitude crítica do pensamento ambiciona a genealogia dos regimes veridictionais, isto é, da história dos regimes de veridicção, e não a história da verdade. Considera-se também que, ao fazer genealogia, Foucault (2008a, p. 192) igualmente utiliza o seu procedimento arqueológico que escava as formações discursivas, recusando-se a reduzi-las em suas diferenças. Dessa maneira, na presente pesquisa, intenta-se operar de forma similar: nas indagações sobre a mestiçagem, buscou-se verificar de que maneira essa noção estendia-se a vários domínios da constituição subjetiva. Assim, *o educar para a diversidade* – principalmente as concepções de história, reconhecimento e ascendência a ele atreladas – foi o vetor paralelo que atravessou todo o arquivo da atual investigação.

O foco da pesquisa

Remeter-se à mestiçagem como foco é ter por alvo a pureza. A complexidade da mestiçagem deriva do fato de que seu fruto é sempre algo sintético, justaposto, que, ao romper com a nitidez da origem, sugere dúvidas de ancestralidade. Multifacetada, a mestiçagem pode decompor inúmeros significados, valorações e circunstâncias sociais. Entre os mais evidentes, encontram-se os cruzamentos de seres (animais, humanos e mitológicos) de origens diferentes. Esse elástico foco, que embaralha classificações estabelecidas, também é utilizado como definidor de populações, culturas e pensamentos filosóficos, sob as insígnias do progresso e da degeneração biológica ou cultural.

Os interesses filosóficos e políticos que a mestiçagem acarreta estendem-se em diferentes direções. Quando focados na dinâmica social, são capazes de formar apoteogmas, que implicam a ancestralidade e o (re)conhecimento de si e do outro. Há diferentes teorias que confirmam essa tendência polissêmica em torno da questão identitária. Uma delas é expressa pelos teóricos e pelas políticas multiculturais que tornam visíveis alguns ditames da atualidade, pois fazem do campo educacional seu privilegiado território de disputas.

A partir desse círculo concêntrico que engloba identidades e diferenças na luta por justiça, duas questões imediatas acabaram por se integrar na presente pesquisa:

- Qual é o papel dos mestiços, intervalados entre o mesmo e o outro, no essencialismo identitário?
- Como as questões de ancestralidade, reconhecimento e multiculturalismo são abordadas na educação do Brasil, país-predicado da mestiçagem?

Dedicado a expor a permanência de um debate de longo prazo, que envolve temas sobre educação, ancestralidade e política, este trabalho traceja implicações não muito evidentes entre reconhecimento, cultura, multiculturalismo e mestiçagem. O viés responsável por costurar, ao final, diferentes linhas argumentativas, conceitos e fontes será a insistência ocidental na forma de governo democrática, que, embora tenha prescindido de seu caráter excludente originário, ainda opera com questões que remetem à ancestralidade. Além disso, tal regime ainda reserva, como se pretende mostrar, sua principal característica: a luta pelo direito à voz e, conseqüentemente, ao reconhecimento na arena pública.

Com base no sagital questionamento crítico acerca da “flecha educativa que sempre indica a nós mesmos”, conforme sugerido por Carlos Skliar (2003, p. 23), pretende-se tomar o cenário contemporâneo da atenção à diferença, que será perspectivado a partir da sugerida *experiência-Brasil*, em que o contato com a diversidade e a miscigenação parece não somente encontrar um fértil terreno, mas também ser capaz de redefinir o que elas significam, via emergência da noção de *democracia racial*.

Argumento central e organização do texto

O argumento central da presente pesquisa é o de que a *experiência-Brasil* atrela-se, de forma inexorável, ao enunciado *educar para a diversidade*. Lugar de misturas raciais e culturais sem precedentes, essa singular *experiência* tem, desde sua emergência, os predicados

da educação, do futuro e da alteridade, hoje tão vigentes na ordem discursiva que modela sujeitos aptos para viver e operar no mundo globalizado. Para chegar a esse argumento, foram elaboradas três linhas de reflexão que se complementam mutuamente e se entrelaçam/emaranham em vários pontos. No decurso próprio ao texto, essas linhas não são apresentadas de forma retilínea ou como efeitos de sínteses, mas remetem ao centro comum que atrela a *experiência-Brasil* e o *educar para a diversidade* ao foco das mestiçagens.

A primeira e principal dessas linhas estende-se a todo o trabalho e abrange aspectos da memória, da origem e do futuro da *experiência-Brasil*, via as publicações da R.IHGB. Ressalta-se que esse acervo será tomado como porta de acesso a partir da qual é possível constatar as pelepas intelectuais e as dúvidas que cercavam os pensadores interessados na “civilização brasileira”, ao menos a partir de 1838, ano de fundação do IHGB. Entre essas pelepas, destaca-se a valorização do futuro do país, por meio das trocas comerciais, da educação, convivência e alteridade. As informações, os documentos e os textos lá publicados deveriam alicerçar os conhecimentos sobre o país na prometida “educação pública”, logo que os “cofres do império” pudessem proporcionar essa “despesa”, como consta no primeiro volume da revista do Instituto, na exposição de seus objetivos.

Registra-se, uma vez mais, que as constantes mudanças de nomenclatura por tomos e/ou volumes, divididos (ou não) em partes, a numeração ora romana, ora arábica, as diferenças na alocação dos índices (início, final ou inexistente) e ainda o estado da maioria dos exemplares não facilitam a análise das edições da revista. Mesmo as versões digitalizadas no *site* do IHGB são de difícil leitura e não permitem a busca de palavras. Por conta disso, toda a pesquisa aqui apresentada foi feita de forma manual, com a investigação de todos os volumes publicados pelo Instituto. Embora todas as edições até o ano de 2013 tenham sido verificadas, analisaram-se, na pesquisa, os volumes publicados entre 1839 e 1945, consultados em três acervos: os arquivos históricos da biblioteca da Faculdade de Educação e do Instituto de Estudos Brasileiros (IEB), ambos pertencentes à Universidade de São Paulo, bem como o arquivo das publicações digitalizadas constantes no *site* do IHGB. Para facilitar consultas posteriores, todas as edições citadas ao longo do trabalho correspondem às edições presentes nesse último acervo¹. Para facilitar a leitura, optou-se pela menção das referências da R.IHGB em notá de rodapé, respeitando a ordenação constante desse acervo. Esse procedimento possibilitará ao leitor fácil acesso aos textos mencionados.

¹Disponível em: <www.ihgb.org.br/rihgb.php>. Acesso em: de 2 dez. 2010 a 31 mar. 2014.

A segunda linha refere-se aos escritos que abordam as mestiçagens em contextos locais e globais, enaltecendo duas ligações etnográficas à *experiência-Brasil*: a aliança e a cozinha. A partir de debates acerca das mestiçagens (passadas e presentes) e da antropofagia, resgatam-se alguns debates raciais, os saberes médicos vigentes no início do século XX e as utilizações da antropofagia para ressaltar como a *experiência-Brasil* volta a ser, diante da globalização, a aposta de convívio entre os diferentes, o que se expressa nas atuais diretrizes educativas. Essas temáticas ainda tornarão possíveis dois movimentos analíticos pendulares, componentes também da terceira e última linha de reflexão. O primeiro trata da globalização do Brasil e do Brasil na globalização, em franco diálogo com a obra *MundoBraz: o devir-mundo do Brasil e devir-Brasil do mundo*, de Giuseppe Cocco (2009, p. 11-12), para quem o país configura-se como “híbrido monstruoso”, desde logo “pós-colonial, metrópole na colônia”, onde a própria hibridação se constituiu como “terreno privilegiado de enfrentamento”. Dessa forma, os temas serão abordados simultaneamente em duas esferas, a global e a local, de modo que o Brasil seja ora espelho, ora reflexo das questões políticas que envolvem *reconhecimento*, *cultura*, *mestiçagem* e *multiculturalismo* na globalização. O segundo movimento analítico proposto abre a terceira linha e diz respeito à disputa conceitual *agonística* entre *dialética* e *diferença*. A reincidência de citações ao filósofo Hegel, seja para enaltecê-lo, continuá-lo ou criticá-lo, tornou imperativa a necessidade dessa discussão para o alcance do principal propósito da tese: uma análise crítica sobre a atualidade, cujo foco é a reativação de saberes que implicam a mestiçagem nos domínios educativos.

A última linha corresponde também à investigação de certa permanência, na democracia ocidental, de dois princípios constitutivos da matriz grega: a “ancestralidade” e o “direito à voz”. Transfigurada para permanecer, a questão da origem segue como relevante tema na atualidade e nas questões educativas. Já o direito à voz continua a ser o maior parâmetro de democracia positivada ou mesmo de acesso à justiça, seja transfigurado no grito que denuncia todo o tipo de opressão ou na possibilidade de livre expressão das opiniões na esfera pública. Mesmo acrescida de ideias outras, a extensão das análises de Michel Foucault (2010a, 2011a) sobre o franco falar (*parresía*) –a partir da tragédia *Íon*, de Eurípedes (2005)–, fica muito evidente na problematização proposta nessa linha, embora a influência das obras desse autor seja latente ao longo de todo o trabalho. Atrelados a essa permanência, três termos contemporâneos, que mesclam questões filosóficas e temas sociológicos, são considerados: *reconhecimento*, *multiculturalismo* e *representação*. Eles representam constantes debates sobre o significado das diferenças entre teorias de distintas épocas e campos de atuação, além de atualizarem os debates sobre a importância da ancestralidade e do direito à voz. Em virtude

disso, o entendimento das constantes disputas e apropriações que esses termos adquirem será vital para a compreensão do Brasil e, principalmente, dos discursos sobre as diferenças e diversidades pertencentes ao âmbito educacional no país.

A essas três linhas dá-se o nome de “Escritos I, II e III”. Esse termo constitui-se como gênero híbrido entre um positivismo feliz e bastante analítico e aquilo que Jorge Larrosa (2003, 2004) chamou de *ensaio*, compreendido por ele como a forma que Foucault concede a seus textos e que se afasta do gênero de mesmo nome consagrado na modernidade. Segundo Larrosa (2004), ao operacionalizar, entre outras, as questões do presente (o ensaio como um pensamento no presente e para o presente) e da crítica (o ensaio como um pensamento que parte de um distanciamento crítico), esse gênero de escrita é redefinido por Foucault (2007c, p. 13) como “corpo vivo da filosofia”, “experiência modificadora de si no jogo da verdade”.

Cada um dos três *escritos* da tese apresenta, além de uma galeria própria de imagens, um *excurso* e uma apresentação específica, que são convites de leitura que ajudam a problematizar as temáticas que se suturam, ao longo do trabalho. Os capítulos componentes dos *escritos* têm cada qual sua própria introdução. A complexidade dos temas abordados exigiu a escritura de exposições analíticas um tanto longas, mas que foram necessárias para o desenvolvimento do argumento central.

Vetores analíticos

Denominam-se aqui vetores analíticos os enunciados que, dispersos no tempo, formam um conjunto, quando se referem a um único e mesmo objeto, no caso a mestiçagem. Dessa forma, para dar conta da massa documentária e da dispersão própria ao arquivo consultado, foram criados dois vetores, ao longo da pesquisa: a *experiência-Brasil* e o *educar para a diversidade*. O primeiro confunde-se com o próprio *foco de experiência*, daí a dubiedade de seu nome: não foi raro encontrar a mestiçagem definindo o Brasil e o Brasil definindo a mestiçagem. Dessa forma, não haveria título mais adequado que *experiência-Brasil*, tão ambíguo e alegórico quanto o arquivo composto para a pesquisa. O segundo é o responsável por abarcar diferentes tempos e espaços que se somam à *experiência-Brasil* e a seus quatro vértices explicativos: natureza, raça, miscigenação e cultura, que ligam educação e diversidade.

Três concepções relacionadas compuseram a chamada *experiência-Brasil*, explicitada com mais vagar ao longo da pesquisa. A primeira e mais óbvia é a ligação quase imediata entre as palavras experiência e laboratório. Na pesquisa, constatou-se de que forma o Brasil

foi problematizado, a partir do século XIX, como “laboratório de civilização”. Arquétipo experimental da fusão, do amálgama ou do cadinho das raças e culturas, esse gigantesco local de observação gerou díspares análises que divergiam quanto aos resultados dessas misturas.

A segunda concepção de experiência que ajudou a compô-la foi a elaborada pelo filósofo Jorge Larrosa (2014). Ao comentar a obra de Martin Jay sobre os usos do termo experiência ao longo da história da filosofia, Larrosa (2014, p. 9) afirma que, embora o uso dessa palavra seja sempre “problemático”, é também um significante suscetível de desencadear profundas emoções e remeter à aparição de uma série de “cantos apaixonados, intensos, prementes, emocionados e emocionantes” que tem a experiência como motivo principal. Isso ocorre porque a experiência não é uma realidade, uma coisa, um fato, não é fácil de definir nem de identificar, não pode ser objetivada, não pode ser produzida. Segundo o filósofo espanhol, a experiência também não é um conceito, uma ideia clara e distinta, mas algo que acontece, que vibra, provocando tremores e cantos. Nas palavras de Larrosa (2014, p. 10):

A experiência é algo que (nos) acontece e que às vezes treme, ou vibra, algo que nos faz pensar, algo que nos faz sofrer ou gozar, algo que luta pela expressão, e que às vezes, quando cai em mãos de alguém capaz de dar forma a esse tremor, então, somente então, se converte em canto. E esse canto atravessa o tempo e o espaço. E ressoa em outras experiências e em outros tremores e em outros cantos. Em algumas ocasiões, esses cantos de experiência são cantos de protesto, de rebeldia, cantos de guerra ou luta contra as formas dominantes de linguagem, de pensamento e de subjetividade. Outras vezes são cantos elegíacos, fúnebres, cantos de despedida, de ausência ou de perda. E às vezes são cantos épicos, aventureiros, cantos de viajantes e de exploradores, desses que vão sempre mais além do conhecido, mais além do seguro e do garantido, ainda que não saibam muito bem aonde.

Julgou-se então que não haveria melhor maneira de capturar a função discursiva sobre o Brasil do que chamá-lo *experiência*. País que educa o mundo por meio da mestiçagem e torna audível a escansão de seus cantos, que ecoam em circunstâncias outras, fazendo dessa *experiência* o país do futuro, ou melhor, fazendo o futuro virar o próprio Brasil, como afirma Giuseppe Cocco (2009).

A terceira e mais relevante para a tese é a concepção de *foco de experiência* desenvolvida por Michel Foucault (2010a). O filósofo francês atribui a essa concepção uma forma histórica de subjetivação ou ainda um conjunto de práticas e discursos que tiveram por focos principais, ao longo de sua obra, a loucura, a delinquência e a sexualidade, na genealogia que se propôs a elaborar do sujeito moderno. Como se pode atestar em suas

diferentes obras, cursos e entrevistas, o próprio Foucault alterou demasiadamente sua concepção de experiência, partindo de algo mais fenomênico para análise histórica das práticas, o que torna mais patente a dificuldade desse conceito que, como se afirmou, não se pôde aqui evitar.

Conforme se quer mostrar ao longo da tese, a *experiência-Brasil* ecoa e faz vibrar experiências outras, constituindo-se como relacional e projetiva. Dessa forma, consegue implicar três pares justapostos, que incluem tempos, conceitos e espaços distintos: passado/futuro, global/local, civilização/cultura.

Arquivo/dossiês

Compor e operar um arquivo é um dos maiores desafios de um pesquisador. Segundo Wright Mills (1969, p. 212), pesquisar e escrever investigações nas ciências sociais é uma prática que se assemelha à composição de um artesanato intelectual, em que tecidos das experiências profissionais e pessoais entrecruzam-se, devendo o estudioso “juntar o que está fazendo intelectualmente e o que está experimentando como pessoa”. Para Mills (1969), na ambiguidade desse entrecruzamento, pode o investigador desenvolver seu necessário arquivo de pesquisa, fundamental para o desenvolvimento de hábitos de autorreflexão e de confiança, mantendo desperto seu mundo interior.

Ao evitar o abstracionismo empírico e sempre retornando aos clássicos, Wright Mills (1969) intenciona o estímulo de uma “imaginação sociológica”, que instigue o *ethos* do pesquisador. Tal imaginação foi proposta por Mills (1969, p. 227-228) como “a capacidade de passar de uma perspectiva a outra, e no processo estabelecer uma visão adequada de uma sociedade total de seus componentes”. Para tanto, indica a composição do arquivo como o eixo fundamental de qualquer pesquisa. A principal preocupação do sociólogo pode ser resumida na seguinte pergunta: “O que estamos fazendo em nossa pesquisa?” (MILLS, 1969, p. 239). A essa questão o sociólogo responde com certo desejo de ordenação que comporta o “pequeno mundo” chamado tese, que se constrói a partir do arquivo e das perguntas que a ele são dirigidas.

O arquivo da presente pesquisa foi composto por muitos documentos (revistas, jornais, livros e relatórios), localizados nas cidades de São Paulo, Rio de Janeiro, Lisboa e Genebra, além de livros e textos diversos. Compô-lo também significou imensos cortes, escolhas e

abandono de ideias e documentos que foram ficando ofuscados pela composição da *experiência-Brasil*.

Utiliza-se aqui arquivo num duplo sentido: como conjunto de dossiês agrupados para o propósito da tese e como domínio das coisas ditas acerca do foco privilegiado para a análise.

Assim como Mills (1969) e em função de outras problematizações, Michel Foucault (2008a) também escreveu sobre a importância da manutenção do arquivo. Em sua obra, *A arqueologia do saber*, Foucault (2008a, p. 146) o definiu como o conjunto de diferentes sistemas de enunciados instaurados por práticas discursivas, capazes de combinar “acontecimentos (tendo suas condições e seu domínio de aparecimento) e coisas (compreendendo sua possibilidade e seu campo de utilização)”. Nesse jogo relacional:

O arquivo é, de início, a lei do que pode ser dito, o sistema que rege o aparecimento dos enunciados como acontecimentos singulares. Mas o arquivo é, também, o que faz com que todas as coisas ditas não se acumulem indefinidamente em uma massa amorfa, não se inscrevam, tampouco, em uma linearidade sem ruptura e não desapareçam ao simples acaso de acidentes externos, mas que se agrupem em figuras distintas, se componham umas com as outras segundo relações múltiplas, se mantenham ou se esfumem segundo regularidades específicas; ele é o que faz com que não recuem no mesmo ritmo que o tempo, mas que as que brilham muito forte como estrelas próximas venham até nós, na verdade de muito longe, quando outras contemporâneas já estão extremamente pálidas (FOUCAULT, 2008a, p. 147).

Na ontologia do presente, a análise do arquivo comporta, segundo Foucault (2008a, p. 148), uma região privilegiada: “ao mesmo tempo próxima de nós, mas diferente de nossa atualidade, trata-se da orla do tempo que cerca nosso presente, que o domina e que o indica em sua alteridade; é aquilo que, fora de nós, nos delimita”. Diante disso, a revelação jamais integralmente alcançada do arquivo – que Foucault (2008a) nomeia por arqueologia – talvez seja a única e, por que não, maior aquisição da presente pesquisa.

Compor e delimitar o arquivo de pesquisa a partir de questões desconhecidas ou, como afirma Deleuze (2006), revelar seus pontos fracos torna-se o maior desafio e afrontamento do investigador. Dessa forma, a coragem da pesquisa parece situar-se naquilo que Deleuze (2006, p. 18) designou como a “ponta extrema que separa nosso saber e nossa ignorância e que transforma um no outro. É só deste modo que somos determinados a escrever”. Ou, dito de outra forma, é só desse modo que se pode tentar construir uma tese-artesanato. Tese, porque repleta de limitações e pretensões; artesanato, porque testemunha de um momento na composição de seu maior e mais duradouro produto: o *ethos* do pesquisador.

ESCRITO I

A produção da *experiência-Brasil* no IHGB: memória, diversidade e educação

“Procura... ressuscitar também as memórias da pátria da indigna obscuridade em que jaziam até agora”.

Alexandre Gusmão citado por Januário da Cunha Barboza no discurso inaugural do IHGB. (1839, p. 9).

Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro

Excursus I: Raças, heróis, paraíso

O poeta grego Hesíodo (1996), provavelmente entre o final do século VIII e o início do VII a.C., narra três mitos que relatam o nascimento da civilização: “As duas lutas”, “Prometeu e Pandora” e “As cinco raças”. Esses mitos foram oferecidos a Perseu, irmão de Hesíodo, com o qual o poeta se encontrava em litígio por causa da partilha das terras paternas, ocasião em que, segundo os versos, Hesíodo ficou muito prejudicado.

No último mito, o poeta canta as cinco raças de homens mortais criadas pelos deuses: ouro, prata, bronze, heróis e ferro, respectivamente. Prescindindo de um sentido único, as raças são apresentadas por Hesíodo de forma cíclica, conquanto a última represente a futura destruição da humanidade por parte de Zeus. Mesmo que as raças expostas pelo poeta não signifiquem fases ou entes hierarquicamente condicionados, nelas coexiste uma relação que envolve a forma de viver, o alimento, a moradia (seja em vida ou durante a eternidade) e a maneira de morrer desses homens.

A raça de ouro não teme a velhice, possui um coração despreocupado e morre durante o sono, vagando onipresente na Terra, curando os mortais e concedendo-lhes riquezas. O destino dos argênteos é bem diferente: com uma infância estendida (cem anos junto às mães), morrem na juventude por seus excessos e são ocultados da Terra por Zeus. Já a raça de bronze não se alimenta de pão e está sempre em guerra. Com membros, coração e casa compostos do metal que a designa, o destino dessa raça é habitar os úmidos palácios de Hades, após serem tomados pela morte. A última das raças refere-se ao tempo de Hesíodo, que lamenta não ter morrido antes ou nascido posteriormente, pois a raça de ferro representa o abandono do Respeito e da Retribuição, quando as crianças já nascem velhas e não se parecem com os pais, nem mesmo os reverenciam. O destino dessa raça só pode ser a destruição decorrente das árduas angústias de um tempo em que os males e os bens se misturam.

Contudo, entre essas raças metálicas puras e essenciais, figura também a raça dos heróis. Notáveis seres corajosos, chamados também de semideuses, são criados por Zeus entre as raças de bronze e ferro. A estes a guerra má e o “grito temível a uns, na terra Cadméia, sob Tebas de Sete Portas, fizeram perecer pelos rebanhos de Édipo combatendo” e a outros, “embargados para além do grande mar abissal a Tróia levaram por causa de Helena de belos cabelos” (HESÍODO, 1996, p. 35, v. 161-165). Zeus, que muito os admirou por seus feitos, concede-lhes morada na Ilha dos Bem-Aventurados. Esta, situada nos confins do oceano profundo, conta com fartas colheitas três vezes ao ano. Munidos de corações tranquilos, esses afortunados foram envolvidos pela morte, porém adquirem a imortalidade nos cantos dos

poetas. Tempos depois de Hesíodo, já no apogeu da pólis democrática, os heróis serão reconhecidos como exemplo máximo de virtude para a cidade.

Com evidente polaridade entre Hýbris (ora traduzida como violência, ora como excesso) e Dike (justiça), o mito das cinco raças organiza certa “alternância de supremacias de uma ou de outra nas quatro primeiras raças” (LAFER, 1996, p. 93). Ressalva feita à raça de ferro que, segundo o poeta, faz coexistir Excesso e Justiça em detrimento de Respeito e Retribuição. Assim como são variadas as traduções da palavra Hýbris, também o são os debates dos lexicógrafos sobre a origem do termo híbrido, que alguns etimólogos afirmam ser “o filho da desmedida”.

A adaptação do mito feita por Ovídio (2010) em *Metamorfoses* (século VIII d.C.) troca a palavra “raças” por “idades”. Costuma-se especular que o poeta latino suprimiu a raça dos heróis para conseguir manter a harmonia entre as quatro raças, as quatro estações do ano, os quatro pontos cardeais e os quatro elementos. Com a supressão, garantiu a simetria matemática a seus versos, evitando o embaraço que poderia causar a eles uma incômoda idade de seres intervalados. Ainda sobre a raça dos heróis presente no mito hesiódico, importantes helenistas² muito debateram sem consenso sobre a ambivalência de sua condição, que também pode ser estendida a toda a condição humana, “fruto de uma complexa rede de ambigüidades, que acaba por torná-la fundamentalmente ambígua” (LAFER, 1996, p. 89).

Ademais, é de se notar que também o mito hesiódico, tal como a narrativa judaico-cristã que surgirá no Ocidente em séculos posteriores ou mesmo as utopias surgidas na modernidade, não deixa de fazer uma remissão ao paraíso, a um tempo revestido com as delícias da infância, fixado em um jardim de eterna primavera, quase invariável e muito verde. Atemporal, não conta com intrusos ou misturas de males e bens. Os Campos Elíseos e a Ilha dos Bem-Aventurados, cantados por Homero e Hesíodo, o Éden bíblico, as ilhas afortunadas irlandesas (Hy Bressail e O’Brazil), ou mesmo a céltica e fabulosa Ilha Brasil, tão retomada pelos lusitanos (HOLANDA, 2000, p.183-226), são alguns exemplos dessas moradas que, em diferentes épocas, tornam-se abrigos tanto da raça divina dos intervalados semideuses, do Atlas homérico que tudo sustenta, dos bem-aventurados cristãos, além dos homens em estado de infância, assim como também são lugar de surgimento e depósito dos frutos proibidos, a origem do mal sobre a Terra.

² Cf. Vernant (1990, p. 25-104) e Lafer (1996, p. 77-89).

I

A produção da *experiência-Brasil* no IHGB: memória, diversidade e educação

Apresentação

A *experiência* é o espaço em que se podem tocar os contornos da subjetivação e, por conta disso, é sempre vazia, sem essência, mas geradora de práticas, efeitos de poder e ainda capaz de estabelecer verdades.

Focar a incessante fabricação das experiências a partir de conjuntos de elementos empíricos e dispersos permite certa distância investigativa, almejada pelos interessados em desconfiar dos saberes que se querem totalizantes.

Diante disso, explica-se que é a exposição do Brasil como lugar de experiência que estará no foco deste trabalho. Com base em algumas pistas colhidas em fontes dispersas, pretende-se investigar como a convivência, esse ato tão definidor das sociedades, configurou-se nos saberes da aqui chamada *experiência-Brasil*. Noção analítica de fundamental relevância para os argumentos apresentados, tal experiência define-se como relacional e projetiva. Relacional, posto que se estabeleça por proximidades e distanciamentos de experiências outras, conquanto seja autônoma e componha um “monstro híbrido”³: mestiço, sincrético e fecundo. Projetiva, pois se reconhece ora no passado, ora no porvir, valorando-se a partir dessas perspectivas.

Sobrepondo dois objetos específicos de interesse— a educação e a diversidade—, a primeira das linhas aqui abordada detém-se, ainda que não exclusivamente, no mais solene arquivo da história do Brasil: o conjunto de revistas publicadas pelo Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (R.IHGB), especificamente nas edições datadas entre os anos de 1839 e 1945. No entanto, o olhar dirigido a esse arquivo não é cerimonial, mas imbuído de um intento genealógico que busca escavar de que forma consolidou-se a concepção de que o Brasil é o país que ensinará ao mundo a conviver com as diferenças.

Segundo Foucault (2001a, p. 1413), a constituição de um campo – ou foco – de experiência torna-se possível a partir de exemplos descontínuos, próprios à história do

³ Essa expressão é utilizada por Giuseppe Cocco (2009), na obra *MundoBraz: o devir-mundo do Brasil e o devir-Brasil do mundo*, onde debate as consequências de um capitalismo mundializado. Mesmo não concordando com os diagnósticos do autor sobre o futuro e a globalização, sua análise e metodologia serão importantes fontes em todo o trabalho que ora se inicia.

pensamento. Assim, o autor investiga, por exemplo, a loucura, a delinquência e a sexualidade para entender como elas foram possíveis no interior da cultura ocidental. Para tanto, coaduna três elementos fundamentais: os jogos de veridicção, as assimétricas relações de poder e as práticas subjetivadoras. O importante, de acordo com o filósofo, não é o surgimento abrupto das ideias em meio às cumplicidades do tempo, mas tornar os dispersos saberes históricos capazes de oposição à “ordem do discurso”.

Consoante a essa análise, a *experiência-Brasil* foi arquitetada para determinar como se estabelece o jogo do verdadeiro e do falso sobre o Brasil, interrogando as condições de possibilidade formadoras dos “sujeitos brasileiros”. Tais condições são mapeadas a partir da vitalidade e do esquecimento de alguns textos do IHGB e outras referências. Não se trata, pois, de reencontrar o encantamento original perdido desses textos, mas de problematizar, na contingência que os fez aparecer, por que estão perdidos, não obstante algumas de suas ideias brilhem despertas e atualizadas, enquanto outras repousam no acaso histórico⁴.

Restituindo os acontecimentos em sua singularidade, a expressão *experiência-Brasil* não busca expedir a uma entidade que possa receber adjetivos como transcendente, real, verdadeira ou única. Ao estender-se por vários domínios analíticos, essa experiência procura desassujeitar os saberes históricos que se criaram sobre o Brasil, por meio da análise dos textos constantes nas publicações do IHGB. Para tanto, opera a partir de três pares, descontínuos e integrados, que se somam na genealogia pretendida: passado/futuro, civilização/cultura e global/local. Com o propósito de implicar esses duplos, empregam-se, neste primeiro escrito, quatro metáforas cruzadas. A primeira é a *face dupla de Janus*, o deus que mantém fixo seu olhar simultaneamente para o passado e para o futuro, e, por isso, vislumbra sempre algo entre eles; a segunda é a *disputa por Clio*, aquela que entre as nove musas é chamada de história, que simboliza a busca pela memória do Brasil. A terceira é a divisão arbitrária entre *Brasil ficção* e *Brasil fato*, utilizada para ressaltar o jogo de regras entre crônica e empiria, quando o assunto é a história nacional. A última metáfora é a *educação como ponte*, capaz de unir diferentes tempos (passado/futuro), lugares (global/local) e concepções (civilização/cultura) na *experiência-Brasil*.

Devido à perspectiva aqui adotada, não se intenciona interpretar ou reproduzir todo material coletado, mas utilizar as publicações do IHGB partindo de uma pergunta específica: “Como se tornou possível a concepção de que o Brasil é o país da diversidade?”.

⁴ Três obras de Michel Foucault são particularmente relevantes para a definição da *experiência-Brasil*: *Arqueologia do saber* (2008a), *A ordem do discurso* (2008b) e *O governo de si e dos outros* (2010a). Isso explica algumas semelhanças com os termos utilizados por esse autor, no decorrer do texto apresentado.

Complementar ao interesse acerca da educação, essa pergunta atravessa todo o arquivo. Diante dela, apresentam-se três capítulos específicos.

O primeiro explicita a necessidade do IHGB em arquivar a memória nacional. Nele são ressaltadas certas emergências que se mantêm fortes em todo o arquivo consultado, com destaque para a vontade de civilização dos sócios do IHGB, que problematizaram, incessantemente, o estatuto do indígena, da catequese e da instrução pública, ainda que não houvesse um projeto financeiro para a última. Assim, o mapeamento do *outro* na civilização brasileira – via Guerra do Paraguai, compreensão da economia escravocrata e etnografia indígena – coaduna-se com a eleição da figura de D. Pedro II como o agente do *Esclarecimento* nacional.

No segundo capítulo, são abordadas as ambivalências e tensões que o Brasil representa em seu próprio nome. Intitulado por madeira sagrada, profana ou ilha edênia, o país situa-se, ao longo das publicações, como o lugar das trocas (comerciais e simbólicas) e também de um futuro promissor, que alia comércio e convívio. O que singulariza esse tópico é a tentativa de fazer emergir interpolações discursivas, que ligam a palavra brasil ao educador e futurista país Brasil. A relevância dessa disputa justifica o volume, um tanto excessivo, das várias referências utilizadas na construção do tripé cruz, trocas e alteridade, que tanto vigorou na *experiência-Brasil*.

O capítulo três enfatiza algo que constitui todo o arquivo da R.IHGB consultado: as dúvidas e sugestões acerca da escrita da história nacional. Inquietados com o papel dos negros, indígenas e miscigenados na “marcha da história”, própria à “civilização brasileira”, os sócios do IHGB tenderam a valorar as contribuições desses três grupos, ainda que os inferiorizassem ante os legados daquele que se considerou o grande agente civilizador do Brasil: o homem cristão, branco e lusitano. Consagrada ao ensino, à alteridade e à tradução, a epopeia nacional deveria fazer constar, para os futuros estudantes de sua história, as gloriosas narrativas sobre seu passado, ainda que não existam documentos acerca desse período. Entre inúmeras releituras feitas sobre a ascendência nacional, entre os séculos XIX e XX, destaca-se, ao final do capítulo, a remissão da antropofagia, que causava extremo temor entre os religiosos.

Interligados, os três capítulos componentes do primeiro escrito demonstram de que forma, nascida com a modernidade (ou seria o contrário?), a *experiência-Brasil* constituiu-se como projeto comercial, religioso e de convivência. Ao englobar o contato com o *outro* e a exploração dos seus recursos, foi classificada, desde a sua conquista, por desiguais impressões, tais como: “paraíso”, “inferno”, “futuro”, “atraso”, “unidade” e “diversidade”,

“pureza do homem original” e “degeneração da mistura de raças”. Na ausência de um passado coeso, de uma etnia específica ou de um projeto de longo prazo, essa *experiência* redefine os duplos passado/futuro, civilização/cultura, global/local. Além disso, esses capítulos explicitam a adaptação de concepções e valores sobre a educação e a diversidade que compuseram a *experiência-Brasil*. Verificou-se que, mesmo quando emanadas de circunstâncias outras – sobretudo advindas da Europa ou dos Estados Unidos –, essas concepções foram *transvaloradas* nessa experiência, que devolveu ao mundo todo um sistema de formações discursivas.

Na atualidade, sobejam práticas que tornaram a educação formal o lugar privilegiado de promoção à diversidade. Variadas diretrizes educativas – nacionais e internacionais – atrelam as questões identitárias ao âmbito educativo. Considerando esse aspecto, vale então interrogar o que já foi dito acerca da educação e do *outro* na *experiência-Brasil*, arena de discursos que englobam as diversidades natural, racial e cultural.

Dessa maneira, as publicações da R.IHGB serão utilizadas com outras fontes, que delas se distanciam de muitas formas, apresentando finalidade, local de publicação ou tempo histórico bem diverso. Ao insistirmos nessa forma de abordagem, há, sim, uma perda no que concerne ao detalhamento mais focado, historiográfico e especialista, entretanto verificam-se ganhos significativos quanto à abrangência da discussão e ao contorno dos deslocamentos de certa prática discursiva sobre o *outro* e o *mesmo* no Brasil, que aparece sob as formas de *natureza, raça, miscigenação e cultura*.

Assim foi possível averiguar como o *educar para a diversidade* constitui-se em enunciado capaz de perspectivar os princípios da educação nacional, bem como assinalar os propósitos hodiernos do educar, que valoriza, por exemplo, o “aprender a viver juntos”, conforme determinação da Unesco (1998).

Sem almejar um “sentido” que atravessasse as esferas do tempo e espaço para esse enunciado, o propósito é evidenciar, de forma parcial e microfísica, o acaso formador nas acepções de civilização e cultura presentes na educação brasileira. A enfática ligação entre passado e futuro, possibilitada pelo “educar para e na diversidade”, coaduna-se, na *experiência-Brasil*, também com a ligação entre as esferas do local e do global. Esses diferentes lugares e tempos não sancionam os mesmos princípios de convivência, não educam da mesma forma e não entendem por diversidade a mesma coisa. Mas definem bem, cada um deles, certa preocupação com a convivência e a mistura entre pessoas de diferentes raças e culturas.

1

O arquivo IHGB

1.1 Introdução

Pode-se afirmar, sem incorrer em erros, que, tanto por seu volume quanto por sua complexidade, as publicações do IHGB constituem as mais relevantes fontes sobre o pensamento social e político brasileiro produzidas no país. No entanto, é necessário explicitar que não é por esse motivo que ele é aqui mapeado. Sua abordagem justifica-se por um interesse específico: saber como o primeiro instituto histórico do Brasil problematizou a educação, a alteridade e a história.

Durante o decorrer do exame dessa questão nas referidas publicações, variadas surpresas incentivaram a permanência nesse atrativo, desconcertante e colossal arquivo. Entre elas, destacam-se:

- Na busca por textos sobre negros e mestiços, encontrou-se o imprevisto: uma *avalanche* discursiva desproporcional acerca dos indígenas brasileiros. Em um primeiro momento, essa foi uma grande dificuldade da pesquisa empírica, porém acabou por tornar-se um de seus mais relevantes elementos.

- Quanto maior o tempo de análise, mais forte se tornou a convicção de que não é possível estudar o IHGB conforme se convencionou rotulá-lo, ou seja, como aparelho ideológico do Estado, responsável por planejar uma identidade nacional, seja no Império ou na República. Devido ao procedimento analítico adotado para esta investigação, foi possível verificar muitas disputas, acasos e dúvidas dos sócios acerca da identidade e do destino do Brasil, mesmo que algumas ideias sejam quase unânimes nos textos analisados, tais como: o enaltecimento do imperador D. Pedro II, a glorificação do cristianismo perante os chamados “fetiches indígenas e negros” e a defesa da unidade do território nacional.

- Depois de iniciada a investigação do arquivo, percebeu-se que o recorte temporal proposto (1839-1945) englobava grande acervo. No entanto, se o seu volume é excessivo, seus discursos são mais rarefeitos. Apresentados de forma não linear ao longo da pesquisa, os principais resultados da análise concentram-se na reunião – que se mostrou sucessiva e contígua – de explicações religiosas, médicas (raciais, eugênicas, sanitaristas) e culturais, acerca das concepções de educação e diversidade cultural. Com isso não se nega que existam fases nítidas de prevalências discursivas nas publicações, sendo possível inclusive mapeá-las.

Entretanto, no período analisado, a sobreposição desses discursos para designar quem é o *outro* foi a característica que se tornou mais notória.

- Quando os sócios do IHGB debatem especificamente a “educação”, o assunto geralmente detém-se na catequese indígena. No entanto, quando o assunto em pauta é a “educação geral”, a expressão utilizada é “instrução pública”, indicadora de debates sobre o currículo a ser adotado, as verbas destinadas para sua implementação e, principalmente, a conduta moral dos professores.

- Conforme a perspectiva genealógica empreendida nesta pesquisa, pode-se constatar que o tema da diversidade gravita nos textos do IHGB de forma ortogonal, a partir de quatro vértices matriciais: *natureza*, *raça*, *miscigenação* e *cultura*. De acordo com os quadriláteros, os vértices da diversidade brasileira dispõem-se de diferentes maneiras: ora equalizados, ora com um ou dois ângulos em destaque. No contexto educacional, tais vértices coadunam-se com enunciados específicos, capazes de definir a *experiência-Brasil* na forma como o *mesmo* e *outro* são abordados.

Partindo da dispersão e arbitrariedade encontradas no arquivo do IHGB, o interesse é aqui buscar, “entre a tradição e o esquecimento”, como “ele faz aparecerem as regras de uma prática que permite aos enunciados subsistirem e, ao mesmo tempo, se modificarem regularmente” (FOUCAULT, 2008a, p. 147-148). Dessa forma, o arquivo, mais do que dizer a verdade sobre o passado, constitui-se como “a orla do tempo que cerca nosso presente, que o domina e que o indica em sua alteridade: é aquilo que, fora de nós, nos delimita” (FOUCAULT, 2008a, p. 147-148). Em outros termos: afastando-se da concepção metafísica da origem, pretende-se aqui explicitar como a ideia de “civilização” brasileira formou-se ao não se formar. Pretende-se demonstrar, por meio da análise das revistas do IHGB e de outras fontes, como a produção de uma identidade nacional se formula, geralmente, por meio de narrativas de *sangue*, *solo* e *hereditariedade* que, combinadas, costumam dar sentido à ideia de nacional. No Brasil, país em que a combinação dos vértices *natureza*, *raça*, *miscigenação* e *cultura* originou variadas ideias de civilização, essas narrativas tomaram rumos bem particulares.

Diante desse endereçamento, as revistas do IHGB, além de outras fontes, são selecionadas e apresentadas de forma não cronológica, o que possibilita remissões intencionais a outros tempos e circunstâncias, pois servem de artifícios que ajudam a expor a predicação da *experiência-Brasil* como o território da educação para a diversidade.

1.2 Como escrever a biografia nacional? O ímpeto do IHGB

Fundado em 1838, o IHGB foi uma das primeiras tentativas dos intelectuais do Brasil independente de agrupar elementos que pudessem ser tomados por uma identidade ou cultura nacional. Como assinala Lúcia Maria Paschoal Guimarães (1995, p. 457), embora sempre tivesse conferido “valor e importância” à escrita da história, o IHGB não tinha como preocupação escrever, ele próprio, a história do Brasil. O propósito era reunir materiais de pesquisa para que os estudiosos o fizessem. Além disso, os textos já escritos sobre o país também deveriam compor sua coleção de fontes.

O principal financiamento do IHGB, quando da sua inauguração, advinha da “Sociedade Auxiliadora da Indústria Nacional”(Sain)⁵. A partir da década de 1840, a entidade passa a contar com a ajuda financeira do imperador D. Pedro II, grande patrono e mecenas da instituição, que, além de financiá-la, presidiu e participou de 506 reuniões, entre 15 de dezembro de 1849 e 7 de novembro de 1889⁶. Além da efetiva e sempre discreta participação, o imperador publicou alguns textos na revista do IHGB, como a tradução da tragédia de Ésquilo, *Prometeu acorrentado*⁷.

Ao recolherem e produzirem estudos sobre o país, os pensadores vinculados ao IHGB utilizaram-se dos métodos científicos estabelecidos pelos europeus para mapear as ciências (naturais e sociais), compreendê-las e dar-lhes sentido na realidade brasileira. Com esse objetivo, a identidade nacional foi pensada como a síntese que unificaria o país, acima de suas diferenças naturais, raciais e regionais.

Parte significativa dos 27 fundadores do IHGB era composta por portugueses. Esse fato caracteriza toda a primeira geração de pensadores do IHGB, profundamente marcada pela tradição jurídica de Coimbra e pelas relações estabelecidas, em Portugal, entre os intelectuais e o Estado (GUIMARÃES, 1988, p. 9-10). Devido a isso, o IHGB continuou, em grande medida, com os métodos científicos empreendidos pelos lusitanos para compreender o país. Procedimentos semelhantes como demarcação territorial, taxionomia das espécies e compreensão dos povos autóctones e dos escravos africanos são alguns exemplos da continuidade entre a ciência colonial e a pós-colonial que o IHGB representa. Ademais, a proximidade com os ideais enciclopedistas, as ligações com os artistas franceses e a

⁵ Fundada em 1831 com o propósito de aumentar a prosperidade da indústria brasileira, por meio do incentivo às práticas e aos conhecimentos científicos no país.

⁶ Tal informação foi encontrada em texto de Max Fleuiss, “D. Pedro II e o IHGB” (R.IHGB, 1925, t. 152, p. 844).

⁷ R.IHGB, 1904, t. 67, pt. 2, p. 5-170.

contratação de naturalistas permitem problematizar essas permanências, embora a prioridade dos membros do IHGB fosse o mapeamento do “verdadeiro caráter nacional”, como afirmou, em 1840, Januário da Cunha Barboza⁸, primeiro secretário perpétuo da instituição.

Adeptos de uma narrativa orgânica – resultante da soma cultural das diversas regiões, ecossistemas e raças –, os sócios do IHGB pretendiam unir o país a partir de uma ideia homogênea de povo, erigida pela construção de três *diferenças* e uma ambiguidade. As diferenças podem ser classificadas como: *exemplo pejorativo*, *dúvida constante* e *exclusão*. Referindo-se à comparação negativa com os países vizinhos da América do Sul, tidos pelos sócios como “republicanos, anarquistas e revolucionários”, o *exemplo pejorativo* é mais evidente nos textos sobre o Paraguai, principalmente durante a guerra (1864-1870) do Brasil com esse país. A *dúvida constante* reflete a suspeita dos sócios quanto aos indígenas, ora tidos como selvagens, ora considerados promissores alunos autóctones. A terceira diferença projetada pelos sócios para a ideia de nação foi a *exclusão* dos negros do povo brasileiro, geralmente associados à escravidão ou responsáveis pelos maléficos vícios morais da população nacional. Em proporção muito menor em relação às análises destinadas aos indígenas, os negros raramente são problematizados pelos sócios, que os consideram estrangeiros africanos, em grande parte dos casos. A atividade escravocrata e suas consequências para a nação, sejam econômicas ou morais, merecem maior destaque, nas publicações do IHGB, do que a problematização ou etnografia do negro. Dessa forma, não se encontrou estudo algum que abordasse, tal como ocorrido com os indígenas, investigações acerca das culturas, dos idiomas ou das singularidades dos negros que residiam ou nasceram no Brasil. Quando problematizados, isso se dá via questionamento da mestiçagem. Porém, os mestiços são tratados com leituras ambíguas: por vezes ignorados, por sua proximidade com os negros, e por vezes exaltados, por sua proximidade com os brancos. Classificados ora como síntese englobadora, ora como exemplo de degeneração ou doença, o mestiço, a mestiçagem e o cruzamento das raças foram temáticas associadas ao *si* e ao *outro* na R.IHGB.

Imerso nas ideias europeias, o IHGB reflete a concepção de que, conforme Guimarães (1988, p. 5), “pensar a história articula-se num quadro mais amplo, no qual a discussão da questão nacional ocupa posição de destaque”. Em sua pretensão de proteger a “história oficial”, propunha-se a realizar a monumental tarefa de “colligir, methodizar e guardar”⁹ documentos e grandes nomes que contribuíram para a nação. Assim, as publicações dessa instituição refletem a constelação de interesses, pessoas e documentos a ela ligados.

⁸ R.IHGB, 1839, t. 1, p. 9-11.

⁹ “Extracto dos estatutos”. R.IHGB, 1839, t. 1, p. 18.

Embora essa academia aristocrata não se assemelhasse em nada com os modelos universitários europeus – acadêmicos e competidores –, será naqueles que buscará a inspiração para produzir um discurso historiográfico sobre o Brasil, considerando a história, tal como Cícero, “a grande mestra da vida”, “a testemunha dos tempos”, “a luz da verdade”, conforme consta no discurso inaugural de Barboza¹⁰, que não poupou citações ao filósofo romano nas palavras que marcaram o início das atividades do IHGB.

A partir de suas publicações, pode-se afirmar que o instituto constituiu um projeto civilizacional brasileiro a partir de três temas: o ato educativo (catequese ou instrução pública), o comércio e a convivência. Tal projeto, na visão de seus sócios, englobava desde a história do país e seu predestinado futuro até o conhecimento do povo brasileiro e de seus *outros*, como negros, indígenas e vizinhos republicanos.

Entretanto, quando se investigou a fabricação de sentido que os sócios do IHGB tentavam estabelecer entre o passado (por meio da história), o território (pela geografia) e o futuro (via educação civilizadora), constatou-se a profusão de temas, interesses e demandas considerados pelos sócios. Essa comprovação tornou admissíveis duas apreensões: a falta de sistematicidade (qualquer tema ou documento sobre o país lhes interessava) e o não cumprimento de variados projetos em suas investigações, além do papel da instrução pública nessa construção.

Sobre a primeira apreensão, cumpre lembrar a tentativa abandonada de compilação e escrita de um ambicioso dicionário, que se inspirava numa consagrada obra de referência: *Le grand dictionnaire universel du siècle XIX*, editada na França por Pierre Larousse. Dirigido pelo sócio Oliveira Lima – que dera a sugestão de sua escrita em 1913 –, seu objetivo era descortinar e catalogar o Brasil. Porém, após anos de investimento e aplicação de milhares de questionários, que indagavam as opiniões e os números de diversos municípios acerca da fauna, da flora, da política e da composição social (foram 126 questões, distribuídas em quatro questionários temáticos sobre história, geografia e etnografia), somente o volume “Introdução geral” foi publicado. Esse grande projeto, que deveria ser lançado no centenário da Independência, acabou sendo abandonado¹¹.

Sobre a educação, faz-se notório que, mesmo não constituindo um assunto evidente ou exclusivo nos textos compilados e produzidos pela revista do IHGB, é significativo como a instrução pública desempenhou relevante papel no entendimento da nação brasileira que os

¹⁰ R.IHGB, 1839, p. 9-11.

¹¹ Para saber mais, consultar R.IHGB, 1921, t. 90, vol. 144 e Guimarães, M. (2000).

sócios tanto se esforçaram para criar, ainda que não tivessem conseguido mapear as escolas espalhadas pelo vasto território nem separar dinheiro para nelas investir.

1.2.1 Armazenando memórias, colecionando fontes: as revistas do IHGB

Circulando regularmente desde 1839, a R.IHGB é, segundo informações oferecidas pela instituição¹², “uma das mais longevas publicações especializadas do mundo ocidental”, destinando-se a “divulgar a produção do corpo social do Instituto, bem como contribuições de historiadores, geógrafos, antropólogos, sociólogos, arquitetos, etnólogos, arqueólogos, museólogos e documentalistas de um modo geral”. Atualmente, a revista tem periodicidade trimestral, reservando o último número de cada ano ao registro da vida acadêmica e de outras atividades institucionais do IHGB.

Entre 1839 e 1945, a R.IHGB acumulou mais de cem mil páginas em 188 edições subdivididas em tomos e volumes. De sua primeira publicação até 1864, a revista contava com quatro publicações anuais (uma a cada trimestre), além de volume anual destinado a numeração e paginação. Entre 1865 e 1933, as publicações passam a ser semestrais, e, de 1934 até 1945, a periodicidade torna-se anual. A organização das publicações variou bastante ao longo desse período. Divididas sob a forma de “tomos” (trimestrais e semestrais) até 1919, as publicações da R.IHGB adotam, a partir dessa data, a nomenclatura de “volumes”. O número total de páginas da revista também oscila. Sem uma média constante, os tomos e volumes apresentam publicações com o mínimo de cem e máximo de 1.200 páginas.

A R.IHGB tem em seu repertório de textos de interesses variados¹³, que englobam desde curiosidades sobre o nome das províncias, listas de compras¹⁴, relatos etnográficos de aldeamentos indígenas, múltiplos estudos sobre as línguas indígenas e a língua portuguesa, notícias de outros países, teses econômicas e antropológicas, tratados morais, registros geográficos sobre rios e fronteiras, sobre a fauna e a flora do país, relatos de viajantes, história de outros países, descobertas arqueológicas, livros inteiros de interesse dos sócios,

¹² Fonte IHGB: <www.ihgb.org.br/publi1.phd>. Acesso em 2 dez. 2010.

¹³ Dentre os inúmeros estudos investigados durante a pesquisa acerca das publicações da R.IHGB (1839-1938), destacam-se as estatísticas oferecidas pelo sócio correspondente estrangeiro Rollie E. Poppino (1953), que agrupou os artigos da Revista em interesses, tais como “história”, “geografia e geologia”, “biografias”, “antropologia” e “etnologia”, “relações internacionais”, “tradução de questões internacionais”, “resenhas”, “língua latinas” e “assuntos gerais” dando-lhes porcentagens. Quanto aos “tipos de história” presentes na R.IHGB, Poppino (Ibid.) as divide em ordem de interesse por: “política”, “social”, “religiosa”, “militar” e “econômica”. Ressalta-se o mérito e dificuldade dessa classificação, devido à profusão de temas e interesses constantes na R.IHGB.

¹⁴ “Conta apresentada a um noivo a 24 de janeiro de 1807, em uma villa de Minas-Geraes”. R.IHGB, 1897, t. 60, pt. 2, p. 203-204.

publicações de jornais, querelas sobre diversos assuntos até a listagem de documentos nacionais encontrados alhures, em arquivos provincianos ou mesmo em outros países. Destacam-se ainda alguns volumes (temáticos ou não) em que certos assuntos sobressaem, seja um episódio da história ou uma personalidade tida como essencial para a nação, como os artigos sobre seu primeiro patrono D. Pedro II, recorrentemente chamado “o Magnânimo”. Quanto aos episódios históricos, os eventos mais citados são o descobrimento do Brasil¹⁵ (1500), a Independência do país (1822)¹⁶ e a Guerra do Paraguai¹⁷ (1865-1870), com artigos que oscilam entre o ufanismo e a crítica. Especificamente sobre a Guerra do Paraguai, “que marca tanto o apogeu quanto o declínio do império brasileiro” (SCHWARCZ; STUMPT; LIMA JR., 2013, p. 12)¹⁸, muitos artigos foram produzidos, a maioria retomando as concepções de “civilização” do IHGB e descrevendo o feito brasileiro como um “favor” ao povo vizinho, que estaria livre do ditador Solano Lopez após o término do conflito. Assunto

¹⁵ Para alguns exemplos dos estudos sobre o descobrimento do Brasil, cf. R.IHGB, 1855, t. 18, p. 293-302; R.IHGB, 1873, t. 36, pt. 2, p.55-63; R.IHGB, 1900, t. 62, pt. 2, p. 24-27; R.IHGB, 1940, vol. 175, p. 155-167; R.IHGB, 1945, vol. 186, pt. 1, p. 39-54.

¹⁶ A Independência foi muitas vezes debatida entre os sócios do IHGB, conforme denotam os textos dos seguintes volumes, dentre outros: R.IHGB, 1874, t. 37, pt. 1, p. 195-210. R.IHGB, 1878, t. 41, pt. 2, p. 333-354; R.IHGB, 1884, t. 47, pt. 1, p. 123-132; R.IHGB, 1922, t. 92, vol. 146, pt. 2, Atas das sessões sobre o centenário da independência (09/01/1922), (16/01/1922), (09/02/1922), (09/03/1922), (14/03/1922), (25/03/1922), Ibid., p. 339-381; R.IHGB, 1940, vol. 175, p. 657-663. A partir de 1894, com a criação do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo (IHGSP), a independência do Brasil será largamente citada pelos sócios desse Instituto regional, como orgulho da província paulista frente ao restante da nação. Cf. R.IHGSP (1923), volume XXII, “Consagrado a passagem do primeiro centenário da Independência em São Paulo”. Interessante notar como os paulistas, baseando-se no IHGB, formulam seus heróis a partir de duas figuras: o jesuíta e o bandeirante. Dessa forma, fortalecem a concepção de que os paulistas são letrados, religiosos e desbravadores. Visitar o IHGSP é singularmente marcante pois, localizado no centro da capital (Rua Benjamim Constant, n. 158) o lugar é super calmo e desabitado, em oposição à cidade que seus sócios tanto se esforçaram por entender.

¹⁷ Para amostra desse debate, consultar R.IHGB, 1872, t. 35, pt. 2, p. 410-415 (documento sobre a emancipação de escravos para lutar na Guerra do Paraguai), p. 485 (variados documentos sobre os limites entre o Brasil e o Paraguai); R.IHGB, 1873, t. 36, pt. 2, p.5-53 (diário de viagem ao Paraguai, por Francisco Inácio Marcondes Homem de Melo; R.IHGB, 1890, t. 53, pt.1, p. 345-349; R.IHGB, 1896, t. 59, pt. 1, p. 265-296 (*Retificação histórica sobre a guerra, discussão entre o conselheiro José Antonio Saraiva e José Vasquez Sagastume*); R.IHGB, 1923, t. 94, vol. 148, (*Palavras do sr. Conde de Affonso Celso sobre a Batalha de Tuiuti*) p. 500-519; R.IHGB, 1925, t. 98, vol. 152, (textos que relacionam, de forma elogiosa, o papel de D. Pedro II no conflito) p. 256-261 e 291-300; R.IHGB, 1927, t. 102, vol. 156, (*História da Guerra do Paraguai*, por Octaviano Pereira de Sousa) p.7-497; R.IHGB, 1932, vol. 165, pt. 1 (*Cartas a seu sobrinho – Solano Lopes*) p. 34-463; R.IHGB 1939, vol. 174 (*A paz com o Paraguai depois da guerra da tríplice aliança*, pelo general Augusto Tasso Fragoso), p. 5-334; R.IHGB, 1944, vol. 182, pt. 1, (Solano Lopez, imperador, por Alcindo Sodré) p. 105-115.

¹⁸ Lilia Moritz Schwarcz (2013) analisa o quadro de Pedro Américo (*Batalha do Avaí*), em que retrata importante episódio da Guerra do Paraguai, “ocorrido em 11 de dezembro de 1868, quando as tropas brasileiras aniquilaram de vez a resistência paraguaia às margens do riacho Avahy” (Ibid., p. 12). Segundo a autora, Américo deixa claro, em sua dramática obra de escalas monumentais, sua predileção aos paraguaios, ao eternizar o redemoinho de destruição ocasionado pela paradoxal ideia de “civilização contra a barbárie”, tal qual justificativa da cúpula imperial sobre a guerra. Intentando “aproximar seu pincel da verdade” (Id.), Pedro Américo retratou o “Duque de Caxias com a farda desbotada”, “um paraguaio caído, com o torço nu” (Ibid., p. 110) olhado por um cavalo e o contraste entre as fardas brasileiras e falta de uniformes dos paraguaios, dentre muitos outros detalhes da tela que possui 50 metros quadrados, foi pintada em 1876, na Itália. Chegando ao Brasil no ano seguinte, teve início a sina de recepção e circulação da obra que tocava nos principais temas daquele momento histórico, como a violência da guerra, a presença dos negros libertos durante a guerra e o lugar do exército na sociedade brasileira.

recorrente nas publicações da revista durante o século XIX, essa guerra figura nas publicações como motivo de orgulho, sendo largamente justificada. Já no século XX, alguns autores começam a questionar a relevância desse conflito armado para o Brasil, recriminando também os métodos utilizados pelo Exército brasileiro durante as batalhas.

Dividida em três distintas partes, a organização interna da R.IHGB apresenta a seguinte ordem:

- Na primeira parte, encontram-se os artigos interpretativos, os textos diversos e documentos recolhidos pelos sócios.

- Na segunda, ganha espaço a memória sobre a memória, ou seja, é o lugar destinado às biografias de brasileiros escolhidos pelos sócios como “distintos por letras, armas e virtudes”. Essas biografias bifurcam-se nos textos elogiosos das chamadas “grande figuras” e em “pequenas biografias”. Nas primeiras, alguns nomes recorrentes são: os imperadores D. Pedro I e D. Pedro II, Pedro Álvares Cabral, José Bonifácio, marquês de Pombal, visconde de Mauá e barão do Rio Branco. Já as pequenas biografias, como lembra Lilia M. Schwarcz (1993, p. 109-110), constituíam uma forma bem específica de fazer história, “pautada em nomes e personagens, e que se concentrava na elaboração de nobiliarquias e genealogias para elites agrárias sedentas de títulos que as aproximassem das antigas aristocracias européias”. Por meio de lógica bastante rígida, a elaboração dessas biografias representa a evidente correlação entre a posição ocupada e a quantidade de biografias recebidas, exemplo disso é o caso do visconde de São Leopoldo (primeiro presidente do IHGB), sobre quem foram escritas 11 biografias. Porém, a autora ressalta que a quantidade de textos destinadas aos biografados não constituía a única forma de distinção.

- A terceira e última parte da R.IHGB era formada pela atas das sessões quinzenais, que ocorriam aos domingos pela manhã, reproduzindo com minúcia as votações de interesses a serem pesquisados, a entrada, saída e necrologia dos sócios¹⁹, o balanço de tesouraria, a lista de obras impressas e doadas, relação de ofertas (em dinheiro ou objetos), os discursos dos presidentes e secretários, as sessões magnas e solenes, as sessões de aniversário²⁰, os expedientes do IHGB e a listagem atualizada dos sócios que chegava a somar mais de 200 nomes, que englobavam correspondentes nacionais e estrangeiros.

¹⁹ Dentre os membros que morreram logo no primeiro ano do IHGB encontram-se: o marechal de campo Raymundo da Cunha Mattos e o major Henrique Luiz de Niemeyer Bellegarde.

²⁰ Embora a fundação do IHGB tenha ocorrido em 21 de outubro de 1838, os aniversários do instituto passaram a ser comemorados em 15 de dezembro, a partir de 1841. Essa medida visava coincidir a data com a entrada de D. Pedro II como sócio-mor e protetor do Instituto.

Quando analisam os regulamentos do IHGB²¹, evidencia-se como o perfil dos sócios não era aleatório, combinando desde políticos e proprietários de terras até literatos ou pesquisadores de renome, como F. Varnhagen, além de Joaquim Manuel de Macedo, Gonçalves Dias, Sílvio Romero, Euclides da Cunha, Alfonso Celso, Oliveira Vianna, Roquette-Pinto, Gilberto Freyre, Sérgio Buarque de Holanda, entre muitos outros. Dessa forma, fica constatado que o Instituto tinha como intenção conclamar a elite local, além da apreensão de variados documentos sobre o Brasil.

Olegario Herculano d'Aquino e Castro²² consagrou a memória do Instituto explicitando fatos marcantes de sua fundação até 1897. Esclarece o diretor, quase 60 anos após a fundação do IHGB, que a inauguração se deu em 21 de outubro de 1838, na cidade do Rio de Janeiro, às onze horas, reunindo 27 cidadãos de reconhecido saber e elevada posição social, conforme consta no Quadro 1.

Quadro 1 – Lista dos sócios fundadores do IHGB (1838), classificados por ofícios e posições sociais e políticas

Nº	Nome	Posição social	Posição política/ofício
1	Marechal de Campo Francisco Cordeiro da Silva Torres Alvim	Depois visconde de Jerumirim	Conselheiro de Estado
2	José Feliciano Fernandes Pinheiro (presidente efetivo do IHGB de 1838 até 1847, ano do seu falecimento)	Visconde de São Leopoldo	Conselheiro de Estado e senador
3	Marechal de Campo Raymundo José da Cunha Mattos	***	Vogal do Supremo Conselho Militar
4	Cônego Januário da Cunha Barboza (secretário perpétuo do IHGB entre 1838 e 1846, ano do seu falecimento)	***	Pregador imperial
5	Candido José de Araujo Vianna	Marques de Sapucaí	Senador e conselheiro de Estado
6	Coronel Conrado Jacob de Niemeyer	***	Engenheiro
7	Pedro de Alcantara Bellegarde	***	Marechal de campo e lente da Academia Militar
8	Dr. Joaquim Caetano da Silva	***	Professor do Colégio de Pedro II
9	Dr. Emilio Joaquim da Silva Maia	***	Professor do Colégio de Pedro II

²¹ Cf. “O Instituto Historico e Geographico Brasileiro desde a sua fundação até hoje. Memoria apresentada ao Sr. Ministro da Justiça e Negocios Interiores pelo presidente do Instituto Dr. Olegario Herculano d'Aquino e Castro”. In: R.IHGB (1897), t. 60, pt. 2, p. 171-202.

²² R.IHGB, 1897, t. 60, pt. 2, p. 172, R.IHGB, 1897, t. 60, pt. 2, p. 172, R.IHGB, 1897, t. 60, pt. 2, p. 172.

10	José Antonio da Silva Maia	***	Desembargador Procurador da Coroa, Soberania e Fazenda Nacional, senador e conselheiro de Estado
11	Caetano Maria Lopes Gama	Visconde de Maranguape	Senador e conselheiro de Estado
12	José Clemente Pereira	***	Senador e conselheiro de Estado
13	Aureliano de Souza e Oliveira Coutinho	Visconde de Sepetiba	Senador
14	Rodrigo de Souza da Silva Pontes	***	Desembargador
15	Francisco Gê Acayaba de Montezuma	Visconde de Jequitinhonha	Senador e conselheiro de Estado
16	Joaquim Francisco Vianna	***	Senador e conselheiro
17	Bento da Silva Lisboa	Barão de Cayrú	Conselheiro
18	Antonio José de Paiva Guedes e Andrade	***	Chefe da Secretaria de Negócios do Império e conselheiro
19	Alexandre Maria de Mariz Sarmento	***	Chefe da Contadoria Geral do Tesouro e conselheiro
20	Ignacio Alves Pinto de Almeida	***	Secretário da Junta do Comércio
21	João Fernandes Tavares	Visconde de Ponte Ferreira	Físico-mor
22	José Antônio Lisboa	***	Deputado da Junta do Comércio, conselheiro e
23	Dr. José Lino de Moura	***	Contador da Caixa da Amortização
24	Dr. José Marcelino da Rocha Cabral	***	Advogado
25	Dr. Antonio Alves da Silva Pinto	***	Advogado
26	José Silvestre Rebello	***	Negociante
27	Thomé Maria da Fonseca	***	Administrador da Recebedoria do Município

Fonte: R.IHGB (1897, t. 60, pt. 2, p. 173-174).

Conforme exposto pelo presidente Olegario H. A. Castro, a maior riqueza do IHGB são os trabalhos impressos em sua revista. Retomando discursos e textos que versaram sobre a publicação, o presidente afirma que seus artigos, “ao lado dos notáveis discursos proferidos nas sessões magnas, dão á sua colleção o aspecto imponente de uma galeria esplendida de

quadros Raphaelicos e de estatuas do mais fino ouro, cinzeladas por mãos de afamados mestres”²³. Concedendo à R.IHGB o título de “alma do Instituto”, o presidente declara constituírem os volumes editados “farto e precioso acervo de notícias, documentos, memorias, viagens, investigações, rectificações, biographias, estudos criticos e analyticos do maior interesse para a historia e geographia do Brazil”²⁴.

Além de a R.IHGB ser o mais vasto e completo arquivo histórico do idioma português, com documentos “cada vez mais cobiçados pelas academias, sociedades e individuos de todas as nacionalidades”²⁵, a publicação é considerada por seu presidente como “valioso repositório de noticias da patria”²⁶ que, ao lado da biblioteca, do arquivo e do museu pertencentes ao IHGB, contribui para a permanência no país das mais caras “preciosidadesahi conservadas”²⁷.

A “eloquência máscula” do Instituto somente encontrou ressonância com a voz feminina a partir dos anos 1930, quando foi publicado o primeiro volume da R.IHGB²⁸ quase exclusivamente escrito por mulheres e sobre mulheres, em sessão chamada “tardes do Instituto”. A publicação reeditou o texto *O espírito e o heroísmo da mulher brasileira*, de Maria Eugenio Celso²⁹, publicado isoladamente dois anos antes³⁰, além da conferência *A segunda esposa de d. Pedro I*, da senhorinha Maria Junqueira Schmidt³¹. As *conferências* das senhoras Maróquinha Jacobina Rabello³² e Anna Amelia de Queiroz Carneiro de Mendonça³³ também ganharam espaço na publicação. Abordando, respectivamente, os “cantares brasileiros” e “as prosadoras e poetisas brasileiras”, os textos enfatizam o diferencial feminino nas artes nacionais.

No ano seguinte, na ata³⁴ da segunda sessão ordinária, realizada em 22 de junho de 1931, registra-se a visita ao Instituto da bióloga e advogada Bertha Lutz³⁵, que fundou, em

²³ R.IHGB, 1897, t. 60, pt. 2, p. 183-184.

²⁴ Ibid., p. 184.

²⁵ R.IHGB, t. 60, pt. 2, p. 184.

²⁶ Id.

²⁷ Ibid., p. 185.

²⁸ 1930, t. 107, v. 162.

²⁹ R.IHGB, 1930, t. 107, v. 161, p. 9-25.

³⁰ R.IHGB, 1928, t. 104, p. 970-995.

³¹ R.IHGB, 1930, t. 107, v. 161, p. 26-44.

³² R.IHGB, 1930, t. 107, v. 161, p. 45-76.

³³ R.IHGB, 1930, t. 107, v. 161, p. 77-104.

³⁴ Sessão ordinária (n. 1565), realizada aos 22 de junho de 1931. In: R.IHGB (1931), t. 109. vol.164, p. 407-414.

³⁵ Segundo Bonato e Coelho (2007, p. 18), Bertha Maria Julia Lutz nasceu em São Paulo-SP, a 2 de agosto de 1894, filha da enfermeira inglesa Amy Fowler e do médico-cientista Adolfo Lutz. Sua trajetória se confunde com a própria trajetória da Federação Brasileira pelo Progresso Feminino, criado em 1919. Bióloga graduada pela Universidade da Sorbonne especializada em anfíbios, foi pesquisadora do Museu Nacional. Após estudos na Europa, de volta ao Brasil, em 1918, passa a lutar intensamente pela emancipação feminina, no sentido de que fossem devidamente reconhecidos os direitos femininos.

1919, a Federação Brasileira pelo Progresso Feminino (FBPF), após ter representado o Brasil na assembleia geral da Liga das Mulheres Eleitoras, realizada nos Estados Unidos. Nessa ocasião, foi também eleita vice-presidente da Sociedade Pan-Americana. A feminista Lutz foi ao IHGB durante o II Congresso Internacional Feminista, ocorrido no Rio de Janeiro entre 19 e 30 de junho de 1931. O então presidente perpétuo, o conde de Affonso Celso, em meio a muitos elogios, saúda toda a diretoria responsável pelo congresso e aproveita para expor o quanto o IHGB, embora seja um “velho gremio tradicional [...] sempre acolheu, com simpatia, aplauso, animação, qualquer idéa inovadora, legitimada por verdadeira melhoria”³⁶.

Conforme evidenciado em seu discurso, o presidente aproveita para elogiar, de forma simultânea, tanto a iniciativa do Congresso Internacional Feminista quanto o próprio IHGB. Nas palavras do conde:

Corporação essencialmente conservadora, votada ao estudo do passado, tem tido e tem os olhos abertos, os ouvidos atentos, a vontade bem disposta para todos os progressos: convencido, porém, de que não ha genuino progresso sinão na lei da continuidade; de que hoje e o amanhã procedentes de hontem, lhe constituem a expansão natural, e que só se conserva o que possui raizes e antecedentes seguros. Daí, as suas multiplas e fecundas iniciativas, sua constante cooperação no florescimento do país. Compreende, por isso, a relevancia, a imprescindibilidade do fator feminino na cultura geral e as reivindicações, que ora lhe estimulam a atividade³⁷.

Affonso Celso recorda como o Arco do Triunfo, onde os precursores da Independência nacional são lembrados, tem, entre os vultos dominantes, a figura de uma mulher: Joana Angélica. Para provar, perante comitê do Congresso Internacional Feminista, como as mulheres são valorizadas pelo Instituto, retomou a primeira candidatura feminina para o IHGB, ocorrida em outubro de 1850, quando foi apresentado o nome da dona Beatriz Francisca de Assis Brandão. Submetida a proposta a uma comissão da qual participavam o romancista Joaquim Manuel de Macedo e o poeta Gonçalves Dias, foi considerado que, embora não houvesse nenhuma menção, nos estatutos do IHGB, que impedisse as mulheres de pertencerem ao grupo de sócios, a candidata era uma poetisa, e não uma cultora da história e geografia; por conta disso, seu lugar, de acordo com o presidente, seria a Academia Brasileira de Letras.

³⁶ R.IHGB, 1931, t. 109, p. 414.

³⁷ Ibid., p. 408-409.

Ao justificar seu apreço e aprovação quanto à iniciativa do Congresso Internacional Feminista, Affonso Celso³⁸ recorda a realização do I Congresso Internacional de História da América, que contara com “numerosas personalidades femininas equiparáveis às maiores e melhores dos antigos continentes”. Celso sugere ainda que as feministas aproveitem para homenagear a mais elevada mulher brasileira que, segundo ele, é a princesa Isabel, a Redentora:

[...] aliada pelo sangue às estirpes soberanas da Europa, e que, aos 25 anos de idade, exerceu a suprema autoridade política do país [...] a essa princeza, tão eximia pelo dotes de estadista quanto pelas virtudes domesticas [...] é a unica chefe de Estado americana, imortalizada com um cognome semelhante ao de Jesus – a REDENTORA, dignissima filha do MAGNANIMO e da MÃI dos brasileiros. [...] Tão grande compatriota, tão grande brasileira, tão grande americana, tão grande mulher, admiravel expoente do quanto a capacidade para a vida pública póde coincidir com as benemerenciais do lar, não tem ainda [...] na Capital, onde nasceu, onde se educou, onde beneficamente imperou, ainda não tem uma estatua, uma praça, uma avenida, uma rua importante com o seu nome, a testemunhar o reconhecimento, o carinho, a veneração, para com ela, do seu povo, ou, ao menos, do sexo que ela insinamente representou e enalteceu. Resgate o 2º Congresso Internacional Feminista esta injustiça, promova a devida reparação, e assignalará a sua passagem de modo imperecível, angariando aclamações da consciencia pública³⁹.

Por fim, agradece a visita do comitê diretor do Congresso Internacional Feminista ao IHGB que, segundo o diretor, sempre fortaleceu, “na sua extensa jornada, com patriarcal comoção, em que ha benções, o velho lidador se inclina ante a esperança, o porvir, o ideal”⁴⁰.

Não se sabe se as representantes do “porvir” acataram a sugestão do patriarcal “velho lidador”. No entanto, a bióloga Bertha Lutz, ao agradecer ao presidente o discurso feito, utiliza-se de uma alegoria para explicar a evolução recente da mulheres (nacionais e internacionais) na “história da raça humana”⁴¹. Nela, a mulher que escolhe homenagear é a dançarina Isadora Duncan⁴², famosa por ousar tanto nos movimentos que se distanciavam do balé clássico quanto na vida pessoal. De forma inusitada, a feminista simboliza as fases da história do movimento feminino e da mulher, do seu recolhimento até sua atuação organizada – que, para Lutz, traduz sua plena afirmação triunfante –, a partir da forte impressão que lhe

³⁸ Ibid., p. 409.

³⁹ Id.

⁴⁰ R.IHGB, 1931, t. 109, p. 409.

⁴¹ Ibid., p. 411.

⁴² Dançarina estadunidense, viveu entre 1877-1927. Teve três filhos, cada um de um casamento. Suas apresentações eram marcadas pela improvisação e por se darem em cenário simples, composto apenas por uma cortina azul. Outro ponto forte na dança de Isadora é que ela utilizava músicas até então destinadas somente à apreciação auditiva, como Chopin e Wagner. Esteve no Brasil em 1919. Morreu em Nice, na França.

causou ver a Isadora Duncan dançar com os cabelos soltos e gestos inspirados nos movimentos das mulheres pintadas no vasos gregos⁴³.

O IHGB, com base em critérios de seleção bastante circunstanciados, limita o acesso a homens geralmente brancos, ricos, católicos e dotados de prestígio social e político. Porém, não é raro, nas publicações, encontrar afirmações de sócios que se gabavam de não serem excludentes. Em discurso proferido na sessão aniversária de 15 de dezembro de 1897, o vice-presidente, conselheiro Manoel Francisco Correia⁴⁴, afirma não haver, no recinto do Instituto, nenhuma diferença de religião, nacionalidade, profissão ou opinião política. O conselheiro atribui aos numerosos tomos da R.IHGB e aos demais ramos do Instituto – como sua biblioteca, manuscritos e coleção de mapas –, a “luz” que “derramam em nossa história”. Devido a isso, deverão “os brasileiros de amanhã” seguir “o exemplo” dos sócios de hoje, que “honram os brasileiros de ontem”⁴⁵.

De acordo com Schwarcz (1993), uma análise da hierarquia interna própria ao IHGB – e que se reflete na revista –, pode confirmar certo elitismo econômico e regional que o Instituto fomentava, o que também era demarcado nas subdivisões que vigorava entre seus sócios.

Quadro 2– Tipologia das classes de sócios e condições de ingresso para o IHGB

Classes dos sócios do IHGB	Condições de ingresso
<i>Efetivos</i>	Residência na Capital Federal e apresentação de trabalho próprio acerca da história, geografia e etnografia do Brasil, abonando a capacidade literária do autor.
<i>Correspondentes</i>	Requere-se a mesma condição de idoneidade intelectual dos primeiros ou oferecimento de obra de valor sobre o Brasil ou sobre qualquer parte da América, ou de algum presente importante para o museu do Instituto, provada, nestes últimos casos, a suficiência literária do candidato por qualquer trabalho que demonstre essa qualidade.
<i>Honorários</i>	Idade proecta e consumado saber e distinta representação, além de distinção por serviços notáveis prestados ao Instituto, ou exercício em qualquer lugar da Mesa administrativa por mais de sete anos.
<i>Beneméritos</i>	Honorários que tem sido efetivos e por novos serviços relevantes se tornam merecedores dessa distinção, ou pessoas que tem feito donativos de importância superior

⁴³ R.IHGB, 1931, t. 109, p. 411.

⁴⁴ R.IHGB, 1897, t. 60, pt. 2, p. 417-422.

⁴⁵ Ibid., p. 421.

	2:000\$ em dinheiro ou outros objetos de valor.
<i>Presidente honorário</i>	Título excepcional somente conferido ao chefe de Estado e aos chefes de outras nações.

Fonte: R.IHGB (1897, t. 60, pt. 2, p. 200).

O presidente Olegario recorda ainda ser o IHGB uma associação nacional meramente literária, sem caráter oficial, auxiliada pelos poderes públicos. Admitindo em seu grêmio os estudiosos cultores das ciências históricas e geográficas, sem distinção de crenças políticas ou religiosas, somente atentando para as “condições moraes e habilitações litterarias do candidato”, sua única e constante preocupação é, nas palavras desse presidente, “bem cumprir a sua grandiosa missão, que outra não é [...] sinão a glorificação da patria pela revelação de sua historia”⁴⁶. Para o presidente, essa revelação deveria ser buscada pelos historiadores que, em tempos futuros, encontrarão lançadas nos anais da R.IHGB as bases seguras de uma “grande obra” que ainda está para ser construída: escrever “com verdade, indefectível rectidão, judiciousa critica e severa imparcialidade a brilhante e instructiva historia do Brazil”⁴⁷.

Com base nessa retrospectiva apresentada por Olegario Herculano d’Aquino e Castro, é possível afirmar que, para esse autor, os artigos e documentos compósitos das publicações da R.IHGB são um “rico e inestimavel thesouro”⁴⁸, ou melhor, “exemplos para o futuro” que demonstram todo o empenho e sabedoria dos sócios, que devem ser imitados, além de reconhecidos. Antes dele, em sessão solene de 1844, o vice-presidente do Instituto também ressaltou a importância dos documentos que compõem o “arquivo da Sociedade”, que ele carinhosamente chama de “nossa Revista”, responsável por “muitos escriptos preciosos patentes á leitura do publico [...]”, ressaltando como “ahi mesmo se dão a conhecer muitos Brasileiros distinctos, que prestaram serviços relevantes á patria, e a illustraram com suas virtudes e saber”.⁴⁹ Dessa forma, de maneira geral, entre 1839 e 1945, a R.IHGB assume uma série de compromissos intelectuais e políticos, interessantes aos propósitos da pesquisa aqui empreendida, entre os quais se enfatizam:

⁴⁶ R.IHGB, 1897, t.60, pt. 2, p. 200-201.

⁴⁷ Ibid., p. 201.

⁴⁸ Id.

⁴⁹ R.IHGB, 1844, t. 06, suplemento, p. 2.

- Seguir o preceito do filósofo romano Cícero, para quem a história é a mestra da vida.
- Tornar-se o veículo para que os brasileiros e, principalmente, as nações estrangeiras pudessem conhecer a história e a geografia nacionais.
- Estudar os tipos brasileiros e autóctones por meio de estudos etnográficos e linguísticos.
- Considerar os negros como africanos estrangeiros.
- Enaltecer as figuras ilustres para a nação.
- Revisar erros sobre a história e a geografia do Brasil.
- Evidenciar as proximidades e diferenças em relação a Portugal, no que tange à história, política e literatura.
- Denotar o Iluminismo do IHGB e de seus sócios, tornando públicos os debates, os achados e as sessões da “Sociedade Geral dos homens dados ao mundo dos estudos das ciências e das letras”, tal qual a utopia de Bacon em *Nova Atlântida*⁵⁰.
- Externar o museu de conhecimentos nacionais que o Instituto representa, consolidando-se no principal acervo sobre o país, capaz de capturar todos os textos, notícias e objetos que fossem do interesse pátrio.
- Inspirar (tal como as *musas*) as pesquisas de cientistas, historiadores, etnógrafos, linguistas, literatos e professores, que deveriam elevar o Brasil ao predicado de nação civilizada, orgulhosa de sua cultura.
- E, principalmente, oferecer subsídio de pesquisas para a “futura instrução pública” nacional.

Considera-se, para o estudo em questão, o acervo da R.IHGB como *instrumento de Clio* na constituição do *educar para a diversidade*, tão característico da *experiência-Brasil*. A musa da história, filha de Zeus e Mnemósine (deusa da memória), é aqui evocada para ressaltar a importância dada aos sócios na reconstituição/construção do passado nacional, com vistas à entrada do Brasil (e não somente de sua elite) no processo civilizatório⁵¹.

⁵⁰ “O illustre Bacon ideou a organização de uma Sociedade geral de todos os homens dados no mundo ao estudo das sciencias e das letras, os quaes, auxiliados com os meios necessarios, e altamente protegidos, houvessem de consagrar-se exclusivamente aos trabalhos literarios e scientíficos, aproveitando reciprocamente as luzes de cada um, que d'est'arte eram depositadas em thesouo commum para a felicidade do genero humano. Os desejos do sabio Chancellor Britannico, que no tempo em que se manifestaram não passaram talvez de um sonho extravagante, quasi que vimos realizados em nossos dias. No câlor das mais encarniçadas guerras, que por tantos annos dilaceraram a Europa, as Sociedades Litterarias correspondiam-se como descansada paz; eram dados passaportes para as expedições longinquas, e se lhe liberalizavam recommendações”. R.IHGB, 1844, t. 60, suplemento, p. 2-3.

⁵¹ Segundo o estudo crítico de Vítor de Azevedo (s/d, p. 13) sobre a obra de Heródoto (s/d), o chamado “pai da História” teria viajado, com aproximadamente 40 anos de idade, da Grécia à península itálica. Na companhia de

Também os sócios do IHGB não cessaram de produzir discursos de verdade sobre *si* e sobre os *outros*, reconhecendo seus limitados saberes sobre a população do país e de seu entorno. Em virtude disso, sua publicação assumiu, entre 1860 e 1886, a alcunha⁵² de *Revista Trimestral do Instituto Historico, Geographico e Etnographico do Brazil*, pois era de seu interesse circundar povos, idiomas e costumes, principalmente dos indígenas, que deveriam ser educados nos hábitos considerados civilizados.

Conforme será explicitado adiante, ao interrogar como a civilização brasileira seria possível entre negros e indígenas, muitos e polivalentes saberes foram produzidos no IHGB. Com o propósito de projetar o futuro da nação, os sócios não cessaram de tentar mapear o passado, a terra e o homem brasileiro. Nessa composição de um arquivo sobre o Brasil e seu povo, os negros, diferentemente dos indígenas que ocupam um surpreendente volume de estudos, foram escassamente citados. Quando o foram, são compreendidos, na maioria dos casos, como “não nacionais”, sendo quase ignorados durante as publicações de todo o século XIX, embora a escravidão e sua “mácula para o país” fossem bastante discutidas pelos sócios do Instituto. Durante o início do século XX, o negro continuou sem destaque, porém discutiu-se com veemência a miscigenação, inaugurando um imenso debate sobre os possíveis malefícios e benefícios do “cruzamento das raças”.

1.3 R.IHGB: gênese iluminista e banco de dados para a futura instrução pública

Em sua primeira edição de 1839, a R.IHGB, ainda sem o auspício de D. Pedro II, publica os estatutos que deveriam reger a conduta dos sócios do Instituto e as principais intenções da revista, idealizada por Januário da Cunha Barboza, seu secretário perpétuo naquela ocasião.

Explicitado nos fins e objetivos do Instituto, já é possível encontrar a tentativa de vínculo entre os conhecimentos que devem ser sistematizados de forma institucional e o

colonos enviados por Péricles e sob a direção de Lampion (o qual se dizia com poderes proféticos), seu intento era irradiar a influência helênica no Mediterrâneo. A epopeia narrada por Heródoto, em sua obra *História*, apresenta como eixo central o conflito entre os gregos e seus *outros*: os persas e demais povos asiáticos. Dividida em nove livros, todos nomeados pelas musas do Olimpo, a narrativa se inicia justamente por *Clio* e assinala, de forma definitiva, a vitória da cultura grega sobre a cultura asiática.

⁵² Nomes assumidos pela R.IHGB: *Revista do Instituto Historico e Geographico do Brazil* (1839); *Revista do Instituto Historico e Geographico Brasileiro* (1840); *Revista Trimestral de Historia e Geographia ou Jornal do Instituto Historico e Geographico Brasileiro* (1841-1852); *Revista do Instituto Histórico e Geographico Brasileiro* (1852-1860); *Revista Trimestra ldo Instituto Histórico, Geográfico e Etnographico do Brasil* (1860-1886); *Revista Trimestral do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro* (1887-1903) e R.IHGB (1904 até hoje).

futuro do ensino público no Brasil, mesmo que este ainda não figurasse entre as prioridades financeiras do Império:

Extracto dos Estatutos no Instituto Historico e Geographico Brasileiro

Fim e objecto do Instituto:

Art.1º O Instituto Historico e Geographico Brasileiro tem por fim colligir, methodisar, publicar ou archivar os documentos necessarios para a historia e geographia do Imperio do Brazil: e assim tambem promover os conhecimentos destes dous ramos philologicos por meio do ensino publico, logo que seu cofre proporcione esta despesa⁵³.

Ao fazer correspondência com o Instituto Histórico de Paris, o IHGB deveria remeter a este – bem como a outros institutos da mesma natureza em nações estrangeiras – todos os documentos referentes à sua instalação. Em seus fundamentos, consta também o compromisso de incentivar a ramificação de outros institutos nas demais províncias do Império⁵⁴, para reunir e metodisar os documentos “em prol da patria e para a gloria de seus membros”⁵⁵.

A fim de resguardar a gênese do IHGB, no primeiro volume da revista, é publicada uma série de documentos que a precederam e que revelam sua filiação iluminista, presente na proposta da Sociedade Auxiliadora da Indústria Nacional (Sain).

O “grão de felicidade pública” em que o IHGB deveria ser tornar será viabilizado em seu prelúdio pela Sain e continuará posteriormente “debaixo da proteção imediata do Imperador”, como consta em todas as capas das publicações da R.IHGB analisadas, inclusive aquelas pertencentes ao período republicano. Julgando-se “como mãe do Instituto Historico e Geographico”, a Sain compromete-se a facilitar “todos os meios a seu alcance de que possa precisar esta filha”⁵⁶, ocupada em “centralizar imensos documentos preciosos, ora espalhados pelas provincias e que podem servir á historia e geographia do Império, tão difficil por falta de um tombo ou promptuario de que se possam aproveitar os nossos escriptores”⁵⁷. Essa filiação deveu-se a dois membros da Sain, que foram os autores da proposta de fundação do IHGB: o marechal Raymundo Cunha Mattos, que faleceu logo após a fundação, em 1839, além do cônego Januário da Cunha Barboza, que atuou no IHGB até falecer em 1846. Por ser o primeiro secretário perpétuo do IHGB, o cônego professa o discurso inaugural do Instituto,

⁵³ R.IHGB, 1839, t. 01, p.18.

⁵⁴ Ao longo dos séculos XIX e XX, vários Institutos congêneres ao IHGB foram fundados nas províncias (depois Estados) e nos municípios brasileiros. Alguns exemplos são, o Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico de Pernambuco (1862), os Institutos Histórico e Geográfico de Alagoas (1869), São de Paulo e da Bahia (ambos de 1894), de Santa Catarina (1896), de Minas Gerais (1907), ou ainda das cidades de São Vicente (1937), do Rio de Janeiro (1957) e de São João del Rei (1970).

⁵⁵ R.IHGB, 1839, t. 01, p. 7.

⁵⁶ Ibid., p. 6.

⁵⁷ Id.

em que ressalta a importância recíproca da ciência histórica e das luzes na compreensão da pátria.

Utilizando-se das palavras do cientista barão de Barante, o secretário explica como o ofício de historiador deve se assemelhar à “sagacidade do naturalista” que, a partir de pequenos fragmentos de ossos, ressuscita um animal. Da mesma forma, os historiadores e geógrafos mostrarão seus talentos, segundo Barboza⁵⁸, “pintando os homens de valor” a partir da “imparcial pena dos sábios”, que decifrára “o fecundo seminário de heróis” que a história oferece.

Nesse primeiro volume, disponibilizam-se também textos resultantes das “dissertações”, chamadas de “Programas”, que eram apresentadas por sócios que deveriam argumentar acerca de temas anteriormente escolhidos. Para facilitar a apreensão de tamanha riqueza documental, apresentam-se, no Quadro 3, os principais assuntos da primeira e assistemática publicação de 1839, divididos arbitrariamente⁵⁹ em três temas principais: história, geografia e programas.

Quadro 3– Índice resumido do primeiro volume da R.IHGB

HISTÓRIA	GEOGRAFIA	PROGRAMAS
“Historia dos Indios Cavalleiros, ou da nação Guaycurú, escripta no real presídio de Coimbra por Francisco Rodrigues do Prado. – Traslada de um manuscripto offerecido ao Instituto pelo sócio correspondente José Manoel do Rosario”	“Memoria sobre o eclipse do sol de 15 de Março do anno de 1839, feita por Maximiano Antonio da Silva Leite, capitão de fragata da armada nacional e imperial, lente de Mathematica na Academia de Marinha do Rio de Janeiro, o socio correspondente do Instituto Historico e Geographico Brasileiro; offerecida ao mesmo Instituto de 1839”	“O Instituto Historico e Geographico Brasileiro é o representante das idéas de illustração, que em differentes épocas se manifestaram em nosso continente. – Pelo Visconde de S. Leopoldo”
“Juizo sobre a <i>Historia do Brazil</i> publicada em Paris pelo Dr. Francisco Solano Constancio”	“Relatorio sobre a Inscrição da Gavia, mandada examinar pelo Instituto. – Por Manoel d’Araujo Porto Alegre e Januario da Cunha Barboza, membros da commissão”	“Se a introdução dos escravos Africanos no Brasil embaraça a civilização dos nossos indígenas, &c. desenvolvido na sessão de 16 de Fevereiro por Januario da Cunha Barboza, secretario perpetuo do Instituto”

⁵⁸ Ibid., p. 12-13.

⁵⁹ A divisão proposta, feita exclusivamente para a pesquisa, não consta do índice e não se encontra nessa ordem. Organizam-se os temas dessa forma para facilitar o acompanhamento dos principais assuntos elencados na R.IHGB (1839).

<p>“Memoria do descobrimento e fundação da Cidade do Rio de Janeiro, escripta por Antonio Duarte Nunos, tenente de bombeiros do regimento de artilharia d’esta praça, no anno de 1779”</p> <p>“Continuação da Memoria publicada no 2º n. sobre o descobrimento e fundação da Cidade do Rio de Janeiro, escripta por Antonio Duarte Nunes, etc.”</p>	<p>“Extracto da Viagem que em visita e correição das povoações da capitania de S. José do Rio Negro, fez o ouvidor, e intendente geral da mesma Francisco Xavier Ribeiro de Sampaio, nos annos de 1774 e 1775”</p>	<p>“A mesma matéria desenvolvida pelo sócio effectivo José Silvestre Rebello”</p>
<p>“Relação Historica de uma occulta e grande povoação antiquissima, sem moradores, que se descobriu no anno de 1753, nos sertões do Brazil; copiada de um manuscripto da Bibliotheca Publica do Rio de Janeiro”</p>	<p>“Informação de Manoel Vieira de Albuquerque Tovar sobre a navegação do Rio Doce, copiada de um manuscripto offerecido ao Instituto pelo sócio correspondente o Sr. José Domingues de Attaide Moncorvo”</p>	
<p>“Noticia sobre os Indios Tupinambás, seus costumes, etc., extractada de um manuscripto da Bibliotheca de S. M. o Imperador”</p>	<p>“Simples Narração da viagem que fez ao Rio Paraná, João Pereira de Oliveira Bueno, thesoureiro-mor da Sé de S. Paulo, em 1810, copiada de um manuscripto offerecido ao Instituto pelo sócio correspondente, o Sr. José Domingues de Attaide Moncorvo”</p>	
<p>“Discurso sobre a palavra – Brazil – recitado pelo socio effectivo José Silvestre Rebello”</p>	<p>“Juizo sobre os Annaes da provicia de S. Pedro, publicados por José Feliciano Fernandes Pinheiro, Visconde de São Leopoldo (2ª edição)</p>	
<p>“Catalogo dos capitães-mores governadores, capitães-generaes e vice-reis, que tem governado a capitania do Rio de Janeiro desde sua primeira fundação em 1565 até o ano de 1811”</p>	<p>“Extracto da resposta que Alexandre Gusmão, secretario do conselho ultramarino, deu ao brigadeiro Antonio Pedro de Vasconcellos sobre o negocio da Praça da Colonia”</p>	
<p>“Juizo sobre a obra intitulada <i>Historie des relations commerciales entre France et le Brésil</i>, por Horace Say (Publicada em Paris em 1839)</p>	<p>“Extractos de uma viagem feita á província do Espirito Santo por Manoel José Pires da Silva Pontes, socio correspondente do Instituto”</p>	

Fonte: R.IHGB (1839, t. 1, pt. 1).

O quadro indica a profusão de interesses dos sócios, abarcando os mais variados assuntos, dúvidas, registros e homenagens. A utilização de termos que sugerem certa imprecisão científica, tais como “extrato”, “informação”, “memória”, “juízo”, “relação”, “notícia”, “discurso” ou mesmo “simples narração”, expressa os propósitos dos sócios em fazer da R.IHGB uma enciclopédia, na acepção originária dessa palavra (*enkyklios paideia*), que em grego significa “educação circular” ou mesmo “educação formadora”.

Ao reunir diversos interesses pátrios e possibilitar a publicação simultânea de trabalhos inéditos ou já consagrados, esse imenso banco de dados sobre o país que a R.IHGB representa manteve, ao longo do período analisado (1839-1945), semelhança com seu primeiro volume.

Ainda que os sócios responsáveis por sua edição tenham se aprimorado na organização da revista, tanto a abundância de assuntos quanto o constante interesse pela “civilização brasileira”, por sua “história” e seus “exemplos virtuosos” foram uma constante nessa longa publicação.

Acrescenta-se a essa observação a necessidade de mapeamento dos povos indígenas (hábitos, costumes e línguas) que também se manteve, mesmo com acentuado declínio a partir do século XX, por toda a série analisada.

Ainda que se possam apontar interesses mais específicos, que variam de acordo com os regimes (imperial, republicano) ou os governos (aristocrático, democrático, ditatorial) também é notório que, nos 50 primeiros anos da publicação, o discurso predominante sobre o *outro* assume contornos filológicos, etnográficos e econômicos, devido à ampla preocupação dos sócios com a possibilidade de acesso dos indígenas à civilização brasileira, via instrução jesuítica, que deveria guiá-los para a fé cristã e para o apego ao trabalho.

A partir de 1900, o modelo de matriz biológica, espalhado na psiquiatria, eugenia e sanitarismo, passa a vigorar nos textos sobre mestiços e, mais raramente, sobre os negros.

Essa curva discursiva entre os textos não significa que os modelos etnológicos e biomédicinais não se sobreponham nas publicações, mas demonstra crescente mudança entre textos de caráter *iluminista-naturalista*, para aqueles que se pleiteiam ser mais *científicos*, portadores de teorias médicas e estudos empíricos.

Alguns textos singularizam essa variação durante a mudança de século e a paulatina inserção do *modus* republicano de governo: *A physicultura môr e o cirurgião-môr dos exercitos no reino de Portugal e Estados do Brazil*, escrito em 1886 pelo doutor Eduardo

Augusto de Pereira de Abreu⁶⁰, da Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro, e o texto de Aristides Augusto Milton⁶¹, *A Campanha de Canudos*. Ambos foram publicados na R.IHGB em 1900 e mostram estágios muito diferentes do prestígio da prática e diagnósticos dos médicos, psiquiatras e sanitaristas.

O doutor Eduardo Abreu oferece ao IHGB um pormenorizado resgate de todas as legislações e tratados que encontra sobre o exercício da medicina em Portugal e depois no Brasil, do século XIII (1273) até a formação do “codigos de hygiene dos povos policiados”⁶², de 1860. Ao resgatar os principais documentos sobre a prática de botânicos, curadores, cirurgiões e sanitaristas, o médico reconstitui o papel que estes tiveram, ao longo desse período, na formação das cidades, na prática dos partos (com a “difícil” luta travada com as parteiras), nos quartéis, nas guerras (como a do Paraguai), nas vacinações ou mesmo durante os processos de colonização e de implementação dos cursos superiores de medicina, detalhando inclusive os currículos vigentes dos cursos nos dois países. Dessa forma, mostra o afastamento das práticas ligadas à superstição e à religião, e a aproximação a um *corpus* de saber direcionado à ciência e à legislação específica sobre o ofício e o saber médico. O texto do doutor Abreu assemelha-se a um manifesto, pois prescreve, de forma indignada, a crescente degradação do exercício da medicina. Segundo seus lamentos, o reino português, nos séculos passados, destinava mais atenção do que o Império brasileiro atual (século XIX), seja à execução de obras destinadas ao saneamento das povoações ou aos próprios serviços administrativos que se relacionam à higiene das cidades.

Se a prática do ofício médico não se mostrava satisfatória, segundo Abreu, a psiquiatria antropológica começava a se destacar nas explicações sobre o povo brasileiro, como reverbera o texto de Aristides Milton, que oferece explicação inédita sobre as causas do conflito nomeado como Guerra de Canudos (1896-1897). Escrito por encomenda do próprio Instituto⁶³, o estudo do autor utiliza-se da psiquiatria, considerando-a saber que pode tornar inteligível e explicitar, no seu entender, as “verdadeiras causas” da guerra ocorrida no sertão baiano. A urgência em compreender o que se passou em Canudos consta na ata da sessão de 17 de outubro de 1897, quando os sócios decidem confiar a tarefa ao deputado Aristides Milton:

⁶⁰ R.IHGB, 1900, t. 63, pt. 1, p. 154-306.

⁶¹ R.IHGB, 1900, t. 63, pt. 2, p. 5-185.

⁶² R.IHGB, 1900, t. 63, pt. 1, p. 304.

⁶³ São raros os textos da R.IHGB (1839-1945) que abordam assuntos contemporâneos, exceção feita à Guerra do Paraguai (R.IHGB, 1872, t. 34, pt. 2, p. 410); à Abolição da Escravatura (R.IHGB, 1889, t. 52, pt. 2, p. 551), à notícia sobre morte do Imperador D. Pedro II (R.IHGB, 1892, t. 55, pt. 2, p.1) e a notícia histórica da explosão da bomba atômica (R.IHGB, 1945, t. 189, pt. 4, p. 49), o que denota a urgência dos sócios em tratar assuntos tão polêmicos, quanto estes ou mesmo a Campanha de Canudos.

O Sr. Conselheiro Correia [vice-presidente] fundamentou a proposta, que vai adiante descripta, dizendo: É de manifesto interesse para a historia patria que se reunam desde já elementos seguros sobre as occurrencias que celebrisaram Canudos, no Estado da Bahia, tanto mais quanto, agora mesmo a legenda se vai apoderando do assumpto. Pensou em prôpor ao Instituto que o Sr. Presidente nomeasse um dos nossos consocios para redigir e apresentar uma memoria sobre o assumpto. Para levar a effeito a idéa era, porém, precido que algum digno consocio aceitasse a pesada, embora gloriosa incumbencia. Ninhem, no Instituto, desconhecera, que se o nosso ilustre consocio, o Sr. Deputado Aristides Milton aceitasse a tarefa, estaria ella confiada a boas mãos⁶⁴.

Em carta-resposta, Milton descreve suas inseguranças em tornar matéria histórica algo que acabou de acontecer:

Mas, á parte mesmo a incompetencia do escriptor, eu penso que é cedo ainda para se escrever aquella com a exactidão e a imparcialidade que devem constituir – em todo caso – o objectivo e a gloria do historiador. Si a memoria alludida não tivesse de ser lida logo no anno proximo futuro, talvez eu me encaregasse de redigil-a. Receio porém, que o pouco espaço de tempo, que assim me deixam, venha prejudicar a verdade e a justiça, com que precisa ser tratado assumpto de tamanha relevancia⁶⁵.

No entanto, Aristides aceita a incumbência e afirma, em seu texto, que essa luta armada de Canudos tentou manchar o vitorioso Exército brasileiro, que desde a Guerra do Paraguai não apresentava derrotas e ainda afetou a recém-inaugurada República nacional, matando de forma bárbara sete mil pessoas. A explicação para a temerosa luta dá-se pela minuciosa pesquisa feita pelo autor, por meio de diversas fontes, sobre a figura de Antônio Vicente Mendes Maciel, apelidado de “Antônio Conselheiro”, líder do arraial de Canudos. Citando estudos anteriores, matérias de jornal e informações orais que teria recebido, o autor prioriza o estudo de conceituados médicos⁶⁶, como Nina Rodrigues e João Brígido, para chegar à conclusão de que somente doenças como a epilepsia e a alienação manifesta em variados episódios da trajetória do Conselheiro explicariam sua conduta. Lembrando “outros casos”⁶⁷ históricos, como os de Julio Cesar e Napoleão – que apresentavam os mesmos distúrbios que Conselheiro –, Aristides Milton relata as batalhas que levaram à destruição de

⁶⁴ R.IHGB, 1897, t. 60, pt. 2, p. 373-374.

⁶⁵ Ibid., p. 374.

⁶⁶ R.IHGB, 1900, t. 63, pt. 2, p. 8-11.

⁶⁷ Ibid., p. 85.

Canudos e “daqueles jagunços”, definidos por ele como “o indivíduo que vive habitualmente envolvido em desordem, por conta própria ou alheia”⁶⁸.

Embora o seu diagnóstico fosse bastante preciso, faltava a Milton esclarecer como Conselheiro conseguiu influenciar tamanho número de pessoas, irradiando sua loucura naqueles que o procuravam para se curar ou para ouvir o *Bom Jesus*:

Envergando uma tunica de panno commum e cor azul, com a barba e os cabellos intensos, arrimado de um nodoso bastão, mostrando nas faces a pallidez dos ascetas, e nos pés trazendo as sandalias de peregrino, o fanatico de Canudos vivia rodeado de centenas de admiradores e proselytos. Assim das cercanias desse logar, como de pontos mais afastados, até onde chegava a fama de sancto, vinham troços de homens e mulheres, velhos e creanças, doentes e sãos, com o fim de ouvir e consultar ao Bom-Jesus, nome por que era tratado o Conselheiro, o qual não passava de um louco, de um sonhador das cousas do céu.⁶⁹

Valendo-se das ideias de Nina Rodrigues acerca do tema da loucura do líder Conselheiro, o sócio do IHGB afasta as especulações políticas sobre a guerra – que asseguravam o monarquismo de Conselheiro – e oferece ao Instituto uma explicação que somava meio, loucura e psicologia. Tem-se então que o meio, largamente explorado nas explicações sobre o Brasil, agremia-se a formas ainda não muito convencionais, que combinavam psicologia e loucura na ilustração de eventos conflituosos. Conforme o diagnóstico do médico Nina Rodrigues:

Alguma cousa, mais do que a simples loucura de um homem, era necessaria para este resultado [a Campanha de Canudos], e essa alguma cousa é a psychologia de época e do meio, em que a loucura de *Antonio Conselheiro* achou combustivel para atear o incendio de uma verdadeira epidemia vesanica⁷⁰.

Mesmo com a certeza da loucura de Conselheiro, Aristides Milton publica, na íntegra, manifesto redigido por alunos da Faculdade de Direito da Bahia, que se opuseram às atitudes tomadas pelo Exército perante o arraial. Nele, os futuros bacharéis consideram um “crime a jugulação dos miseros ‘conselheristas’”⁷¹ e afirmam não ser lícito “ao soldado de uma nação livre e civilizada collocar-se acima da lei e da humanidade, postergando-as desassombradamente”. Tanto Milton quanto os estudantes anteciparam a conclusão

⁶⁸ Ibid., p. 10, nota 2.

⁶⁹ Ibid., p. 8.

⁷⁰ Apud R.IHGB, 1900, t. 63, pt. 2, p. 8.

⁷¹ R.IHGB, 1900, t. 63, pt. 2, p. 142.

imortalizada por Euclides da Cunha (2000). Para esse autor, por mais que se pudesse entendê-la segundo as categorias da psicologia, do meio, das raças e da loucura, nada justificaria “o refluxo para o passado” que a Campanha contra Canudos representava para a civilização brasileira. Sendo ela um crime, era preciso denunciá-lo, segundo o autor de *Os sertões*. Nessa obra, considerada o primeiro grande tratado de antropologia brasileira, o sócio do IHGB Euclides da Cunha (2000) também descreveu os “caboclos titânicos” e os “hércules quasímodos”, homens que, pela mistura de raças e ambientes, melhor explicavam o choque entre o civilizado Brasil litorâneo e o desconhecido Brasil sertanejo.

Sempre preocupados com as possibilidades, os limites e o futuro da civilização brasileira, os artigos presentes nos volumes da R.IHGB apresentam a confluência de inúmeras preocupações, métodos e modelos de abordagem das ciências naturais e sociais, que compuseram os textos e as atas publicados pela revista entre 1839 e 1945. Embora diretamente relacionado à possibilidade de *educar o país*, os discursos sobre o *outro* apresentam, na R.IHGB, ordenações de opostos sentidos: enquanto nos discursos de caráter iluminista, naturalista ou etnográfico, a educação do *outro* apresenta evidente caráter doutrinador (catequese), moral ou profissionalizante, o *outro* não existe nos textos sobre instrução pública que abordam conteúdos e disciplinas, servindo de diretriz aos educadores.

As maciças mudanças desses discursos, bem como algumas de suas retilíneas continuidades, é o vetor que atravessa a leitura aqui empreendida dos volumes selecionados da R.IHGB.

Se a ideia da instrumentalização de *Clio* auxiliou a compreensão dos discursos sobre a memória nacional da *experiência-Brasil*, a figura romana de *Janus*⁷² também pode assessorar a captação de diferentes domínios que essa experiência abarca. Dotado de maravilhosa sagacidade, esse personagem mítico obteve a dupla faculdade de ter o passado, assim como o futuro, sempre presente aos seus olhos. Com faces bifrontes, vigiava os tempos e transitava entre eles. Em algumas versões romanas, era *Janus*, e não *Saturno*, o introdutor da civilização entre os aborígenes. Súditos do rei Latino, esses habitantes primitivos nasciam das árvores e

⁷² Jano ou Janus é um dos principais e mais antigos deuses romanos. Na antiguidade, era o primeiro a ser mencionado nas preces e a receber sacrifícios. Como acolheu favoravelmente Saturno, expulso do Céu, o deus o dotou do privilégio de ter os tempos passado e futuro em frente aos seus olhos, sempre. É mencionado como o guardião do universo, o abridor e fechador de todas as coisas, olhando para dentro e para fora. Passou também a ser o deus dos inícios, das transições e decisões. Jano era representado com duas faces, uma voltada para frente e outra para trás, sugerindo vigilância constante ou simbolizando sua sabedoria, como conhecedor do passado e advinho do futuro. Em Roma, seu templo só fechava quando a República estava em paz, o que só aconteceu nove vezes em mil anos. Seu nome deu origem ao mês de Janeiro. Fontes: Dicionário prático ilustrado, t. III História e Geografia (s/d), p. 1681 e 1682 (verbete *Jano*) e Mario da Gama Kury, Dicionário de Mitologia grega e romana, p. 220-221 (verbete: *Jano*).

desconheciam as leis e as cidades. Com a chegada de Enéias ao Lácio, eles teriam se miscigenado com os troianos, dando origem ao povo chamado latino. Num misto de *Clio* e *Janus*, a R.IHGB lança seu olhar diretamente para o futuro e para o global, tendo a Europa e seus construtos civilizacionais por meta a ser alcançada, como também valoriza sua circunstância, mantendo fixo seu olhar para o país, seu povo, sua terra e seu passado. Entre esses olhares, almeja instrumentalizar *Clio*.

Esse movimento quádruplo que a RIHGB simboliza – entre o passado e o futuro, o local e o global – permite averiguar a hipótese de que a educação, no Brasil, foi projetada, apesar de não totalmente constituída, como *ponte* entre as concepções de civilização ocidental e cultura local. Abrindo novos quadros analíticos, formadores de séries dentro de séries, os tópicos seguintes responsabilizam-se por construir as ligações entre Iluminismo, civilização, educação e alteridade nas publicações do Instituto.

1.3.1 Os “Programas”: entendimento e formação da civilização brasileira

Durante grande parte do século XIX, a principal temática que impulsionou os debates entre os sócios do Instituto foi relacionada à possibilidade da civilização dos povos autóctones. A imensa quantidade de materiais produzidos no IHGB sobre os indígenas revela a preocupação que o tema acarretava. Além dos artigos específicos devotados à pesquisa sobre a temática indígena, a R.IHGB incentiva e publica dissertações resultantes dos “Programas” criados pelos sócios do Instituto.

Ao agrupar as principais dúvidas levantadas pelos sócios acerca da história, geografia e etnografia do Brasil, as perguntas dos “Programas” geravam dissertações sobre temas ainda pouco conhecidos ou que os membros julgassem merecedores de maiores debates. Eleito o tema via sorteio, os sócios que se julgassem aptos escreveriam suas dissertações, a fim de recitá-las aos demais membros em reuniões futuras.

A fim de incentivar o primeiro concurso e tornar a escrita e o debate das dissertações corriqueiros, o cônego Januário da Cunha Barboza elaborou, para serem sorteadas na reunião de 4 de fevereiro de 1839⁷³, seis propostas de “Programas”. São elas⁷⁴:

⁷³ R.IHGB, 1839, t. 1, p. 47-48.

⁷⁴ Id.

1ª Quais são as causas da espantosa extinção das famílias indígenas que habitavam as províncias litorais do Brasil? Se, entre essas causas, deve-se numerar a expulsão dos jesuítas, que pareciam melhor saber o sistema de civilizar os indígenas?

2ª O que se deve concluir sobre a história dos indígenas no momento da descoberta do Brasil, e daí por diante, a vista das continuadas guerras entre as suas diversas tribos, da diferença de suas línguas e de seus costumes? Só o devemos supor famílias nômades e no primeiro estágio de associação? Ou, se segregadas das grandes nações ocidentais da América por quaisquer calamidades que as fizessem emigrar, e nesse caso, se algum vestígio de civilização das grandes nações do resto da América aparece nos índios do Brasil.

3ª Qual seria hoje o melhor sistema de colonizar os Índios do Brasil entranhados em nossos sertões? Se conviria seguir o sistema dos Jesuítas, fundado principalmente na propagação do cristianismo, ou se outro do qual se esperem melhores resultados do que os atuais?

4ª Se a introdução de africanos no Brasil serve de embaraço à civilização dos índios, cujo trabalho lhes foi dispensado pelo trabalho de escravos. Neste caso, qual é o prejuízo da lavoura brasileira entregue exclusivamente a escravos?

5ª Quais foram os primeiros introdutores da cana, café, tabaco, e outros vegetais da nossa riqueza? E em que províncias foram primeiramente introduzidos, e em que eras?

6ª Quais são as marcas das diversas épocas da criação das capitanias gerais do Brasil? Da fundação dos seus bispados, das suas relações? Quais os seus capitães gerais e o estabelecimento dos missionários, tanto jesuítas como carmelitas, ou de outras ordens religiosas nas diversas províncias?

As questões propostas pelo primeiro secretário perpétuo do IHGB deixam transparecer as principais dúvidas dos sócios no momento da fundação do Instituto. Com amplo destaque, o lugar ocupado pelo indígena na escala de civilização brasileira é a dúvida central dessas propostas. Ela persistirá com muita força até o início da República, quando os textos de caráter mais etnográfico e filosófico passam a concorrer com artigos de autores que se autointitulavam cientistas. No primeiro sorteio, quis a deusa *Fortuna* escolher a quarta

proposta⁷⁵. Sobre esse tema, dois sócios decidiram apresentar suas reflexões: o próprio Januário da Cunha Barboza e José Silvestre Rebello.

O primeiro secretário do Instituto defende, em sua argumentação, que a cobiça dos colonizadores portugueses é a grande causadora do embaraço da civilização dos indígenas no Brasil. Mostrando-se contrário à escravidão de índios e negros, Barboza utiliza-se de exemplos históricos provenientes do Egito, da Ásia, da Grécia e de Roma para sustentar sua argumentação de que a retirada da liberdade dos homens nunca é vantajosa em longo prazo. Retomando a bula papal de Paulo III (1537), declara os índios racionais e libertos, atribuindo o medo da escravidão à resistência dos indígenas brasileiros ao trabalho. Novamente evocando a cobiça, o secretário afirma que a introdução do trabalho escravo negro (sugerido, segundo ele, pelo padre Antônio Vieira⁷⁶, teria sido um grande obstáculo à empresa civilizatória, uma vez que, depois da vinda dos africanos), muitos desistiram da catequese dos índios. Essa atitude missionária é a única que poderia desentranhar, segundo seus dizeres, os indígenas de suas matas e trazê-los aos primeiros caminhos da civilização. Com o objetivo de dispensar o trabalho dos africanos, Barboza argumenta que a introdução de hábitos civilizatórios, como a crença cristã em duas gerações de indígenas, teria sido capaz de transformar esses nômades em classe trabalhadora.

⁷⁵ Ibid., p., 45-46.

⁷⁶ Em seu livro *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul*, o historiador Luiz Felipe de Alencastro (2000, p. 343-345) lembra episódios em que o padre Antônio Vieira defende a escravidão dos negros e a liberdade dos indígenas. Segundo o historiador, quando consultado pela Coroa, na função de visitador do Brasil, sobre o conflito que envolvia o quilombo de Palmares, Vieira expôs seu veredicto e desqualificou o documento enviado pelo padre italiano Antonio Maria Bonucci ao presidente das Missões, Roque Monteiro Paim. Alencastro (2000, p. 343) ressalta como Bonucci estava “convencido da possibilidade de solver pacificamente o conflito” através de missão que pudesse se fixar de forma “permanente junto aos habitantes de Palmares”, para sujeitá-los à Igreja e às leis do governo. Este último deveria, em troca, prometer a segurança e a liberdade dos quilombolas. Desqualificando a solução de Bonucci por meio de sua “admirável dialética” (Ibid., p. 344), Vieira expõe seu veredicto particular do conflito e defende a “coerência sistêmica do escravismo”. Afirmando como “esta mesma liberdade assim considerada seria a total destruição do Brasil”, o inspetor mor dos jesuítas justifica seu argumento com a seguinte hipótese: “conhecendo os demais negros que por este meio tinham conseguido ficar livres, cada cidade, cada vila, cada lugar, cada engenho seriam logo outros tantos Palmares, fugindo e passando-se aos matos com todo o seu cabedal, que não é outro mais que o próprio corpo” (VIEIRA [02/07/1691] *apud* ALENCASTRO, 2000, p. 344). Apenas três anos mais tarde, no parecer sobre a fuga dos indígenas de São Paulo, Antônio Vieira fará o raciocínio oposto, como explicita Alencastro (Id.). Ao contrariar o voto dos superiores da Companhia de Jesus (no Brasil e no Reino), ele “reconhece o direito à fuga dos índios cativados pelos paulistas”. De forma contundente, aproxima os índios cativos aos portugueses presos pelos corsários mouros que agiam no Mediterrâneo. Dessa maneira, objeta a concepção que liga a sobrevivência econômica da capitania ao trabalho escravo indígena. Explicando a atitude nada paradoxal do padre Antônio Vieira, Alencastro (Ibid., p. 345), em seu capítulo sobre a “singularidade do Brasil”, explica como: “no inviolável direito à fuga, os índios cativos dos paulistas se igualavam aos cristãos europeus capturados pelos piratas muçulmanos de Argel. Mas os quilombolas estavam inexoravelmente condenados à perseguição, ao cativeiro e à morte”. Como lembra o autor (Id.), esse era “o preço da continuidade do escravismo luso-brasileiro. A contradição entre as duas posturas é apenas aparente: a escravidão dos negros apresentava-se como condição necessária para garantir a liberdade dos índios”. Vale ainda lembrar que o padre Antônio Vieira, além de muito citado e elogiado na R.IHGB, tem várias cartas e textos publicados na revista.

Além de julgar que a atividade escravocrata (indígena e negra) comprometeu a civilização dos indígenas brasileiros, Barboza parece estabelecer uma imediata ligação entre africanos e escravos. Ao sugerir que a vinda dos africanos legaria ao Brasil uma “marca escravista”, vale-se dos dizeres do padre Manoel da Nóbrega para mostrar sua preocupação com a crescente mistura dos negros na nova civilização:

O padre Jesuita Manoel da Nobrega, que viera com Thomé de Souza, para fundar o Collegio de Jesus na nova cidade da Bahia, e que ahi chegará a 29 de Março de 1549, pouco tempo depois da fundação d’essa primeira metropole do Brazil, escrevia ao padre Preposito do collegio de S. Antão em Lisboa muitas queixas sobre a mistura de negros e negras na nova povoação; dizendo que assim se innoculava no Brazil o fatal canero da escravatura, fonte de immoralidade e de ruina. Sabe-se além d’isto que os negros eram para ali enviados da Africa, afim de se darem aos soldados, descontando-se o seu valor pelos seus soldos⁷⁷.

Após mencionar os imensos prejuízos da escravidão, que não tornam os preços da lavoura brasileira competitivos, Januário Barboza concluiu sua dissertação alegando como a escravidão negra, causadora de ofensa à humanidade e retardo da agricultura, não serve apenas de embaraço à civilização indígena, mas que a raça africana torna-se obstáculo à própria civilização brasileira, agora liberta:

A escravidão dos negros nem aproveita à civilisação dos índios, nem à sua propria, nem aos progressos da nossa industria; os damnos que d’ahi resultam são desgraçadamente conhecidos, e só a cobiça poderá negar resultados que a intelligencia, ainda a menos perspicaz, percebe e calcula. Só a cobiça poderá combater com seus costumados sophismas os argumentos, que sobre tal objecto por tantas vezes se tem publicado. Deixaremos a tarefa de os refutar, a quem se ocupe especialmente d’esse assumpto; esperando tambem que pennas mais bem aparadasnos tracem algum plano, que mais aproveite à civilisação dos indigenas, e que nos forre ao perigo de introduzir no Brazil livre a raça africana, que temos escravizado com offensa da humanidade e retardamento da nossa agricultura; porque, como diz o economista hespanhol Bernanrdo Ward: – ella não medra onde o que trabalha não colher, e o que colhe não goza do fructo do seu trabalho⁷⁸.

Destacando as perdas econômicas autorizadas pelo trabalho escravo africano no Brasil, a dissertação seguinte, de José Silvestre Rebello sobre o mesmo programa, procura identificar a origem do ato de importar escravos na América, remetendo-a ao conquistador Cristovão Colombo e aos primeiros empreendimentos da colonização portuguesa em terras brasileiras, notadamente nas províncias da Bahia, de São Paulo e do Maranhão. No texto em

⁷⁷ R.IHGB, 1839, t. 1, p. 127.

⁷⁸ Ibid., p. 128-129.

questão, o autor admite a falta de conhecimentos maiores sobre a antropofagia de alguns povos indígenas e a gênese dos africanos no Brasil. Esses fatores, segundo sua visão, são problemáticos para as intenções civilizatórias do Império. Porém, sobre a dúvida pertinente ao programa, Rebello elucida duas fortes características responsáveis tanto pelo embaraço da civilização dos indígenas (e do país como um todo) como pelo retardo exportador do comércio brasileiro: a expulsão dos jesuítas da colônia e a falta de preparo dos administradores agrícolas que não conheciam nada sobre botânica e química. Essa falta de instrução que dominou a colônia teria causado, segundo o autor, os vigentes atrasos reinantes no Império brasileiro, tanto o civilizatório quanto o econômico.

Segundo Rebello, mesmo o café, produto em crescimento “vertiginoso”, apresentava vários tipos e qualidades diferentes de outros exportadores. O receio do autor era que esse novo produto tivesse o mesmo destino de outros, como o açúcar e o algodão nacionais, que não apresentaram mais produção a preços competitivos para o mercado externo. Dessa forma, o autor termina sua dissertação – que considera um *post scriptum* ao trabalho já apresentado por Barboza – aludindo à falta de preparo dos encarregados pela escravidão, o que não permite ao Brasil ter o mesmo lucro que outros países em condições produtoras similares. Em seus termos:

É verdade que os bons instrumentos concorrem para o bem feito da obra; mas é também certo, que o bom mestre mesmo com os indiferentes faz obras menos más. Não se deve pois attribuir só aos semibrutos escravos o atraso da nossa agricultura; é devido muito principalmente à ignorancia dos feitores, pois que a mesma raça de escravos em outras partes dá melhores resultados; é portanto este bem devido ao saber e industria de quem os administra⁷⁹.

No desenvolvimento das dissertações, torna-se nítida a preocupação dos sócios sobre o futuro do Brasil. As principais inquietudes de Barboza e Rebello parecem pairar no comércio e no estatuto civilizatório dos homens que compõem esse recente estado.

1.3.2 Inversão dos discursos: a perfectibilidade iluminista destinada aos indígenas

De forma semelhante aos concursos ocorridos na Academia de Dijon, os sócios primeiro sorteiam o tema e depois selecionam o melhor texto que sobre ele versasse.

Famosa devido à participação do filósofo genebrino Jean-Jacques Rousseau, a academia francesa somente premia o primeiro discurso oferecido por esse filósofo, que

⁷⁹ Ibid., p. 133.

responde à seguinte questão proposta em 1750: “O restabelecimento das ciências e das artes terá contribuído para aprimorar os costumes?”. Três anos depois, Rousseau tenta novamente o prêmio, que dessa vez é recusado. No entanto, foi o discurso não vencedor que o tornou conhecido do grande público. Escrito para responder à questão formulada pela Academia deDijon– “Qual é a origem da desigualdade entre os homens, e é ela autorizada pela lei natural?” –, fez conhecidas as ideias de Rousseau (1997a) sobre a perfectibilidade humana, a decadência da evolução civilizatória, a explicação histórico-política da desigualdade e, principalmente, sua teoria sobre a felicidade do “bom selvagem”.

Embora citado nos textos da R.IHGB, as principais ideias sobre os indígenas brasileiros, presentes nessa publicação, parecem inverter o raciocínio de Rousseau, que certamente compartilhou de certo imaginário sobre esses índios em seus escritos⁸⁰.

Para os sócios do Instituto, os indígenas não exemplificam o modelo da felicidade natural, nem mesmo provavam o declínio apregoado pelo filósofo genebrino em seus textos. Se, em Rousseau (1997a, p. 147, 148-244), a civilização foi capaz de instituir a infelicidade aos homens, gerada que é pela cobiça, pelas ciências ou ainda pelas artes, para os sócios do IHGB, o comércio, a ciência, as belas-artes e o requinte presentes na corte brasileira eram a prova de que o país estaria trilhando rumo à civilização. Sobre essas concepções, Carlota Boto (2010, p. 282) afirma que o Iluminismo

Apostando no avanço do espírito humano e do conhecimento, no progresso dos povos e na caminhada do gênero humano rumo a um indefectível percurso de aprimoramento – a que chamava perfectibilidade –, [...] foi também um movimento de fé: fé na razão, no futuro, na flecha de um tempo, no comércio entre os homens e, finalmente, fé na educação.

De acordo com essa autora, o Iluminismo português – tão vigente nos primeiros anos do IHGB – era “racionalizador, centralizador, secularizador” (BOTO, 2010, p. 296), constituindo-se, dessa forma, a partir da particular compreensão sobre as liberdades individuais que os princípios de universalismo e educação acarretavam.

Com quase um século de atraso, o iluminismo vigente nas primeiras duas décadas do IHGB é bastante marcado pelo *naturalismo* dos sócios, interligando homem, meio e raça em seus textos e discursos. Essas relações certamente já se encontravam presentes nas obras de Montesquieu, Rousseau, Voltaire ou mesmo Kant, influenciados que foram por naturalistas

⁸⁰ O sócio do IHGB Afonso Arinos de Melo e Franco (1937), em sua obra *O índio brasileiro e a revolução francesa*, oferece detalhada investigação da influência do ideário acerca do indígena brasileiro nas concepções que permearam a Revolução Francesa, notadamente as de Rousseau.

como Lineu e Buffon. Não obstante, o acento e a constância encontrados tanto nas publicações analisadas da R.IHGB quanto em outras obras e documentos, conforme demonstrado ao longo do trabalho, evidenciam o peso que os vértices da natureza e da raça ocupam nas explicações sobre o Brasil, que ainda envolvem miscigenação e cultura em seu quadrilátero. A esse respeito, a obra de Roberto Ventura (1991), *Estilo tropical*, fornece importantes subsídios para a compreensão do recíproco movimento intelectual entre Brasil e Europa, quando o assunto era compreender as influências entre o meio e o homem. Segundo Ventura (1991, p. 24):

Dois discursos antitéticos interferem na representação do mundo selvagem: um de afirmação da felicidade natural e infinita dos trópicos; outro que proclama as vantagens da civilização. É uma visão ambígua, em que emerge a percepção de uma realidade contraditória. Trata-se de um debate sem fim, cujo objeto é menos a condição do selvagem do que o estatuto do civilizado e o sentido da história.

As afirmações desse autor justificam o critério aqui adotado de não reprodução integral desse debate, posto que todas as obras e documentos consultados durante a pesquisa apresentam a singular marca dos vértices da natureza e da raça. Sejam sobre a educação no Brasil, sobre o educar para a diversidade ou mesmo nas famosas obras e ensaios sociológicos de caráter interpretativo, o quadrilátero *natureza, raça, miscigenação, cultura* toma forma, mesmo com a preponderância de um de seus vértices.

A maioria dos textos publicados pela R.IHGB sobre os indígenas indicam a preocupação da intelectualidade brasileira sobre os primeiros habitantes do Brasil, partindo de quatro questões principais:

- É possível que o indígena evolua?
- A catequese é o melhor meio para isso?
- São eles resquícios de outras civilizações?
- Por que não construíram monumentos como os encontrados nas civilizações pré-colombianas?

Invertendo os preceitos de Rousseau – que era exceção no pensamento dominante iluminista –, os sócios do Instituto não viam os indígenas como ideal de perfectibilidade, embora certas ideias sobre a felicidade natural não só persistiram, como também foram vitais

para a consagração do romantismo, concepção filosófica e literária determinante no contexto cultural brasileiro.

Diferentemente do contato congênere que se deu na América espanhola, os índios brasileiros foram considerados seres primitivos que não conheciam a organização estatal nem sabiam erigir monumentos civilizacionais, como os encontrados no Peru e México. Carlos Alberto de Moura R. Zeron (2014) explicita como, do Renascimento ao Iluminismo, a questão da descoberta da América e dos povos indígenas viria a pautar todos os debates teológicos, políticos e filosóficos, com a produção de importantes expressões conceituais encontradas nas teorias políticas. Assim, os temas vinculados ao “estado de natureza”, à “bondade natural” e ao “bom selvagem” – criados, principalmente, com base nos escritos de Hobbes, Locke, Grotius, Montaigne e Rousseau – surgiram da urgência interpretativa que o contato com os povos indígenas demandava, o que acabou por reconfigurar os debates teológicos sobre o direito natural e, posteriormente, incitar questões políticas que resultaram na primeira Declaração de Direitos Humanos (1789). Segundo o Zeron (2014, p. 88), o Novo Mundo e seus habitantes foram incorporados pelos europeus, a partir de um desafio imposto por eles mesmos de fazê-los ajustados à ideia de civilização:

O Novo Mundo interrogava ainda os europeus sobre a origem dos seus habitantes. Da genealogia bíblica às teorias raciais do século XVIII, um amplo arsenal de teorias e hipóteses foi mobilizado, ao longo da época moderna, no debate sobre a unidade da humanidade: os índios seriam também descendentes de Adão? De Cam? Dos hebreus? Dos tártaros? Teriam vindo eles de Atlântida? De Ofir? De Cartago? Ou a humanidade não seria una, tendo várias origens? Ou, ainda, os índios nem seriam homens, mas animais com aspecto semelhante ao dos homens? Todas essas teorias foram seriamente consideradas e defendidas. Em suma: o desafio colocado aos europeus, por eles mesmos, foi o de tentar incorporar o Novo Mundo e seus habitantes a sua antiga ordem religiosa e política. O que se fez por meio da conjunção entre missão e colonização, justificada no âmbito da segunda escolástica por meio de um desenvolvimento da teoria do direito natural.

Sem duvidar que os indígenas brasileiros eram “humanos com alma”, tal qual já defendia o jesuíta Antônio Vieira, os sócios do IHGB guiavam seus procedimentos etnográficos e filológicos visando assimilar os “primitivos” à civilização, a partir de pesquisas sobre os hábitos e costumes dos povos, o diagnóstico sobre o seu grau de “selvageria”, a possibilidade de catequese e, principalmente, o conhecimento de sua língua. Dessa forma, a *perfectibilidade* e a *evolução*, temas caros aos filósofos, historiadores e cientistas dos séculos XVIII e XIX, figuram entre os artigos da revista majorados por certo “catolicismo esclarecido”.

A natureza tropical brasileira e os frutos gerados por ela (mercadorias e homens) foram compreendidos das mais diversas maneiras e influenciaram toda a produção intelectual sobre o país. De acordo com Ventura (1991, p. 12-13):

A literatura e a cultura brasileira se transformaram na segunda metade do século XIX com a recepção de modelos europeus, como a história natural e a etnologia, que forneceram instrumentos para a interpretação *da natureza tropical* e das *raças e culturas brasileiras*. Foi adaptada a “visão” de naturalistas, etnólogos e viajantes estrangeiros sobre o Brasil e a América do Sul. A etnologia assumiu configurações específicas, vinculadas ao racismo, cientificismo, positivismo, evolucionismo, naturalismo. Esses paradigmas foram introduzidos, a partir de 1870, tendo como referência o debate romântico sobre os fundamentos da literatura e da cultura brasileira, em oposição ao passado colonial.

O autor de *Estilo tropical* também menciona como se deu a representação do indígena brasileiro entre os nacionais e os europeus, oscilando entre “a imagem positiva da felicidade natural e inocente dos habitantes de clima fértil, e a condenação dos seus costumes bárbaros” (VENTURA, 1991, p. 22). Isso denota, de acordo com o autor, que o homem selvagem e a natureza americana foram compreendidos de forma ambivalente pelo discurso europeu, fato que acabou por influenciar as teorias nacionais, sejam elas etnográficas, médicas ou literárias. Estudado como mecanismo de assimilação e combinação de elementos diversos, o sincretismo servirá de ferramenta analítica ao autor, para explicar como os intelectuais brasileiros transformavam as teorias europeias para compreender o *outro* na cultura nacional:

Assim como os participantes do candomblé, cuja combinação de elementos estava subordinada à memória coletiva africana, os intelectuais brasileiros escolheram, dentre as diversas teorias européias, aquelas que pudessem ser sincretizadas a partir da questão nacional, relacionada à construção do Estado e à afirmação das camadas letradas e dirigentes (VENTURA, 1991, p. 40).

No entanto, o autor adverte que a semelhança entre as religiões afro-americanas e os primórdios da crítica e da historiografia brasileira não elimina uma diferença básica que caracteriza a visão unilateral que se estabelece do *outro*:

[...] enquanto nessas religiões o catolicismo foi assimilado de forma fragmentária, como elemento exótico, às matrizes culturais transplantadas da África, partiu-se, na reflexão histórico-literária, de modelos europeus marcados pela ideologia civilizatória, a que se integraram, de modo problemático, os grupos e culturas populares (VENTURA, 1991, p. 40).

Para Ventura (1991, p. 40), os modelos sincréticos formados no Brasil e na América Latina, tais como a “poesia mestiça” de Sílvia Romero ou o “estilo tropical” de Araripe Júnior, vinculam a cultura nacional e a literatura “à ação de fatores naturais, tais como o clima, o meio, a natureza, a mestiçagem e o caráter, e colocam, em segundo plano, os conflitos culturais e a singularidade histórica dos objetos enfocados”.

Na inversão de discursos sobre o indígena ou ainda nas análises que estabelecem sobre os negros, os sócios do IHGB retomam a relação que a etnologia estabelece com as demais culturas. No entanto, no Brasil essa relação se estabelece de forma singular, pois as *outras* culturas não são externas, mas partes integrantes da nação, o que levou, ainda de acordo com Ventura (1991), a etnologia e o naturalismo a marcar de forma tão acentuada os intelectuais brasileiros.

A fascinação e o diálogo que esses intelectuais fomentavam com aspectos da cultura europeia – particularmente os conceitos de civilização, iluminismo e naturalismo –, marcaram diversos modelos explicativos nacionais. Exótico, exógeno e endógeno, simultaneamente, a tripla orientação naturalista, civilizatória e cristã marca o período e as fontes analisadas, constituindo a *experiência-Brasil* “no ambíguo movimento entre *identidade* e *diferença*, entre reprodução da experiência europeia e sua relativa diferenciação nos trópicos” (VENTURA, 1991, p. 43).

Nas publicações do IHGB, a questão indígena é geralmente associada à educação. Diante disso, cabe investigar se os “modelos educativos” propostos pelos sócios do IHGB seguem a mesma tendência de implicação, tão característica da *experiência-Brasil*, entre passado/futuro, civilização/cultura, global/local.

1.4 Idas e vindas da instrução pública: os congressos e os *outros*

Como já mencionado, na cartografia que estabelece da terra, dos povos, dos homens ilustres e do passado brasileiro, as publicações do IHGB figuram o desejo de educar o país olhando, simultaneamente, para seu passado e seu futuro. Não por acaso, o nascimento do IHGB ocorre com o surgimento do Colégio Pedro II, tendo como sócios vários de seus professores que debatem, no Instituto, qual história do Brasil deve ser registrada e contada, via educação pública.

Segundo Lúcia Villas-Bôas (2010, p. 143-144), muitos professores do Imperial Colégio Pedro II – quase todos membros do próprio Instituto – passaram a utilizar ideias concebidas no IHGB, principalmente as de Martius e Varnhagen sobre a diversidade e mistura

das raças no Brasil, para elaboração dos programas de história que serviam não apenas ao colégio, mas também às escolas de todo o país. Esse é caso de Joaquim Manuel de Macedo, romancista, sócio do IHGB e professor do Imperial Colégio Pedro II, que teve seu livro *Lições da história do Brasil* editado 11 vezes entre 1864 e a década de 1920 (VILLAS-BÔAS, 2010, p. 92).

Ainda hoje, nos documentos oficiais de educação que ressaltam o reconhecimento da diferença e o *educar para a diversidade*, como nas diretrizes para a Lei nº 10.639/2003 (BRASIL, 2005a), a reconstrução do passado é enaltecida como fator que dignifica a população negra brasileira, pois esta teria ficado resumida à escravidão em certa narrativa da história do Brasil, cabendo à educação o ofício de recontar essa história, com o resgate de suas raízes africanas e contribuição cultural da população negra na história do Brasil.

As preocupações dos sócios do IHGB, ilustradas em suas revistas, também tornam possível verificar como parte da elite (intelectual, política, econômica) brasileira buscou participar, absorver e produzir tendências ante as principais discussões que se davam no restante do mundo. Isso pode ser atestado não somente nas participações nacionais em relevantes congressos⁸¹ estrangeiros, como também na tentativa, nem sempre concretizada, de elaboração de congressos nacionais sobre assuntos científicos e históricos debatidos internacionalmente, como no caso da Exposição Pedagógica do Rio de Janeiro, de 1883, das Conferências Populares da Freguesia da Glória, que ocorreram provavelmente de 1873 a 1881 e o Congresso Brasileiro de Instrução Pública que deveria ocorrer em 1883. Embora preparado por intelectuais como Rui Barbosa, o médico João Baptista de Lacerda e o escritor Sílvio Romero, ou mesmo políticos como o barão de Bom Retiro e o senhor conde d’Eu, o congresso não foi realizado.

Ao analisar as “Actas e Pareceres do Congresso da Instrução do Rio de Janeiro” – material compilado e publicado pela Typographia Nacional, em 1884, a pesquisadora Analete Schelbauer (2000, p. 2) afirma que o século XIX ficou conhecido, entre outras denominações, como o século da instrução popular. Tendo por novidade a crença na educação escolar como

⁸¹ A lista de algumas participações do IHGB em eventos científicos, lembradas por Olegario Herculano d’Aquino e Castro (Ibid, p. 195) inclui os seguintes Congressos: Arqueológico e Histórico de Antuérpia (1866); dos Americanistas de Luxemburgo (1876); de Veneza (1881); Exposição da Indústria Nacional (1881); Exposição Continental Sul Americana de Buenos Ayres (1882); Exposição de Geografia Sul Americana (1888); Exposição Universal de Paris (1889); Congresso Italiano de Geografia em Gênova (1892: sobre o quarto centenário da descoberta da América); Exposição Colombiana de Chicago (1893); Congresso Orientalista de Genebra (1894); VI Congresso Internacional de Geografia em Londres (1895), além de “todas as solemnidades publicas, entre nós, de caracter scientifico, historico ou patriotico”. O Brasil também teve considerável participação no I Congresso Internacional das Raças (1911), ocorrido em Londres e elaborou o Congresso Brasileiro de Eugenia (1929) e o I Congresso Afro-brasileiro (1934), dentre muitos outros.

fator de modernização das nações, o século XIX trouxe também a criação das escolas primárias, de ensino obrigatório, e a sistematização do ensino inicial sem dependência de culto, reafirmando como função do Estado, que se faz educador, a tarefa de difundir entre o povo as primeiras letras.

Segundo Schelbauer (2000, p. 5), o que seria o primeiro fórum de discussão dos problemas educacionais brasileiros não aconteceu, mas deixou, em seus pareceres, 29 questões dedicadas ao estudo das instruções primária, secundária e profissional, além de 17 pontos sobre a instrução superior, constituindo um rico documento para a história da educação brasileira. As proposições dos seus organizadores foram baseadas nas experiências educacionais ocorridas na Inglaterra, França e Bélgica, principalmente. Nos pareceres que precederam o não realizado congresso, é possível constatar os principais dilemas que preocupavam intelectuais, políticos e professores que deveriam compor a reunião internacional.

Primitivo Moacyr (1937, p. 536-601), o maior compilador de documentos educacionais pertencentes aos impérios brasileiros, explica que o Congresso de Instrução Pública deveria ser dividido em dois setores. O primeiro faria referência aos ensinos primário, secundário e profissional (este último relacionado à mineração e maquinaria), enquanto o segundo domínio seria específico sobre o ensino superior (medicina, direito, ciências sociológicas, teologia). Os pareceres das reuniões preparatórias para o congresso apresentam propostas de discussão que revelam, entre outras, preocupações com o conteúdo programático para as escolas elementares de dois e três anos. Estas incluem, somente citando alguns pitorescos exemplos (MOACYR, 1937, p. 545-546): leitura sagrada do Velho Testamento, assuntos sociológicos, desenho linear, elementos da história natural e higiene, instrução cívica e moral, música e canto, ginástica e contabilidade doméstica.

Também preocupavam os organizadores “a moralidade de professores e diretores”, a “educação física no jardim da infância”, a “separação por gênero”, o “ensino de cegos, surdos e mudos”. Além disso, seria obrigação do Estado permitir a ocorrência de cursos livres superiores e, principalmente, instituir o ensino primário gratuito. No entanto, essa última tarefa somente deveria vigorar, de acordo com os pareceres, quando houvesse a possibilidade de o Estado brasileiro fiscalizar as iniciativas de expansão das escolas.

A chamada para o Congresso de Instrução Pública, por parte do Estado, pode ser conferida no relatório da Assembleia Legislativa, de 14 de maio de 1883:

Desejando o Governo, por mais esclarecer-se sobre as medidas que pretende propôr-vos, consultar as luzes e experiencia de pessoas habilitadas, submettendo ao seu estudo collectivo os principaes assumptos concernentes ao ensino publico, por acto de 19 de dezembro ultimo [1882] convocou um Congresso de Instrucção, que deverá reunir-se nesta Côrte no dia 1º de junho vindouro [1883] (BRASIL, 1883)⁸².

Segundo Therezinha Collichio (1987, p. 7), a suspensão do Congresso de Instrução Pública foi justificada, pelo então recém-ministro imperial Francisco Antunes Maciel, pela insuficiência da verba votada pelos parlamentares visando à sua realização. Collichio (1987, p. 7-8) comenta ainda a tristeza que esse fato causou no alemão que viveu na província do Rio Grande do Sul, Carl von Koseritz (1980). Seguindo a pista deixada por Collichio (1987), é possível encontrar, no livro de memórias do alemão (KOSERITZ, 1980), os mais detalhados elementos sobre as Exposições Pedagógicas que ocorriam no Rio de Janeiro e sobre o não ocorrido Congresso de Instrução Pública.

Carl von Koseritz chegou ao país em 1830, com a mercenária tropa de Sebastião do Rego Barros para o serviço militar do Império. Abandonando essa função, tornou-se cientista, professor, escritor e político atuante. Em seu livro *Imagens do Brasil*, podem-se conhecer alguns episódios da sua estada de 33 anos no país, onde presenciou o avanço das ideias positivistas e as principais condições para o declínio do Império.

Ao prefaciар a obra de Koseritz (1980, p. 12), o sócio do IHGB Afonso Arinos de Melo e Franco afirma tratar-se de um livro composto por “imagens vivas e coloridas”, “quase sempre exatas”, que mostram o país da perspectiva de um estrangeiro bastante integrado aos assuntos nacionais. Ao longo do diário, é possível notar o entusiasmo de Koseritz com a abertura de museus e exposições, além da organização de diversos catálogos científicos que salvavam do esquecimento várias descobertas feitas por investigadores nacionais e estrangeiros sobre a fauna, a flora e os grupos indígenas do país. Nesse sentido, vale notar seu fascínio com as exposições sobre os “índios Munducurus” que, segundo Koseritz (1980, p. 91), “por mais selvagens e sanguinários que sejam” é “a tribo que melhor trabalha em ornatos”, criando “maravilhosos cocares, tangas etc.”

Embora tenha lecionado por um curto período, os assuntos ligados à educação interessavam muito a Koseritz. O relato por ele feito em 1º de junho de 1883, data em que

⁸² “Relatório apresentado à Assembleia Geral Legislativa, em 14 de Maio de 1883”, que apresenta a convocação para o Congresso, que deveria ser presidido por Conde d’Eu e ter como conselheiros o visconde Bom Retiro e Manoel Francisco Corrêa, além dos secretários Carlos Leôncio de Carvalho e Américo Franklin de Meneses Doria.

deveria ocorrer o congresso, oferece latente registro da perplexidade que a suspensão determinada pelo ministro Maciel provocou em seu espírito:

Desde os primeiro dias ele [Maciel] mostrou como toma a sério tudo que tenha relação com sua função. Como se sabe o Congresso Pedagógico estava em preparativos, (deve-se inaugurar hoje), quando Maciel considerou o caso sob o ângulo de que as despesas, que montavam a cerca de 59 contos, não tinham sido regularmente aprovadas. Em consequência Maciel impediu a reunião do Congresso e pediu à Câmara os necessários créditos, porque ele não queria fazer nenhuma despesa que não estivesse legalmente decretada e autorizada. Quando se pensa que o Imperador estava muito interessado na coisa, que o seu genro é Presidente do Congresso e que já se encontram aqui vários delegados a ele e que também a Exposição Pedagógica está já bem frequentada, é que se alcança a importância dessa decisão, que estourou na Câmara como uma granada. Parece que o Imperador se ofereceu para fazer as despesas, mas Maciel exigiu permissão legal para a realização do Congresso. Esta atitude foi naturalmente discutida de todas as formas, mas deu decididamente ao jovem Ministro um importante relevo (KOSERITZ, 1980, p. 89-90).

Dois meses mais tarde, acontece, sem surpresas ou suspensões de última hora, a Exposição Pedagógica que reuniu materiais provenientes da França, Alemanha e Inglaterra. Sobre ela, Koseritz (1980) tece muitos elogios, principalmente ao conjunto de materiais oferecidos aos educadores e às escolas, como livros, mapas, cartas, globos, gravuras e modelagens. Ainda que considere os resultados da mostra um exemplo de “brilhante sucesso”, Koseritz (1980, p. 171) acentua seu descrédito ante o bom emprego dos professores e alunos da rede pública, aconselhando que esses materiais sejam utilizados somente nas escolas particulares, que poderão melhor aproveitá-los no avanço civilizacional.

Defensor da imigração alemã em núcleos culturais específicos no Sul do Brasil, Koseritz era amigo e admirador do polêmico Sílvio Romero. Porém, na obra *História da literatura brasileira*, Romero (s. d., p. 108) defende o oposto do alemão. Situando a marcha evolutiva brasileira, o crítico literário defende que os imigrantes alemães sejam espalhados pelo país, mantendo sua língua e cultura natais. Só assim, segundo Romero (s. d.), com o crescente contato com a civilização “germânica-protestante”, é que o Brasil poderia melhor evoluir rumo à civilização. Não interessa tanto a Romero a escolarização básica como fator civilizacional, mas somente a escola superior e de pensamento, como as escolas literárias, científicas e de humanidades. Controversas entre amigos à parte, as palavras de Koseritz sobre as diferenças de aproveitamento das escolas públicas e particulares ante a exposição pedagógica denotam a falta de comprometimento do Império com o financiamento da educação pública.

Se a falta de verba imperial destinada à instrução, principalmente a primária, não era uma novidade na política do país, os documentos que o frustrado congresso originou testemunham um momento-chave para a educação nacional. Com assuntos cada vez mais afastados da catequese e desenvolvidos de acordo com as ideias iluministas e republicanas, as discussões que envolveram seu preparo evidenciam a tentativa nacional de se aproximar dos congressos de mesmo tipo ocorrido em outros países.

Segundo Kuhlmann Jr. (1998, p. 75), esses congressos e as exposições universais⁸³ serviram de “palco para a representação de espetáculos de crença acrítica no progresso, na técnica, na ciência”, compondo “cenários da história social interdisciplinar constituindo peças didáticas da história cultural”. Cada país esperava, ao sediar uma exposição, mostrar aquilo que seria “a prova de seu lugar no concerto das nações civilizadas”. Para Kuhlmann Jr. (1996, p. 3), as diferentes forças sociais presentes nessas exposições “debateram propostas relativas a um conjunto de instituições educacionais, na perspectiva de promover a educação moral e a incorporação dos indivíduos na sociedade de classes”.

Durante o início do regime republicano, particularmente em 1908, ano que marcava o centenário da Abertura dos Portos Brasileiros, várias exposições foram geradas em todo o país. Tendo por alvo inventariar o Brasil para si mesmo e marcar sua entrada num cenário econômico industrial e internacional, a Exposição de 1908 pretendia-se instrutora da importância de civilizar a mão de obra nacional, entre muitos outros propósitos⁸⁴. Nesse contexto histórico, segundo Sidney Chalhoub (2001, p. 68-69), eram comuns concepções que relacionavam educação moral e avanço capitalista no Brasil. De acordo com o autor, os membros da elite brasileira entendiam que a educação poderia redimir e civilizar os antigos cativos após a abolição, fazendo-os largar certos vícios, como a ociosidade e o roubo, criando neles os hábitos de trabalho.

Não obstante, durante o Segundo Império, as discussões e os textos sobre educação presentes na R.IHGB deixam transparecer o forte eixo moral católico que se vincula ao ato de educar para a civilização, somado à necessidade dos sócios em conhecer a diversidade natural e cultural do país. Todavia, necessidade de conhecer não quer dizer *reconhecer* ou *valorizar* as diferenças.

⁸³ A primeira exposição aconteceu em Londres, em 1851, generalizando-se a partir daí por vários países: Paris (1855); Londres (1862); Paris (1867); Viena (1873); Filadélfia (1876); Paris (1878); Buenos Aires (1882); Antuérpia (1883); Paris (1889); Chicago (1893); Paris (1900); Louisiana (1904); Milão (1906); Bruxelas (1910); São Francisco (1915); Rio de Janeiro (1922). Para saber mais, consultar Kuhlmann (1996 e 1998); Collichio (1987) e Schelbauer (2000).

⁸⁴ Para saber mais, consultar o esclarecedor texto de Margareth Pereira (2010): *A exposição de 1908 ou o Brasil visto por dentro*.

Singularmente relevante para a presente análise, a captação de alguns movimentos das concepções sobre educação e diversidade no Brasil permite a tessitura de algumas pistas analíticas acerca da possibilidade de civilização no Brasil e do papel atribuído aos considerados *outros* nesse processo. Geradas ou refletidas nas revistas do Instituto, essas concepções são produzidas a partir da compreensão dos sócios sobre a história, a geografia e o povo na *experiência-Brasil*. Somente a partir desses saberes (passado, terra e pessoas) é que os sócios do IHGB vislumbravam um futuro civilizatório nacional. Para alcançá-lo, seria ainda preciso construir e atravessar a *ponte* representada pela instrução pública, promessa ainda muito distante para toda a população brasileira, entre 1839 e 1945. Mas, enquanto “o governo não pode assumir esse encargo de educação” – lembrando as palavras de Koseritz (1980, p. 171) –, destina-se o IHGB a criar, adaptar, movimentar e irradiar diferentes e concorrenciais concepções do que seria a civilização no Brasil e o papel da educação, no processo de *Iluminismo naturalista da experiência-Brasil*.

Em paráfrase ao texto de Kant (2005) *Resposta à pergunta: Que é “Esclarecimento”?* (*Aufklärung*), em que o filósofo afirma ser o imperador Frederico, da Prússia, o maior signo do processo de Esclarecimento, pode-se afirmar que, para os sócios do IHGB, o maior signo do iluminismo nacional era o imperador D. Pedro II. Vangloriado mesmo após sua deposição e morte, o “imperador menino”, nascido no Brasil – mas filho de europeus – será sempre evocado pelos sócios com reverência. Exemplo máximo de ilustração e requinte, dentre seus defeitos políticos, um foi indicado por alguns sócios como o mais grave: sua escolha por valorizar as faculdades superiores em vez da instrução pública. Não obstante, seus conhecimentos e atitudes foram tomados como exemplo máximo da *ponte ambivalente* que a educação nacional representa na *experiência-Brasil*. Com ele, outro sócio será aqui convocado visando melhor delinear os quase apagados contornos entre educação e instrução pública nos escritos do IHGB. Com base nisso, abre-se espaço para dois destaques tipológicos: “o Magnânimo” e o “Pregador”, sendo este último o maior defensor da educação para os indígenas e da instrução pública, para os “brasileiros”.

1.5 O “Magnânimo”: a primeira e mais brilhante luz da civilização nacional

Em 1938, o IHGB comemora o primeiro centenário relembrando seus principais nomes, eventos e feitos, além de enaltecer a figura do atual mecenas, o ditador Getúlio

Vargas. Pela primeira vez como orador oficial, Alfredo Valladão⁸⁵ recorda em discurso “o glorioso sodalício” que o Instituto representa, surgido nos primórdios do Brasil independente, onde vibraram “a *brasilidade*, o idealismo, a fé”. Com palavras inflamadas de ufanismo, o orador ressalta como o Instituto convida, por sugestão de Januário da Cunha Barboza, o jovem príncipe Pedro de Alcântara para ser o “protetor do IHGB”. Contando então com 13 anos de idade, o príncipe aceita com alegria o título de patrono do primeiro instituto histórico e geográfico da nação brasileira, que era quase tão jovem quanto ele.

Segundo Valladão, em 7 de abril de 1831 – data que marca a abdicação do imperador D. Pedro I em favor do filho –, deputados e senadores vangloriam a unicidade nacional representada pelo príncipe regente, nascido e criado no Brasil. Em “manifesto aos seus concidadãos”, esses políticos explicavam as causas do entusiasmo que o jovem príncipe suscitava, pois ele simbolizava tanto o nascimento da pátria quanto sua integração.

Representando a própria unidade, em um país convulsionado por rebeliões separatistas e que não conhecia todos os seus limites geográficos, povos e idiomas, o jovem príncipe parece não ter decepcionado as profecias dos deputados e senadores de 1831. Órfão desde seu primeiro ano de idade, o futuro D. Pedro II será educado pela protetora Marianna Carlota Verna de Magalhães Coutinho, condessa de Belmonte, e terá como tutor José Bonifácio de Andrada e Silva. Sobre o longo imperador, que teria crescido no mesmo ritmo que a nação, as publicações da R.IHGB não trazem registros que detratem sua imagem pessoal. Pelo contrário, variados são os textos e discursos que enaltecem as suas características, destinando as raras críticas a alguns episódios de sua atuação política, como a Guerra do Paraguai, a demora em abolir a escravidão e a falta de recursos para a ampliação da educação primária.

Tão grande foi a influência do imperador D. Pedro II no IHGB que as revistas⁸⁶ ainda traziam o selo circular⁸⁷ com a mensagem “*Auspice Petro Secundo: pacifica scientiae occupatio*”. Certamente a recíproca era verdadeira, pois os anos de dedicação ininterrupta ao IHGB fazem notar a ligação e o empenho que o imperador tinha para com o Instituto. Nos 50

⁸⁵ R.IHGB, 1938, vol. 173, p. 852.

⁸⁶ Ao menos até as publicações de 2013 da R.IHGB.

⁸⁷ O selo é duplo, pois representa as duas faces da medalha cunhada no primeiro aniversário do IHGB. Em uma de suas faces, vê-se um Gênio gravando com buril na rocha do Pão de Açúcar o dia da fundação do Instituto, tendo em sua parte superior o letrero “*Auspice Petro Secundo*: e na inferior “*Pacifica scientiae occupatio*; e no reverso o seguinte: “*Institutum Historicum Geographicum in urbe fluminensi conditum die XXI octobris a.o. MDCCCXXXVIII*”. Cf. R.IHGB, 1840, p. 573. Em 1889, o IHGB mandou cunhar uma medalha comemorativa da lei abolicionista. Segundo consta na R.IHGB, 1889, t. 52, pt. 2, p. 551: “esta medalha representa a efígie da sereníssima princesa imperial D. Izabel, que como Regente do Imperio sancionou a dita lei, e consagra a data deste grande acto legislativo. Tiraram-se 552 exemplares de ouro, prata e bronze”. (segue no documento a lista de distribuição, sendo os dois primeiros presenteados, como era de se esperar, o imperador e sua filha). No segundo círculo, a mesma frase em latim que representa a fundação do IHGB: “*Institutum MDCCCXXXVIII*”. Cf. Imagem I, Galeria de imagens, p. 152.

anos que esteve à frente do IHGB (1839-1889), a revista imprimia em sua capa a frase que melhor explicita essa relação: “Debaixo da immediata protecção de S.M.I. o Senhor D. Pedro II”, além de 506 atas desse período começarem com a seguinte informação: “Honrada com a augusta presença de S.M o Imperador”.

Em 29 de novembro de 1889, na primeira sessão ocorrida após a proclamação da República, o então presidente do IHGB, Joaquim Norberto de Sousa Silva⁸⁸, expressa o compadecimento de todos pela ausência de D. Pedro II. O presidente chega a sugerir que a cadeira ocupada pelo imperador se mantivesse vazia e coberta com um véu até a notícia de sua morte. Aconselha também que os sócios se lembrassem dele e fizessem votos pela sua saúde, no início de cada sessão dominical. Dadas as suas recomendações para minimizar o sofrimento pela falta daquela importante figura, Joaquim Norberto lembra aos integrantes da casa como sempre se portava o pontual “sócio” D. Pedro que, ao transpor os limites da entrada do IHGB, fazia desaparecer o monarca para surgir o aluno, e “vinha sentar-se n’esse throno da democracia e tomar parte em vossas suadas elucubrações”⁸⁹. Como também lembram os sócios Alfonso Celso, Vicente Quesada e Max Fleiuss⁹⁰, essa “inquebrantável pontualidade”⁹¹ do imperante/aluno dava-se também pelo desejo dele em “infundir com o seu alto exemplo habitos de seriedade ás instituições dessa ordem”⁹².

Demonstrando toda a gratidão para com o imperador, o presidente Joaquim Norberto diz aceitar a República curvando-se diante das “novas couzas estabelecidas”. Diz ainda estar certo de que “o governo do povo pelo povo será uma realidade para a terra á qual Deos outorgou por simbolo a cruz da sua redempção, e a quem imploramos, que a republica seja livre como foi o imperio de D. Pedro II”⁹³.

No aniversário de cem anos (1925) de nascimento do “príncipe Magnânimo” (como era chamado D. Pedro II), a revista do Instituto dedica-se a compilar diversos textos que mostrassem as múltiplas facetas do ilustrado imperador durante seu reinado. Conforme explicitado no seu prefácio: “o Instituto Historico e Geographico Brasileiro, fiel á sua missão e sempre grato á memoria do seu grande protector, reúne no presente volume da *Revista* muitos desses tributos de veneração, que a Imprensa da éphoca registou com carinho”⁹⁴. Para facilitar a apreensão do majestoso volume 152 da R.IHGB, que somou 1.200 páginas sobre

⁸⁸ R.IHGB, 1889, t. 52, pt. 2, p. 534.

⁸⁹ Id.

⁹⁰ Id.

⁹¹ R.IHGB, 1925, t. 98, vol. 152, p. 843.

⁹² Id.

⁹³ R.IHGB, 1889, t. 52, pt. 2, p. 534

⁹⁴ R.IHGB, 1925, t. 98, vol. 152, p. 3.

diversos assuntos que a figura do imperador suscitava, apresenta-se, no Quadro 4, a compilação efetuada acerca dos assuntos presentes em seus capítulos.

Quadro 4– Compilação de assuntos presentes em volume da R.IHGB destinado ao centenário de D. Pedro II

Capítulo I <i>D. Pedro II – Apreciações gerais</i>	Capítulo II <i>O homem público e seus problemas</i>	<i>Artigos recolhidos de outros jornais</i>
“o maior dos brasileiros” “um professor das elites” “seu nascimento, seus irmãos” “sua infância” “seu preceptor” “seu casamento” “seus amigos” “o democrata” “suas viagens” Sua relação com “as línguas americanas” “a tolerância do imperador” “suas moléstias” “sua morte” “seus funerais” “Isabel, a redentora”	“a maioria” “fase inicial de seu reinado” “sua ação individual” “As lutas do Prata” “sua relação com Cotegipe” “a guerra do Paraguai” “a política internacional” Sua relação com as seguintes instituições/corporações: “a Marinha e com o Exército” “Instrução pública” “Federalismo” “Igreja” “Imprensa” “Propaganda republicana” “Desvelado e magnânimo” “O poder pessoal e o lápis fatídico” “Fases do segundo império” “Evolução jurídica do Brasil” “O imperador e a proclamação da república” “Imigração e colonização sobre o segundo reinado” “Associação comercial do RJ”	“Defensor da unidade nacional” “Seus livros” “Sociedade amante da instrução” “O século de D. Pedro II” “Exílio” “Seus ministros” “Operários” “Placa do caixão” Fontes/número de artigos dedicados a D. Pedro em 1925: <i>O Globo</i> /1 <i>O Estado de S. Paulo</i> /1 <i>O País</i> /1 <i>Correio Paulistano</i> /1 <i>Imparcial</i> /4 <i>Correio da Manhã</i> /8 <i>Jornal do Comercio</i> /11 <i>Jornal do Brasil</i> /15

Fonte: R.IHGB (1925, t.98, v. 152).

No texto *Pedro II: o democrata*, o escritor Viriato Corrêa⁹⁵ distingue o imperador como aquele que enalteceu a “absoluta fraternidade” e “absoluta intimidade com o elemento popular”. Além desses elogios, o escritor não poupa adjetivos e exemplos que atestam a simplicidade do príncipe, contanto que a ocasião fosse íntima e não política:

Talvez tivesse sido o mais simples, o mais suave, o mais doce, o mais liberal, o mais democrata dos monarcas que tenham passado pelo planeta [...] era a mais encantadora das criaturas. Desde que não estivesse em foco a

⁹⁵ R.IHGB, 1925, t. 98, vol. 152, p. 114.

sua qualidade de imperante, desde que entrasse no ambiente da intimidade, era a doçura, a simplicidade, como nunca foi nenhuma outra cabeça coroada. Misturava-se com o povo; andava na rua como qualquer mortal, com sua sobrecasaca e guarda-chuva debaixo do braço; dava em casa alheia a presidência da mesa ao dono da casa; chamava inferiores para a sua mesa, ia até o fundo da cozinha do Collegio Pedro II provar as panellas, para verificar se forneciam boa comida aos estudantes, ia aos mercados comer frutas, como muita vez fez em Lisboa; etc., etc.⁹⁶.

Segundo Viriato, a bondade do “doce príncipe”, aliada à energia que lhe faltava, apesar de alto cargo, render-lhe-ia também a alcunha de “Pedro Banana”, afinal:

Accusam-no de ser cioso das suas prerrogativas, rigoroso nas exigencias dos protocollos, exigente nas regras da pragmatica, quando se apresentava na Côrte. É possível. Era isso a feição ingenua, a feição infantil do seu character. E nada mais explicavel na vida. A bondade de Pedro II era tão alta e tão larga que lhe prejudicava, de certo modo, a energia. Era o Pedro Banana no bom humor trocista dos brasileiros. Elle sabia disso e queria fingir que era energico, que tinha vontade potente. E, como não possuia, no fundo, energia real, procurava fingil-a, mostral-a nas exterioridades. É a maneira usual dos fracos. Fingia que sabia mandar e que mandava⁹⁷.

Para provar esse “desmando de falsa energia”, Viriato lembra ainda o episódio da inauguração da Compagnie Imperiale des Chémins de Fer du Brésil (Companhia Imperial das Estradas de Ferro do Brasil), na província do Paraná. Recordando caso contado por Ernesto Mattoso, o escritor relata como D. Pedro II desorganizou completamente o banquete que já estava posto à mesa e “que custara mais de trinta contos”. Isso se deu, de acordo com o relato, “pelo simples facto” de o programa das festas ter sido organizado à revelia do imperador. Para o autor, não se tratava de “capricho” ou “perversidade”, mas de “intenção infantil de mostrar que o monarcha era elle, que se não despia das prerrogativas imperiaes, que quem mandava era elle, elle o chefe da Nação”⁹⁸.

Anos mais tarde, era a vez de o imperador ter um dos seus projetos vetado pelos parlamentares, também no dia de sua inauguração. Tratava-se do Congresso de Instrução Pública, que deveria ocorrer no Rio de Janeiro, no ano de 1883.

Em 1912, Nicolas Debanné⁹⁹, sócio correspondente do Instituto no Egito, descreve a viagem que D. Pedro II fez a esse país. Antes de refazer o percurso e as “inteligentes impressões” do imperador ante as relíquias egípcias, elogia “o grande ilustrado”, afinal:

⁹⁶ Id.

⁹⁷ Id.

⁹⁸ Id.

⁹⁹ R.IHGB, 1912, t. 75, pt. 2, p. 131.

D. Pedro II foi o grande soberano de um grande Estado; presidiu brilhantemente por mais de meio século aos destinos de um país por si tão extenso quanto toda a Europa; foi o educador de um povo que elle formou desde a infancia como nação, para deixa-lo em plena idade viril e em plena força, preparado para tornar-se o grande povo, que hoje conhecemos¹⁰⁰.

Meticuloso na recomposição dos dias do imperador no Egito, Debanné conta, repleto de orgulho, como D. Pedro amava esse país e seus sábios. Reconhecendo o imperador como um homem verdadeiramente preocupado com a ciência, o sócio afirma que essa percepção era compartilhada por muitos. A lista de Debanné¹⁰¹ dos admiradores do monarca inclui nomes como o de Pasteur, que o denominou de “imperador homem de sciencias”, e ainda Lamartine e Victor Hugo, que alcunhavam D. Pedro como “príncipe philosopho” e “o neto de Marco Aurelio”, respectivamente.

O texto desse correspondente transparece a afirmação, muitas vezes repetida nas publicações da R.IHGB, sobre um aspecto fundamental, vinculado ao imperador: o *exemplo magno* de uniformidade, civilização e ciência que ele representava num país muito vasto em território e sem tradição acadêmica. Tratado nos textos como reflexo do próprio Brasil e suas possibilidades, o imperador simbolizava toda a potência do país e sua aposta na ascendência de alguns sobre muitos.

Se o Brasil já era bem conhecido dos filósofos, viajantes e cientistas estrangeiros pela “selvageria” de sua natureza e de seus habitantes, agora o país apresentava-se, em congressos e institutos internacionais, como novo e original, independente da metrópole, moderno, industrioso, civilizado e científico (SCHWARCZ, 1993, p. 31-32).

Monarca considerado exemplo da civilização brasileira e, ao mesmo tempo, agente dessa civilização perante os nacionais, D. Pedro II bem poderia representar o procedimento vastamente utilizado para ampliar a educação durante os dois impérios: o método criado pelo inglês Joseph Lancaster (1778-1838), também conhecido por método do ensino mútuo, que quase dispensava o professor.

Segundo Fernando de Azevedo (1944, p. 329, nota 11), o método consistia em escolher, a cada grupo de aluno (*decúria*), um mestre da turma (*decurião*), “menos ignorante ou, se o quiserem, por mais habilitado”. Assim, o professor explicava aos meninos e estes, divididos em turmas, mutuamente se ensinavam, bastando um só mestre para um grande número de alunos. O educador Fernando de Azevedo (1944) cita Afrânio Peixoto que, com muita ironia, refere-se ao método como “ideal para o Brasil”, por ser muito rápido e sem

¹⁰⁰ Id.

¹⁰¹ Id.

custo. Retomando o sistema educativo e cultural presente desde as medidas de D. João VI para acelerar a instrução no Reino Unido do Brasil, Azevedo (1944, p. 329, nota 11) afirma como a introdução do método Lancaster e as esperanças por ele suscitada, em prolongado período de tempo, “constituem um dos episódios mais curiosos e significativos dessa facilidade, que nos é característica, em admitir soluções simplistas e primárias para problemas extremamente complexos”.

Também Primitivo Moacyr (1938, p. 661), em sua compilação sobre as “falas do trono” acerca da instrução pública, assevera que o primeiro imperador, em 1823, abre a Assembleia Legislativa com a seguinte afirmação:

Tenho promovido os estudos públicos quanto é possível, porém necessita-se para isto de uma legislação particular. Fez-se o seguinte: comprou-se para o engrandecimento da Biblioteca Pública uma coleção de livros da melhor escolha; aumentou-se o número de escolas, e algum tanto o ordenado de seus mestres, permitindo-se além disto haver um sem número delas particulares; conhecendo a vantagem do ensino mútuo também fiz abrir uma escola pelo método lancasteriano.

Ao analisar todas as manifestações dos imperadores sobre educação, compará-las às advertências dos ministros e com os orçamentos destinados à instrução pública nos impérios (1822-1889), Primitivo Moacyr (1938, p. 666) está convencido de que a Coroa ignorou a situação de atraso da instrução. Calando sobre o tema ou, ao contrário, falando dele com muita pompa mas sem investir recursos, mesmo D. Pedro II, que tanto cultivou as letras, as ciências e as artes, teria se descuidado do ensino público, notadamente o primário.

Nos inúmeros textos analisados da R.IHGB que tratam exclusivamente do imperador D. Pedro II, as críticas ao monarca, quando existentes, incidem em aspectos específicos da sua política, com ênfase negativa na atuação de seu reinado perante o desafio da instrução pública primária, embora nem sempre o imperador seja assinalado como responsável direto desse malogro. Apostando na ilustração das elites, o imperador Magnânimo sempre privilegiou o investimento de verbas para a instrução superior e outras instituições de ensino, como museus, bibliotecas, academias ou mesmo o IHGB. Isso porque, à semelhança do método Lancaster, acreditava que os “decuriões imperiais” deveriam irradiar seus saberes às demais camadas da população.

No volume de 1925 da R.IHGB, o diretor Ramiz Galvão¹⁰², em homenagem prestada a D. Pedro II, redige o texto *O Imperador e a instrução pública*. Nele, elenca todos os ministros

¹⁰² R.IHGB, 1925, t. 98, vol. 152, p. 363.

e conselheiros preocupados com a educação durante o segundo reinado, além de enumerar todas as reformas e melhorias feitas pelo Magnânimo nessa área. Ao considerar “urgente e santa”¹⁰³ a causa da reforma do ensino médico de 1881, o imperador promoveu também o aperfeiçoamento dos cursos de direito e engenharia no país. O autor informa com pesar a dificuldade que o imperador tinha de conseguir, junto ao Parlamento, verba para certas melhorias. Foi assim que D. Pedro II viu minguar sua ideia de criação de duas universidades brasileiras, que deveriam se instalar no norte e no sul, para tornarem-se “centros de luz”, dignos das nações mais cultas. Devido a isso e considerando a grandeza do território e das enormes distâncias que deveriam transpor os “moços de talento para virem ilustrar o seu espírito com a lição de abalizados mestres”, D. Pedro II aceitou a instauração dos cursos livres previstos pela reforma “progressista e liberal”¹⁰⁴ de 1879.

Alargado era entendimento de D. Pedro II sobre o significado de “educar o Brasil para a civilização”. De acordo com o texto do diretor Galvão, o “imperante cientista” investiu com materiais, verba e tempo em variadas instituições, a fim de que se tornassem centros de excelência. O Colégio D. Pedro II, em que a maioria da elite residente na corte estudou (inclusive vários sócios do IHGB), era conhecido como “estabelecimento modelar de ensino secundário”¹⁰⁵ e recebia constantes cuidados do próprio patrono, que escolhia criteriosamente seus reitores e professorado e se incumbia até das minúcias administrativas. Galvão reforça, em seu texto, como o imperador procurava todos os modos de amparar e engrandecer o colégio. O diretor do IHGB que lá estudou enaltece a separação efetuada por D. Pedro II do colégio com o internato que lhe deu origem. Por testemunho pessoal, evocando lembranças de seu tempo de estudante nesse colégio, Ramiz Galvão descreve como o intelectual D. Pedro II estava presente em todos os essenciais momentos de sua formação. Segundo suas memórias¹⁰⁶:

Em minha vida de estudante vi o imperador assistindo a aulas no Collegio Pedro II; vi-o em 1861 assistindo a todos os meus exames do 7º anno; vi-o alli mesmo depois, em 1870, sentado a meu lado, quando regi interinamente a cadeira de rhetorica, poetica e literatura nacional; vi-o em 1868 na Faculdade de Medicina assitindo á minha defesa de theses; e ainda em 1871, quando prestei provas no concurso para lente da mesma Faculdade. A actos desta natureza nunca deixou, aliás, de comparecer.

¹⁰³ Ibid., p. 364.

¹⁰⁴ Ibid., p. 366.

¹⁰⁵ Ibid., p. 369.

¹⁰⁶ Ibid., p. 370.

Ramiz Galvão termina sua apologia ao imperador na certeza de que a história fará justiça à “figura do soberano constitucional”, “desse brasileiro altamente culto e singularmente patriota”, que “prestou amparo constante e develado” ao “ensino, as letras e as sciencias”. Para o diretor, mesmo que a obra de D. Pedro II destinada à instrução pública não fosse completa e perfeita, nas “condições do meio que encontrou e no qual teve de agir [...], fez certamente muito, fez tudo quanto era possível para legar uma herança que o honra e o ennobrece ante a Posteridade”¹⁰⁷.

No entanto, sabe-se que, para a grande parte das crianças e dos jovens do império, não havia escola nem mesmo projeto. Se a “a herança tristíssima”¹⁰⁸ da educação primária, que recebera o jovem imperador, é “fato incontestável”, Galvão afirma que a situação do ensino primário legado à república não foi muito melhor. Fato lastimável para o diretor, que sugere não ser “culpa” exclusiva de D. Pedro II¹⁰⁹, que muito se preocupava em dar ao Brasil, via estabelecimentos de ensino civilizatórios, “um ponto de honra no mundo”, segundo as palavras de Ramiz Galvão¹¹⁰.

A excessiva ênfase imperial em instituições intelectuais restritas à minoria da população tornou o ensino superior, segundo Fernando de Azevedo (1944), o fator máximo de distinção social e cultural da elite brasileira, deixando de fora desse projeto negros, indígenas e mestiços, ainda que esses últimos conseguissem alcançar títulos de bacharel. A criação e a ampliação das universidades nacionais marcavam também o desligamento paulatino de Portugal, pois a elite do Brasil independente precisava, cada vez menos, das instalações ultramarinas para produzir ciência e arte.

Dessa forma, explica-se, segundo a análise de João Baptista B. Pereira (2014), a atual importância dada por movimentos sociais pelo acesso ao ensino superior público brasileiro, ao organizarem suas lutas por reconhecimento e igualdade reivindicando, entre outras coisas, a reserva de vagas nesse setor de ensino. Especificamente sobre a trajetória do movimento negro, Pereira (2014, p. 213) explica como a educação superior tornou-se um poderoso recurso para reverter os sinais de desigualdade e discriminação:

Essa ideia, impregnada fortemente por uma mística do poder da escola num processo de ascensão social, parece ser unanimidade entre os negros, militantes ou não. É possível distinguir na busca desse objetivo duas estratégias do grupo. A primeira, reatualizando uma estratégia da

¹⁰⁷ Id.

¹⁰⁸ Ibid., p. 369.

¹⁰⁹ Id.

¹¹⁰ Id.

autodenominada elite negra das décadas de 40 e 50 (século XIX), usa-se a negociação com representantes de camadas mais privilegiadas da população branca (políticos, empresários, profissionais liberais, instituições de ensino) para concretizar os ideais desse segmento. A segunda, ao invés de negociação, prefere uma estratégia baseada na contestação pública e até mesmo no conflito ao topar com os entraves sociais a sua projetada trajetória. Desta última estratégia, marcada por anseios de camadas mais carentes do grupo negro, nascem as reivindicações de cotas raciais junto às universidades públicas.

Os polêmicos debates sobre as cotas no ensino superior brasileiro ainda reverberam formas presentes na R.IHGB de implicação entre os projetos de civilização da elite ilustrada e o papel que neles deveriam ocupar os *outros* integrantes da identidade nacional. Complexo arranjo esse do *educar para a diversidade na experiência-Brasil*: fazer com que negros e indígenas estejam presentes na identidade cultural do país, via conhecimento etnográfico e livros didáticos, e, ao mesmo tempo, inexistir nos planos e projetos educativos nacionais, ao menos até a Constituição de 1988.

Não se pretende explicar esse arranjo de forma culturalista, ideológica ou economicista, por mais legítimas que sejam tais interpretações. Ao notar a sutileza discursiva sobre a alteridade que vai sendo lentamente elaborada no imenso volume de textos, atas e discursos publicados pela R.IHGB, o que se almeja é delinear certa suspeita empírica ante essas publicações. Diante desse emaranhado de interpositividades discursivas, pode-se arriscar o pontilhamento de uma linha genealógica – que não se pretende exclusiva, definitiva ou desveladora da verdade única – capaz de problematizar como o Brasil foi e segue sendo compreendido (e também se compreenda) tanto como modelo do educar para a convivência quanto inventor de particulares formas de racismo e discriminação, relacionados aos indígenas e, principalmente, aos negros. O complexo efeito derivado da implicação entre educação, diversidade, civilização e cultura na *experiência-Brasil* também torna relevante investigar o atual desafio enfrentado por aqueles que se utilizam, no âmbito educativo, de conceitos criados em outros contextos. Tal é o caso do multiculturalismo, invocado atualmente na compreensão de movimentos minoritários, afirmações culturais ou atitudes racistas e xenófobas.

Não obstante, se os artigos, discursos, documentos e debates registrados nas publicações da R.IHGB sobre instrução pública ignoram os indígenas, negros e mestiços, em outros discursos, eles não cessaram de ser evocados. Apesar de ausentes dos planos civilizacionais do Magnânimo, os *outros* autóctones da *experiência-Brasil* compuseram, de

forma vertiginosa, os discursos do Pregador imperial Januário da Cunha Barboza, idealizador do IHGB.

1.6 O “Pregador”: despotismo católico e esclarecido

A primeira lei sobre a “Instrução Pública Nacional” foi promulgada em 1827. Sobre ela, Primitivo Moacyr (1936, p. 180) afirma que deveria regularizar a atuação dos professores brasileiros para as primeiras letras. No entanto, o pouco preparo da comissão responsável ficou explícito na ausência de dados do recenseamento escolar. Mesmo desconhecendo o número de escolas, professores e alunos brasileiros, a comissão debateu um plano integral de estudos, que somava escolas elementares, liceus, ginásios e academias e ainda o Instituto Imperial do Brasil. Anos antes, o projeto da primeira Constituição brasileira (1824) prescrevia um decreto bem abrangente sobre instrução, segundo o qual deveria existir uma escola para cada termo, um ginásio para cada comarca e universidades nos mais apropriados lugares.

Moacyr (1936, p. 180) também demonstra como, “falhando estas grandiosas soluções para o problema da educação, a Câmara recebeu de sua comissão técnica em junho de 1827, um modesto projeto de lei criando, de acordo com a realidade do momento, escolas primárias em todas as cidades, vilas e lugares mais populosos”. Reproduzida na íntegra pelo autor, a lei estabelecia o seguinte:

Em cada capital de província haverá uma Escola de ensino mútuo; e naquelas cidades, vilas e lugares mais populosos, em que haja edifício público que se possa aplicar a este método, a escola será de ensino mútuo, ficando o seu professor obrigado a instruir-se na capital respectiva, dentro de certo prazo, e à custa do seu ordenado quando não tenha a necessária instrução deste método. Os professores ensinarão a ler, escrever e contar, a gramática da língua nacional, os princípios de doutrina religiosa e de moral, proporcionados à compreensão. Serão nomeadas mestras de meninas e admitidas a exame, na forma já indicada, para cidades, vilas e lugares mais populosos, em que o presidente da província, em conselho, julgar necessário este estabelecimento, aquelas senhoras, que por sua honestidade, prudência e conhecimentos se mostrarem dignas de um tal ensino, compreendendo também o de coser e bordar. Pertencem aos presidentes de província, em conselho, a fiscalização destas escolas, enquanto outra coisa se não decretar. Elas serão regidas pelos estatutos atuais na parte em que diz respeito às horas de ensino e economia das aulas(MOACYR, 1936, p. 181-182).

Entre alguns dos aspectos que marcam a primeira diretriz de instrução pública nacional, destacam-se: adotar o método Lancaster (ensino mútuo), onerar os professores com

sua própria formação, exigir o ensino da moral religiosa aos alunos e reservar a educação diferenciada às meninas.

Nos termos da lei, sancionada em 15 de outubro de 1827:

Os professores, que não tiverem a necessária instrução deste Ensino, irão instruir-se em curto prazo e a custa dos seus ordenados nas escolas das capitais. Os professores ensinarão a ler, escrever, as quatro operações de aritmética, prática de quebrados, decimais e proporções, as noções mais gerais de geometria prática, a gramática da língua nacional, os princípios de moral cristã e de doutrina da religião católica e apostólica romana, proporcionadas à compreensão dos meninos; preferindo para o ensino da leitura a Constituição do Império e história do Brasil (MOACYR, 1936, p. 189).

Ao prefaciар o livro de Moacyr, Afrânio Coutinho afirma que esse autor foi o único que conseguiu agrupar todos os dados e documentos existentes sobre a instrução pública no Império. Desse gigantesco inventário constam também os debates da comissão que precederam a vigência da lei de 1827. Em meio a longas sessões, a urgência na assinatura do projeto de lei foi um dos mais vivos da Câmara, segundo o historiador. Da acirrada disputa reproduzida por Moacyr (1936, p. 180-219) entre os constituintes Odorico Mendes, Ferreira de Mello, Xavier de Carvalho e Cunha Mattos, três assuntos relacionados aos professores ganham aqui proeminência: o perfil moral dos mestres, a formação acadêmica e o que deveriam ensinar.

Na querela, os envolvidos argumentam a impossibilidade de “exigir” formação em demasia dos mestres das primeiras letras, dos quais “depende a felicidade dos cidadãos”. Sem dados específicos sobre a educação no Brasil, a comissão concentra-se sobre o que seria mais importante aos professores: conhecer bem a aritmética ou os mandamentos de Deus? Nesse debate, a vitória da moral encerrou a questão:

A boa morigeração, gravidade e sisudez de caráter dos pretendentes, se terá em muita consideração para o provimento das cadeiras de todos os graus, sendo certo que sem estas qualidades nenhum homem, por mais sábio que seja, deve ser encarregado da instrução pública da mocidade, para que esta se não perverta com o seu exemplo. O Instituto e Colégio dos Professores terão, portanto, todo cuidado e circunspeção em informar-se da conduta de todos os indivíduos que aspirarem aos lugares dos mestres, em qualquer escola do Império (MOACYR, 1936, p. 161).

Mesmo diante da ausência de concretude das práticas educativas, em 1826, o cônego Januário da Cunha Barboza preside sessão em que se debatem reformas da educação nacional,

que já focalizavam a moral dos professores. Retomam-se tais indícios aqui não para refazer a história da educação nacional, mas para atestar como Barboza, personagem central na concepção de Brasil que o IHGB intentava criar, era profundamente interessado nas questões da instrução pública (para os “cidadãos brasileiros” recém-independentes) e da catequese (para os “índios”). Dessa maneira, faz-se presente, na própria origem do IHGB e da legislação voltada à instrução pública, essa prática religiosa que se define pela *voz*, pela palavra que instrui e que marcou fortemente a *experiência-Brasil*.

1.7 Discursos acerca da instrução pública: cartografia genealógica

Em raro texto do IHGB dedicado exclusivamente à instrução pública, Moreira d’Azevedo¹¹¹ relata de que forma Portugal reconhecia a vastidão de sua maior colônia, porém “deixava-a involvida nas trevas da ignorância”¹¹², não despertando seu comércio de forma competitiva, sua indústria e, muito menos, sua cultura literária, proibindo a circulação de livros e não estimulando a instrução. Sepultada na ignorância, a educação era feita, segundo Azevedo, pelos jesuítas, “que foram os primeiros que abriram aulas no mundo descoberto por Cabral”, oferecendo ensino à juventude com as mais altas letras e dando aulas sobre a moral e a virtude. O autor destaca que o ensino dos indígenas deveria ocorrer em sua língua, para que a comunicação entre os mestres e os primitivos fosse possível.

Enaltecendo a figura do religioso Manoel da Nóbrega, o autor lembra como o jesuíta contava com a música e a harmonia visando atrair para si os índios da América. Dessa forma, essa espécie de “flautista de Hamelin” da instrução pública em tempos coloniais é vista pelo autor como um raro exemplo de conduta educacional. Ao longo do texto, realça as incomuns experiências educativas no Brasil, como as aulas de artes e filosofia destinadas à elite local, e a instituição de alguns seminários no início do século XIX.

Moreira explica também que a chegada da família real, embora tivesse melhorado a situação do ensino no Brasil, não significou a avanço exponencial das letras. Porém, seu texto enaltece, de forma entusiástica, a melhoria das condições com a Independência:

Mas declarado livre o Brazil em 1822 foi-se dilatando a esphera da instrucção publica, cresceo o numero das escolas, multiplicaram-se todos os ramos da instrucção, e receberam programmas mais amplos e uniformes os estudos secundarios e superiores. O desenvolvimento da vida civica fez

¹¹¹ R.IHGB, 1892, t. 55, pt. 02, p. 141-158.

¹¹² Ibid., p. 141.

alargar a esfera do ensino; tratou-se de educar os homens para se tornarem pessoas livres. Tendo a nação vida própria, não vivendo mais apertada nos estreitos laços coloniais, e nem suportando mais os rigores do absolutismo, alargou o plano de educação da mocidade, deu ordem, regularidade e norma à instrução popular, uniformizou o ensino. Apareceram novas idéas, novas aspirações, que imprimiram nos espíritos o desejo da instrução, o gosto da leitura, o amor do estudo, e a educação nacional progrediu, regularizou-se e entrou em um período de ordem e prosperidade¹¹³.

Exemplificativo da forma como os sócios do Instituto tendiam a recontar a história do Brasil e da instrução a partir da Independência, as ideias contidas no texto de Moreira d'Azevedo ressoam em vários artigos, dados e atas da revista entre 1839 e 1945, que indicam, sobre a instrução pública:

- a falta de dados sobre o número de escolas,
- a inexistência de informações acerca das necessidades educativas de cada província/estado,
- o iluminismo do “Magnânimo”,
- a vivacidade do “Pregador” para a educação moral,
- o enaltecimento dos templos de caridade,
- as órfãs que se tornaram professoras,
- o papel fulcral dos jesuítas e
- a relevância das escolas para a “higiene social”.

Tem-se então, de um lado, a necessidade da instrução pós-Independência visando à cidadania (imperial ou republicana) e, de outro, a catequese, a etnografia e tradução para os indígenas. Em meio a esses polos, negros e mestiços são sistematicamente ignorados pelos sócios do IHGB, somente figurando nos escritos dedicados à instrução pública sob a forma de ameaça à ordem e harmonia nacionais. Mesmo no volume dedicado à abolição da escravidão – ocorrida coincidentemente no jubileu do IHGB –, que foi muito comemorada pelos sócios, não há qualquer menção sobre o que seria feito dos “novos cidadãos brasileiros”, muito menos como eles seriam educados. O que interessava aos sócios era a liberdade conquistada pelo “gênio da história”, que celebrava o fim da “vergonha” que a escravidão representava para a civilização nacional. Nas palavras do secretário do IHGB à época, Franklin Távora:

¹¹³ Ibid., p. 158.

Com a extinção do estado servil o genio da historia nacional ganhou novo criterio. Elle está agora completo com a parte de liberdade que lhe faltava para ser digno de uma nação que rende culto nas aras da civilização. O nosso historiador terá d’ora em diante homens para submeter á sua analyse physio-psychologica, terá um povo verdadeiramente livre para estudar e julgar nos seus sentimentos e na sua evolução¹¹⁴.

Acerca da instrução como a saída da “desarmonia do amálgama nacional” ou mesmo capaz de “sanear a podridão social”, o Dr. Alfredo do Nascimento Silva¹¹⁵, em 1892, relata o histórico da “Sociedade amante da instrução”, que acreditava que mais escolas representavam menos “masmorras” no Brasil. O papel dos jesuítas ganha destaque não somente perante os indígenas, mas no papel que exerceram como “agentes da civilização”, responsáveis por domar a selvageria indígena pela palavra da catequese. Além disso, o sócio correspondente do IHGB, Francisco Manoel Raposo de Almeida¹¹⁶, quando lê perante o imperador as memórias do Colégio D. Pedro II, ressalta como “o convento é o *alpha* e o *omega* da historia do Brazil”, pois as principais instituições de conhecimento ligavam-se, no passado e no presente, à Igreja.

Em 1883, em preparação ao Congresso de Instrução Pública, o visconde de Ouro Preto¹¹⁷ relata a falta de financiamento para a educação pública – tal como as reformas de 1826 e 1827 –, reclamando mais atenção dos sócios para a obrigatoriedade do ensino primário. No entanto, defende que o governo deve auxiliar as iniciativas particulares, pois seria um “utopia”¹¹⁸ crer que os poderes públicos pudessem financiar a educação de todos os brasileiros. A saída oferecida pelo visconde é a criação de “caixas escolares municipaes” que deveriam arrecadar a verba, cabendo ao Estado brasileiro o aumento no número de escolas, o aperfeiçoamento dos métodos de ensino, a melhoria da formação docente e o aumento do salário dos professores. Para o visconde de Ouro Preto, dedicar-se à instrução pública, no Brasil, assemelhava-se a uma cruzada contra as enfermidades sociais, e “os que assumem a tremenda responsabilidade de a debellar, devem dispôr-se a tudo – ainda a se sacrificarem no desempenho de sua missão”¹¹⁹. Ao indicar que os números da educação no Brasil eram inferiores aos da “atrazadíssima Turquia”, o visconde parecia muito preocupado com os efeitos da lei de 28 de setembro (conhecida posteriormente por Lei do Ventre Livre), a qual poderia tornar esse quadro ainda mais sombrio, segundo seus termos:

¹¹⁴ R.IHGB, 1888, t. 51, pt. 1, p. XVIII.

¹¹⁵ Ibid., p. 97.

¹¹⁶ RIHGB, 1856, t. 19, p. 528.

¹¹⁷ RIHGB, 1928, t. 103, p. 246.

¹¹⁸ Id.

¹¹⁹ Ibid., p. 248.

Si não cuidarmos de proporcionar os meios para a educação dos libertos, teremos em poucos annos um crescido numero de brasileiros, que, vegetando na ignorancia e na miseria, irão provar as enxovias ou os hospitaes, depois de terem sido um elemento de desordem e perversão no seio da sociedade. Não nos esqueçamos de que a lei de 28 de Setembro, estancando a fonte da escravidão, augmentou consideravelmente a massa da população carecedora de ensino, fornecendo-lhe avultado contingente, até hoje não attendido nos calculos para a satisfação dessa necessidade¹²⁰.

Somente sete anos depois (1900), quando o IHGB preparava-se para comemorar o quarto centenário da “descoberta” do Brasil, o mesmo visconde publica o famoso livro *Por que me ufano de meu paiz* (CELSO, s. d.), no qual enaltece a diversidade brasileira, a flora e a mistura de raças que fariam do Brasil o exemplo máximo de convivência harmônica, propiciada pela miscigenação.

Polo irradiador das temáticas atreladas à convivência, a *experiência-Brasil* apresenta, seguindo as pistas deixadas pelo arquivo em tela, o prognóstico com a educação a partir de três temas que se repetem, ao menos no arco temporal aqui adotado: a necessidade de instrução visando à civilidade dos cidadãos, mas sem custos para o Estado; o papel da escola no saneamento público para evitar os vícios morais; e a assimilação dos indígenas, via catequese, em harmonia com a “civilização” nacional.

Resta então uma dúvida central nos argumentos que aqui se defende:

- Como se formou a concepção da *experiência-Brasil* como educadora da diversidade?

Para melhor explicitá-la, é necessário ainda outro recuo genealógico que incida diretamente sobre a emergência do país.

¹²⁰ Ibid., p. 260.

2

A origem e o futuro do Brasil: disputas e enigmas que envolvem a palavra e a coisa

2.1 Introdução

Dotado de características bastante singulares, o Brasil é formado por diferentes antagonismos, ambivalências e contradições, que espelham tanto sua condição de ex-colônia de exploração quanto certa narrativa sobre o país que privilegia mais o futuro e a potência do que o passado ou presente. No início de sua história, a existência do país acabou por interferir decisivamente no conturbado cenário da Contrarreforma, no Renascimento cultural e científico e na ascensão dos Estados-nação europeus. O Brasil erigiu-se por meio de um triplo signo que envolve a *alteridade*, a *educação religiosa* e as *trocas* (mercadológicas e culturais).

A conquista lusitana do Brasil consagrou-se no contato ocorrido entre os nautas liderados por Cabral e os indígenas da “nova terra”. Associado a certa experiência-limite do *outro* (“inocente”, “fascinante”, “selvagem”, “perigoso”), esse contato inaugural transfigurou-se em um dos episódios mais marcantes da Modernidade, descentrando mesmo explicações religiosas e filosóficas acerca do *status* da humanidade, que vigorava até então. Além disso, as características do mercantilismo português e as decisões tomadas no Concílio de Trento foram importantes na composição de um país que nasceu sob a égide da promessa educativa, da diferença radical e do comércio. Até as mercadorias oriundas da nova terra refletiam a fama pitoresca do lugar de onde provinham.

Aliás, a nova colônia lusitana, que já teve três diferentes nomenclaturas – *Ilha de Vera Cruz*, *Terra de Santa Cruz* e *Brasil* –, suscitava diferentes juízos, oscilantes entre o paraíso e o inferno¹²¹. É o que pode ser constatado nos registros dos egressos, nas cartas dos missionários e colonizadores, e ainda na imaginação provocada por um local envolto em

¹²¹ Conforme Laura de Mello e Souza (1993), perante a perplexidade representada pela descoberta do Novo Mundo, os europeus avançaram na ciência racionalista ao mesmo tempo em que recorreram a poções mágicas e explicações místicas acerca dos mistérios do universo e das novas conquistas dos navegantes. Segundo a autora, a tensão entre o racional e o maravilhoso, entre o poder de Deus e do Diabo, entre o pensamento laico e o religioso, teriam marcado as concepções europeias acerca do Novo Mundo. Enfatizando a presença da *demonologia* e sua relação com uma ciência sobre o *outro*, Souza afirma como essa luta entre o “Bem” e o “Mal” marcou toda a história colonial brasileira. Enquanto essa autora investiga as relações entre demonologia e a colonização americana, Sérgio Buarque de Holanda (2000) procura pelas diferentes lendas que prescreveram as Américas como o “novo paraíso”. A ideia da “santidade” paradisíaca da terra brasileira junto às influências da “perdição”, também se encontram na coletânea de Euclides da Cunha (1994) *Um paraíso perdido: ensaios, estudos e pronunciamentos sobre a Amazônia*, principalmente no texto que reproduz seu discurso para a entrada na Academia Brasileira de Letras, intitulado na coletânea por “Amazônia, a gestação de um mundo”.

desconhecimentos e misticismos. A extensão do mistério acerca dessa nova terra abarca desde sua descoberta, sua natureza, seus habitantes até seu triplo batismo.

Na condição almejada de propulsores iluministas e civilizacionais, os sócios fundadores do IHGB interessavam-se também por resolver esses e outros enigmas que percorriam toda a vida presente e pretérita do Brasil, ainda em meados do século XIX.

Como demonstrado no capítulo anterior, ao considerarem a história como “grande mestra da vida”, os sócios do IHGB valorizavam o passado nacional de forma inédita, por meio da escolha dos heróis pátrios e do resgate sistemático de documentos que auxiliassem a desvendar o Brasil. Além disso, julgavam necessária a criação de certa narrativa que valorizasse o país ante as lacunas que a história nacional representava. Nesse contexto, não parece errôneo considerar que, para os sócios do IHGB, a musa da história *Clio* era a “verdadeira professora” da nação brasileira, ou melhor, ostentaria o vulgo de “arma secreta”, utilizada pelo Instituto no sonhado desenvolvimento de um país repleto de possíveis caminhos e promessas.

Empregando o auxílio daquela musa, a imperativa tarefa do Instituto se igualava a uma redescoberta do Brasil, feita agora pelos próprios filhos da pátria e seus simpatizantes. Dessa hercúlea campanha, foram gerados muitos cortes epistêmicos e hermenêuticos sobre a realidade brasileira. Diante disso, optou-se, no presente capítulo, pela observação mais sistemática de três séries documentais constantes na revista do Instituto. A primeira engloba as cartas-testemunhas da descoberta, especialmente aquela do escrivão Pero Vaz de Caminha; a segunda abarca alguns dos textos sobre a origem do nome Brasil; e a terceira corresponde à dissertação vencedora do concurso de 1842 proposto pelo Instituto que tinha como questão: “Como se deve escrever a história do Brasil?”. Para a análise empreendida, três sócios ganharão destaque: o historiador Francisco Adolfo de Varghagen, o diplomata José Silvestre Rebello e o naturalista bávaro Karl von Martius.

Privilegiando a genealogia cruzada dos documentos citados, foi possível apreender também a formação de duas linhagens concomitantes nos discursos produzidos pelo IHGB acerca da história do Brasil. A primeira privilegia, *grosso modo*, a documentação histórica. A segunda enaltece a crônica patriótica e voltada para o futuro. Mesmo acopladas, essas linhagens serão aqui distinguidas sob as alcunhas complementares de *Brasil fato e Brasil ficção*. O propósito dessa separação é investigar melhor como ambas interagem nas explicações sobre o Brasil.

Ressalta-se, em tempo, que o presente capítulo oferece mais um recuo estratégico do que uma análise retilínea, visando estabelecer algumas linhagens discursivas sobre o Brasil,

que tornaram possível a invenção de um sujeito da diversidade brasileira, mesmo diante de tão díspares e concorrentes tendências enunciativas. A pergunta que guia esse recuo é: “Como foi possível a uma jovem nação que desconhecia seu passado e suas especificidades regionais pensar-se como uma?”.

Novamente tomando *Janus* por timoneiro, foi possível a apreensão de alguns documentos e textos em que essas linhagens e ramificações se entrecruzam no enunciado *educar para a diversidade*. Retroceder o olhar para o momento inaugural da *experiência-Brasil* foi basilar para entender como, desde a emergência da ideia do Estado-nação brasileiro, as concepções de educação e alteridade fizeram-se presentes, chegando, sob rotas diversas, até os dias atuais. Dessa forma, é por meio dos documentos e textos sobre o país, escritos, propostos ou encontrados por sócios do IHGB, que se localizam argumentos capazes de corroborar o surgimento e a constância do enunciado que atrela o Brasil à educação e à diversidade.

2.2 As cartas inaugurais

A chegada dos portugueses ao Brasil é envolta em muitos fatos desconhecidos. Dela, restaram somente três registros, que oscilam entre a crônica maravilhada e a ciência: as cartas do Piloto Anônimo, do mestre João Faras e de Pero Vaz de Caminha.

Esta última, conhecida por ser o maior documento que atesta a conquista do Brasil, é envolta por tantos mistérios quanto o próprio Novo Mundo que ela descreve. A começar, não se sabe muito coisa acerca do seu autor: segundo Gumbrecht (2003, p. 36), Caminha nasceu provavelmente em 1450, na cidade do Porto. Em 1496, teria herdado do pai o cargo de mestre da balança na suposta cidade natal. Dezoito meses depois, foi escolhido para escrever *Capítulos*, referentes às *Cortes*, convocadas pelo rei de Portugal. Pode-se afirmar ainda que foi a capacidade para escrever que o levou à expedição do capitão-mor Pedro Álvares Cabral. Em 1501, o escrivão real teria morrido na Índia, sem causar alarde ou comiseração dignos de nota.

A missiva de Caminha teve quase o mesmo destino de esquecimento do seu autor a essa época. Perdida por 300 anos na Torre do Tombo, em Portugal, a *Carta* só foi redescoberta por volta de 1793, pelo espanhol Juan Batista Muñoz. A primeira publicação se deu, em nota de rodapé e com vários cortes¹²², no primeiro livro impresso no Brasil, em 1817:

¹²² Cf. Manuel Aires de Casal (s/d, nota 11, p. 21-27).

A Corografia Brazilica ou Relação historico – geografica do Reino do Brazil, escrita pelo padre Manuel Aires de Casal. Devido a essa circunstância, autores referenciais¹²³ que escreveram sobre o Brasil antes dessa data, como Gabriel Soares de Souza, frei Vicente de Salvador ou André João Antonil, nem sequer conheciam a *Carta*, o autor ou mesmo o conteúdo.

A primeira vez que se pôde ler, no Brasil, o texto completo da mensagem de Caminha endereçada ao rei Manuel, o “Venturoso”, foi devida à transcrição de um dos mais importantes sócios do IHGB, o incansável historiador Francisco Adolfo de Varnhagen (1816-1878).

Seja na posição de autor, sócio correspondente, sócio honorário, primeiro-secretário ou diretor da R.IHGB, o nome de Varnhagen é reverenciado em diversas publicações da revista. Conhecido por decifrar, com especial afinco, alguns dos vários mistérios sobre a descoberta do país, Varnhagen foi agraciado, pelo governo imperial, com os títulos de barão e visconde de Porto Seguro (1874). Paulista, filho de uma portuguesa com um alemão, Varnhagen dividia seu amor pátrio entre Portugal, onde passou grande parte de sua vida, e o Brasil, que representou em inúmeras ocasiões diplomáticas e intelectuais. Conforme um bandeirante escriba, o visconde era um desbravador e copista de documentos, sendo por isso reconhecido como o “Heródoto brasileiro”. Entre os vários “tesouros” encontrados por Varnhagen e publicados na R.IHGB, destacam-se a obra *Prosopopeia*, de Bento Teixeira Filho, as cartas do jesuíta Manoel da Nóbrega e a descoberta do local com os restos mortais de Pedro Álvares Cabral, encontrados por ele na Igreja do Mosteiro da Graça, em Santarém (Portugal), anônimo e junto ao jazigo da mulher, Isabel de Castro.

Varnhagen dedicou-se, como historiador autodidata – sua formação era engenharia marinha – a três tarefas principais, integrantes de suas pesquisas. Em primeiro lugar, e com urgência, era preciso encontrar, copiar, juntar e tornar conhecidos aos brasileiros o maior número de documentos sobre o país, que estavam espalhados entre o Brasil, Portugal e a Espanha; posteriormente, dedicou-se a retificar hipóteses e histórias sobre o Brasil que ele julgasse falsas ou pessimistas; por último, e mais importante, ateve-se a escrever “a verdadeira” história do Brasil, que fosse hábil em mostrar ao mundo a grandiosidade, física, epopeica e política de um novo país governado pela monarquia constitucional.

¹²³ O português Gabriel Soares de Souza (1581), redige em 1587, o *Tratado descritivo do Brazil*. Nele, o autor salienta “a cosmografia e a descrição do Estado”. Essa obra foi a principal referência e fonte para os escritos de Manuel Aires de Casal (1817). Já o jesuíta italiano André João Antonil (1682), publica *Cultura e opulência do Brasil por suas drogas e minas*, onde descreve a economia colonial brasileira do século XVIII. A obra de Frei Vicente de Salvador (1683), escrita em 1627, *História do Brasil: 1500-1627* é a primeira história do país redigida por um brasileiro.

Devido a seu conhecido rigor com as fontes, Varnhagen publica na R.IHGB¹²⁴, no ano de 1877, uma nota de retificação histórica com o título: *Acerca de como não foi – na Coroa Vermelha – na enseada de Santa Cruz, que Cabral primeiro desembarcou e em que fez dizer a primeira missa*. Sua intenção era provar, depois de várias pesquisas empíricas, a veracidade das informações contidas na ainda pouco explorada *Carta de Pero Vaz de Caminha*¹²⁵. O tema da dúvida era a ancoragem dos portugueses, dois dias após sua chegada, em um Recife “com porto muito bom e muito seguro”. Acreditava-se que essa ancoragem e a primeira missa teriam ocorrido na praia de Coroa Vermelha. Para corroborar as “novas informações” sobre a descoberta do Brasil, a nota é acompanhada do texto integral “(e não truncado, segundo o publicou Casal [Manuel Aires de Casal]) da carta-chronica do descobrimento, escripta ao rei D. Manuel pelo cavalleiro de sua casa Pero Vaz de Caminha, que ia de escrivão da armada”¹²⁶. Sobre essa, Varnhagen¹²⁷ afirma que a *Carta* original, escrita em sete folhas de papel florete, guarda-se, em “perfeitíssimo estado”, em Lisboa, no arquivo real da Torre do Tombo. A localização exata é “o documento n. 8 do maço segundo da gaveta oitava”.

Segundo Guillermo Giucci (2003, p. 54), “triste” teria sido “o destino de outras cartas que narravam a Ilha de Vera Cruz. Para sempre desapareceram a carta de Cabral, a do escrivão Gonçalo Gil Barbosa, as dos capitães, as dos religiosos”. O autor lembra que, até o reaparecimento da *Carta de Caminha*, no século XIX, “as histórias da ‘descoberta do Brasil’ tiveram por base, exclusivamente, a *Relação do Piloto Anônimo*”¹²⁸. Dele, como a própria denominação indica, nada se sabe, a não ser que escreveu em italiano cinco capítulos sobre a descoberta¹²⁹, para depois continuar narrando a viagem de Cabral rumo à Índia. Segundo os apontamentos do Anônimo (2000, p. 1), em 9 de março de 1500, foram 12 as naus e navios que saíram do Restelo, em Portugal, e “no dia 23 separou-se uma nau da dita armada, de tal maneira que nunca mais se ouviu dela até hoje, nem se pode saber”.

¹²⁴ R.IHGB, 1877, t. 40, pt. 02, p. 5.

¹²⁵ Todas as citações utilizadas da *Carta de Pero Vaz de Caminha* foram retiradas da transcrição oferecida por Varnhagen. In: R.IHGB, 1877, t. 40, pt. 02, p. 13-37.

¹²⁶ R.IHGB, 1877, t. 02, pt. 02, p. 5.

¹²⁷ Ibid., p. 12.

¹²⁸ A compilação (sem autoria) das três cartas do descobrimento elucida a seguinte informação: “A *Relação do Piloto Anônimo* foi o único dos três documentos publicado antes da morte de Pedro Álvares Cabral, por volta do ano de 1520. A versão aqui apresentada foi elaborada por Paulo Roberto Pereira, no livro *Os três únicos testemunhos do descobrimento do Brasil*, e baseia-se nas várias versões por ele consultadas: Fracanzano da Montalbodo, Giovanni Battista Ramusio, Sebastião Francisco de Mendo Trigo de Aragão Morato, William Brooks Greenlee, Antônio Álvaro Dória, T. Marcondes de Sousa e José Manuel Garcia”. (ANÔNIMO: 2000, p.3).

¹²⁹ Os capítulos são: 1. “Onde o Rei D. Manuel em pessoa entregou a bandeira real ao Capitão”; 2. “Como correram as naus com tormenta”; 3. “Raiz de que fazem pão, e os seus outros costumes”; 4. “Papagaios na terra de novo descoberta” e 5. “Uma tempestade tão grande que quatro naus se perderam”. Cf. Anônimo (2000).

A terceira e última carta de que se tem notícia sobre a “descoberta” do Brasil é a do espanhol judeu João Faras (2000)¹³⁰. Transcrita por Varnhagen na R.IHGB de 1843¹³¹, a carta apresenta um detalhado relatório do autor sobre a posição das estrelas, tanto durante a viagem quanto na “nova terra”. Além disso, a carta detalha a listagem dos instrumentos astronômicos utilizados por ele, o que evidencia o domínio técnico dos componentes da esquadra de Cabral. A “carta do mestre João Faras”¹³², como a missiva ficou conhecida, revela também a existência de um antigo mapa-múndi pertencente a Pero Vaz Bisagudo, em que já constaria a terra descrita e conquistada. Nas palavras do físico:

Quanto, Senhor, ao sítio desta terra, mande Vossa Alteza trazer um mapa-múndi que tem Pero Vaz Bisagudo e por aí poderá ver Vossa Alteza o sítio desta terra; mas aquele mapa-múndi não certifica se esta terra é habitada ou não; é mapa dos antigos e ali achará Vossa Alteza descrita também a Mina (FARAS, 2000, p. 32).

Identificando-se como “Mestre João, físico do Rei” e depois, “bacharel mestre físico e cirurgião”, o autor ainda desenha¹³³ a constelação do Cruzeiro do Sul, nome que bem simboliza o cruzamento dos oceanos, feito pelos navegantes, como também lembra o maior símbolo do cristianismo.

As três cartas divergem nas datas do “achamento”. Enquanto Caminha narra a estada da tripulação na Ilha de Vera Cruz entre 22 de abril e 2 de maio, o Piloto Anônimo indica a “vista da terra” pela armada em 24 de abril. Por sua vez, o físico-cirurgião afirma ter descido da nau em que se encontrava somente no dia 27 do mesmo mês. O retardamento do desembarque de Faras (2000, p. 32) pode ter sido ocasionado pelas difíceis condições de trabalho ou mesmo pela dor na perna que o cirurgião relata ao rei:

Quanto, Senhor, ao outro ponto, saberá Vossa Alteza que, acerca das estrelas eu tenho trabalhado o que tenho podido, mas não muito, por causa de uma perna que tenho muito mal, que de uma coçadura se me fez uma chaga maior

¹³⁰ Para mais informações sobre a interessante e conhecida vida de João Faras, consultar o texto “O astrônomo judeu mestre João e o Cruzeiro do Sul”, de Paulo Roberto Dias Pereira (s/d, p. 129-142). Interessante notar a dissimetria entre as cartas de Caminha e de Faras, uma vez que a carta do escrivão tornou-se bastante popular, sem conhecer-se muito do seu autor. Com Mestre Faras essa relação se inverte: embora sejam sabidos vários dados de sua biografia, a sua carta, mesmo que enaltecida por muitos pesquisadores, é desconhecida do público geral.

¹³¹ R.IHGB, 1843, t. 5, p. 364-366.

¹³² Utilizar-se-á a transcrição atualizada, pela dificuldade de leitura da carta publicada por Varnhagen, uma vez que a mesma é redigida mesclando vocábulos em espanhol e expressões portuguesas do século XV.

¹³³ Cf. Fac-símile do manuscrito da carta de Mestre João Faras a El-Rei. R.IHGB, 1843, t. 5, p. 366 ou FARAS (2000, p. 31). A carta está também arquivada – como a de Caminha – na Torre do Tombo, Portugal.

que a palma da mão; e também por causa de este navio ser muito pequeno e estar muito carregado, que não há lugar para coisa nenhuma.

Menos importante para os propósitos deste trabalho é buscar as veracidades dessas cartas. Importa mais, aqui, o fascínio que a *Carta* de Caminha provocou em seus leitores do século XIX. O impacto de seu achado parece ter reavivado nos sócios do IHGB o maravilhamento¹³⁴ do próprio Caminha, quando este relata ao rei a descoberta da esquadra de Cabral.

Ainda que discreto em seu entusiasmo e mais preocupado em averiguar as coordenadas geográficas dos lugares citados por Caminha, Varnhagen diz ser a *Carta* “a chronica mais minuciosa e autentica, que possuímos d’este descobrimento, ao passo que é, ao mesmo tempo, o documento mais venerado da historia colonial”¹³⁵. Para validar a importância do “achamento” da *Carta* de Caminha, o historiador mensura o valor dela para os estudiosos do IHGB. Segundo Varnhagen, a informação “Deste Porto Seguro, da Vossa Ilha de Vera Cruz, hoje, sexta-feira, primeiro dia de maio de 1500” envolve três revelações principais acerca do “verdadeiro” relato inaugural sobre o país, que englobam o lugar exato da ancoragem de Cabral (Porto Seguro), a designação da terra descoberta (ilha) e seu “real” primeiro nome (Vera Cruz). Nas palavras de Varnhagen¹³⁶:

[...] primeira, que o nome dado ao ancoradouro foi o que elle ainda hoje conserva; segunda, que a terra foi então conceituada como simples ilha, conceito em que estava ainda o próprio rei nas instrucções que deu a João da Nova, quando ia para a India, e, depois do regresso de Cabral, na carta, que de Cintra (Symtra) dirigiu aos reis catholicos; terceira, que á terra foi posto o nome não de Santa Cruz, mas sim de Vera Cruz.

Acerca do primeiro contato dos navegantes com os indígenas, pouca coisa comentou Varnhagen nessa nota. No entanto, seu preciosismo com as fontes o impele a transcrever a *Carta* de Caminha, expondo as omissões feitas pelo religioso Manuel Aires de Casal, décadas antes, quando da primeira versão impressa da *Carta* (1817). Das quatro supressões¹³⁷ indicadas por Varnhagen, as três primeiras estão relacionadas à excelente impressão que teve Caminha dos habitantes da nova terra, quando avistados por ele.

¹³⁴Tal fascínio será retomado durante o Movimento Modernista Brasileiro, bem como nas ramificações desse movimento em vertentes literárias de esquerda, regionalistas e também de direita, com a ascensão do Integralismo, em 1932.

¹³⁵R.IHGB, 1877, t. 40, pt. 02, p. 12.

¹³⁶Id.

¹³⁷O último corte da versão de Aires de Casal refere-se a expressão, “depois de comer” na frase: “A’ segunda-feira, depois de comer, sahimos todos em terra a tomar agua.... In: Ibid., p. 27, nota 11. “Estas palavras faltam na edição Corographia Brazilica”.

Os homens anunciados ao rei de Portugal pela pena do escrivão são apresentados na *Carta* como “bonitos” e “puros”. Bastante impressionado com o que vê, Caminha parece não poupar detalhes nem adjetivos à descrição que faz desses homens. Assim, os corpos são narrados como: “nus”, “limpos”, “rijos” e “redondos”, de “traços bem feitos”, “peles pardas e pintadas”, “cabelos negros e escorridos”. Fato marcante da crônica de Caminha são as singulares passagens em que enaltece as três características das mulheres da ilha encontrada, quais sejam: “beleza”, “higiene” e “inocência”. Não por coincidência, as passagens, numeradas a seguir, são justamente aquelas faltantes da versão transcrita pelo religioso Manuel Aires de Casal e retomadas por Varnhagen:

- 1) “e suas vergonhas tão altas e tão saradinhas, e tão limpas de cabelleiras, que de as nós muito bem olharmos não tínhamos nenhuma vergonha”¹³⁸;
- 2) “e a sua vergonha, que ella não tinha, tão graciosa, que a muitas mulheres de nossa terra vendo-lhes taes feições fizéra vergonha, por não terem a sua como ella”¹³⁹;
- 3) “e suas vergonhas tão nús, e com tanta inocencia descobertas, que não havia ahi nenhuma vergonha”¹⁴⁰.

Embora não tivesse aguçado a censura de Aires de Casal (1817), vale notar que os corpos masculinos, bem como os adornos e desenhos, também são descritos com minúcia e encantamento pelo escrivão Pero Vaz de Caminha. Porém, algumas conclusões dele sobre os corpos dos homens são opostas à surpresa do corpo feminino. Em outros termos: “as vergonhas” masculinas dos homens da nova ilha causam certo alívio ao observador, pois, ao encará-las, notou Caminha que esses homens não eram “fanados” (circuncidados). Já as “vergonhas” femininas seriam capazes, ainda segundo o escrivão, de vexar as suas conterrâneas portuguesas, que não teriam as vergonhas como daquelas moças pardas e nuas.

Redescoberta no século-chave dos nacionalismos, a crônica de Caminha transcende a ele, ao expressar todo o fascínio do autor quanto ao clima, aos pássaros, aos animais, às terras, às águas “infinitas” e, principalmente, à “gente” com que se deparou. Desnecessário seria repetir toda a série de análises e concepções geradas a partir do maravilhado olhar de Caminha sobre a nova terra e seus habitantes¹⁴¹.

¹³⁸ Ibid., p. 20, nota 07. “Estas palavras faltam na edição *Corographia Brazilica*”.

¹³⁹ Ibid., p. 20, nota 08. “Estas palavras faltam na edição *Corographia Brazilica*”.

¹⁴⁰ Ibid., p. 25, nota 10. “Estas palavras faltam na edição *Corographia Brazilica*”.

¹⁴¹ Para maior aprofundamento, recomenda-se a leitura do texto *A carta de Caminha na literatura e na pintura do Brasil e de Portugal: tradição e contradição*, de Maria Aparecida Ribeiro (2000). Nele, a estudiosa das

A força narrativa que a *Carta* de Caminha adquiriu entre seus leitores quase fez desaparecer os registros do Piloto Anônimo e do mestre Faras. Comparativamente a essas cartas sobre a descoberta, mais curtas e acessíveis, foi a do escrivão repleta de encantamentos. Os aspectos naturais, sociais e culturais documentados por Caminha, bem como sua promessa da tradução e diálogo educativo, permaneceram em todas as publicações posteriores da R.IHGB. Por isso, aproveita-se para elucidar algo proeminente no andamento da presente pesquisa: a relevância desse mítico texto se faz pelos elementos que cristalizou, elencados aqui de natureza, raça, miscigenação e cultura.

Além do quadrilátero Brasil, os embrionários diagnósticos e as perspectivas sobre o país presentes na *Carta* ainda hoje vicejam no âmbito educativo por ela anunciada, conforme se pretende mostrar. Ao que a pesquisa indica, a *Carta* de Caminha contém ao menos duas linhagens de entendimento sobre o Brasil, que se desenvolvem em paralelo, em contraposição ou ainda entrelaçadas.

A primeira forma será aqui chamada de *Brasil ficção*, por privilegiar a crônica viável do país, a partir do mito, da poesia, do futuro e das vantagens advindas das mestiçagens de raças e culturas. Já a segunda será nomeada de *Brasil fato*, posto que enaltece a empiria científica, a racionalidade, a leitura documental exclusiva, a comparação com a Europa e a previsão técnica. Ambas estiveram presentes nos variados documentos e obras sobre o país analisados, em especial nas publicações da R.IHGB. A nomeação delas agora será conveniente para antecipar o recorte e a averiguação dos pendulares diagnósticos e procedimentos de pesquisa dos sócios do IHGB sobre a educação brasileira, que oscilaram entre *Brasil ficção* e *Brasil fato*, com variadas escalas intervalares e sobreposições.

Intentando estabelecer a genealogia das concepções de pureza e mistura, expressas no enunciado do *educar para a diversidade na experiência-Brasil*, faz-se necessário elucidar o ambivalente movimento educativo já preconizado por Caminha nos primeiros contatos com os indígenas. Se o escrivão aconselha a catequese como forma de salvar “essa gente”, propõe também, em troca, a necessidade do aprendizado da língua dos nativos. Temas como a obrigação da catequese, o mapeamento dos costumes indígenas e os inúmeros glossários de palavras das mais diferentes etnias – publicados na R.IHGB entre 1839 e 1945 – corroboram

literaturas portuguesa e brasileira, bem como das relações luso-brasileiras, oferece o mapeamento de algumas releituras feitas em obras literárias e pictóricas, de ambos os países, que em diferentes tempos inspiraram-se na Carta de Pero Vaz de Caminha. A autora destaca para sua análise textos de Mário de Andrade, Oswald de Andrade, Prudente de Moraes Neto e Manuel Alegre e as representações pictóricas de Vítor Meireles, Ernesto Condeixa, Roque Gameiro, Cândido Portinari e Paula Rego, além de três caricaturas oriundas de um concurso português, que celebrou, em 1992, os quinhentos anos dos descobrimentos lusitanos.

essa alegação, mais bem compreendida em três signos sobre o Brasil presente na *Carta* de Caminha e desenvolvidos a seguir. São e eles: a cruz, as trocas e a alteridade.

2.2.1 A cruz

Escrito durante a Semana Santa, o texto de Caminha contém variadas alusões ao cristianismo e, principalmente, ao seu maior símbolo: a cruz. Desde os nomes escolhidos para batizar o primeiro morro avistado (Monte Pascoal) e a terra em que os navegantes desembarcaram (Ilha de Vera Cruz), a religião cristã se fez presente. Conforme a narrativa da *Carta*, foram ventos imprevistos que levaram a esquadra ao encontro da nova terra. A construção da cruz com a madeira local bem atesta a primeira intervenção técnica dos descobridores na idílica natureza local (GIUCCI, 2003, p. 51). A reação “positiva” dos índios que assistiram à “primeira missa”, celebrada ao redor dessa cruz, e a possibilidade aludida pelo autor de torná-los católicos inauguram toda uma ramificação interpretativa do *Brasil ficção*, que concebe o país como “promessa” e “cordialidade” ou mesmo “boa pousada” e “território de fé” (GIUCCI, 2003, p. 52-54).

Embora não se possam afirmar, de maneira categórica, as concepções de “achamento” e “promessa”, citadas na *Carta*, e as referências às trocas, à convivência e à educação dos homens da terra, elas teriam originado a constante remissão à “Divina Providência” que marcou definitivamente certo imaginário acerca do Brasil. Uma compreensão milenarista teria fundamentado também as visões sobre o Brasil dos sócios do IHGB e os mistérios que envolvem seu povo, seu passado e, principalmente, seu futuro. Dentre as muitas concepções educativas que se podem inserir nessa ramificação do *educar para a diversidade* do *Brasil ficção*, persiste a ideia, que nasceu com o próprio país, de que o ambiente educativo pode ensinar ao mundo como as pessoas podem viver juntas e em paz¹⁴².

2.2.2 As trocas

Outra presença marcante na *Carta* de Caminha são as muitas trocas que os navegantes e os homens da terra estabeleceram durante os dez dias ali narrados. Artefatos como

¹⁴² De acordo com as *Conclusões e propostas de ação da 46ª sessão da Conferência Internacional em Educação*, ocorrida em Genebra, entre os dias 5 e 8 de setembro de 2001, “dado a enorme complexidade dos problemas que as sociedades têm de enfrentar, particularmente a globalização, as insuportáveis desigualdades entre os países, *aprender a viver juntos*, um conceito criado pela Comissão Internacional da Educação para o século Vinte e Um, se tornou uma necessidade em todas as regiões do mundo”. (UNESCO, 2002, p.140).

“camisas”, “comidas”, “continhas”, “crucifixos” e uma “toalha” – que deveria cobrir uma moça durante a missa, se ela “soubesse usá-la”, para usar as palavras do escrivão – fizeram parte dos vários momentos em que homens tão diferentes compartilharam o ritual da troca de presentes. No texto, tais cenas ganham volume de acordo com o aumento de confiança dos aventureiros perante os índios, que já depõem seus arcos e flechas ao encontrarem os raros corajosos que chegam perto deles. Se os navegantes sentem receio, os índios avolumam-se cada vez em maior número para ver os homens das naus.

Na cena descrita a seguir, o mar – que transportou as naus até a “ilha” – é importante personagem, pois o barulho que dele emana não permite a audição, tampouco a compreensão de qualquer fala entre os envolvidos nesse recíproco jogo linguístico e de escambo. Segundo Caminha, entre sombreiros (chapéus, barretes, carapuças e cocares) e continhas brancas miúdas, a troca orquestrada pelo navegador português Nicolau Coelho foi rumorosa, porém profícua. Nas palavras de Caminha:

Alli não pôde d’elles haver falla, nem entendimento, que aproveitasse, pelo mar quebrar na costa. Sómente deu-lhes um barrete vermelho e uma carapuça de linho, que levava na cabeça, e um chapéu preto; e um d’elles lhe deu um sombreiro de pennas de aves compridas, com uma copasinha pequena de pennas vermelhas e pardas, como as de papagaio e outro lhe deu um ramal grande de continhas brancas miúdas, que querem parecer de aljaveira, as quaes peças creio, que o capitão manda a Vossa Alteza. E com isto se volveu ás náos, por ser tarde e não poder d’elles haver mais falla por causa do mar¹⁴³.

Por muitas vezes, ao menos entre 1839 e 1945, os sócios do IHGB imaginaram o Brasil, tal como na missiva de Caminha, como destinado a ser o palco privilegiado das trocas simbólicas, religiosas e comerciais do Novo Mundo, devido à sua esplêndida natureza e singular população nativa.

A primeira geração que compôs o Instituto até 1850 era bastante influenciada pelas ideias fisiocratas defendidas pelo visconde de Cairu e pelas concepções de catequese do padre Antônio Vieira, que era muito admirado pelos sócios. Se a fisiocracia¹⁴⁴ dos franceses (e

¹⁴³ R.IHGB, 1877, t. 40, pt. 02, p. 15.

¹⁴⁴ A influência dos fisiocratas Quesnay e Turgot e do liberal Adam Smith sobre o trabalho dos sócios do IHGB, merecem um estudo a parte. Sobre este tema, conferir a biografia de José da Silva Lisboa, o Visconde de Cayrù, escrita por seu filho e publicada do primeiro volume da revista (R.IHGB, 1839, t. 1, p. 185-191). Nela, ficam explícitas como as ideias sobre a agricultura e o comércio formuladas durante o século XVIII, determinaram grande parte dos ideários sobre o país de intelectuais, jornalistas e políticos brasileiros. Pode-se também atribuir as vinculações entre educação e progresso, presentes na obra de Cayrù, a sua intensa admiração por Smith. Segundo os estudos de Robert Fendt (2009, p. 242) sobre a influência das ideias liberais no Brasil: “Também smithianos foram Januário da Cunha Barboza (1780-1846), um dos editores do jornal *Revérbero Constitucional Fluminense*, juntamente com Joaquim Gonçalves Ledo (1781-1847), importante figura do período e deputado

brasileiros) do século XVIII enaltece o “governo da natureza”, nada mais antecipador a essa doutrina econômica do que a frase de Caminha¹⁴⁵, precursora da ideia de que, no Brasil, os recursos naturais são ilimitados: “as aguas são muitas, infindas; em tal maneira é graciosa, que, querendo-a aproveitar, dar-se-ha n’ella tudo por bem das aguas”.

O fisiocrata José da Silva Lisboa, o visconde de Cairu, foi o segundo biografado pela R.IHGB como “brasileiro ilustre”¹⁴⁶, somente precedido por José Basílio da Gama. As constantes remissões que os sócios fazem às ideias fisiocratas do visconde indicam certa inclinação do Instituto a conceber o país como destinado a diversas trocas, abarquem elas produtos, povos ou raças. Mesmo que ignore “o governo dos recursos brasileiros” preconizado por Cairu no início do século XIX, a análise feita por Michel Foucault (2007b) acerca da fisiocracia pode ser utilizada na leitura sobre o Brasil que aqui se propõe.

No livro *As palavras e as coisas*, Foucault (2007b) ressalta a “noção de troca” presente nas doutrinas econômicas europeias, peculiares à *epistêmê* clássica dos séculos XVII e XVIII. Na articulação de saberes que esta engloba, a gramática geral, a história natural e a taxionomia dos seres vivos coadunam-se com aquilo que Foucault (2007b) chama de “análise das riquezas”. Marcada pela circulação e pelo intercâmbio dos signos e mercadorias, tal análise é estabelecida por diferentes gramáticas, como aquelas provenientes do mercantilismo, da fisiocracia, do liberalismo e do utilitarismo. Segundo Foucault (2007b), a ascensão da gramática das ciências humanas tornou o próprio homem pertencente à linguagem que, anteriormente, fora utilizada para catalogar e compreender os seres naturais. Essa gramática do “homem e seus duplos”, sujeito e objeto de análise, tem por componente uma nomeação que se dobra sobre si mesma, capaz de avaliar aquilo que torna possível o próprio ato de conhecer.

O sexto capítulo do livro *As palavras e as coisas*, intitulado sugestivamente como “Trocar”, marca a transição (e a troca) epistêmica entre o Renascimento (século XVI), a era clássica (séculos XVII e XVIII) e a modernidade (séculos XIX e XX), a partir da gramática própria à circulação (monetária e simbólica) das riquezas. Ao longo da obra, os modelos de saber, os seres, as mercadorias, as trocas, o trabalho, a vida, as filologias, os homens e as palavras fazem parte desse jogo de combinações aleatórias e recentes que, de acordo com o autor, tornaram possível a emergência do sujeito.

provincial do Rio de Janeiro. De maior repercussão, Correio Hipólito José da Costa (1774-1823), que editava em Londres o *Brasiliense* (1808-1821), tinha Smith por inspirador. A esse mesmo grupo pertencia também Rodrigo de Souza Coutinho (1755-1812), Conde de Linhares, ministro e conselheiro de D. João, e fundador do primeiro Banco do Brasil”.

¹⁴⁵ R.IHGB, 1877, t. 02, pt. 02, p. 37.

¹⁴⁶ R.IHGB, 1839, t. 01, p. 185.

É no seio desses horizontes abertos pelos mercadores de símbolos e moedas ressaltados por Foucault (2007b) que se pode perscrutar a emergência da América e, por extensão, do Brasil. Entre o aparecimento do homem esboçado pelo filósofo e o surgimento da *experiência-Brasil*, constitui-se certa similitude ou ainda um jogo agonístico entre “criador” e “criatura”.

Muito se escreveu e especulou acerca da invenção da modernidade e racionalidade europeia, a partir da descoberta do Novo Mundo¹⁴⁷. Se a América criou a modernidade ou foi criada por ela não é, por ora, a questão principal. No entanto, é de se notar a justaposição temporal entre a *Carta* de Caminha e o início das atividades do IHGB, com o período estudado por Foucault (2007b). Pela perspectiva aqui adotada, torna-se possível coincidir as eras epistêmicas mapeadas pelo filósofo (do século XVI ao XIX), com a própria emergência da ideia de Brasil, além do reconhecimento de que as *epistèmês* traçadas por Foucault (2007b) – e concebidas principalmente pelas noções de interpretação, trocas e etnografia – intercalam-se no Brasil do século XIX, ao menos nos textos da R.IHGB aqui analisados. Em razão disso, a *experiência-Brasil* vista de longe parece preencher perfeitamente os traços desenhados por Michel Foucault (2007b) em sua arqueologia das ciências humanas. Entretanto, ao privilegiar uma dentre as múltiplas contingências que essa *experiência* abarca, é necessário ressaltar também outras linhas que se suturam no *educar para a diversidade*, vetor epistêmico que atravessa a presente pesquisa.

Ao voltar à *Carta* de Caminha e à sua importância para os pesquisadores do IHGB, depreende-se como as *coisas* tomaram o *lugar* das palavras no primeiro contato inaudível entre os navegantes e os homens da terra. Seguindo a sugestão do escrivão e, principalmente, do padre Antônio Vieira, muitos sócios do Instituto ocuparam-se em especular e investigar a possibilidade da educação indígena. Os textos daí resultantes também são marcados pelo olhar unilateral, etnocêntrico, cristão e complacente sobre o outro, em retomada anacrônica desse primeiro contato.

Diante disso, a principal marca desses textos é a tentativa de evitar “desnecessários” conflitos com os povos indígenas, muitos deles ainda desconhecidos durante o Segundo Império. A solução encontrada pelos sócios transita entre a educação cristã e a tradução (da língua e dos costumes) dos diferentes povos nativos. Porém, em caso de resistência e enfrentamento, o lugar do indígena na ordem discursiva (religiosa e/ou etnográfica) voltava a

¹⁴⁷ Cf. As obras de Franco (1937); Souza (1993); Gruzinski (2001); Todorov (2003); Bernand (2006) e Zeron (2014).

ser objeto de disputas entre os sócios do IHGB, selando o destino desses povos entre a violência, o isolamento e a tentativa de compreensão.

Ao final da estada de dez dias na Ilha de Vera Cruz, a esquadra de Cabral seguiu viagem rumo à Índia, quando mais quatro naus se perderam. Como último ato de troca com os nativos, Nicolau Coelho entrega os presentes que recebera desses homens para serem entregues ao rei Manuel, juntamente com as cartas escritas – incluindo as únicas três que restaram – pelos membros da esquadra sobre a nova posse dos portugueses. Esse ato unilateral do navegador lusitano bem pode indicar a falta de reciprocidade que essa primeira troca representou.

2.2.3 A alteridade

A *Carta* de Caminha explicita, antes de tudo, um grandioso exercício de alteridade e maravilhamento. Diferentemente dos relatos acerca das viagens de Colombo¹⁴⁸ ou dos inusitados desenhos do jesuíta francês Joseph-François Lafitau¹⁴⁹, o escrivão português não apresentou os habitantes do Novo Mundo como monstros ou aberrações. Em sua sedutora e ambígua missiva, Pero Vaz de Caminha procurou descrever, em diversos momentos, a beleza e as potencialidades do lugar e, principalmente, dos seus habitantes. Poder-se-iam citar muitas passagens da *Carta* que comprovam o encantamento de Caminha e sua desproporção com os raros momentos em que o escrivão desaponta-se com os nativos.

Sobre o jogo de alteridade presente na *Carta*, Hans Gumbrecht (2003, p. 46) afirma que apenas uma das esperanças do escrivão não se concretizou: “por mais que tentassem os portugueses, seus anfitriões, os amistosos donos da nova terra, nunca permitiram que algum dos recém-chegados passassem a noite com eles”. Na segunda tentativa dos navegantes, os índios despacharam cordialmente o intruso visitante. Parecendo preocupados com a segurança

¹⁴⁸ Sobre as diferenças das narrativas dos diários de Colombo e da carta de Pero Vaz de Caminha, conferir indicações de Memory Holloway (2003, p. 64).

¹⁴⁹ Lafitau morou entre os índios iorque, na América do norte, entre 1711 e 1717. A partir dessa experiência, escreveu diversos livros sobre os indígenas americanos, sendo considerado um pioneiro dos estudos etnográficos. O jesuíta defendia que os homens do Novo Mundo eram “fósseis vivos” de civilizações e impérios da Antiguidade, como chineses, egípcios, gregos, romanos, hindus e persas. Essa comparação tornava a teoria de Lafitau muito diferente das ideias contemporâneas a ela, pois o procedimento mais adotado pelos europeus era comparar os indígenas com os homens “modernos”. Segundo o jesuíta francês, os indígenas pertenceriam a um tronco civilizacional antigo, que se degenerou até o estado atual. Ao representar em desenhos os nativos de diversas partes da América, Lafitau optou por fazê-los sem cabeça ou com adornos asiáticos. Para a verificação desses desenhos, especialmente o “*Moeurs des sauvages americains, comparees aux moeurs des premiers temps*”, de 1724, conferir o site da Universidade de Cambridge, disponível em: <<http://haddon.archanth.cam.ac.uk/haddon-specials/library-online/lafitau>>. Acesso em: 20 jun. 2012. Neles, o jesuíta francês desenha dois casais indígenas, das Antilhas e do Brasil, respectivamente, separados pela figura de um “acephali” da América do Sul, conferir o site da Universidade de Cambridge.

do homem rejeitado, os índios o armaram de arco e flecha para que voltasse à sua nau em segurança, mesmo após uma disputa entre ele e alguns índios, em virtude de algumas “continhas amarelas” devolvidas ao lusitano, depois que este as reclamou.

Tais tentativas malogradas mostram como a curiosidade dos navegantes era dupla: queriam ter certeza de que os nativos não conheciam nenhum metal (principalmente o ouro) e ainda entender o modo como “essa gente” vivia.

Remetendo-se à Divina Providência para justificar o achado dos portugueses, Caminha¹⁵⁰ acredita que seria fácil para o rei imprimir a fé cristã aos homens da ilha. Em sua visão, os índios não possuíam nenhuma crença, logo a conversão seria fácil, não fosse um único obstáculo: o desconhecimento total da língua dos potenciais convertidos. Em atenção a essa dificuldade, Caminha recomenda deixar na ilha os dois degredados presentes na esquadra:

[...] se os degradados, que aqui hão de ficar, aprenderem bem a sua falla e os entenderem, não duvido, segundo a santa tenção de Vossa Alteza, fazerem-se christãos e crerem na nossa santa fé, á qual preza o Nosso Senhor, que os traga, porque certo esta gante [sic] é boa e de boa simplicidade, e imprimir-se-ha ligeiramente n'elles qualquer cunho, que lhes quizerem dar; e logo Nosso Senhor lhes deu bons corpos e bons rostos, como a bons homens, e elle, que nos por aqui trouve, creio, que não foi sem causa¹⁵¹.

Nota-se que, na hierarquia antropológica do escrivão, os dois degredados seriam superiores aos nativos e, por isso, tornar-se-iam os responsáveis tanto por facilitar o entendimento entre eles e os portugueses como por disseminar a fé cristã. Porém, não há mais informações sobre o destino desses condenados. Segundo o *Relato do Piloto Anônimo* (2000, p. 39), ambos “começaram a chorar” quando deixados, e “os homens daquela terra confortaram-nos e mostraram ter piedade deles”. Esse é o único momento de tristeza que as cartas inaugurais descrevem.

Sessenta anos depois da crônica descrita por Caminha, uma carta de Manuel da Nóbrega, enviada da cidade de São Vicente, expõe a dificuldade do padre para lançar “bôas raizes na fé e dos bons costumes”¹⁵², numa terra em que viceja a exploração. Nessa circunstância, o chefe da primeira missão jesuítica na América relata certo otimismo com a centralização promovida por Mem de Sá, capaz de vencer a contradição dos cristãos que, para

¹⁵⁰ Id.

¹⁵¹ Ibid., p. 33.

¹⁵² R.IHGB, 1843, t. 5, p. 352-358.

melhor explorar a terra e os índios, preferem que estes não sejam catequizados. Nas palavras de Nóbrega:

[...] porque póde vencer Mem de Sá a contradicção de todos os christãos d'esta terra, que era quererem que os Indios se comessem, porque n'isso punham a segurança da terra; e quererem que os Indios se furtassem uns aos outros, para elles terem escravos; e querem tomar as terras aos Indios contra razão e justiça, e tyranisarem-nos por todas vias; e não querem que se juntem para serem doutrinados, por os terem mais a seu proposito, e de seus serviços, e outros inconvenientes d'esta maneira, os quaes todos elle vence, a qualeu não tenho por menor victoria que as outras que Nosso Senhor lhe deu, e defendeu a carne humana aos Indios [...]¹⁵³.

O “assombro” dessa antropofagia – tão inspiradora ao nacionalismo modernista –, bem como as “contradições” entre cristãos e indígenas, estiveram ligadas, por muito tempo, a concepção de cultura brasileira, seja na religião, no folclore, na literatura ou ainda na educação. Quase três séculos depois da dificuldade apresentada por Nóbrega, a R.IHGB publica texto-programa de Januário da Cunha Barboza¹⁵⁴, sobre o mesmo tema: a forma de melhor colonizar os índios dos sertões. Nele, lê-se que há motivos assaz poderosos para cuidar de destruir o principal obstáculo à “civilização dos índios”. Segundo Barboza, tal obstáculo consiste em superar, via catequese, a desconfiança que os indígenas adquiriam dos ambiciosos:

[...] [as] justas desconfianças que os nossos ambiciosos predecessores plantaram nos corações de taes homens, podendo dizer-se que elles tem sido mais religiosos em cumprir as suas promessas e alianças, do que nós que os temos quasi sempre considerado ou como feras, ou como homens só creados para nos servirem de bestas de carga. Nem vos seja pesado que eu ainda vos lembre a este respeito o que diz o grande Padre Antonio Vieira, e que servirá agora de confirmar a minha opinião sobre a urgente necessidade de se dissipar a funesta desconfiança, em que vivem os indigenas para comnosco, operação esta que bem se pôde conseguir pela cathequese¹⁵⁵.

Descoberta entre o “acaso” e a “Divina Providência”, a Ilha de Vera Cruz permaneceu por muito tempo sem aflorar o interesse dos reis lusitanos. Os homens que partiram dali para a Índia não mais voltaram à ilha descoberta. Antes de irem embora, os componentes da esquadra notaram a ausência de dois “grumetes”¹⁵⁶, que haviam fugido.

¹⁵³ R.IHGB, 1843, t. 05, p. 352-353.

¹⁵⁴ R.IHGB, 1840, t. 02, p. 6.

¹⁵⁵ Id.

¹⁵⁶ No espírito próprio ao *Manifesto antropófago*, bem poderia ter escrito Oswald de Andrade: se no lugar de dois grumetes tivessem ficado dois *gourmets* junto aos índios canibais, a história poderia ter sido outra.

Ocorrido sem tradutores, o primeiro encontro entre portugueses e nativos prefigura muitas tentativas dos jesuítas, e mesmo dos sócios do IHGB, em catequizar os índios. Comunicação sem direito à voz, a alteridade desse primeiro contato se repetiu, gerando as mais diversas formas de escravidão, exploração e sofrimento. Entretanto, gerou também sincretismos e mestiçagens, incapazes de serem compreendidos por leituras monolíticas, que sugerem culturas primitivas e essenciais, de acordo com a análise de Serge Gruzinski (2001), em *O pensamento mestiço*.

Ainda sobre a *Carta de Caminha*, Guillermo Giucci (2003, p. 55) afirma como “diversas interpretações no século XX, encarregaram-se de fomentar não só a transformação do documento em monumento, como também uma visão edênica sobre o Brasil”. Giucci (2003, p. 55) refere-se menos ao livro de Sérgio Buarque de Holanda (2000), *Visão do paraíso* – que associa a ideia do Éden à tradição hispânica –, do que à citação de parte de uma frase recortada da *Carta de Caminha*, convertida num lugar comum”, a saber: “querendo aproveitá-la, tudo dará nela”, por conta de suas “águas infinitas”. Geradora do chavão “em se plantando, tudo se dá”, a frase não destaca o ouro, a prata, a pimenta, a canela ou o marfim. No lugar desses produtos, enfatiza-se, segundo Giucci (2003, p. 55-56), “o mito consolador da terra prometida. O país abundante, o país do futuro”.

É a partir das investigações do IHGB que a *Carta de Caminha* foi reconhecida como documento fundante do imaginário acerca da nação brasileira. Inscreve-se, a partir do século XIX, como elemento basilar do que virá a ser o Brasil. Numa programática maior do Instituto, de busca por uma identidade brasileira, a *Carta* inaugura também uma história que será construída como problema nacional. Dessa maneira, a “certidão de nascimento do Brasil” é fruto das imensas dúvidas do IHGB relacionadas a conteúdos sobre a história, a geografia e a etnografia.

A busca, a cópia e a publicação da missiva na revista do Instituto confirmam também a tentativa – tanto de Varnhagen como de muitos outros sócios – de preencher o vazio da história nacional com alguma materialidade empírica.

Tendo *Clio* como guia, essa escavação suscita ainda uma pergunta cortante que se destaca entre o *Brasil fato* e o *Brasil ficção*. As pesquisas dos sócios que almejaram responder a essa questão não entraram em consenso nem apresentaram solução definitiva para ela. É o caso da indagação sobre a origem do nome Brasil, questão reveladora da ambiguidade da *palavra* que se reflete na materialidade da *coisa*.

2.3 O enigma do batismo

Discussão capital para formatar a identidade pátria, o mistério que ronda o nome do país gerou diversas pesquisas que se dedicaram à resolução desse intrigante enigma. Essa dúvida também se faz presente em muitos textos da R.IHGB que versaram sobre a descoberta ou a colonização portuguesa do país, como os escritos pelos sócios visconde de Porto Seguro e Capistrano de Abreu. Não obstante, tais textos bem demonstram o entrelaçar de múltiplas linhas e o estabelecimento de variadas ordens discursivas, na tentativa de invenção desse tão recente país.

Nos textos da revista publicados com esse intuito, o nome Brasil ganha explicações a partir de duas linhagens centrais. A primeira é direcionada ao resgate estritamente documental da temática. A segunda adiciona a esse resgate ideias mais gerais sobre o país e seu futuro. Assim, durante as pesquisas, ao lado das riquíssimas informações filológicas levantadas pelos sócios, passa a existir também o ensejo dos autores pela valorização das características do país perante o mundo. Dentre esses textos, alguns serão aqui mencionados: dois de autoria do sócio José Silvestre Rebello, publicados nas edições da R.IHGB de 1839 e 1840; a carta do médico irlandês radicado em Campinas, Dr. Ricardo Gumbleton Daunt, de 1848; a leitura de Tristão Alencar Araripe de outra carta do mesmo médico, feita durante a sessão de 5 de outubro de 1883; e o texto de Domingos de Castro Lopes, publicado na revista em 1906. Essa escolha deve-se ao fato de que neles o nome Brasil foi assunto exclusivo, embora outros textos presentes na R.IHGB tenham-no também abordado.

2.3.1 Comércio à vista

José Silvestre Rebello, sócio efetivo do IHGB, era bastante alteado entre os políticos do Império e da Regência, por suas habilidades diplomáticas. Por meio delas, Rebello teria conquistado o reconhecimento, ainda em 1824, da Independência brasileira por parte dos Estados Unidos. Em seu texto de 1839, *Discurso sobre a palavra “Brazil”*, Rebello¹⁵⁷ mescla conteúdos de etimologia, história e geografia com a pretensão de capturar os difusos significados que circundam o vocábulo que nomeia o país. Mesmo que não o explicita, a argumentação de Rebello se valida com base em dois conjuntos principais de fontes:

¹⁵⁷ R.IHGB, 1839, t. 01, p. 232-237.

- documentos oficiais portugueses e livros de historiadores lusitanos, publicados ao longo do século XVI, e
- eclética matriz de escritos, que engloba desde mapas até tratados de ciências naturais, em que consta citada a palavra *brasil*, mesmo antes da descoberta de Cabral.

A partir do primeiro conjunto de fontes, o autor encontra, em documentos datados de 1513 a 1530, a utilização concomitante das designações *Terra de Santa Cruz* e *Brasil* para indicar as terras portuguesas na América, ainda que esse último nome fosse raramente empregado. A pesquisa revela também a paulatina alteração dessa referência simultânea para o uso exclusivo do vocábulo *brasil*, seja nos alvarás da Coroa ou nas obras que destacavam as conquistas lusitanas, tais como aquelas de Pedro de Magalhães Gandavo, Antonio Galvão e Damião de Goes. Além desses autores, Rebello destaca e utiliza como epígrafe¹⁵⁸ a citação do humanista e teólogo português Jerônimo Osório¹⁵⁹, no livro *Relação dos feitos de Dom Emanuel*¹⁶⁰. Publicada em 1571, a obra exalta as conquistas ultramarinas de Manuel I e servirá de prova, no *Discurso* do sócio, de que a palavra *brasil* passou a nomear com exclusividade, a partir da segunda metade do século XVI, o domínio português no Novo Mundo.

Em relação ao segundo conjunto de fontes, Rebello explicita como a palavra *brasil* foi largamente utilizada, com diferentes significados, antes mesmo do século XVI. Como a lista dessas ocorrências é bastante volumosa, o autor inclui na relação desde escritos referentes aos descobrimentos espanhóis até citações de antigos naturalistas romanos ou mesmo de autores religiosos e medievais.

O extenso inventário produzido por Rebello sugere variados domínios e autores, além de informações soltas e sem data, deixando explicitar a inerente arbitrariedade de toda tentativa de organização classificatória. Vale a pena resumir aqui seus itens, citando primeiro sua fonte e depois a informação recolhida, seja pelo inusitado dos seus exemplos, seja pelas

¹⁵⁸ “In hac terra, quam Capralis Sanctae Crucis nomine celebrari voleit, quam nunc Brasiliam appellant”. Ozorius, *De rebus gestis Emmanueli*, livro 2, p. 49. In: R.IHGB, 1839, t. 01, p. 232-237. No original, segunda a edição consultada na presente pesquisa (que não coincide com aquela utilizada por Rebello e apresenta versão diferenciada do Latim), a frase integral é “In hac terra, quam Capralis fanctae Crucis nomine celebrari voluit (quam nunc Brafiliam appellant) columnam marmoream illis fimilem, quas multis in locis Gama ftatui praecepit, collocari iuffut, & indè vnum ex Ducibus nomine Gafparem Lemium, in Portugaliā remift, qui Emmanueli de huius terrae fitu nunciaret: quam alíqua ex parte defcibere, minimè arbitror alienum.” In: Osório (1571, p. 181).

¹⁵⁹ *De rebus Emmanuelis Regis Lusitaniae inuictissimi virtute et auspicio gestis Libri Duodecim* / Auctore Hieronymo Osorio, Episcopo Siluensi. Olysippone: apud Antonium Gondisalu[m] Typographum, 1571.

¹⁶⁰ Sob o seu reinado (1495-1521), Portugal expandiu as navegações de forma inédita, chegando às Índias, ao Brasil e outras partes da África e Ásia.

pistas que forneceu a outros sócios e autores interessados¹⁶¹ em pesquisar a origem da palavra *brasil*. Sobre as menções a ele, a lista inclui¹⁶²:

a) *Dicionário da Academia espanhola*: “pau” donde se extrai a “tinta encarnada”; *Kermes* e outros insetos; “carmim” com que as damas se aformoseavam.

b) *Em todo o mediterrâneo*: palavra utilizada para assinalar ardência luminosa.

c) *Enciclopédia francesa*: verbo neutro *braziller*, usado pelos navegantes para designar uma espécie de luz que o mar emite, quando em certas noites o cortam os navios, chamados ardentia. Fenômeno notável nos mares da América Meridional nas noites prévias e vendáveis do Sul.

d) *Monges nas Idades Médias*: *bracile* ou *brachile*, cinto utilizado para atar o hábito ao corpo; há ainda *brachiale*, braceletes e manilhas que enfeitavam e ainda hoje enfeitam os braços.

e) *Tratado de comércio, celebrado entre as cidades de Bolonha e Ferrara, em 1194*: estabeleceu o direito de cobrança na importação da “Grana de Brazile”;

f) *Novamente o Kermes*: vegetal assim chamado porque o inseto do mesmo nome, bem como a *Cochonilha*, se cria em várias plantas, e entre elas no *Quercuz Coccus*, que deu aos antigos a cor vermelha¹⁶³. Em outros documentos, um de 1306 e outro de 1195 chamam-lhe *Bracilis*.

g) *Dioscorides e Plínio*¹⁶⁴: citaram a cor de púrpura (brasil) e o anil como procedentes da Índia. O autor Caneparius¹⁶⁵ cita Dioscorides para afirmar que essas cores vieram mesmo da Índia, e a cor de púrpura (brasil) é produzida em certas canas com a força do sol desde tempos antiquíssimos. Essas duas cores teriam chegado à Europa pela Ásia menor, e depois pelo Mediterrâneo, com especiarias, drogas e artigo próprios para tintas. Entre elas, vinha também a planta *Coccus*, assim chamada pelos gregos; *Purpurissum* e *Hyginus* pelos

¹⁶¹ Autores como Barroso (1941) e Cantarino (2004) utilizam as indicações de Rebello na busca da origem do nome Brasil. Também na R.IHGB, há muitas remissões ao texto do diplomata.

¹⁶² A preferência por organizar o texto de Rebello a partir dessa forma tem como inspiração inegável o conto *O idioma analítico de John Wilkins*, do escritor argentino Jorge Luís Borges (2007). Michel Foucault (2007, p. IX) afirma, no prefácio de *As palavras e as coisas*, como esse livro surgiu de um riso ocasionado pela leitura desse conto de Borges: “Do riso que, com sua leitura, perturba todas as familiaridades do pensamento – do nosso: daquele que tem nossa idade e nossa geografia –, abalando todas as superfícies ordenadas e todos os planos que tornam sensata para nós a profusão dos seres, fazendo vacilar e inquietando, por muito tempo, nossa prática milenar do Mesmo e do Outro.”

¹⁶³ José Rebello (R.IHGB, 1839, t. 01, p. 235) cita ainda o nome de outra planta responsável por denominar, junto aos antigos, a cor vermelha. Justamente nessa passagem, a revista é ilegível.

¹⁶⁴ Naturalistas romanos do século I d. C.

¹⁶⁵ Provavelmente um médico do século XVII.

romanos; e *Kermes* pelos árabes. Rebello afirma também ser verdade que eram os *Kermes* uns insetos como a *Cochonilha*, mas também uma “massa” da qual se fazia “tinta encarnada”.

h) *Comércios oriundos de rotas asiáticas*: (Bassorá no Golfo Pérsico, Berenice e Suez, do Mar Vermelho ao Cairo, passando pelo Nilo e por Alexandrina, Coromandel, Pegu, Sião e Cochinchina): por essas vias, os comerciantes não traziam o “pau”, mas um “extrato” da tinta brasil.

i) *Padre Loureiro, na sua Flora Cochinchinensis*¹⁶⁶: afirma ser muito provável que o extrato citado por Dioscorides fosse um extrato de “pau-brasil” e também é muito natural que com ele viesse a palavra. Rebello afirma que, se algum dia for possível conhecer bem as línguas da Cochinchina e dos outros países asiáticos, encontrar-se-á nelas algum vocábulo parecido com a palavra *brasil*.

j) *Bischoff*: atribuiu erroneamente a palavra *brasil* ao termo italiano *bragio*, que significa carvão ardente.

k) *Canepario*: também errou, pois inverteu a lógica ao atribuir o nome da tinta ao nome da terra Brasil, como se esta fosse anterior àquela.

l) *Dr. Constancio*: com mais acerto, associou a palavra *brasil* ao verbo marítimo *brasiller*.

m) *Os índios*: não tinham nome para toda a terra, mas designavam-na de acordo com o nome de seu povo. Em suas linguagens, chamam a árvore brasil de *Imyrapiranga*, isto é, pau-vermelho;

n) *Carta de Pero Vaz de Caminha*: cita o urucum, tinta com que os nativos se pintavam, derivada do fruto de um arbusto que contém sementes vermelhas, as quais os indígenas esmagavam, saindo a vermelha tinta que se encarnava, ainda mais, quando eles se molhavam.

o) *Tratado de Botânica impresso em Florença, em 1583*: Cesalpino foi o primeiro que deu à árvore pau-brasil a qualificação presente, por isso seu nome genérico é *Caesalpinia echinata*. Há também mais denominações do mesmo gênero, como *Caesalpinia brasileto*, *Caesalpinia sappau* e outras.

p) *Enciclopédia francesa da primeira edição*: no comércio em geral, nomeiam-se quatro variedades de pau-brasil: o de Pernambuco, do Japão (corruptela de Sappan), de Lamon (Bahia de todos os santos) e Santa Marta. A mesma fonte diz que o pau-brasil serve de

¹⁶⁶ Livro publicado pela Academia Real de Ciências de Lisboa no ano de 1790, pelo padre João de Loureiro (1710-1791). Desde 1735 o padre estava na China, porque decidiu continuar os estudos de João de Lucena, sobre a flora da Cochinchina. Como era proibido de professar sua religião, Loureiro utilizava o título de médico, em público. Para mais informações, conferir *Archivo Pittoresco: semanário ilustrado*, Lisboa (1861), p. 404.

comércio de tintas, para obras de torneiro, por ser muito duro e para obras de marceneiro, porque brilha muito.

O percurso indagador de José Silvestre Rebello acerca da palavra *brasil* adota a seguinte trajetória: inicia-se entre os espanhóis, passa pela comercial rota mediterrânea e depois asiática, escuta navegantes, religiosos e cientistas, consulta somente os dicionários, os livros, os tratados e os acordos que considerava relevantes. Chegando ao Brasil, confere a *Carta de Caminha* e a nomenclatura dos autóctones – suas únicas fontes “nacionais” – para alcançar o final de sua jornada com a tríade do mercantilismo, vigente até a descoberta de Cabral: navegação, comércio e produtos oriundos da Ásia.

Dentre várias passagens pitorescas, o *Discurso do sócio*¹⁶⁷ sugere a proximidade etimológica entre as palavras *brachium* – derivada das roupas e adornos dos monges medievais – e *brasil*. Apesar disso, o autor arremata o texto aproximando o termo pesquisado por ele à atividade comercial e o futuro do país que ganhou esse nome. Segundo Rebello, se a ex-colônia portuguesa passou a ser chamada Brasil, disso decorre, necessariamente, que a verdadeira aptidão do país perante o mundo é exportar suas diversas mercadorias. Do contrário, não haveria sentido nem explicação, de acordo com as conclusões de Rebello, para que, por “Vontade Divina”, a terra deixasse suas primeiras designações (*Ilha de Vera Cruz* e *Terra de Santa Cruz*), mas mantivesse a denominação de uma madeira. Se o país acabou por levar o nome de sua primeira mercadoria (pau-brasil) em substituição à madeira sagrada da cruz cristã, isso prova a verdadeira aptidão do país para a atividade comercial, abençoada pela “Divina Providência”. A partir dessa enfática afirmação de cunho fisiocrata/liberal/cristão, o comércio mundial passa a ser o grande tema de seu texto, elevado à vocação do país.

De acordo com Rebello¹⁶⁸, o Brasil tem a responsabilidade – devido a seu novo batismo – de avivar as trocas internacionais nascidas na Ásia, a partir das riquezas e recursos provenientes de sua natureza, além de intensificar os costumes sociais e religiosos e incentivar futuros conhecimentos técnicos. Dessa forma, estabelece a relação, tão cara aos iluministas, embora muito contestada por Rousseau, de que os progressos técnico e moral estão associados.

¹⁶⁷ R.IHGB, 1839, t. 01, p. 234.

¹⁶⁸ Ibid., p. 236-237.

De acordo com a apoteótica conclusão de Rebello, desse rico comércio, oriundo das diversidades naturais próprias ao país, nasceria, mais uma vez por conta da “Divina Providência”, um povo educado e de brilhante futuro. Segundo o autor¹⁶⁹:

Apresentando-se pois no mundo o povo do Brazil, em poucos annos como rico commerciante acompanhado de preciosos generos; polido, sabio, religioso e moralisado com visiveis provas de boa educação, preencherá visivelmente o nome Brazil que a Divina Providencia lhe faz haver, e que lhe agoura um brilhante futuro [...].

O *Discurso* de Rebello inverte o diagnóstico de uma conhecida análise sobre o nome do país, efetuada dois séculos antes, em 1627, pelo frei Vicente de Salvador, que considerara a troca do nome de *Terra de Santa Cruz* para *Brasil* um evento negativo, que se refletiria na história do país. Na dedicatória de sua obra *História do Brasil: 1500-1627*, frei Salvador (1918, p. 1-2) cita Aristóteles e destaca três saberes presentes na obra do filósofo: os estudos sobre a ética, os seres vivos e a experiência do Estagirita como tutor de Alexandre, ocasião em que ensinou o príncipe a adorar os exemplos heroicos contados por Homero. Dessa forma, o frei adianta como sua obra terá também um conteúdo histórico baseado em modelos de conduta, dotada ainda de preocupações científicas e morais acerca da fauna, da flora e dos nativos brasileiros.

Antecipando (ou inspirando) a ênfase do IHGB sobre a importância do passado e dos homens ilustres, Vicente de Salvador – considerado, antes de Francisco Adolfo de Varghagen, como o “Heródoto Brasileiro”¹⁷⁰ – menciona a mesma frase de Cícero (chamado por ele de “Tulio”) que Januário da Cunha Barboza¹⁷¹ utilizou em seu discurso de inauguração do Instituto, enaltecendo o pragmatismo modelar inspirado por *Clio*: “os livros históricos são a luz da verdade, a vida da memória, e os mestres da vida”.

Se a obra do frei e os intuitos do IHGB coincidem quando o assunto é a ênfase no passado nacional e na glória de seus heróis, seus díspares veredictos acerca do nome e do destino do país vão separar, de forma definitiva, a primeira história do Brasil contada por um brasileiro daquela suscitada pelo primeiro instituto histórico de pesquisa nacional.

¹⁶⁹ Ibid., p. 237.

¹⁷⁰ Para mais informações, ler discurso de posse do sócio correspondente Guilherme Gomes da Silveira D’Ávila Lins (2011) sobre o frei Vicente de Salvador.

¹⁷¹ R.IHGB, 1839, t. 01, p. 9.

2.3.2 Madeira sagrada, madeira profana

A obra do frei Vicente de Salvador (1918) divide-se em cinco partes, nas quais narra desde o descobrimento da nova colônia portuguesa até os últimos acontecimentos ocorridos em 1627. Além desse registro histórico e político, o frei oferece ao leitor interessado no Brasil um catálogo da fauna, da flora e dos “naturais indígenas”. No segundo capítulo da primeira parte, intitulado “Do nome do Brasil”, o autor explica os males decorrentes ao país devido à mudança do nome, que teria migrado de uma alusão ao sagrado para o de uma mercadoria, fenômeno que atribui mesmo ao demônio. Escolhendo batizar-se com um nome derivado de uma madeira comercial (brasil), em vez de manter-se com o nome de uma madeira santa (cruz), a colônia estaria destinada à falta de crescimento, firmeza e estabilidade. Como exemplo, Salvador (1918, p. 15-17) cita o visível despovoamento de terras extensas e férteis no Brasil, além da falta de zelo que os homens teriam com o bem comum. Na sua pessimista visão:

Estas são as razões por que alguns, commuita dizem que não permanece o Brasil nem vai em crescimento; e a estas se pode ajuntar a que atrás tocámos de lhe haverem chamado estado do Brasil, tirando-lhe o de Santa Cruz, com que pudera ser estado, e ter estabilidade e firmeza (SALVADOR, 1918, p. 17).

As ideias do frei Vicente de Salvador sobre o nome *Brasil* já figuravam em obras anteriores de portugueses como João de Barros e Gândavo (citados por Rebello). Ao analisar os escritos desses autores no contexto mais geral da história da colonização americana, Laura de Mello e Souza (1993, p. 32) o faz sob a dupla perspectiva da *heterologia* (o lugar do outro, segundo Certeau) e da *demonologia* (tentativa dos europeus em eliminar as idolatrias ocorridas na América, por meio da catequese e da literatura moral). Sobre a obra específica do frei Salvador, a autora afirma que ela representa a identificação que persistirá por todo o período de domínio dos portugueses no país, “entre o surgimento da colônia luso-brasileira e a luta eterna entre Deus e o Diabo” (SOUZA, 1993, p. 32). Segundo Souza¹⁷², o Brasil seria a única, das várias colônias, a trazer essa tensão entre forças oposta em seu próprio nome, que lembrava para sempre as chamas vermelhas do reino do inferno.

¹⁷² Souza (1993, p. 32) afirma que, em períodos posteriores ao estudado por ela (séculos XVI e XVII), “a idéia de embate entre o Bem e o Mal como fundador da própria identidade ‘brasileira’ continuou a ter força; em 1727 e em 1728, Sebastião da Rocha Pita e Nuno Marques Pereira, respectivamente, abraçariam a tradição inaugurada por João de Barros”. Devido a isso, Souza explicita como “sob a diversidade dos contextos, portanto, persistiam profundos traços mentais”.

Nascido sob a necessidade de conversão dos seus habitantes e a promessa das trocas mercadológicas e culturais, o Brasil, ainda de acordo com Souza (1993, p. 30), teria a atividade comercial condenada de forma enigmática pelo autor João de Barros (in SOUZA, 1993), considerado o Tito Lívio português, que muito norteou a obra de Salvador (1918). Para Barros, a troca do nome referente ao lenho sagrado para a mercadoria tornara menos gloriosa a conquista portuguesa. Devido a isso, o autor sugere que a colônia seja chamada de *Província de Santa Cruz*, por julgar mais prudente manter o solene nome. A justificativa de João de Barros era a seguinte: o nome inspirado no lenho sacro, onde Cristo derramou seu sangue para salvar a humanidade, não pode ser substituído por uma madeira encarnada, vendida para tingir tecidos. Esse seria o indício, segundo Barros, do domínio demoníaco sobre as novas posses da Coroa portuguesa.

Dessa forma, a terra descoberta na Semana Santa, que lembra o sacrifício de Cristo, estaria agora condenada, segundo Barros e depois Salvador, às pragas da exploração comercial que não possibilitariam, nesse ambiente, a firmeza de caráter dos homens. Para tais autores, essa mudança não poderia ser coincidência: de um lado, uma terra repleta de gentios condescendentes com a fé cristã, que foi descoberta durante a Semana Santa e batizada com o nome do maior símbolo cristão, tingido com o sangue do Redentor; de outro, a antropofagia, o domínio das idolatrias e misturas de símbolos religiosos, e uma colônia nomeada por um produto que tinge tecidos com a cor do inferno.

Estava assim estabelecida a persistente tendência de compreender o Brasil por contrários, ambivalências e antagonismos. Dentre tantas premeditações sobre o futuro do país, a Independência e o menino imperador nascido em solo nacional recobram, no século XIX, a ideia de que o Brasil é pura promessa. Ao contrário do frei Vicente de Salvador, José Silvestre Rebello – português de origem e rico comerciante – retoma a vocação da troca material para simbolizar a potência do país. Conforme exposto anteriormente, todo o texto de Rebello sobre a ascendência da palavra *brasil* destina-se à criação de um mito de origem, que justifique o apoteótico futuro que o sócio efetivo do Instituto almeja para a nação brasileira. Empolgado nas suas pesquisas sobre esse tema, o autor apresenta, na R.IHGB de 1840, o texto *Discurso sobre a palavra Brasil: para servir de suplemento à memória lida na primeira sessão pública aniversária, pelo sócio efetivo José Silvestre Rebello*¹⁷³.

¹⁷³ R.IHGB, 1840, t. 02, p. 636.

2.3.3 A nova Ásia

Surpreendendo os sócios do IHGB, Rebello decide estudar algumas línguas asiáticas, para encontrar a “verdadeira origem da palavra Brasil”. Como resultado dessa imersão, o novo *Discurso* concentra-se em três grupos de fontes: mapas e cartas náuticas anteriores ao século XVI, palavras originárias da Ásia e diversas fontes ocasionais, incluindo o livro das viagens de Marco Polo, que cita o pau-brasil e a tinta (verzino)¹⁷⁴ como provenientes de Sumatra.

Novamente recorrendo a enciclopédias, atlas e dicionários, Rebello encontra um mapa do cartógrafo Zuane Pizigano, de 1367, que, segundo o autor, foi o primeiro europeu a desenhar em sua carta uma ilha no Mar Atlântico com o nome de “Bracir”, corroborando a citação feita no discurso anterior, de que os tratados comerciais de Bolonha e Ferrara já conheciam a “droga brasil”. Além disso, recorda como Pizigano ilustra o mapa “com um homem arrastado por serpentes para o mar á sua ilha Brazir”¹⁷⁵. Se navegantes como Cabral e Vespúcio não citaram essa ilha, isso se deu, provavelmente, porque desconheciam essa carta náutica, segundo Rebello. A partir de outros mapas dos séculos XIV e XV, o autor situa a ocorrência de três ilhas com os nomes “Bracir” ou “Brazir”, mas estas se localizam entre Cabo Verde e Irlanda.

Durante esse resgate geográfico sobre a palavra *brasil*, Rebello aproveita para afirmar, de maneira incisiva, a impossibilidade de a madeira vermelha ter vindo dos Açores, pois ela somente cresce nos trópicos. O sócio volta a mencionar, em seu novo *Discurso*, alguns rumores europeus, anteriores à descoberta da América, sobre a existência de terras a Oeste. Porém, o que realmente o deixa intrigado é a coincidência que liga portugueses e irlandeses à palavra *brasil*. Segundo Rebello¹⁷⁶:

E não só dêrão os Portuguezes a um monte, que na ilha do Corvo visto de certa paragem representa um homem apontado para o sudoeste, o nome Brasil; mas tambem na costa mais meridional da Irlanda ha uma rocha, que ainda hoje se chama o cachopo Brasil; como o trazem os mapas ingleses de Purdy.

Ao retomar e ampliar o resultado da pesquisa publicada no *Discurso* do ano anterior, o sócio efetivo insiste na afirmação de que todas as pistas encontradas indicam a provável

¹⁷⁴ Ibid., p. 637.

¹⁷⁵ Id.

¹⁷⁶ Ibid., p. 638.

origem asiática da palavra *brasil*. Mesmo admitindo possível falha em sua filologia, Rebello credits à imitação do adjetivo *braschita*, oriundo da língua sânscrita, a origem do vocábulo que nomeia o país. Sua conclusão dá-se nos seguintes termos¹⁷⁷:

[...] por isso que esta lingua [a sânscrita] foi a mais universal no meio dia da Azia; e como d'alli veio o páo Brasil, com elle veio o nome; e como o adjectivo Bradschitasignifica luzente e brilhante, e a côr encarnada, que se extrahe do páo Brasil, é entre as côres a que mais brilha, segue-se que provavelmente foi desta palavra que se formou a palavra Brasil, o nome do nosso Imperio.

A partir dessa afirmação, o texto de Rebello segue um novo rumo. Da mesma forma que seu *Discurso* anterior – porém de maneira ainda mais longa e incisiva –, o sócio efetivo do IHGB utiliza o passado asiático da palavra *brasil* para trilhar um glorioso futuro civilizacional para o país. Segundo o sócio¹⁷⁸:

Sendo pois a palavra Brasil Aziatica, e sendo daquella parte do mundo que aos homens vierão os principios da religião e de civilização, é claro que a nós Brasileiros trouxe a palavra obrigações, que devemos cuidadosamente preencher, isto é, devemos habilitar-nos para concorrer na civilização do gênero humano.

José Silvestre Rebello elenca vários motivos que fazem da Ásia o berço da civilização. Mais modesto, porém não menos interessante, o novo inventário do autor lista as razões que escolhe para vincular o Brasil à civilização asiática. Resumidos a seguir, destacam-se, entre seus argumentos:

- Asiática era a família de Moisés, pois, mesmo que tenha nascido no Egito, os pais dele descendiam dos filhos de Jacó, neto de Abraão, tronco dos judeus, oriundos da Ásia.
- Da Ásia menor, como provam as pinturas e estátuas que ainda hoje vêm da China, saiu Buda que levou a religião e a civilização até a China setentrional.
- Na Ásia, nasceu o lamismo, que domina o centro dessa parte do mundo.
- Pitágoras de lá saiu para a Itália.
- Zoroastro, que civilizou os persas, lá nasceu, assim como Mafoma, Enéas e Dido, Zomolxiz, Radamanto e o fenício Cadmo, que civilizou a Grécia.
- Odin, que civilizou o Norte da Europa, descendia de uma família asiática.

¹⁷⁷ Ibid., p. 640.

¹⁷⁸ Id.

- Da Ásia menor é proveniente a religião do filho de Deus, que tem feito da Europa capaz de felicitar o resto do globo com suas leis e novo grau civilizatório.
- O Norte da África tem iniciado uma nova vida, devido a seu contato com povos asiáticos.
- As partes centrais e norte da Ásia avançam a largos passos na carreira da civilização.
- Os povos cristãos, unidos, serão capazes de ensinar a todo o mundo civilizado o seguinte princípio: não façam aos outros o que não querem que façam para si.

Segundo o sócio efetivo do IHGB, José Silvestre Rebello, a origem asiática do nome Brasil acrescentaria ao país a obrigação de civilizar o resto da terra. Segundo o autor, esse compromisso, legado pela “Divina Providência”, vinculava-se à vocação comercial do país, abordada por ele no discurso anterior. Imposta anteriormente aos indígenas da Ásia, a civilização mundial – agora responsabilidade dos “Brasileiros Aziaticos”¹⁷⁹ – deveria ser assumida primeiramente, de acordo com Rebello, em diversas regiões como a África e partes da Ásia, habitadas que são “por homens ainda hoje embrutecidos” ou em grande parte “necessitados dos princípios de uma moral salvadora”¹⁸⁰.

Na civilização cristã e comercial proclamada por Rebello, o Brasil seria um campo aberto, onde “milhares de criaturas” devem ser educadas a partir do “brilhantismo e a magnificência que a razão ensina”, além da “firme crença em um só Deus, como nol-o revelou o Redemptor”¹⁸¹.

Ao final, como em seu discurso anterior, José Rebello expõe aos sócios sua excelente previsão de futuro para o país. Um ano antes, na primeira edição da R.IHGB, foram os conhecimentos técnicos – da química, da física e da botânica – que ganharam destaque na presciência fisiocrata de Rebello. Em 1840, no *Discurso* complementar, o sócio aposta nos estudos práticos e teóricos, capazes de aumentar a indústria e o trabalho. Da mesma maneira, a necessidade do estudo é destacada por Rebello, visando ao aproveitamento das riquezas naturais dos “brasileiros asiáticos”. Segundo suas otimistas palavras¹⁸²:

Com a civilisação levaremos ao mundo as nossas riquezas naturaes; ellas superabundão, e só nos falta mais industria e trabalho baseados em estudos praticos e sciencias theoricas. Estudemos pois, e cumpriremos com o andar

¹⁷⁹ Ibid., p. 641.

¹⁸⁰ Id.

¹⁸¹ Id.

¹⁸² Id.

dos tempos a obrigação que da Azia trouxe ao nosso Imperio a palavra Brasil [...].

No primeiro *Discurso sobre a palavra Brasil*, o sócio efetivo José Sivestre Rebello escolheu terminar o texto com a citação em latim do naturalista Guilherme Pinzon, que remetia à abundância da natureza brasileira e à temperança do seu clima, de forma que muito se assemelha à *Carta de Caminha*. Para Pizon, no trecho selecionado por Rebello:

O Brasil, porém, notabilíssimo, sem dificuldade a parte mais explorada a fundo de toda a América, destaca-se em primeiro lugar pela temperatura agradável e saudável, a tal ponto que merecidamente concorre com a Europa e a Ásia sobre a serenidade do ar e das águas. Visto que esta terra nem seja escaldada pelo calor do sol, nem ressecada pela aridez ou falta de água, nem violentada pelo frio, mas seja irrigada constantemente por muito orvalho, muitas chuvas e fontes, é fertilíssima e é certo que muito aí nasça a seu tempo.¹⁸³

Na sessão de 1840, a referência escolhida para o epílogo é o poema, também em latim, do padre Prudêncio do Amaral (1941) que, no século XVIII, escreve sua homenagem à “civilização brasileira do açúcar”, seguindo o estilo de Virgílio. Tal como o poeta Hesíodo, o romano Virgílio recolheu muitas informações sobre a sociedade de sua época, visando compor seu conjunto de livros, chamados de *Geórgias*. No século XX, quando Prudêncio do Amaral (1941) será redescoberto¹⁸⁴ pelos críticos literários brasileiros, seu conjunto de poemas sobre o açúcar nacional – que tanto impressionou José Rebello e, bem depois, Gilberto Freyre – será chamado de *Geórgias Brasileiras: cantos sobre coisas rústicas do Brasil*. Ao transformar em sagrado o rústico ambiente bucólico e mais um produto comercial brasileiro em potência civilizadora, os poemas épicos de Amaral nos levam a verificar a obrigação que a palavra *brasil* carrega, segundo o discurso de Rebello.

Um século depois de Rebello, Gustavo Barroso (1941), no livro *O Brasil na lenda e na cartografia antiga*, também se dedica a pesquisar as origens do nome “Brasil”. Embora

¹⁸³ “*Brasilia autem praestantissima facile totius Americae pars penitus introspecta, jucunda in primis salubrique temperie excellit usque adeo, ut merito cum Europa atque Asia de clementia Aeris, et Aquarum certet. Quippe cum neque Solis calore haec terra torreatur, nec squalore vel aquarum penuria resiecentur, nere frigore violetur, sed rose perpetuo et imbribus multis atque fontibus irrigetur, feracissimam esse, multaque illic tempestive nascentur oportet*” (RIHGB, 1839, t. 1, p. 237). A tradução apresentada foi feita pelo Prof^o Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento, a pedido de Alessandro Francisco. Agradeço imensamente a ambos pelo generoso gesto.

¹⁸⁴ Segundo Enio Aloisio Fonda (1971), o poema do padre jesuíta *De sacchari opicio Carmen*, conhecido como *O Canto do Engenho de Açúcar*, foi escrito por volta de 1712 e publicado em 1741, juntamente com poemas de José Rodrigues e Mello. Segundo o autor, seus versos inspiram-se no poeta romano Virgílio e tratam do auge na lavoura canavieira, no Brasil. Ao lado de Anchieta e José Rodrigues de Mello, a esquecida obra de Prudêncio do Amaral compõem, de acordo com Fonda (1971, p. 96) o “jardim jesuítico das Musas latinas no Brasil” e demonstram a excepcional significação da presença latina na formação do jesuítas que estiveram no Brasil.

não o explicita, Barroso (1941) segue todas as pistas expostas por Rebello. Citado pelo autor em somente três rápidas passagens, o texto de Rebello é decisivo para a pesquisa de Barroso (1941), que utiliza como epígrafe a mesma frase em latim do naturalista Guilherme Pinzon, que havia sido utilizada pelo sócio do IHGB como epílogo do seu discurso. No entanto, diferentemente de Rebello, Barroso (1941) queria expurgar do nome Brasil o vínculo com o comércio.

Como se quer mostrar, no casual jogo das denominações que envolvem a palavra *brasil*, a madeira encarnada levou vantagem sobre a madeira santa. Além da vitória do “demônio” – para retomar os medos do frei Vicente de Salvador –, a versão enaltecida do comércio nacional também parece ter triunfado ante os anseios de Barroso (1941) por negar essa atividade.

Indagar sobre a possibilidade de emergência do enunciado *educar para a diversidade na experiência-Brasil* exige da pesquisa que indique o estado de forças que lutam entre si e que negam a antecipação do sentido histórico. Dele, é possível subtrair a natividade, ou seja, o peso da terra e a busca pela origem, que constituem o elo afetivo que liga os indivíduos ao pertencimento nacional. Esse estado de forças possibilita ainda o resgate de mais uma pista presente nas publicações da R.IHGB sobre o nome do Brasil. Trata-se da Ilha dos Abençoados ou da Terra dos Bem-Aventurados.

Desde as narrativas de Homero e Hesíodo, a terra dos heróis e bem-aventurados povoa a imaginação dos poetas. Alguns bardos localizaram a ilha ignota no meio do oceano. No século V, o irlandês São Brandão teria ficado sete anos em uma dessas ilhas, que ganhou seu nome. Presente nas cartas dos navegantes até o período renascentista dos descobrimentos, a Ilha de São Brandão foi chamada, por Thomas Nicholis como “a ilha da madeira”, havendo notícias de que as buscas a ela resistiram até o século XVIII. De acordo com a pesquisa de Barroso (1941, p. 65-73), a Ilha de São Brandão, recapitulando diversos mitos gregos e histórias bíblicas, foi chamada também como “Terra dos Pássaros”¹⁸⁵, “Ilha da Abadia da Eterna Mocidade e do Silêncio”, “Ilha Deliciosa”, “Terra da Promissão”, “Ilha da Forja do Diabo e “Ilha do Inferno”, bem como “Ilha Não Encontrada”, “Nunca-Encontrada” ou “Perdida”.

No interesse em ligar a lenda de São Brandão ao nome Brasil, o integralista Gustavo Barroso (1941) afirma ter chegado a Portugal, no século XVI, a lenda da “Ilha do Brasil ou de Brandão”. Sustentando como hipótese ser impossível afirmar que o experiente Cabral não

¹⁸⁵ Pode-se remeter, embora Barroso não o faça, ao nome dado ao Brasil pelo Piloto Anônimo (2000): *a terra dos papagaios*.

conhecia a rota para a *Terra de Santa Cruz*, o autor está convicto de que nenhuma explicação sobre a origem do nome Brasil possa ser mais clara e lógica do que a sua. Segundo Barroso (1941, p. 74):

A lenda de São Brandão chegou a Portugal no século XVI, quando se refere o curioso achado duma terra chamada Ilha do Brasil de Brandam. A expressão Brasil de *Brandam* traduz origem direta céltica. Não pode haver dúvida a esse respeito.

Na língua celta, a *Terra Repromissionis Sanctorum* das versões latinas da “Peregrinatio Sancti Brandani”, se chama textualmente *Ho Brasile*, o que significa tão somente: *Terra Feliz*, *Terra da Felicidade*, *Terra da Promissão*. Essa terra ou ilha de nome Ho Brasile foi achada por Brennam ou Brandão. Naturalmente, pois, Ho Brasile de Brennam teria de ficar sendo para todos os efeitos – Brasil de Brandão. Não sabemos do que possa ser mais claro e mais lógico do que isso. [...] Verdade ou não, não deixa a aproximação da palavra Brasil com a ideia de *Terra da Promissão* e de *Terra da Felicidade* de ser bastante curiosa, sobretudo através da língua celta.

Gustavo Barroso (1941) dedica grande parte de seu livro à refutação de teses que ele julga menos “claras e lógicas” acerca do nome de batismo do Brasil. Como mencionado, sua principal intenção repousa na tentativa de anular documentos, que ele chama de “obscuros”, por indicarem o comércio da madeira como fonte do nome da nação. Parecendo responder ao frei Vicente de Salvador, Barroso (1941) “prova”, segundo seus critérios de seleção e interpretação documentais, como o nome do Brasil vem da ilha prometida e não da madeira. Ao final de seu livro, fornece ao leitor um “esquema de formação da palavra Brasil”, em que explicita a longevidade da concepção da ilha prometida e a concomitância dessa lenda e do conhecimento sobre o pau-brasil.

Figura 1 – A pesquisa de Gustavo Barroso sobre a palavra *brasil*

XIV

Esquema da formação da palavra Brasil

Fonte: Barroso (1941, p. 169).

Se ambas as origens do nome confundem-se, Gustavo Barroso (1941) parece prescindir do raciocínio lógico para negar a ascendência comercial do nome Brasil. Como argumento final, o autor utiliza sua preferência, tentando convencer o leitor de que ter um nome originado de uma ilha cristã encantada é muito melhor do que atribuir a origem da palavra *brasil* ao utilitário viés do comércio, típico dos judeus. Aproveita ainda para separar os portugueses bons, responsáveis por interessante herança cultural do Brasil, dos “cristãos novos”, marcados em sua origem judaica pela ganância e ambição. Em seus termos finais:

As origens e o processo de formação do nome Brasil não podem ser outros. Aliás, a origem a que nos inclinamos é mais agradável ao espírito e ao coração dos brasileiros. Não pode haver quem não prefira que o apelido de seu torrão natal signifique *Terra Abençoada*, *Terra dos Afortunados*, *dos Bem aventurados*, *of the Blest*, do que recorde somente o utilitário e vulgar comércio do pau-de-tinta, exercido nos primeiros dias da conquista, não pelos portugueses idealistas que a realizaram, mas pelos cristãos novos Loronhas e Bixordas, que tiravam real proveito de sua audácia, colhendo tranquilamente os frutos de seu destemor.

Repitamos, pois, com prazer o verso que, indiretamente embora, nos dedicou o poeta Griffin: “And they called it O’ Brasil – the isle of the blest!” (BARROSO, 1941, p. 168).

Ainda sobre esse tema, o livro *Uma ilha chamada Brasil: o paraíso irlandês no passado brasileiro*, de Geraldo Cantarino (2004, p. 374, nota 66) também utiliza o texto de José Silvestre Rebello como fonte, uma única vez. No entanto, Cantarino (2004) parece não notar a data da primeira publicação do texto (1839), confundindo-a com a data da terceira edição da R.IHGB (1908). Dessa forma, Cantarino (2004) acaba atribuindo a outro autor – o interessante irlandês Roger Casement, que esteve em Belém do Pará em 1908 – a primeira lembrança da proximidade entre o nome do país tropical e da lenda céltico-irlandesa. No entanto, se Rebello já tinha citado a ilha, outro irlandês tentou, sem muito sucesso, alertar o IHGB sobre tal coincidência. É o caso da carta de Ricardo Daunt, exposta a seguir.

2.3.4 Brasil irlandês

Em edição de 1884, a R.IHGB publica, como era de costume, a lista de correspondências, documentos recolhidos e livros (comprados e ofertados) recebidos pelo Instituto nos últimos meses. Entre eles, encontra-se a carta do médico irlandês radicado em Campinas, Ricardo G. Daunt, endereçada ao secretário do Instituto em 17 de novembro de 1848 e registrada como documento *Tradição sobre a palavra Brazil*¹⁸⁶. A carta relata o esforço do autor em importar da Irlanda obras relativas à história desse país. Além disso, Daunt afirma pretender consultar, no idioma vernáculo irlandês, a origem da palavra “Brazail” ou “Brazil”, pois, segundo o médico, trata-se de

[...] uma coincidência extraordinária, que todo tempo houve entre os Irlandezes do oeste da Irlanda uma viva crença, que mais ao poente havia uma terra, que, como a Atlantes de Platão, era outr’ora unida ou ao menos muito mais xegada ao mundo então conhecido, e a terra davão o nome de Hy-Brazil, e de terra dos bemaventurados.

Hy é simplesmente uma particula adida a muito nomes, como tambem na lingua grega ha.

Brazil é tambem nome de familia, não desuzal na Irlanda, e são familias, que de uma ou outra fôrma se relacionavão com esta materia das tradições populares¹⁸⁷.

¹⁸⁶ R.IHGB, 1884, t. 47, pt. 01, p.119.

¹⁸⁷ Id.

Daunt explicita como são inumeráveis as lendas e tradições baseadas na crença de que existia a terra de “Hy-Brazil” ou “Brazail”, que o gênio poético do povo irlandês conservou por tantos séculos. Segundo o autor da carta, “ao menos este facto é prova, que a palavra Brazil era antiquissima e que tinha uma existência independente da palavra brasileira braza, da qual alguns a fazem derivar”.

Em 1896, em outra compilação documental, a R.IHGB¹⁸⁸ publica novamente essa carta de Daunt, adicionada de outra do mesmo autor, datada em 17 de setembro de 1883 e lida por Tristão Alencar Araripe, na sessão de 5 de outubro. Dessa vez, a missiva de Daunt expressa sua insatisfação pela falta de interesse do IHGB em saber mais sobre a lenda irlandesa. Anos depois da primeira tentativa de convencimento sobre a importância da sua pesquisa, o sócio correspondente irlandês esclarece que tentará a investigação em outro instituto. Ao longo da carta, compartilha sua intenção de oferecer um prêmio para aquele que se ocupar da pesquisa lendária e filológica sobre a palavra “Brasil”¹⁸⁹.

O apelo de Ricardo Daunt encontraria eco somente em 1908, quando o nacionalista irlandês Roger Casement¹⁹⁰ esteve no Brasil e, curioso com a coincidência entre o nome da ilha lendária e o “país paradisíaco”, publica textos em que afirma ser Brasil o mais doce e sonoro nome entre todas as nações da face da Terra.

2.3.5 O Brasil primitivo

Já no período republicano, em 1906, o sócio Domingos de Castro Lopes¹⁹¹ publica o texto *O primitivo nome Brasil*, dedicando-o ao médico Viera Fazenda, autor de *Antiquilhas e Memórias do Rio de Janeiro*, livro também divulgado em vários volumes da R.IHGB. Lopes destina sua pesquisa a responder à seguinte questão: “Por que os historiadores que escreveram sobre o Brasil, nos primeiros séculos, ignoraram o nome *Vera Cruz*, dado ao país no momento de sua descoberta?”.

Incomodado com essa ausência, Lopes oferece um detalhado mapeamento dos estudos que conhece sobre a descoberta e o batismo do Brasil. A partir dessa triagem, contrapõe os historiadores que ele chama de “modernos” aos historiadores “antigos”, para entender o porquê da omissão.

¹⁸⁸ R.IHGB, 1896, t. 59, pt. 01, p. 422.

¹⁸⁹ Id.

¹⁹⁰ Cf. CANTARINO, 2004, p. 34.

¹⁹¹ R.IHGB, 1906, t. 69, pt. 01, p. 313.

O Quadro 5 resume e torna mais explícita a seleção dos historiadores modernos efetuada por Lopes.

Quadro 5– Resumo elaborado a partir do levantamento feito por Domingos Castro Lopes, sobre os modernos historiadores que citam a origem do nome Brasil

Autor	Obra	Principal citação
Moreira Pinto	<i>Epítome da história do Brasil</i>	“O nome Vera Cruz foi posto à terra, quarta-feira, 22 de Abril.”
R. Villa-Lobos	<i>História do Brasil</i>	“O [nome] Vera Cruz foi dado à nova terra descoberta.”
Padre Raphael M. Galanti	<i>Lições de história do Brasil</i>	“Supôs Cabral que a terra descoberta fosse uma ilha; condecorou-a com o nome de <i>Vera Cruz</i> , que dentro em breve mudou de <i>Santa Cruz</i> .”
Antonio Vieira da Rocha	<i>Resumo da história do Brasil</i>	“E porque esse dia fosse o do oitavo da Páscoa, deu Cabral o nome de Paschoal ao monte primeiro descoberto; e quanto à terra, o de <i>Vera Cruz</i> , mudado depois para o de Terra de <i>Santa Cruz</i> .”
Dr. Joaquim Maria de Lacerda	<i>Pequena história do Brasil</i>	“Cabral deu à nova terra o nome de <i>Vera-Cruz</i> , que depois foi mudado no de <i>Terra de SantaCruz</i> , e mais tarde substituído pelo nome atual de <i>Brasil</i> .”
Sara Villares Ferreira	<i>Pontos da história do Brasil</i>	“A nova terra descoberta foi suposta uma ilha, recebendo por isso o nome de <i>Vera Cruz</i> ; mais tarde, reconhecendo-se o erro, foi esse nome mudado para o de <i>Terra de Santa Cruz</i> . Este último nome também não prevaleceu, sendo mudadopara o de Brasil, pela grande quantidade de pau-brasil existente na nova terra.”
Mattoso Maia	<i>Lições de história do Brasil</i>	“Finda a cerimônia religiosa (a primeira missa), reuniu Cabral um conselho de oficiais da exposição, e resolveram mandar a Lisboa Gaspar de Lemos, comandante do navio de mantimentos, levar a D. Manoel a notícia do descobrimento da terra de Vera Cruz, que supunham ser uma ilha.”
João Ribeiro	<i>História do Brasil</i>	“A terra suposta ilha foi chamada de <i>Vera Cruz</i> , ao depois <i>Santa Cruz</i> . Prevaleceu porém o nome de Brasil.”
Dr. Joaquim Manuel de Macedo	<i>Lições de história do Brasil</i>	“Cabral reputou a terra que descobrira uma grande ilha e chamou-a ilha de <i>Vera Cruz</i> , nome dado em recordação da festa que celebra a Igreja no dia 1º de Maio; esse nome trocou-se em breve pela <i>Terra de Santa Cruz</i> e poucos anos depois pelo de Brasil, em consequência da madeira preciosa, etc.”

Francisco Adolpho de Varnhagen	<i>História geral do Brasil</i>	“Pelas informações que pareciam dar aos naturais, se julgou ser a terra uma ilha, outra Antilha mais. Nesta hipótese, Cabral a denominou Ilha de Vera Cruz, comemorando por este nome a festa que no princípio do mês imediato devia celebrar a Igreja.”
--------------------------------	---------------------------------	--

Fonte: R.IHGB (1906, t. 69, pt. 1, p. 313-314).

Para fazer valer seu argumento, Lopes repete a metodologia anterior, listando também as obras dos “historiadores antigos”, conforme Quadro 6.

Quadro 6– Resumo do levantamento feito por Domingos Castro Lopes, sobre os antigos historiadores que citam o batismo do Brasil

Autor	Obra	Principal citação
Damião de Góes	“De como a rota partiu do porto de Belém e descobriu a terra de Santa Cruz” (in <i>Primeira parte da crônica do sereníssimo rei D. Emanuel</i> – cap. LV)	“Antes que Pedro Álvares partisse deste lugar, mandou por em terra uma cruz de pedra, como por padrão, com que tomou a posse de toda aquela província, pela coroa dos reinos de Portugal, a qual pôs o nome de <i>Santa Cruz</i> , posto que só agora (erradamente) chame de <i>Brasil</i> , por causa do pau vermelho que dela vem.”
Gabriel Soares de Souza	<i>Roteiro do Brasil</i> (obra publicada por Varnhagen e de autenticidade contestada por Zeferino Candido, segundo Lopes)	“Esta terra se descobriu no dia 25 de Abril de 1500 [...] ao pé da qual mandou dizer, a 3 de Maio, uma solene missa com muita festa [...] e a província muitos anos foi nomeada por <i>Santa Cruz</i> e depois de <i>Nova Lusitânia</i> .”
Padre João de Souza Ferreira	<i>América abreviada</i>	Nada diz sobre o primitivo nome da terra.
Frei Vicente de Salvador	<i>História do Brasil</i>	“O dia que o capitão-mor Pedro Álvares Cabral levantou a Cruz [...], em 03 de Maio, quando se celebra a invenção da Santa Cruz, em que Cristo nosso Redentor morreu por nós, e por esta causa pôs a terra, que havia descoberto, de <i>Santa Cruz</i> , e por este nome foi conhecida muitos anos.”
Sebastião da Rocha Pitta	<i>História da América Portuguesa</i>	“Nela surgindo as naus, pagou o general aquela ribeira a segurança, que achara depois de tão evidentes perigos, com lhe chamar Porto Seguro, e à terra <i>Santa Cruz</i> , pelo estandarte de nossa fé, que nela arvorou com os mais exemplares júbilos, e ao som de todos os instrumentos e artilharia da armada.”
José Carlos Rodrigues	<i>Descobrimento do Brasil</i>	O livro impresso mais antigo que existe sobre o descobrimento, segundo Lopes, não cita o nome Vera Cruz.
Domenico Malipiero	<i>Paesi nuovamente ritrovali</i>	Historiador da República de Veneza, que narra os descobrimentos, também não cita o nome Vera Cruz.

Fonte: R.IHGB (1906, t. 69, pt. 1, p. 315-316).

Ao longo do seu texto, Lopes expõe o real motivo de toda a sua preocupação em elucidar aos leitores qual era o “verdadeiro” nome do Brasil, quando do seu descobrimento. Afirmando que os “sábios historiadores do IHGB” conhecem bem essa temática, o autor segue indicando que o texto dirige-se àqueles que ignoram o nome Ilha de Vera Cruz, pois a maioria dos manuais de história não o explicita como primitivo nome do Brasil. Seu maior interesse é responder a um antagonista, que publicou no jornal *A Capital* matéria em que se referia ao país como *Terra de Santa Cruz*, desde 1500. O adversário intelectual de Lopes, não citado em seu texto, baseou-se na obra de João de Barros, lida nas escolas brasileiras, para corroborar sua afirmação. Tornando explícitas as réplicas e tréplicas que tiveram, Lopes pergunta-se: “Por que ‘Tito Lívio português’, o historiador João de Barros, ignorou o nome Ilha de Vera Cruz em seu livro de 1552?”. A resposta é muito simples: porque ele desconhecia esse efêmero nome do Brasil, assim como todos os historiadores “antigos”. Porém:

Neste oscilar do appellativo, uma fôrma prevaleceu – Santa Cruz. É muito provável que a preferência se baseie n’uma seleção religiosa. Vera Cruz estabelecia de preferencia uma data, e nesse sentido envolvia um erro, ou apenas inculcava uma recordação; ilha e terra da Cruz tinham o desprimor de afastar a preocupação religiosa e envolver uma questão geográfica. Santa Cruz tinha realmente condições vigorosas para triumphar¹⁹².

Ainda explicando esse “oscilar apelativo”, Lopes lembra que João de Barros, um século antes de frei Vicente de Salvador, já denunciara a perdição que o “demônio” apregoou, quando fez valer entre os homens da terra a troca do nome santo pelo nome de um “pau que tinge panos”. Por fim, Lopes assevera que os antigos historiadores do Brasil silenciaram esse primeiro nome (Vera Cruz) porque o ignoravam, pois só posteriormente revelaram o primitivo nome da pátria Manuel Aires de Casal e Varnhagen, na benemérita transcrição que fizeram das *Cartas* do escrivão Caminha e do mestre João Faras.

Entre madeiras sacras e profanas, ilhas perdidas e terras encantadas, diferentes gerações de sócios do IHGB selecionaram formas várias, entre o *Brasil ficção* e o *Brasil fato*, para narrar a descoberta e o batismo do país.

Em meio a poucas certezas e muitos mistérios, é de se notar como os argumentos finais dos textos apresentados acerca da “verdadeira” história ou do “verdadeiro” nome do Brasil deixam transparecer as preferências políticas e religiosas de seus autores. Nessa

¹⁹² Ibid., p. 321.

“crônica científica”, não é casual a imensa disputa que envolve o *nome* e a *coisa* Brasil, atrelada a lastros religiosos (esperançosos ou negativos) e visões paradisíacas sobre seus recursos e habitantes. Conforme a imagem de *Janus*, o Brasil descobre sua história com vistas para o futuro, uma vez que, do seu passado, muito já se perdeu.

Ao final dessa recortada digressão sobre a palavra *brasil*, os dois elementos que sempre oscilam nas interpretações acerca do país são evidenciados: as ligações entre o ambiente natural e a formação do homem brasileiro. No país conquistado durante a mais sacra semana do calendário cristão, homem e natureza parecem se fundir, num caldeamento específico, somente possível no Brasil, em que a “Divina Providência” permitiu a mistura e a convivência de diferentes raças e culturas, algo jamais visto em outra parte do mundo. A projeção dessa história, antecipadora dos princípios hodiernos de um *educar para a diversidade*, via IHGB, é o que se contará a seguir.

3

O passado e o futuro da teogonia brasileira**3.1 Introdução**

A busca pelos mistérios que envolvem a descoberta e o nome do Brasil torna-se interessante, principalmente, pela disputa em torno da verdade que essas temáticas inauguram. Laboratório de tendências heurísticas, críticas e epistêmicas, o IHGB apreende certas mutações discursivas sobre a história, o futuro e o homem nacional. Por isso, torna-se relevante dirigir-se à região analítica que antecede os conceitos e conteúdos já ordenados em modalidades lógicas, interrogando os discursos no “*front* da análise”, para lembrar a expressão de Foucault (2008a p. 120). Nessa paciente tarefa de ouvir o que foi dito pelos sócios do IHGB, a pesquisa aqui deliberada faz-se crítica, à medida que trata, sem qualquer intenção prescritiva, de determinar o espaço de correlações que vinculem a pureza à mistura, tão presente nos enunciados que ligam diversidade cultural e educação.

Quando se concebem os discursos como articulação entre poder, saber e subjetividade, deve-se tornar visível a multiplicidade de elementos discursivos que podem compor diferentes estratégias dessa articulação. Não basta, para os intuitos da pesquisa, admitir quais são os discursos “incluídos” ou “rejeitados” acerca da diversidade brasileira. O propósito é recuar e reconhecer em que momento o *saber* acerca do país encontrava-se mais autônomo em relação ao poder. Ou ainda entender a emergência da questão: “Quando se tornou necessário aos brasileiros aprender um discurso verdadeiro sobre o passado nacional?”.

Na globalização, em que as intolerâncias culturais são consideradas problemas políticos, a educação figura como importante aliada tanto dos governos como de grupos organizados que evocam o direito à voz ante as injustiças.

Nesse complexo cenário, a presente pesquisa propõe um recuo específico: a formação discursiva acerca da diversidade que se constituiu no Brasil via R.IHGB. Conforme se defende, os usos atrelados ao termo diversidade – tão vigente na globalização – desenvolveram-se, em âmbito local, acoplados a quatro atributos do país: natureza, raça, miscigenação e cultura. A eles somam-se singulares apropriações do conceito de civilização que relacionam, de forma simultânea, a diversidade brasileira tanto a seu passado – ainda em construção – quanto a seu “promissor” futuro.

Se, na esfera global contemporânea, educação e diversidade formam recente dupla, alguns documentos sobre o Brasil, presentes na R.IHGB, permitem afirmar de que maneira tal

dupla configurauma sucessão de séries enunciativas coetâneas ao próprio país. Dessa forma, a mutação discursiva que envolve a alteridade e o educar, ou ainda o passado e o futuro do país, torna-se objeto de análise. Para investigá-lo, faz-se necessário buscar textos que abordem a singularidade da história brasileira, reconhecida como o principal passaporte do país rumo à civilização. Dessa discursividade, o texto do bávaro Karl von Martius é o grande destaque e por isso será detalhado. Na sua apresentação, agrupa-se, de maneira intencional, o texto desse autor a partir dos interesses da presente pesquisa. Esse procedimento tem por propósito fazer emergir algumas repetições e pontos fulcrais no argumento do naturalista. Por fim, ganham proeminência, uma vez mais, publicações presentes na R.IHGB que relacionaram história, alteridade, convivência e futuro, como é o caso do sócio Couto de Magalhães, responsável por fazer a passagem ao “Escrito II”.

3.2 A ligação entre *Clio* e *Janus* na escrita da história nacional

O professor de história e sócio efetivo do IHGB Afonso Arinos de Melo e Franco (1942, p. 17), no texto “Reflexões sobre a história do Brasil” publicado no jornal *A Manhã*, observou como os historiadores, principalmente aqueles dedicados a estudar o Brasil, devem observar a posição “especialíssima” do homem em face da natureza, meio em que a história se constitui e desenvolve.

Para aludir ao caso da colonização portuguesa no Brasil, faz-se necessário, segundo o sócio, partir do seguinte ponto: a compreensão do homem ante o “deserto”. O autor utiliza-se dessa metáfora para entender o duplo desafio imposto à colonização lusitana, que se fixou perante dois vazios: o demográfico e o civilizacional.

Apresentando a história brasileira como “espetáculo de criação total e instantânea”, Franco (1942, p. 17) lembra como essa criação ainda não está terminada, faltando ao Brasil conhecer muitos dos seus sertões. Tal ideia, que vincula a civilização brasileira a seus desafios futuros, é tema frequente dos intelectuais brasileiros desde o Segundo Império. Mesmo escrevendo em 1942, chama atenção a insistência de Franco (1942) para certas “ausências” na formação nacional. Alegando que os tempos não são irreduzíveis uns aos outros, não vê exagero em afirmar que, a qualquer tempo, a história se refaz e elege para si novas e diversas tarefas. Com base nisso, recorda as condições da colonização brasileira e a luta entre o social e o natural, como presente nas obras de Spengler, Darwin e Huxley. Para o professor, o esforço incipiente na obtenção de uma fusão ainda não alcançada, entre o homem e a natureza, é tarefa urgente do historiador. Evidenciar o caráter mais cultural do que político

desse processo deve ser a maior ambição daqueles que intentam se aproximar da musa da história, *Clio*. Segundo Melo e Franco (1942, p. 29), tal musa não pode ser “individualista” e “enamorar-se somente de alguns homens em cada povo”, mas deve manter, na escrita do passado, o equilíbrio e a circunspeção entre os elementos pessoal e social.

O texto de Afonso Arinos de Melo e Franco (1942, p. 29) apresenta peculiar discussão sobre o papel da história e, consequentemente, dos historiadores. Ao preconizar a importância de uma história social e nacional, o autor diz ser o tempo de se estudar o “homem social”, o “homem-massa”, o “homem cultural”, para melhor entender a ascensão de figuras como Hitler, Churchill, Stalin, Roosevelt, entre outros líderes carismáticos¹⁹³.

O maior interesse do autor será enaltecer “a necessidade de se fazer uma história cada vez mais brasileira”, mesmo que nem todos os documentos sobre o passado nacional sejam ainda conhecidos. Optando por não discernir homem e meio, Franco (1942, p. 29) preconiza que características deve ter a urgente história nacional:

A História feita no Brasil terá de ser como as árvores da terra, que tanto espanto causavam aos cronistas antigos. Tem de oferecer, conjuntamente, nas suas ramagens, a flor, o fruto imperfeito e o fruto sazonado. Árvores que, mesmo transplantadas da Europa, passavam a florescer e frutificar à moda do Novo Mundo.

O sócio do IHGB elogia historiadores jovens e contemporâneos, como Cassiano Ricardo, Sérgio Buarque de Holanda, Gilberto Freyre, Rodolpho Garcia e Artur Ramos, como exemplos de autores que compreendem a história nacional partindo de elementos internos e não transplantados. Esses elementos são, para o autor, condensados na cultura formadora do homem brasileiro, a partir de uma heurística de seus três elementos: o português, o negro e o índio.

Para tornar legítimo seu argumento sobre a necessidade de mudança e abrangência do homem no ambiente brasileiro, Melo e Franco (1942, p. 29) elege e exemplifica duas formas de atingir *Clio*, presentes nas publicações do IHGB. Segundo o autor, a primeira refere-se à obra de Varnhagen, que teria expressado a mentalidade das elites imperiais. Integrado a seu meio, a obra do “Heródoto brasileiro” não consegue afastar-se dos preconceitos vigentes à sua época. Dessa forma, o negro e o índio são figurados nos livros do visconde de Porto Seguro como “criações (reais ou fabulosas, pouco importa) da cultura branca”.

¹⁹³ Possivelmente o autor refere-se ao presidente Getúlio Vargas, que governava sob o regime ditatorial do Estado Novo quando Afonso Arinos de Melo e Franco (1942) publica seu artigo *Reflexões sobre a história do Brasil*. Nove anos depois, esse autor pediria, em discurso público, a renúncia do mesmo presidente.

A segunda linha estabelecida por Franco (1942) seria inaugurada com o texto *Como se deve escrever a história do Brasil*, do naturalista estrangeiro Karl von Martius. Afastado de uma criação escravocrata, esse naturalista teria conseguido afirmar a necessidade do estudo da vida passada dos índios e etíopes (negros), e não somente das camadas superiores da população. Segundo Melo e Franco (1942, p. 17):

Neste admirável pequeno trabalho o cientista amigo do Brasil expõe uma orientação que, infelizmente, não foi seguida por Varnhagen, nem pelos seus êmulos do século passado, e que, se o fosse, teria enriquecido muito mais nossa historiografia [...] não seria justo, aliás, criticar a falta de receptividade dos historiadores nacionais do século passado ao pertinente conselho do germânico. A inteligência não foge aos preconceitos do seu meio, e em matéria de ciência tão ligada ao meio social como a História, não é possível, sem nenhuma dúvida evitar a circulação daqueles preconceitos.

Ao defender a necessidade de estudar as nações índias e negras, nos seus vários aspectos etnográficos e culturais, Martius teria antevisto, ainda de acordo com Melo e Franco (1942, p. 17), a impossibilidade de fazer a história do Brasil sem um plano de “História cultural e social”.

As reflexões desse sócio acerca da história do Brasil permitem vislumbrar os variados discursos presentes na R.IHGB, que também debatem o papel da historiografia na compreensão do “homem brasileiro”.

A interpositividade discursiva do Instituto não cessou de debater como a história brasileira deveria servir de alavanca para a educação do povo e principalmente da sua mocidade, matéria-prima fundamental na “futura civilização brasileira”. Uma das principais ideias que vicejavam no Instituto, durante o período analisado, era a seguinte: o passado nacional comprovava (ou deveria comprovar) a destinação do país à civilização. Outra característica presente nos artigos da R.IHGB sobre o passado é a mescla entre conteúdos históricos e etnográficos, caracterizada por duas tendências: o acúmulo de listas documentais consideradas necessárias para preencher a história ou estudos antropológicos daquilo que os sócios consideravam a missão mais longínqua e genuína no Brasil, que era compreender a população indígena.

Na ausência de uma doutrina histórica consolidada, variadas crônicas demonstravam como o Brasil destinava-se, segundo vontade da Divina Providência, a ser grande, pois repleto de possibilidades. Como já mencionado, num país que pouco sistematizou a própria história, ganha espaço um vínculo extremado à natureza e ao futuro, além da classificação etnográfica combinada, no período aqui estudado, por vieses religiosos, antropológicos, eugênicos e

sanitaristas. Dessa forma, a possibilidade de civilização, a potência do país e a subordinação do homem ao meio natural foram os grandes temas dos intelectuais sobre o Brasil, com perspectivas que oscilaram entre o otimismo e o pessimismo.

Nos textos de Francisco Adolfo de Varnhagen, Karl von Martius e Afonso Arinos de Melo e Franco, faz-se notar uma importante emergência combativa sobre a diversidade brasileira que ainda não desapareceu. Dela fulguram emaranhados de práticas educativas, das quais ainda se sente o efeito na atualidade.

Na iminência de desatar alguns de seus fios, cabe melhor compreender o texto de Martius, tão aclamado por sócios como Afonso Arinos que, em 1951, foi o responsável pela Lei nº 1.390, de 3 de julho de 1951, proibitiva da discriminação racial no Brasil.

3.2.1 Brasil: história ou crônica?

Na edição de 1840 da R.IHGB, o Instituto inaugura a prática, que persistirá durante todo o período imperial, de oferecer prêmios em concursos de dissertações. Na primeira chamada, os prêmios oferecidos foram: a quantia de 200 mil réis (metade dela ofertada ao IHGB por Januário da Cunha Barboza), uma medalha de ouro e mais 50 cópias impressas do trabalho escolhido. Em 1841, o Instituto ofereceu esses prêmios ao autor da melhor “Memória sobre a História da Legislação Peculiar do Brasil, durante o domínio da Mãe-Pátria”¹⁹⁴. Já para o ano de 1842, o prêmio foi destinado a quem apresentasse “o mais acertado Plano de se escrever a História antiga e moderna do Brasil, organizada com tal systema que n’ella se comprehendam as suas partes politica, civil, eclesiástica, e litteraria”¹⁹⁵. A chamada da publicação de 1842 já contava com a presença do imperador D. Pedro II e estabelecia os seguintes assuntos e prêmios como “fixos para todos os annos”¹⁹⁶:

1ª Medalha de ouro – Ao que sobre o Brasil, ou algumas províncias suas, apresentar os melhores trabalhos estatísticos.

2ª Ao que melhores trabalhos historicos tiver offerecido ao Instituto Historico e Geographico Brasileiro no anno de 1842.

3ª Ao que apresentar a melhor Geographia do Brasil.¹⁹⁷

Dessa maneira, os concursos dividiram-se entre assuntos constantes e ocasionais, mediante os eventuais interesses dos sócios. No ano de 1844, a dissertação premiada e

¹⁹⁴ R.IHGB, 1840, t. 02, p.642.

¹⁹⁵ Id.

¹⁹⁶ R.IHGB, 1842, suplemento ao t. 04, p. 36.

¹⁹⁷ R.IHGB, 1841, t. 03, p. 559.

publicada no ano seguinte foi a do botânico bávaro Karl Friedrich Phillip von Martius, com o texto *Como se deve escrever a história do Brasil*¹⁹⁸. Martius veio ao Brasil como naturalista com a expedição trazida pela então princesa Leopoldina, quando do casamento desta com o primeiro imperador. Nessa mesma expedição, veio o cientista Johann Baptiste von Spixque, com Martius, recebera da Academia de Ciências da Baviera o encargo de pesquisar as províncias mais importantes do Brasil e formar coleções botânicas, zoológicas e mineralógicas.

A dissertação de Martius, conforme os estudos de Arno Wehling (1994, p. 721-722), foi muito bem recebida tanto por seus contemporâneos como por intelectuais do século XX, embora Sílvio Romero destinasse ao texto severas críticas.

Ainda que não numerada, pode-se dividir a dissertação Martius em seis distintas partes: 1. “Preâmbulo”; 2. “Ideias gerais sobre a história do Brasil”; 3. “Os índios (a raça de cor cobre) e sua história como parte da história do Brasil”; 4. “Os portugueses e a sua parte na história do Brasil”; 5. “A raça africana em suas relações para com a história do Brasil” e 6. “Conclusões sobre o papel do historiador e apologia à monarquia constitucional”.

Texto de relevância ímpar para diferentes gerações de cientistas sociais brasileiros, o opúsculo *Como se deve escrever a história do Brasil* é daqueles escritos que parecem transbordar sua circunscrição intelectual, fazendo parte da cultura de uma nação. Tal qual a *Carta* de Pero Vaz de Caminha, o texto de Karl von Martius, para além de sua época e de seus propósitos, conseguiu estender sua influência até variadas publicações do IHGB¹⁹⁹, bem como grande parte do pensamento social e político brasileiro²⁰⁰ e análises ou imaginários de estrangeiros sobre o Brasil²⁰¹.

Para tornar o exame desse texto mais acessível, ele será aqui dividido a partir de dois debates tidos como primordiais à pesquisa: as “forças diagonais” e a “história filosófico-pragmática” sobre o país, proposta pelo autor. No debate de tais aspectos, não se seguirá a ordem do texto de Karl von Martius, mas serão apresentadas algumas de suas ideias em blocos constitutivos, atendendo aos interesses impostos pela investigação que ora se segue.

¹⁹⁸ R.IHGB, 1844, t. 06, N. 24 jan. 1845, p. 379-403.

¹⁹⁹ Inclusive nos textos de sócios como Januário da Cunha Barboza, Francisco Adolfo de Varnhagen, Joaquim Manuel de Macedo, Affonso Celso e muitas pesquisas históricas e etnográficas que seguiram os preceitos de Martius, ao menos no espaço de um século (1845-1945).

²⁰⁰ As mais evidentes influências podem ser encontradas nas obras *Porque me ufano de meu país*, de Affonso Celso, conde de Ouro Preto (s/d) e *Casa Grande & Senzala*, de Gilberto Freyre (2006a). Ambos os autores, também sócios do IHGB, parecem seguir até a ordem dos capítulos propostas por Martius.

²⁰¹ A dissertação de Martius também parece ganhar sobrevida na famosa obra de Stefan Zweig (2001), *Brasil: país do futuro*.

3.2.2 As forças diagonais da história brasileira: o que deve ser estudado

Ao sugerir um plano de trabalho destinado àqueles que se propuserem a escrever a história do Brasil, a dissertação de Martius indica como o historiador deve considerar importantes características do país, entre elas: a formação etnográfica da nação e a singularidade de cada raça; seu comércio e mercadorias, também seus aspectos políticos, sociais e culturais. Para o bávaro, cabe ao historiador congregar esses diferentes temas sobre o Brasil; afinal a mescla de diferentes raças e cores tornaria o Brasil particular:

Qualquer que se encarregar de escrever a Historia do Brasil, paiz que tanto promete, jámais deverá perder de vista quaes os elementos que ahi concorrerão para o desenvolvimento do homem. São porém estes elementos de natureza muito diversa, tendo para a formação do homem convergido de um modo particular tres raças, a saber: a de cor de cobre ou americana, a branca ou Caucasiana, e enfim a preta ou ethiopica. Do encontro, da mescla, das relações mutuas e mudanças d'essas tres raças, formou-se a actual população, cuja historia por isso mesmo tem um cunho muito particular. Pode-se dizer que a cada uma das raças humanas compete, segundo sua índole innata, segundo as circunstancias debaixo das quaes ella vive e se desenvolve, um movimento historico caracterisitco e particular. Portanto, vendo nós um povo novo nascer e desenvolver-se da reunião e contacto de tão differentes raças humanas, podemos avançar que a sua historia se deverá desenvolver segundo uma lei particular das forças diagonais²⁰².

No texto de Martius, a inédita mistura das raças ocorrida no Brasil é a maior lei das forças diagonais. Segundo o autor, “jámais nos será permittido duvidar que a vontade da Providencia predestinou o Brazil esta mescla”²⁰³. Ao ressaltar a promessa de futuro, as relações mútuas entre brancos, vermelhos e pretos, e o entrelaçamentos das forças que tornaram o país possível, o naturalista inova, pois torna concomitantes à raça “branca” as influências das raças “cobre” e “preta” na história brasileira.

Para melhor apreender os principais argumentos de Martius sobre o passado e o futuro do Brasil, listam-se, a seguir, as variadas forças diagonais por ele mencionadas:

- *A formação brasileira a partir de três distintas etnias*: a constituição do povo brasileiro é única, pois resultante de díspares elementos (“branco, cobre e preto”) em sua mescla. Em outras circunstâncias, como atesta o caso inglês, é possível notar a mescla de

²⁰² Ibid., p. 382.

²⁰³ Ibid., p. 383.

diferentes povos, porém, no Brasil, houve a mistura de três raças completamente díspares entre si.

- *O papel de cada raça*: as três raças que fazem parte da história brasileira devem ser estudadas separadamente. Cada raça possui sua índole inata, e, para entender a mescla do Brasil, é preciso compreender, antes, cada uma de suas raças componentes.

- *O motor essencial, poderoso rio*: o “elemento branco” português predominou na formação do Brasil, seja por seu número ou grau de civilização. Embora, na “bacia da formação brasileira”, o “rio do branco português” fosse o mais intenso e o mais civilizado, o historiador não pode deixar de ressaltar a importância de outros “afluentes” (indígenas e negros) na “bacia” formada pelo povo brasileiro afinal, “o sangue Portuguez, em um poderoso rio deverá absorver os pequenos confluente das raças India e Ethiopica”²⁰⁴. Por conta disso, o historiador da Terra da Santa Cruz jamais poderá perder de vista esses elementos, que constituem a nação e, ao mesmo tempo, pertencem à história da civilização universal. Dessa forma, não compete ao historiador

[...] tão sómente descrever o desenvolvimento de um só povo, circunscripto em estreitos limites, mas sim de uma nação cuja crise e mescla actuaes pertencem á historia universal, que ainda se acha no meio do seu desenvolvimento superior. Possa elle não reconhecer em tão singular conjuncção de differentes elementos algum acontecimento desfavoravel, mas sim a conjuntura mais feliz e mais importante no sentido da mais pura philanthropia. Nos pontos principaes a historia do Brazil sera sempre a historia de um ramo de Portuguezes; mas se ella aspirar a ser completa e merecer o nome de uma historia pragmatica, jámais poderão ser excluidas as suas relações para com as raças Ethiopica e India²⁰⁵.

- *Sobre os indígenas*: a história da raça cor de cobre no Brasil está envolta em obscuridades. Seu reduzido número e a falta de monumentos históricos atestam a dissolução moral, demográfica e etnográfica dessa raça. O historiador deve perguntar-se sobre sua origem e decadência a partir da coordenação e paralelismo de seis procedimentos principais: 1. investigar as mitologias, teogonias e geogonias; 2. estudar as línguas; 3. observar os símbolos e as tradições do direito; 4. comparar os povos brasileiros com outros povos do Novo Mundo; 5. entender por que os indígenas brasileiros são hoje “ruínas de povos” mais desenvolvidos e 6. compreender o desenvolvimento das relações que os indígenas estabeleceram com os portugueses emigrados.

²⁰⁴ Id.

²⁰⁵ Ibid., p. 398-399.

- *Reação de diferentes raças*: tanto negros como indígenas reagiram sobre a raça predominante. A compreensão desse fenômeno é essencial para entender, no Brasil, a reciprocidade cultural de sua vida orgânica.

- *Sobre a raça africana*: a condição do negro importado, seus costumes, suas opiniões civis, seus conhecimentos naturais, preconceitos e superstições, os defeitos e virtudes próprias a sua raça em geral. A África já era visitada pelos portugueses, por isso Martius explica que os historiadores devem analisar as circunstâncias das colônias portuguesas na África e compará-las com as do Brasil e vice-versa. De sumo interesse são as questões sobre o estado primitivo das feitorias portuguesas, tanto no litoral quanto no interior da África, e da organização do tráfico de negros. Convém indicar qual a influência exercida pelo tráfico de negros e suas diferentes fases sobre o caráter português no próprio Portugal. Não há dúvidas de que o Brasil teria se desenvolvido de outra forma, não fosse a introdução dos escravos negros. Se para melhor ou pior, o historiador resolverá investigando as influências que tiveram os escravos no desenvolvimento civil, moral e político da presente população.

Conforme afirmado, o maior diferencial do texto de Martius²⁰⁶, à sua época, é a inusitada afirmação de que as três raças formadoras do Brasil são igualmente importantes na composição da história e constituição do povo brasileiro. Ainda que os portugueses sejam considerados os vetores da civilização nacional, os indígenas e os negros protagonizam a “reação” sobre a “raça branca”. O autor também afirma que alguns brancos podem não aceitar essa premissa, mas acredita que isso só ocorra entre “poucos arrogantes”. Apostando nos “espíritos esclarecidos e profundos” dos historiadores brasileiros, Martius propõe a eles esse “novo estímulo investigativo”, alicerçado na “concorrência das raças inferiores” durante a formação demográfica e cultural do Império brasileiro.

Ao assegurar a mescla das raças somente na “última classe da população brasileira”, é certo que, futuramente, segundo Martius, essa mescla influirá também sobre as “classes elevadas”.

Sobre outros aspectos que influenciaram o desenvolvimento do Brasil, como o comércio, as ordens religiosas, as ciências e as artes, Karl von Martius também menciona seus pontos mais relevantes. Sobre esse bloco temático, elencam-se a seguir seus principais argumentos:

²⁰⁶ Ibid., p. 382-383.

- *O papel do comércio na civilização portuguesa*: a descoberta e a colonização primitiva do Brasil coadunam-se com as empresas marítimas, comerciais e guerreiras portuguesas, tais como as das Índias e da costa africana. Houve reciprocidade entre Europa e Brasil no que se refere ao comércio e à política. Assim, a história do Brasil estará sempre vinculada a três produtos principais: 1. o pau-brasil, que foi causa da mudança do nome Terra de Santa Cruz para Terra do Brasil; 2. os metais e as pedras preciosas; e 3. as plantas tropicais úteis, conhecidas na Europa depois da descoberta do Novo Mundo.

- *As ordens religiosas*: a ordem dos jesuítas foi a mais influente no desenvolvimento cultural brasileiro. Suas atividades, missões e monumentos ainda estão presentes no país. Martius cita que, muitas vezes, essas ordens eram os únicos motores da civilização e instrução para um povo inquieto e turbulento. Outras vezes, protegiam os oprimidos contra os mais fortes. Por isso, não se podem compreender as rixas municipais sem referência ao clero e aos interesses sociais e comerciais envolvidos nas disputas. O governo português mostrou-se muito vigilante da influência das ordens religiosas sobre a população e cuidava dos interesses da Coroa com alguma desconfiança.

- *O estabelecimento das ciências e das artes como reflexo da vida europeia*: análise das relações sociais, das casas, das cidades, das zonas rurais, das plantações e das escolas brasileiras, em comparação com o conhecimento marítimo, a instrução, as letras e ciência portuguesa, além da comparação desta em relação à Europa;

- *Outras investigações necessárias*: procurar elementos sobre a vida militar, as riquezas subterrâneas, as crônicas, das incursões aos sertões, a superstição do povo, seus contos e fábulas.

De acordo com Martius, além desses importantes fatores, as diferenças regionais e a tendência à municipalização brasileira também devem ser investigadas pelos historiadores. Tal interesse justifica-se, segundo o autor, pela dimensão do país e pela distância entre o governo português e os destinatários das capitanias cedidas pela Metrópole, essenciais na compreensão do Império.

Dentre as “forças diagonais” que formaram o Brasil, o naturalista prioriza a mescla das raças, a influência dos jesuítas e as relações comerciais, culturais e políticas entre Brasil e Portugal. Sobre os procedimentos de pesquisa que o historiador deve assumir, o texto de Martius revela uma gama de conhecimentos que abarcam desde estudos etnográficos e filológicos até a filiação política do interessado em escrever a história do Brasil.

A história científica, política, antropológica e pragmática proposta por Martius apresenta ainda outra faceta: seu vínculo com a *unidade*, seja ela política, territorial, racial ou mesmo cultural.

3.2.3 A história filosófico-pragmática: como se deve estudar o passado brasileiro

O texto vencedor do concurso sobre a escrita da história do Brasil explicita suas mais importantes sugestões acerca da forma filosófica e política que tal história deve conter. No que se refere ao ofício do historiador, o texto de Martius é também bastante ilustrativo, refletindo e amalgamando algumas linhas de pensamento vigentes no século XIX e que, conforme aqui é compreendido, serão orientadoras dos estudos efetuados pelos sócios do IHGB sobre o passado e a consolidação da recente independência imperial brasileira.

Os incitamentos do naturalista ante a significativa tarefa de escrever a gloriosa história do Brasil têm ênfases tanto pragmáticas quanto filosóficas. A ênfase pragmática, exemplar, incide sobre a comparação, seja do povo, da cultura ou da história brasileira perante outros povos e nações, enquanto a ênfase filosófica recai sobre a lei particular que rege a história brasileira, chamada “motor”, “lei orgânica” ou “gênio da história”. Nesse empenho analítico proposto por Martius, merecem realce os seguintes procedimentos, sugeridos pelo naturalista ao historiador filosófico-pragmático no Brasil:

- *Estudar as particularidades físicas e morais que distinguem as diversas raças para depois entender o todo nacional:* entender o Brasil requer do historiador a ampla tarefa de compreender seus “grandiosos elementos”, não lhe competindo somente a descrição de um povo, mas a singular conjunção de diferentes elementos presentes na história universal. Para tanto, deve-se, principalmente, “retirar da escuridão” o passado da raça americana, entender o papel das navegações portuguesas no âmbito mundial e ainda investigar se a introdução dos escravos negros influenciou para melhor ou para pior o desenvolvimento civil, moral e político da população brasileira. Sobre o indígena, deve o historiador investigar seu tipo físico, sua alma, sua inteligência e os seus documentos históricos. O mais acentuado interesse de von Martius²⁰⁷ incide sobre a língua e a “história antiga da raça vermelha”²⁰⁸, entendida por

²⁰⁷ Correspondência de Karl von Martius a Januário da Cunha Barboza, lida na 125ª sessão do IHGB de 18 de julho de 1844. R.IHGB, 1844, t. 06, p. 372.

²⁰⁸ O livro *Viagem pelo Brasil 1817-1820* relata os estudos de Karl von Martius e Johann Baptiste von Spix sobre a fauna e a flora brasileiras. Além dessa obra, Martius publicou outros livros sobre o Brasil, sendo que dois deles destinaram-se à compreensão de múltiplos aspectos sobre os indígenas brasileiros, que sempre foram

ele como “grande mysterio de uma historia em que tudo se tem apagado, em que tudo é abysmo e ruina”. Convicto de que os indígenas brasileiros são fruto da degeneração de povos autóctones mais evoluídos, Martius propõe a comparação deles com outros povos das Américas, conforme fez o jesuíta francês Joseph-François Lafitau²⁰⁹. Sobre os portugueses, a pesquisa deve priorizar o comércio e a relação cultural e científica dos lusitanos com o restante da Europa. Já sobre os negros, o historiador deverá assinalar a superstição desse povo e como os negros contribuíram com as narrações poéticas, pois o gosto dessa raça pela fala, o modo africano de pensar e seu fetichismo produziram diversos pensamentos poéticos e sobrenaturais.

• *Imprimir o espírito da crônica*: a narração apaixonante deve subsumir o excesso documental repetitivo. O historiador deve ter em mira que muito da história brasileira foi irremediavelmente perdido. Diante disso, é indispensável, quando se trata de despertar o interesse do leitor, utilizar “descrições plásticas” que imprimam “aquele fogo”²¹⁰ que tanto se admira nos grandes historiadores.

motivo de grande interesse do naturalista. O primeiro foi publicado em 1844 (no ano em que venceu o concurso do IHGB), com o título *Natureza, doenças, medicina e remédios dos índios brasileiros*. Nele, Martius (1939) descreve com sua minúcia científica desde a composição física dos homens *brasis* (indígenas), até todas as doenças que conheceu entre eles e também: suas cultura, língua, as cirurgias e tratamentos recomendados pelos pajés, bem como as comidas e plantas utilizadas pelos indígenas. Sempre convicto de que os *brasis* representam a degeneração de uma civilização póstuma, Martius encerra a obra retomando o tema do enigma, quando o assunto é a raça vermelha do Brasil. Segundo o autor: “Devemos confessar que o nosso tentame de seguir o fio do mais alto espírito científico, por entre fatos isolados, nebulosos, e as tradições que constituem a arte médica dos índios, não pôde surtir efeito. Encontramo-nos, aqui, na mesma situação em que nos achamos perante a História, a Linguística, a Mitologia e a Etnografia dessa raça vermelha, sempre numa esfera muito obscura; e enquanto, com profundo sentimento e pesar, fazemos perpassar diante de nós esse quadro de tão intensa corrupção e degeneração, surge e ressurgue com o nosso pasmo, a pergunta: que extraordinária catástrofe deve ter sofrido esta raça? em que pavorosos desvios e rodeios terá ela errado durante milênios, para chegar à atual situação, tão lamentável quanto enigmática?” (MARTIUS, 1939, p. 286). Publicado em 1867, o livro de Karl von Martius (1982) *O estado do direito entre os autóctones do Brasil* apresenta debate mais concentrado nos aspectos culturais dos indígenas brasileiros, porém, os temas do enigma da origem e sua degeneração ainda se fazem presentes: “No meio das criações da civilização e dos costumes europeus que no Novo Mundo triunfalmente se espalharam do litoral para o interior do continente, o indígena desta terra continua qual enigma obscuro, que ninguém ainda compreendeu. Se feições singulares do corpo os diferenciam de todos os outros povos da terra, mais ainda se diversificam pela natureza do seu espírito e do seu caráter. Permanecendo em grau inferior da humanidade, moralmente ainda na infância, a civilização não o altera, nenhum exemplo o excita e nada o impulsiona para um nobre desenvolvimento progressivo. Assim parecendo estar ainda na minoridade, a sua incapacidade para o progresso assemelha-o a um velho estacionário; reúne, pois, em si, os pólos opostos da vida intelectual. Este estranho e inexplicável estado do indígena americano até o presente, tem feito fracassarem todas as tentativas para conciliá-lo inteiramente com a Europa vencedora e torná-lo um cidadão satisfeito e feliz. E é exatamente nesta sua natureza dupla que a ciência encontra a maior dificuldade para esclarecer a sua origem e determinar as épocas da História antiga a que ele, há milênios, pertence sem, contudo, ter progredido”. (MARTIUS, 1982, p. 11).

²⁰⁹ Porém, o jesuíta francês comparava os homens americanos com povos da antiguidade (gregos, romanos, egípcios, hindus, persas, etc.), pois acreditava que os indígenas eram fósseis desses povos. Já Martius, defende que os povos americanos são autóctones, derivando todos de um mesmo tronco mais civilizado, que foi se degenerando em díspares povos. As diferenças entre os povos encontrados nas Américas e a comparação entre os seus idiomas, o levam a essa conclusão. Cf. nota anterior. Sobre Lafitau, cf. nota 149, p. 106.

²¹⁰ R.IHGB, 1844, n. 24, p. 400.

• *Separar a história do país*: por causa da vastidão do Brasil e das diferenças entre as províncias, deve-se separar a história do país em épocas, com particular atenção às suas relações com a pátria e o mundo. Observando atentamente os lugares, o historiador deverá percorrer todo o país, agrupando a história das províncias de acordo com analogias de natureza física, formando assim três grupos distintos: 1. São Paulo, Minas Gerais, Goiás e Mato Grosso; 2. Maranhão e Pará; e 3. Pernambuco, Ceará, Rio Grande do Norte, Paraíba, Sergipe, Alagoas e Bahia. O mais importante é que o historiador atente às complexidades locais no todo da civilização, pois essa complexidade ainda não é suficientemente reconhecida no Brasil. Agindo dessa maneira, o historiador pátrio, assim como Heródoto, imprimirá à sua obra “um atractivo particular para os habitantes das diferentes partes do paiz, porque n’estas diversas descrições locais reconhecerão a sua propria habitação, e se encontrarão, por assim dizer, a si mesmo”; com isso “ganhará o livro em variedade e riqueza de factos, e muito especialmente em interesse para o leitor Europeu”²¹¹.

• *Refletir a Europa à época da colonização*: o procedimento filosófico do historiador o remeterá sempre aos costumes, à ciência, à arte, aos conflitos religiosos e à legislação europeia para entender a colonização brasileira como reflexo universal do Velho Mundo.

• *Evitar a desordem (a posição do historiador do Brasil para com a sua pátria)*: para evitar a anarquia, a história deve difundir, entre os contemporâneos, sentimentos e pensamentos do mais nobre patriotismo. Portanto, uma obra histórica sobre o Brasil deverá despertar nos brasileiros todas as virtudes cívicas: coragem, constância, indústria, fidelidade, prudência. Martius afirma que o Brasil ainda possui, dentre seus membros, muitos com ideias políticas imaturas, representados em republicanos de todas as cores e ideólogos de todas as qualidades. No entanto, dentre eles, alguns estudarão com afinco uma história do seu país: “para elles, pois, deverá ser calculado o livro, para convencer-os por uma maneira destra da inexigibilidade de seus projectos utopicos, da inconveniencia de discussões licenciosas dos negocios publicos” feitas por uma “imprensa desenfreada”, e também para provar a “a necessidade de uma Monarchia em um paiz onde ha um tão grande numero de escravos”²¹².

• *Enaltecer a unidade*: deverá o historiador, segundo Martius, substituir os preconceitos que ainda possam existir entre as províncias para estabelecer a unidade nacional, por meio de relações recíprocas, de pertencimento mútuo entre elas. Deve também convencer os brasileiros de que somente a Monarquia constitucional poderá unir o país.

²¹¹ Ibid., p. 401.

²¹² Ibid., p. 400-401.

• *Criar a epopeia com o fogo juvenil e o caráter da idade madura*: tal unidade será celebrada nos escritos sobre o Brasil que mostrem o poder e a grandeza do país, a partir de sua vasta extensão, da variedade de seus produtos, dos habitantes com a mesma origem e fundo histórico, e, principalmente, com as mesmas esperanças de futuro. Um povo único em uma nação una deverá surgir, segundo o naturalista, de uma obra também única (e una), escrita em um volume, em estilo popular mas nobre, a qual deverá “satisfazer não menos ao coração que á intelligencia; por isso, não devia ser escripta em uma linguagem empolada, nem sobrecarregada de erudição ou de um multidão de citações estereis”. Mais crônica do que investigação histórica puramente erudita, essa história deve parecer-se com “um Epos!”²¹³. Desejando que o historiador parta de “feliz estímulo”, Martius afirma que a obra deste deverá ser escrita com muito zelo e amor, levando em conta tanto o fogo próprio à juventude, quanto a profundidade e firmeza de caráter varonil.

Sobressai, em seu texto, a relevância dada aos estudos da língua dos indígenas, que deve, segundo Martius, figurar como o principal documento histórico postulado pelo IHGB. A sugestão do seu procedimento de pesquisa abarca aspectos científicos, historiográficos e escolhas políticas, visando tornar possível o estudo da “historia enigmatica do Brazil”²¹⁴, conforme afirmado em carta de 8 de março de 1844, destinada ao primeiro secretário perpétuo do IHGB Januário da Cunha Barboza.

A dissertação *Como se deve escrever a história do Brasil* foi várias vezes estudada, citada e adotada como parâmetro de pesquisa ou mesmo diretriz de textos ufanistas. De acordo com os estudos do historiador e atual presidente do IHGB Arno Wehling (1994), o interesse e a polêmica suscitados pelo texto explicam-se, em parte, pelas variadas noções filosóficas que carrega. Inúmeras vezes mencionada e reconhecida pelos sócios do Instituto, a dissertação de Martius apresenta, de acordo com Wehling (1994, p. 724-726), três relevantes noções filosóficas:

• *A ideia iluminista de historicismo filosófico*: responsável por aplicar à interpretação da história os padrões da física newtoniana. Tal ideia pode ser encontrada nas noções de “gênio da história” ou do “fio condutor” dos acontecimentos, presentes na filosofia de autores como Voltaire e Kant, respectivamente. O primeiro lembra o “gênio do povo” que cada sociedade teria dentro de si. Já o filósofo de Königsberg alude a como os homens (individual

²¹³ Ibid., 402.

²¹⁴ Ibid., p. 372. 125ª sessão em 18 de julho de 1844.

ou coletivamente) agiriam de acordo com o desígnio da natureza, como se seguissem um gérmen ou fio condutor de suas ações.

- *A fusão das raças como elemento dinâmico do processo histórico*: importante concepção em toda a filosofia naturalista do século XVIII, com destaque para as obras de Lineu, Buffon, Blumembach e Kant. No século seguinte, seria substituída pelo cientificismo racista.

- *A representação da unidade histórica da espécie humana*: a ideia de humanidade, também típica do Iluminismo, reflete-se na dissertação de Karl von Martius, aproximando-o novamente de Voltaire e Kant, ou seja, do historicismo filosófico pró-naturalista. Tal atitude faria o autor se afastar de Herder (e, acrescenta-se, de Vico) que via, na história de cada povo e de cada cultura, elementos irredutíveis a uma natureza humana comum.

Segundo Arno Wehling (1994), é evidente a vinculação de Martius ao Iluminismo, ainda que o naturalista não descarte o orgulho patriótico em sua concepção historiográfica. Ao relacionar elementos circulantes (universalismo, patriotismo e cristianismo esclarecido), além de pontos de contato entre os cientistas naturais e os historiadores, a dissertação de Martius, na visão de Wehling (1994, p. 730), tem facetas éticas e metodológicas. A primeira é conferida em “seu provincialismo kantiano e [na] empatia cosmopolita com a diferença ética e cultural”, enquanto a segunda faz-se notar em sua história pragmática.

O atual diretor do IHGB lembra ainda que tais posições constantes no texto fazem o pensamento de Martius dialogar com novos ícones da cultura (como a linguística e a etnografia). No entanto, permanece o bávaro fiel a outro quadro intelectual do humanismo iluminista e cristão, numa época em que já predominavam outros valores, como o historicismo alemão, o nacionalismo e o romantismo. Ainda de acordo com Wehling (1994, p. 730), as sugestões do naturalista acerca da história do Brasil tornam-se tão relevantes e emblemáticas por dois motivos principais:

[...] corresponderam, no plano político-ideológico, aos interesses e ideais de consolidação do Estado e da nação do Brasil; no plano científico, embora datadas quanto às soluções, levantaram questões permanentes dos estudos brasileiros nas gerações seguintes em três campos teóricos – a etnografia, a linguística e a história – questões que têm sido permanentemente retomadas pelos cientistas sociais em suas tentativas de explicar o Brasil.

Dotado de raras citações de fontes (a principal é o jesuíta Lafitau), o texto indica importantes vertentes que farão parte da própria dinâmica de trabalho do IHGB: o sentido de unidade política na figura do monarca para evitar a anarquia republicana ou mesmo a revolta dos escravos; a singular miscigenação das raças no Brasil; a alusão à Divina Providência; o estudo das diferenças culturais, com destaque para a influência dos indígenas; e as promessas futuristas para que o Brasil lidere o comércio e torne-se um refúgio europeu. Conforme explicitado anteriormente, as diretrizes propostas por Martius não serão somente temas recorrentes ao IHGB, mas importantes indicadores das concepções sobre a educação no Brasil imperial.

A ambivalência entre o *Brasil ficção*, que incentiva a crônica, e o *Brasil fato*, estimulador da filosofia pragmática, constitutiva do texto de Martius prescreve formatos na busca pelos mistérios brasileiros, como a sua descoberta e o seu nome. Com isso, não se afirma que o texto do naturalista criou essas tendências, mas que ele testemunhou o esgotamento e a ascensão de determinadas explicações sobre o Brasil nos três ramos indicados por Wehling (1994): a etnografia, a linguística e a historiografia.

O recuo estratégico sobre os enigmas que circundam a *palavra* e a *coisa*, o sonho e a realidade, e o paraíso e o país Brasil teve por intenção mapear algumas das distintas visões e diagnósticos sobre o país, visando abrir o caminho do debate que vai permear a segunda parte do trabalho: a contenda epistêmica acerca das concepções de tronco original das raças e suas misturas na *experiência-Brasil* e na globalização.

Consoante aos textos sobre a descoberta, o nome e a história do Brasil, anteriormente retratados, destaca-se de que maneira a questão etnográfica sobre “aquilo que somos” permeou grande parte das discussões do IHGB. Ao que tudo indica, a mesma questão seguiu reatualizando um importante debate racial do Século das Luzes, que se baseava na ideia de tronco original das raças. Essa ideia, na *experiência-Brasil*, foi entendida tal como o disco de Newton com as cores, pois capaz de neutralizar todas as raças presentes no país da diversidade e do futuro. Porém, antes de iniciarmos esse debate, vale ainda expor mais um documento sobre a origem do mundo e de uma nova humanidade, segundo os “selvagens” brasileiros.

3.3 A idade de ouro do Brasil: a terra dos bem-aventurados

O general José Vieira Couto de Magalhães, sócio do IHGB, formado em direito e presidente da província de Goiás, passou muitos anos mapeando e conhecendo várias etnias

indígenas da Região Norte do Brasil. Particularmente preocupado com questões atreladas à catequese, à mistura das raças e ao conhecimento das palavras e mitos indígenas, foi um dos precursores dos estudos etnográficos no Brasil, tradição que envolve nomes como Lévi-Strauss, Darcy Ribeiro, Eduardo Viveiros de Castros, entre tantos outros.

Encomendando por D. Pedro II, o texto *Ensaio de Anthropologia: religião e raças selvagens*²¹⁵ descreve a viagem do doutor Couto de Magalhães entre as bacias dos rios Prata e Amazonas, feita para explorar parte dos “desconhecidos sertões do país”. Ao relatar suas pesquisas sobre o aparecimento dos tipos humanos surgidos no Brasil, o autor – não fugindo à regra dos intérpretes nacionais – inicia seu ensaio descrevendo o ambiente natural com a finalidade de explicar o surgimento do “homem americano” e do “homem no Brasil”, a partir de suas línguas e monumentos, o que aparenta seguir a metodologia de estudos sobre o Brasil recomendada por Martius.

Primeiro texto da R.IHGB que aborda a mestiçagem de forma etnográfica, o *Ensaio* de Magalhães coaduna-se com as ideias de Rebello e Martius (que, por sua vez, inspira-se no jesuíta francês Lafitau), ligando as crenças indígenas e a língua tupi à Ásia. Além disso, o autor oferece explicações científicas acerca do aparecimento das “raças selvagens” primitivas e das mestiçagens ocorridas no Brasil, separando esta última em dois momentos: as “raças mestiças antigas” (dos indígenas “pré-históricos”) e os frutos dos “cruzamentos recentes” (“gaúcho”, “caipira”, “caburé” e “tapuio”), indicados por ele como prova máxima de adaptação dos homens (americano, europeu e africano) ao clima e à civilização brasileira. De acordo com suas observações – que ligam *natureza, raça, miscigenação e cultura* –, “os mestiços do índio e branco constituem raça energica e que mais iniciativa possui no Imperio”²¹⁶. Afirma ainda ser o tronco humano dos negros o primeiro que surgiu na Terra, por isso seus estudos designam que será também o primeiro a desaparecer. Destino inverso é reservado ao tronco branco que, devido ao clima e às mestiçagens aqui ocorridas, representará, segundo sua teoria, o futuro da humanidade, com os vermelhos e amarelos, que estão a meio caminho entre negros e brancos nos troncos humanos:

As hypotheses sobre a criação do homem que me parecem mais conformes com a geologia são: como o tronco negro é a que melhor supporta o calor; como a marcha do planeta que habitamos tem sido do calor para o frio, e como todos os phenomenos vitales se ligam a marcha da temperatura, o tronco negro foi o primeiro creado, e devia sê-lo n’aquella parte do globo onde, primeiro que em outras, a temperatura desceu ao gráo que era

²¹⁵ R.IHGB, 1873, t. 36, pt. 2, p. 359-516.

²¹⁶ Ibid., p. 506.

compatível com o organismo do homem. Pela mesma serie de comparações creio que o tronco amarello veio depois do preto, o vermelho depois do amarello, e finalmente o branco, que deve ser contemporaneo dos primeiros gelos, foi o último. Julgo também que, na ordem do desaparecimento, a natureza ha de proceder pela mesma fôrma – o tronco preto ha de desaparecer antes do amarello, e assim sucessivamente até o branco. Este ha de talvez por sua vez desaparecer tambem no fim do periodo geologico de que somos contemporaneos para, quem sabe, dar lugar ao apparecimento d’uma outra humanidade, tanto mais perfeita e tão distante da actual quanto esta o é dos grandes quadrumanos que chegaram até nossos dias²¹⁷.

Como nas *teogonias* clássicas, o autor transcreve diversas lendas indígenas sobre o surgimento do mundo, como os de *Rudá* e *Maní*. Seu principal objetivo é defender o estudo de línguas, crenças e costumes tupis, visando à assimilação dos indígenas à civilização. Por isso, enaltece deveras o trabalho efetuado pelos jesuítas que mapearam, segundo o autor, o maior tesouro do Brasil: a manutenção das palavras indígenas na língua portuguesa e os povos do tronco vermelho que, com seus descendentes e mestiços (com o branco), deverão ser os primeiros a povoar os sertões do Brasil. Para Couto de Magalhães, se os “indígenas e seus cantos” ecoarem no “grande sertão interior”²¹⁸, o Império poderá economizar muitas verbas, destinadas à defesa e ao desenvolvimento da nação.

Avesso ao uso da violência perante os indígenas, o sócio do IHGB Couto de Magalhães acredita que, compreendendo a língua e os costumes dos “selvagens americanos”, a força não se faz necessária. Comparando os fetiches das lendas indígenas às crendices testemunhadas nas práticas dos católicos populares, o sócio não vê muitas diferenças entre elas, pois, afinal, considera os indígenas também como “filhos de Deus”.

Em 1913, 15 anos após a morte do general, o sobrinho dele publica o *Ensaio*, agora chamado: *O selvagem* (MAGALHÃES, 1935). O livro continha um manual completo das lendas indígenas coletadas pelo autor sobre o surgimento do mundo e dos homens; um curso geral de língua tupi; além de apêndice contendo discurso inédito de Anchieta (1587) e uma carta-resposta²¹⁹ a Joaquim Serra, que criticou os posicionamentos de Magalhães e defendeu uma ação violenta contra os indígenas, supostamente defendida pelo barão de Porto Seguro, informação essa inverídica, segundo o general Magalhães.

²¹⁷ Ibid., p. 391.

²¹⁸ O texto de Magalhães (R.IHGB, 1873, t. 36, pt. 2, p. 490) narra detalhes da viagem e de suas impressões geográficas e sociológicas, o que parece ter influenciado, por exemplo, toda a linhagem de autores brasileiros que reflete sobre o sertão, de Euclides da Cunha a Guimarães Rosa.

²¹⁹ A primeira versão do *Ensaio* já apresentava a resposta de Couto de Magalhães a Joaquim Serra. Cf. “Appendice: mostrando qual é a posição do índio em presença da raça conquistadora – carta a Joaquim Serra”. R.IHGB, 1873, t. 36, pt. 2, p. 509-516.

Joaquim Serra, autor oriundo da cidade conhecida por “Atenas brasileira” (São Luís do Maranhão), era contrário à ideia de Magalhães segundo a qual os “selvagens” vermelhos deveriam ser assimilados à sociedade nacional, agora mais civilizada pelo imperador Magnânimo. Em resposta ao “ateniense”, o sócio enaltece a postura do IHGB ante os “selvagens” e seus idiomas, afirmando que o indígena brasileiro não é “preguiçoso, estúpido, bebado, traiçoeiro a mão”²²⁰, mas sim um grande tesouro nacional, que deve ser educado a partir de suas crianças, que devem aprender a ler e escrever.

As ideias de José Vieira Couto de Magalhães sobre os troncos humanos, a *teogonia* tupi, além de sua concepção sobre o surgimento de uma nova humanidade mestiça na América, influenciaram de maneira decisiva o modernismo brasileiro. Do grupo de artistas que o compunham, os poetas Mário de Andrade e Oswald de Andrade foram particularmente instigados por suas pesquisas etnográficas e linguísticas. Ademais, esses poetas também foram ávidos leitores dos relatos de cativo de Hans Staden²²¹. Quando feito refém pelos tupinambás, Staden presenciou e imortalizou diversos atos de trocas mercantis, guerras e rituais de canibalismo; por conta disso, sua obra foi considerada pelos sócios do IHGB como imprescindível fonte fornecedora de “amplos esclarecimentos para a historia patria, tanto mais apreciáveis, quanto é subido o interesse que hoje liga a tudo quanto se refere às raças aborígenes e aos sucessos que se prendem aos primitivos tempos de nossa vida colonial”²²².

No *Manifesto antropófago*, publicado em 1928, Oswald de Andrade (1990b) explicita as influências que recebera das obras do general e do alemão. Os versos indígenas registrados por Magalhães (invocação à Lua Nova) e suas avaliações sobre o comunismo vivenciado pelos indígenas serviram para que Andrade elevasse os tupis a antecessores do surrealismo. Além disso, o relato de Staden sobre a deglutição feita pelos tupis do lusitano bispo Sardinha, em 1554, servirá para marcar a contagem do tempo antropofágico.

O *Manifesto* inverte os temores do padre Manoel da Nóbrega e do pregador Januário da Cunha Barboza ao redimir o canibalismo tupinambá. Os versos da *teogonia* indígena Lua Nova, compilados por Magalhães e retomados pelos modernistas, são representativos da ideia de que a antropofagia era a maior característica cultural do Brasil perante o mundo. De acordo com o poeta paulista, alimentar-se da cultura alheia singulariza a terra da bem-aventurança ou a idade de ouro da miscigenada cultura brasileira. Assim como na *teogonia* de Hesíodo, o sopro Lua Nova encheria de magia a terra destinada aos seres intervalados:

²²⁰ R.IHGB, 1873, t. 36, pt. 2, p. 511.

²²¹ Traduzidos e publicados pela R.IHGB, 1892, t. 55, v. 85, pt. 01, p. 267-360.

²²² R.IHGB, 1877, t. 40, pt. 02, p. 506.

Só a Antropofagia nos une. Socialmente. Economicamente. Filosoficamente.
 Única lei do mundo. Expressão mascarada de todos os individualismos, de
 todos os coletivismos. De todas as religiões. De todos os tratados de paz.
 Tupi, or not tupi that is the question.
 Contra todas as catequeses. E contra a mãe dos Gracos.
 Só me interessa o que não é meu. Lei do homem. Lei do antropófago. [...]
 Nunca fomos catequizados. Fizemos foi o Carnaval. O índio vestido de
 senador do Império. Fingindo de Pitt. Ou figurando nas óperas de Alencar
 cheio de bons sentimentos portugueses.
 Já tínhamos o comunismo. Já tínhamos a língua surrealista. A idade de ouro.
Catiti
Imara Notiá
Notiá Imara
Ipeju (“Lua Nova, ó Lua Nova, assopra em Fulano lembranças de mim”, in
 O Selvagem, de Couto Magalhães.)²²³
 A magia e a vida (ANDRADE, 1990b, p. 41-43).

Longe de terem sido superadas, as ideias de “tronco racial”, “mestiçagens” e “nova humanidade misturada na América”, que os sócios do IHGB apresentaram, continuam a predicar a *experiência-Brasil* e o *educar para a diversidade*, além de serem indicadas, com o sincretismo religioso e a antropofagia, como a solução mundial ante o choque das civilizações que a globalização acarreta. A permanência deslocada dessas ideias é o tema do segundo escrito do presente trabalho.

²²³ Nota de Oswald de Andrade (1990b, p. 43).

Galeria de imagens

I

Variações de selos, símbolos e capas presentes nas publicações do IHGB, entre 1839 e 1945

Os símbolos e as capas, bem como as nomenclaturas da R.IHGB, variaram ao longo dos anos.

Fonte: Volumes da R.IHGB (1839-1945).

II O “Magnânimo”

A legenda indica: “o Augusto e Venerado Protetor do Instituto”.

Fonte: R.IHGB (1888, t. 55, p. 5).

III
Jubileu do IHGB

A Vós, Senhor, este livro

E' elle a felicitação, o parabém dos socios actuaes á respeitavel associação que, patrocinada e guiada por Vós, tem imperterrita passado atravez dos escolhos onde tantas naufragam, e hoje, celebra a festa do seu semi-centenario, — «o nosso Jubileu, para o qual se voltam as vistas de todos os que, reconhecendo os sinceros serviços prestados durante meio seculo, por essa instituição — hostilisada por alguns e mal julgada por outros, longe de se unirem á estes na sentença iniqua, — esperam o momento da nossa remuneração de gloria, para lhe darem vulto com o seu generoso consenso. *

Seja elle a consagração do Instituto a Aquelle que desde os mais tenros annos o tomou sob a Sua protecção de Monarcha, constituindo-Se o primeiro dos seus socios e o mais interessado no seu auspicioso porvir.

A' Vós, SENHOR, este livro.

* Franklin Tavora : ultimo de seus escriptos na Revista.

Dedicatória escrita por Franklin Tavora a D. Pedro II e publicada na R.IHGB, em 1888, quando o Instituto comemorou 50 anos.

Fonte: R.IHGB (1888, t. 55, p. 6).

IV O “Pregador”

Retrato do “Pregador” imperial Januário da Cunha Barbosa, idealizador, fundador, editor e primeiro secretário perpétuo do IHGB.

Fonte: R.IHGB (1888, t. 55, p. 21).

V

As três raças e a formação da bandeira do Brasil, de Eduardo de Sá

As tres raças e a formação da Bandeira do Brasil
(Quadro de Eduardo de Sá)

Reproduzido na edição comemorativa do centenário do IHGB, o quadro de Eduardo de Sá representa D. Pedro I ocupando o papel central no processo de Independência. Dele também fazem parte o “Patriarca” José Bonifácio de Andrada e Silva e as três raças presentes na formação nacional. De acordo com os estudos de Lilia Moritz Schwarcz (1998, p. 61), ressaltam-se, na imagem, a submissão da mulher negra, o índio pensativo e a figura do pintor Debret, retratado ao fundo da imagem.

Fonte: R.IHGB (1938, t. 173, p. 225).

VI

Dois luxuosos modelos de farda, botão e florete compunham o figurino dos membros efetivos do IHGB

A legenda do primeiro modelo explicita: “1º Farda de panno com bordado de retroz imitando as Folas de Ibirapitanga (cisalpina). 2º Colete de casimira branca de gola em pé. 3º Calça de casimira preta com bandas bordadas imitando a mesma folha da farda. 4º Chapéo de pasta com presilha de galão dourado e guarnecido de arminhos. 5º Gravata branca de cambraia. 6º luvas de pellica branca”. Eis as indicações para o segundo modelo, depois de debates entre os sócios: “Foi aprovado com as seguintes modificações: a côr da farda é a azul ferrete, e não verde. Os botões do colete são dourados e pelo modelo dos da farda. A calça e o colete são de casimira branca”.

Fonte: R.IHGB (1896, t. 59, p. 450-452).

VII

Mapas do século XVI que indicam a lendária Ilha Brasil, ao lado da Irlanda

A ilha foi considerada como a terra da bem-aventurança, um verdadeiro paraíso perdido.

Fonte: Biblioteca Virtual da Cartografia Histórica, da Biblioteca Nacional. Imagens disponíveis em: http://consorcio.bn.br/cartografia/cart_colonial.html. Acesso em: 2 abr. 2013.

ESCRITO II

Misturas e essências na *experiência-Brasil*: arqueologias da mestiçagem

Há quatrocentos anos na enorme caldeira deste país a massa humana, constantemente mexida e recebendo sempre novas substâncias, está cozinhando. Está esse processo definitivamente terminado, essa massa de milhões de seres já tomou forma própria, já se tornou uma substância nova? Stefan Zweig (2001, p. 194) *Brasil, país do futuro*.

Excursão II: Mulato, impuro, atávico

Raimundo, empenhado em descobrir o mistério de sua origem, decide voltar ao Maranhão. Bacharel em direito, chega à tórrida cidade de São Luís depois de ter conhecido boa parte do velho continente. Criado em Portugal, seu único vínculo com a família que está no Brasil é o irmão do pai responsável por sua herança, o português Manuel Pescada. Instalado na fazenda do tio, Raimundo logo nota a presença da prima Ana Rosa e ambos não demoram muito para perceber que estavam apaixonados. Sem saber como demonstrar seus sentimentos e falar com seu pai sobre isso – já que a mãe era falecida –, Ana Rosa pensava em Raimundo toda a noite, depois que a sua “boa-mãe-pretinha”, a cafuza Mônica, a ajeitava para dormir:

Raimundo avultava dentre a multidão dos fatos como uma letra maiúscula no meio do período de Lucena; aquele rosto quente, de olhos sombrios, olhos feitos do azul do mar em dias de tempestade, aqueles lábios vermelhos e fortes, aqueles dentes mais brancos que as presas de uma fera, impressionavam-na profundamente. “Que espécie de homem estaria ali!...”. [...] Entontecia de pensar nele. O hibridismo daquela figura, em que a distinção e a fidalguia do porte se harmonizavam caprichosamente com a rude e orgulhosa franqueza de um selvagem produzia-lhe na razão o efeito de um vinho forte, mas de uma doçura irresistível e traidora; ficava estonteada; perturbava-se toda com a lembrança do contraste daquela fisionomia, com a expressão contraditória daqueles olhos suplicantes e dominadores a um tempo; sentia-se vencida, humilhada defronte daquele mito²²⁴; reconhecia-lhe certo império, certa preponderância, que jamais descobrira em ninguém; quanto mais o comparava com os outros, mais o achava superior, único, excepcional (AZEVEDO, 2004, p. 75- 76).

Esse mito híbrido, quando chega à cidade conhecida no país por “Atenas brasileira” (AZEVEDO, 2004, p. 65), chama a atenção dos curiosos. Bonito, rico, inteligente, sempre

²²⁴ Na primeira edição publicada em São Luis no ano de 1881, Aluisio Azevedo apresentara outra versão do seu livro, em que o cônego Diogo era mais protagonista do que Raimundo. Embora o autor tenha afirmado não fazer grandes alterações (cf. FERREIRA, 2011, p. 139) para segunda edição, publicada pela Livraria Garnier em 1889, há notáveis mudanças em certas passagens, como a citada, em que “mito” substitui a expressão “império másculo”. Na primeira versão, ao invés de “mito”, o autor descreve Raimundo, nos pensamentos de Ana Rosa, da seguinte maneira: “Entontecia de pensar nelle - a lembrança daquelle vulto airoso, fora do vulgar; em que a distincção social, a nobreza do porte, se fundiam singularmente com uma certa belleza selvagem, uma certa aspereza de traços, produzia-lhe o effeito de um vinho bom' muito forte, de uma doçura irresistível, como a do Mus'catel—ficava estonteadá—perturbava-a o contraste daquellá physionomia, a expressão incompreensivelmente dominadorâ do olhar daquelle homem ! Sentia-se humilhada pensando nelle—descobria-lhe certo império másculo, certa preponderância, que era para si uma novidade. Comparava-o aos outros homens e achava-o incontestavelmente superior, imponente, austero; fechado ao olhar mais penetrante—inviolável!” (AZEVEDO, 1881, p. 124-125).

elegante e muito gentil, não são incomuns os comentários a seu respeito. Ao passear pela cidade com o tio e o cônego Diogo, ia levantando a atenção de todos:

As negrinhas corriam ao interior das casas, chamando em gritos a sinhá-moça para ver passar “Um moço bonito!”. Na rua, os linguarudos paravam com ar estúpido, para examiná-lo bem; os olhares mediam-no grosseiramente da cabeça aos pés, como em desafio; interrompiam-se as conversas dos grupos que se encontravam na calçada (AZEVEDO, 2004, p. 82).

Os rapazes também não se furtavam de analisar sua figura, inclusive jovens portugueses que buscavam oportunidades políticas e de negócios (amorosos e financeiros) naquela cidade:

– Quem é aquele sujeito, que ali vai de roupa clara e um chapéu de palha?
 – Or’essa! Pois ainda não sabes? – respondia um Bento. – É o hóspede de Manuel Pescada!
 – Ah! Este é que é o tal doutor de Coimbra?
 – O cujo! – afirmava o Bento.
 – Mas Brito, vem cá! – disse o outro, com grande mistério, como quem faz uma revelação importante. – Ouvi dizer que é mulato!...
 E a voz do Brito tinha o assombro de uma denúncia de crime.
 – Que queres, meu Bento? São assim estes pomadas cá da terra dos papagaios! E ainda se zangam quando queremos limpar-lhes a raça, sem cobrar nada por isso!
 – Branquinho nacional! É gentinha com quem eu embirro, ó Bento, como com o vento – disse o Brito com uma troca e baldroca de VV e BB, que denunciava a sua genealogia galega (AZEVEDO, 2004, p. 83).

Com o crescente interesse das mulheres e moças pelo rapaz, a memória dos mais velhos fez ecoar comentários sobre sua ascendência. Ao proliferarem as notícias de que se tratava de um mulato, os senhores começaram a recebê-lo constrangidos ou lhe fechavam a casa, a fim de evitar que alguma das donzelas da família caísse em desgraça. Mas o jovem Raimundo desconhecia seu passado e pedia ao tio que o levasse à antiga fazenda do pai, na tentativa de encontrar respostas. Já na fazenda Vila do Rosário, “assombrada”, segundo os vizinhos, Raimundo visita o local em que o pai foi encontrado morto e, depois, vê uma negra, muito magra e fraca que o persegue, “como um fantasma”. Nitidamente louca, a mulher assusta o jovem ao tentar abraçá-lo. Este a repele e o tio explica que a negra fora escrava de seu pai. Durante o trajeto, duas coisas começam a intrigá-lo: a recusa do seu tio, sem a menor explicação, a seu pedido pela mão de Ana Rosa e a frouxidão e balbúcio nas palavras de todos aqueles para quem ele perguntava do seu passado:

– É natural que o senhor se espante, concordo; dou-lhe toda a razão; está no seu direito! O senhor é um homem de bem, é inteligente, tem o seu saber, que ninguém lho tira, e virá sem dúvida a conquistar uma bonita posição, mas...

– Mas... Mas o quê? [...] Terei, sem saber, alguma dívida de meu pai, que haja de rebentar por aí, como uma bomba? (AZEVEDO, 2004, p. 156).

No entanto, a história que Raimundo desconhecia era sabida pelos moradores mais antigos: o pai de Raimundo, José da Silva, aventureiro lusitano que enriqueceu com o contrabando de negros da África e com o ouro brasileiro, vivera amasiado, por certo tempo, com uma de suas escravas, chamada Domingas, que o ajudou a fugir quando da revolta no Pará, em 1831. Depois de alguns abortos, Domingas dá à luz Raimundo. Ele e a mãe recebem a alforria na pia batismal. Cercando a amante e o filho de cuidados, José da Silva logo se casa com Sr^a. D. Quitéria Inocência, para quem “um escravo não era um homem, e o fato de não ser branco, constituía só por si um crime” (AZEVEDO, 2004, p. 38). Quando descobriu o segredo de José, sua mulher ordenou que despachasse o menino da fazenda. Enquanto o pai de Raimundo providenciava sua viagem, temendo a ira da mulher, Quitéria determina que Domingas fosse açoitada, ordenando mantê-la “estendida na terra, com os pés no tronco, cabeça raspada e mãos amarradas para trás [...], completamente nua e com as partes genitais queimadas a ferro e brasa” (AZEVEDO, 2004, p. 38), na frente do filhinho desesperado que também apanhava ao tentar ajudar a mãe.

A parte da história que todos ignoravam (exceto José e o vigário) era a fuga de Quitéria, com a ajuda do padre Diogo, para fazenda de sua mãe. José cuida de Domingas e entrega o menino aos cuidados do irmão, até que tivesse idade para ser matriculado em algum colégio de Lisboa. Quitéria passa algum tempo fora e José vai a seu encontro sem ser esperado. Ao notar a luz de seu quarto acessa, ouve a voz de um homem dentro do cômodo. Furioso, adentra de forma repentina, surpreendendo a mulher com o amante, o padre Diogo. Transtornado, estrangula a mulher. O padre consegue escapar, mas logo José da Silva morre em uma emboscada, em circunstâncias nunca esclarecidas. Voltando à cidade e com o passar dos anos, o padre Diogo torna-se cônego local e aproxima-se de Manuel Pescada, tio de Raimundo, tornando-se padrinho de sua filha Ana Rosa. Completamente transtornado em não poder casar-se com Ana Rosa, Raimundo não para de questionar o tio sobre a negativa de seu pedido. Sem mais desculpas, o tio decide revelar o mistério da sua ascendência:

– Recusei-lhe a mão da minha filha, porque o senhor é... é filho de uma escrava...

– Eu?!

– O senhor é um homem de cor!... Infelizmente esta é a verdade...

Raimundo tornou-se lívido. Manuel prosseguiu, no fim de um silêncio:
 – Já vê o amigo que não é por mim que lhe recusei Ana Rosa, mas é por tudo! A família de minha mulher sempre foi muito escrupulosa a esse respeito, e como ela é toda a sociedade do Maranhão! Concordo que seja uma asneira; concordo que seja um prejuízo tolo! O senhor porém não imagina o que é por cá a prevenção contra os mulatos!... Nunca me perdoariam um tal casamento; além do que, para realizá-lo, teria de quebrar a promessa que fiz à minha sogra, de não dar a neta senão a um branco de lei, português ou descendente direto de portugueses!... O senhor é um moço muito digno, muito merecedor de consideração, mas... foi forro à pia, e aqui ninguém o ignora (AZEVEDO, 2004, p. 175-176).

Raimundo passa a entender todo o desprezo que recebeu quando chegou à cidade. O tio ainda lhe conta que aquela negra, vista na fazenda, era sua mãe. Na esperança de reencontrá-la, Raimundo volta à fazenda, mas não tem êxito. Enquanto isso, a avó de Ana Rosa tinha uma incumbência: contar-lhe a verdade e persuadi-la da ideia de casar-se com Raimundo. Mas a revelação trágica da origem do amado em nada afetou o sentimento da moça, que passou a chorar sem parar e ter surtos de raiva: “Era o histérico” (AZEVEDO, 2004, p. 184). Seu pai buscava a ajuda dos médicos e do padre Diogo, padrinho e confessor da filha. Para tentar convencer Ana, a avó explicava-lhe:

– [...] Pois olha: se tivesse de assistir ao teu casamento com um cabra, juro-te, por esta luz que está nos alumando, que te preferia uma boa morte, minha neta! Porque serias a primeira que na família sujava o sangue! Deus me perdoe, pelas santíssimas chagas de Nosso Senhor Jesus Cristo! gritava ela, pondo as mãos para o céu e revirando os olhos. [...] E só peço a Deus que me leve o quanto antes, se tenho algum dia de ver, com estes que a terra há de comer, descendente meu coçando a orelha com o pé! (AZEVEDO, 2004, p. 189).

Manuel Pescada convence Raimundo a ir para o Rio de Janeiro. Embora tenha concordado, o jovem, no dia do embarque, muda de ideia e tenta fugir com Ana Rosa, que está grávida. Desconfiado da situação de Ana e temeroso de que o mulato lembre-se de algo do passado, o cônego Diogo planeja separar o casal. Convence Ana Rosa a confessar e aconselha a afilhada a se separar de Raimundo, mas ela responde que está convencida a casar-se com seu primo, a que o padre responde explicando o que acontecerá a ela e a seus filhos, caso insista nessa união com um ser indigno, devido à sua origem e ao seu nascimento:

– E não se lembra que, com isso, ofende a Deus por vários modos?... Ofende, porque desobedece a seus pais; ofende, porque agasalha no seio uma paixão reprovada por toda a sociedade e principalmente por sua família; e ofende, porque, com semelhante união, condenará seus futuros filhos a um destino ignóbil e acabrunhado de misérias! Ana Rosa, esse Raimundo tem a alma tão negra como o sangue! além de mulato, é um homem mau, sem

religião, sem temor de Deus! é um pedreiro-livre! é um ateu! Desgraçada daquela que se uniu a semelhante monstro! [...]Não é somente o fato de cor o que levanta a oposição de teu pai... (Ana Rosa fez um gesto de surpresa). Saberás, porventura o que precedeu ao nascimento daquele homem? saberás como veio ele ao mundo?!... (E, alterando a voz para um tom sinistro.) *Horrible dictu* [Horrível de ser contado]. Aquilo é o próprio crime feito gente!... É um diabo! É o inferno em carne e osso (AZEVEDO, 2004, p. 229-230).

Ao interditar toda a correspondência de Ana Rosa, com a ajuda de Luís Dias, fiel funcionário de Pescada, o cônego consegue impedir a fuga de Raimundo e a afilhada. Em troca de sua ajuda, o cônego promete a Dias conseguir o casamento dele com Ana Rosa. Além disso, o padre convence o ambicioso funcionário de que, para a concretização de seus planos, falta somente a morte de Raimundo, e entrega a ele uma arma. Convencido, o rapaz prepara uma emboscada para o mulato e o mata. Ao ver o cortejo do corpo, Ana Rosa, em “pleno surto histérico”, acaba por abortar o filho que carregava. Anos depois, em importante evento político da “Atenas brasileira” no clube do Maranhão, que contaria com a presença do presidente da província, um par festejado chamava a atenção. Eram os felizes Ana Rosa e Dias.

O romance *O mulato*, do maranhense, filho de portugueses, Aluísio Azevedo (2004), inaugura o naturalismo brasileiro. Escrito em 1881, atestou o abolicionismo do seu autor e foi tão mal recebido pelos seus conterrâneos que Azevedo preferiu mudar-se para o Rio de Janeiro. Curiosamente, essa data também foi marcada por dois escritores mestiços: a publicação de *Memórias póstumas de Brás Cubas*, de Machado de Assis (1987), e o nascimento de Lima Barreto.

Alguns anos depois, o autor maranhense publica duas obras sobre habitações no Rio de Janeiro. A primeira, *Casa de pensão* (1884), aborda as moradias e tipos de vida dos jovens estudantes e daqueles que não mais conseguem sustentar uma casa, instalando-se em antigos casarões onde seus proprietários, necessitados de verbas, cedem cômodos aos mais diversos hóspedes. Já em *O cortiço*, sua obra mais conhecida, Aluísio Azevedo (1890) descreve uma habitação popular coletiva de forma bastante determinista. No cortiço, há muitos casais que expõem diversas situações possibilitadas por aquele ambiente. Porém, um deles forma-se ao longo da trama, mudando o destino de seus personagens: Jerônimo e Rita Baiana. Ele, trabalhador exemplar, forte e honesto, é descrito como “Hércules” português (AZEVEDO, 1890, p. 119), sendo responsável por liderar a pedreira de João Romão, dono do cortiço. Casado com a portuguesa Piedade, vive de forma regrada, economizando muito para bancar os estudos da filha. Sua única distração é cantar seus tristes fados em algumas noites. Tudo

começa a mudar depois que ele conhece a mulata Rita Baiana e se enfeitiça por ela. Ela era a mulher mais popular do cortiço, “mulher mestiça e volúvel” (AZEVEDO, 1890, p. 68,193), não queria saber de casamento e a todos encantava ao dançar na roda de samba. A vida de Jerônimo, que havia conseguido manter os modos portugueses, mesmo estando no Brasil, sofre uma reviravolta ao ver Rita dançando. A mulata sintetiza o Brasil:

N’aquella mulata estava o grande mysterio, a synthese, das impreensões, que elle recebeu chegando aqui: ella era a luz ardente do meio dia; ella era o calor vermelho das sestas da fazenda; era o aroma quente dos trevos e das baunilhas, que o atordoara nas mattas brasileiras, era a palmeira virginal e esquiva que se não torce a nenhuma outra planta; era o veneno e era o assucar gostoso; era o sapoti mais doce que o mel e era a castanha do caju, que abre feridas com o seu azeite de fogo; ella era a cobra verde e traiçoeira, a lagarta viscosa, a muriçoca doida, que esvoaçava havia muito tempo em torno do corpo d’elle, assanhando-lhe os desejos, acordando-lhe as fibras embambedas pela saudade da terra, picando-lhe as artérias, para lhe cuspir dentro do sangue uma centelha daquelle amor septentrional, uma nota daquelle musica feita de gemidos de prazer, uma larva daquelle nuvem de cantharidas que zumbiam em torno da Rita Bahiana e espalhavam-se pelo ar numa phosphorescencia aphrodisiaca (AZEVEDO, 1890, p. 115-116).

Para ficar com a lavadeira Rita Baiana, Jerônimo abandona a família, o emprego e duela com o namorado da mulata, o habilidoso capoeira Firmo. Gasta todas as suas economias satisfazendo os caprichos dela, que faz questão de uma boa casa, com lençóis, cortinas e toalhas brancas. Ao seu lado, Jerônimo vai se abrasileirando e tornando-se preguiçoso (AZEVEDO, 1890, p. 92, 189), e o destino de sua filha, meigamente chamada “senhorinha” pelos moradores do cortiço, será o de substituir a virgem e meiga Pombinha na escrita de cartas, já que ela, depois de deflorada pela madrinha Léonie, consegue menstruar e acaba tornando-se prostituta. A portuguesa Piedade, antiga mulher de Jerônimo, chora seu destino e maldiz o calor brasileiro, capaz de levar os homens ao “desespero de luxúria” (AZEVEDO, 1890, p. 177). Preferindo “o macho de raça superior” (AZEVEDO, 1890, p. 253), a mulata Rita Baiana acende a rivalidade entre os “carapicus” e “cabeças-de-gato”, nomes que os moradores deram a seus respectivos cortiços. Durante a luta de Jerônimo e Firmo, “eram as palavras ‘galego’ e ‘cabra’ que se cruzavam de todos os pontos, como bofetadas” (AZEVEDO, 1890, p. 247), fazendo ferver, cada vez mais, “um terrível sopro de rivalidade nacional. Ouviam-se, num clamor de pragas e gemidos, vivas a Portugal e vivas ao Brazil” (AZEVEDO, 1890, p. 275). Somente o incêndio, que destruirá todas as casas dos cortiços, será capaz de unir os dois grupos. João Romão consegue enriquecer ainda mais com a oportunidade, chegando a casar com a filha do vizinho Miranda, a quem inveja muito por ser

barão, embora tivesse menos posses do que ele. É para superar seu ressentimento de “não civilizado” que decide casar-se e frequentar a elite do Rio de Janeiro. Para realizar seu sonho de ser “um enorme capitallista” (AZEVEDO, 1890, p.293), elegante e refinado, o dono do cortiço só precisava se livrar de um incômodo. Era a negra Bertoleza, a quem enganou roubando-lhe o dinheiro da alforria, com o qual começou a construir o cortiço. Agora não aguentava mais o cheiro de peixe da “maldita preta dos diabos” (AZEVEDO, 1890, p. 186), livrando-se dela ao delatá-la aos antigos senhores.

Aluísio Azevedo (2004, p. 19) inicia *O mulato* com a seguinte canção maranhense: “Eu conto o caso como o caso foi...”. Em *O cortiço*, talvez sacudido pelas críticas que recebera da imprensa maranhense, seleciona quatro epígrafes bastante significativas, inspiradas no crítico jornal *Timon*, escrito pelo seu compatriota, o jornalista e historiador João Francisco Lisboa (1864). A primeira é a frase de Cícero “*periculum dicendi non recuso*” [“exponho-me ao risco de falar”], a mesma que marca a abertura do jornal citado. A segunda foi também de lá retirada, remetendo-se ao direito criminal francês “A verdade, toda a verdade, nada mais que a verdade”. Já a terceira reproduz uma afirmação do jornalista em seu periódico. De forma semelhante a Hesíodo, Lisboa (1864, p. 12) condena seu tempo como fruto de grandes males:

Os meus honrados colegas do jornalismo, e todos esses grandes publicistas que fatigam o ceo e a terra para provar que esta em que estamos é a verdadeira epocha de transição, esses nos dirão se a Providencia andaria bem ou mal se hoje suscitasse um novo Timon da verdadeira raça das furias, que co’ás pontas viperinas do azorrague vingador, lacerasse sem piedade os crimes e os vicios que a deshonram.

Além de aludir à urgência da fúria de *Timon* sobre o presente, Azevedo (1890, p. 15) parece demarcar sua não recusa em falar sobre o que lhe traz riscos na evocação da verdade. O autor cita ainda, como última epígrafe, a famosa hagiografia medieval de Jacques de Voragine (1920), “A lenda dourada”, em que expõe o encontro de uma cigarra com Francisco. Nela, o santo pede ao inseto que cante para louvar ao Senhor. Daí “o bichinho cantou em seguida e só foi embora depois de ser liberado” (VORAGINE, 1920, p. 152-153). Fala, fúria, verdade e doce melodia marcam certo paralelo entre as epígrafes do nascido na Atenas brasileira e o drama de Íon, originário da Atenas grega.

A preferência naturalista de Azevedo (1881[2004], 1890, 1884) pelo vínculo entre meio, moradia e hereditariedade pode ter inspirado um grande leitor de suas obras e intérprete do Brasil, que, para entender o país, relaciona suas moradias durante os períodos colonial,

imperial e republicano, além das heranças culturais que constituem o país, seu clima tropical e sua singular experiência de miscigenação. Trata-se do sociólogo Gilberto Freyre.

II

Misturas e essências na *experiência-Brasil*: arqueologias da mestiçagem

Apresentação

O segundo escrito da pesquisa interliga permanências de longo prazo na ética ocidental, privilegiando o par global/local que constitui a *experiência-Brasil*. Construção argumentativa situada entre o *educar para a diversidade* – presente nas publicações da R.IHGB – e as questões do direito à voz – tratadas na última parte –, o escrito tem como foco as mestiçagens. Não para considerá-las um objeto invariante, no qual se lança uma lanterna mágica. O que interessa é estudar as mestiçagens para compreender a pureza, a unidade, a identidade. Conforme se mostrará, a decorrência mais evidente dessa concepção de pureza é justamente sua negação: a mistura racial e o estatuto da mestiçagem, ora entendida como degeneração, ora como solução mundial, capaz de evitar o “choque de civilizações”.

O mais interessante é que, nas duas circunstâncias, a *experiência-Brasil* é evocada como educadora do mundo, tanto no passado recente, marcado por imperialismos e pelo ideal eugênico, quanto na atual globalização. Dado esse espanto, resgatam-se debates de diferentes fontes em diferentes tempos, que vão de Kant às diretrizes interculturais da Unesco, passando pelo sanitarismo e pela etnografia brasileiras, além das vestes do arlequim e dos cantos barrocos. A modelagem oferecida nos capítulos seguintes objetiva deflagrar de que maneira alguns temas tratados pelos sócios do IHGB, como “assimilação”, “caldeamento racial”, “trocas” e “destino do Brasil perante o mundo”, deslocam-se e reativam-se a partir de circunstâncias outras.

Para tanto, o Capítulo 4 – “Mestiçagens locais: aliança, cozinha, escola” – parte da taxionomia das raças humanas estabelecida no século XVIII que incorporou, em seu vocabulário, a ideia de “troncos” para a demonstração das diferenças entre os homens, visando compreender o posicionamento da *experiência-Brasil* ante a questão da mestiçagem que tanto a caracteriza. Que deslocamentos empreendidos nas concepções de “raças humanas” tornaram possível a valorização no presente do Brasil como país da diversidade? Questão central para as políticas educacionais contemporâneas, especialmente no que se refere à compreensão de uma narrativa da história do país que se estabeleceu nos últimos séculos e que conta com a inextrincável ligação entre política e biologia. Dessa forma, serão abordadas as atuações de três médicos brasileiros: João Baptista de Lacerda, que representou o Brasil no

I Congresso Universal sobre as Raças (1911), Balthazar Vieira de Mello, responsável por inspecionar a higiene e os possíveis retardos de alunos paulistas, e o sanitarista Edgar Roquette-Pinto, assistente e depois diretor do Museu Nacional, que acompanhou a missão Rondon e posteriormente presidiu o I Congresso Brasileiro de Eugenia, em 1929.

Alguns escritos desses médicos darão forma à ideia de que a relação entre o homem brasileiro e meio ambiente tropical marcou de forma acentuada os intelectuais e educadores da *experiência-Brasil*. Aceitando a premissa de Roger Bastide (1969, p. 15) de que “as civilizações misturam-se na cozinha”, o capítulo apresenta também um debate bastante introdutório sobre os “monstros antropófagos” e aponta como o canibalismo praticado por algumas etnias indígenas brasileiras ganhou estatuto cultural, sendo elevada à contribuição brasileira ao mundo ou, mais recentemente, como saída para conflitos étnicos, em tempos de globalização.

O esforço de compreensão dos processos de pureza/miscigenação e de seus efeitos na *experiência-Brasil* dar-se-á aqui por meio de três arqueologias: a primeira é a “arqueologia da ausência”, responsável por ensejar os debates e encruzilhadas discursivas apresentadas ao longo do capítulo. A segunda é a “arqueologia da natureza” oferecida por Immanuel Kant (1990a, 2010), nos seus estudos sobre o comportamento das diferentes raças humanas e do organismo, enquanto a última é elaborada por Foucault (2001b), em sua “arqueologia do sujeito anormal” ligada à guerra biopolítica das raças.

O quinto capítulo – “Mestiçagens globais: conviver, educar, digerir” – tem por finalidade produzir uma pequena amostra da colossal preocupação dos autores contemporâneos com as questões que envolvem as mestiçagens na contemporaneidade, especialmente por conta dos desenvolvimentos dos processos de globalização. Para a exposição de seus argumentos, adotou-se aqui uma taxionomia que os agrupa a partir de três vieses: os *espaços*, as *temporalidades* e os *processos* mestiços.

É de se notar que, nas discussões promovidas pelos autores aqui apresentados, o Brasil é sempre tomado como exemplo singular, e muitas vezes principal, das relações entre o *si* e o *outro*. Se, por um lado, a *experiência-Brasil* é definida como cronicamente viável, por outro, uma vez mais é agora tomada como exemplo de convívio, pois desconhecadora de ódios étnicos, mesmo que a discriminação contra minorias ainda vigore. Dessa forma, sua antropofagia, seu sincretismo religioso e sua diversidade cultural serão descritos por esses autores como exemplo privilegiado de mestiçagem. Essa concepção, que atravessa a fronteira do vocábulo biológico, acaba por chegar, na atualidade, às diretrizes educativas globais e locais, tomando forma no enunciado “aprender a conviver” (UNESCO, 1998).

4

Mestiçagens locais: aliança, cozinha, escola

4.1 Introdução

Muitos autores dedicados ao pensamento social e político brasileiro²²⁵, pátrios e estrangeiros, dedicaram-se a entender aquilo que chamam de “sentido” e “formação” do Brasil. Tomando como viés prioritário de interpretação o povo, a cultura, a sociedade ou a economia, visaram compreender de que maneira a civilização foi ou será possível no Brasil, país situado a meio caminho entre a civilização europeia e a cultura nacional.

Essa insistência dos intelectuais²²⁶ em esquadriñar elementos identificadores da nação brasileira foi identificada pelo crítico literário João Cezar de Castro e Rocha (2003, p. 22, nota 11) como “arqueologia da ausência”. Essa linha de análise enaltece a melancólica descrição dos intelectuais sobre aquilo que o país não foi, deixou de ser ou ainda não é. Os predicados “moderno”, “democrático”, “igualitário”, “iluminista”, “primeiro mundo”, “potência mundial” são geralmente utilizados pelos explicadores do Brasil para descrever uma promessa não cumprida de um futuro brilhante que ainda não chegou ou que se deixou escapar. De qualquer maneira, o Brasil segue compreendido pelos intelectuais como o “país do futuro”, pois perspectivado mais pela “identificação da ausência deste ou daquele elemento” do que pela análise dos fatores que efetivamente o definem.

Para melhor explicar seu conceito de “arqueologia da ausência”, Rocha (2003, p. 23) compara-o à teologia negativa, em que Deus é incompleto e imperfeito. Porém, diferentemente dessa teologia, aqueles que abordam o objeto “Brasil” fazem-no sem um referencial estável. Segundo Rocha (2003, p. 23), quando tratam das palavras, pois são elas que importam, cabe “à linguagem recobrir a insuficiência” desse pensamento, a partir de “um

²²⁵ A lista é imensa e inclui nomes como Gilberto Freyre (1936 e 2006a), Sérgio Buarque de Holanda (2006), Caio Prado Junior (1999), Raymundo Faoro (2000), Antonio Candido (2000), Darcy Ribeiro (1995) e Roger Bastide (1969).

²²⁶ De acordo com Gildo Marçal Brandão (2005), tal pensamento reflete diferentes interpretações sobre o Brasil, sua formação e desenvolvimento a partir de uma área fronteira entre diversas ciências (história, sociologia, antropologia, geografia, economia, literatura) sem contornos bem definidos e com diferentes linhagens. Os estudos de Brandão indicam que a área de pesquisa que privilegia o Brasil é tão complexa e multifacetada quanto o país. Brandão (2005, p. 259) considera esse transdisciplinar gênero de pesquisa, que voltou a crescer nos últimos anos, como “menor e indispensável”, respectivamente.

número sem-fim de interpretações daquilo que, nos termos de Roberto DaMatta (1986), deveria fazer do objeto *brasil* (madeira, ficção, projeto) a nação *Brasil*.

Dessa incompletude surge, de acordo com Rocha (2003, p. 17), um paradoxo que, como tal, não é resolvível, expresso na afirmação “O Brasil não existe”. No entanto, esse mesmo Brasil inexistente não se rende às tentativas de traduzi-lo em substanciais volumes de história literária e cultural. Ao citar John Gledson, Rocha lembra (2003, p. 17, nota 4) que “o Brasil é um país de paradoxos, e um dos maiores é que, embora o país pareça se abrir para um fácil entendimento, quanto mais nos aproximamos dele, mais complexo e contraditório se torna”.

Para analisar tamanha complexidade, própria aos paradoxos evocados nas análises sobre o Brasil, o crítico literário cita o final de um poema de Carlos Drummond de Andrade (2013), “Hino Nacional”²²⁷. Nele, o poeta mineiro afirma que “nosso Brasil é no outro mundo. Este não é o Brasil. Nenhum Brasil existe. E acaso existirão os brasileiros?”. Esses intrigantes versos sugerem, de acordo com Rocha (2003, p.18), ao menos duas compreensões:

Numa primeira leitura, portanto, o poema de Drummond parece sugerir que o Brasil oficial não passava de um artifício resultante de cuidadosa orquestração por parte dos revolucionários que tomaram o poder em 1930. Dessa perspectiva, o paradoxo se converte numa crítica: o “Brasil” oficial não coincide com o *Brasil*. Talvez por isso, o Brasil inexistente e ao mesmo tempo proclame sua própria inexistência. Em outras palavras, há um Brasil que precede o Estado e, conseqüentemente, não pode ser reduzido à imagem oficial. É como se o Brasil fosse um signo tão pleno de sentido que não pudesse ser apreendido por uma simples operação hermenêutica. O velho clichê parece prevalecer nessa leitura: tão exuberante quanto sua natureza, o Brasil, o Brasil-em-si-mesmo, o Brasil bem brasileiro das declarações ufanistas, só pode ser sentido com o coração e não interpretado racionalmente, pois, ante a plenitude do objeto, a linguagem parece incapaz de expressá-lo.

No entanto, nem a crítica ideológica nem a essência idealizada conseguem dar conta, segundo Rocha (2003, p. 18), da “complexidade da intuição drummondiana”, que inaugura um paradoxo sobre o Brasil, pois, seguindo qualquer uma das duas possibilidades (ideológica e idealizada), não se consegue evitar cair numa tautologia²²⁸ do tipo: tudo que é grandioso é brasileiro, pois tudo que é brasileiro é grandioso. O poema de Drummond, assim, parece sugerir que, “em lugar de signo repleto de um sentido que reforça a si próprio, a nação seria

²²⁷ Cf. poema em Anexo, p. 469-470.

²²⁸ Elaborou-se essa tautologia tomando-se por base o exemplo indicado pelo autor que, citando Dámaso Alonso, em sua investigação da poesia espanhola, chegou a tal redundância: “uma obra de arte espanhola é grande porque genuinamente espanhola e genuinamente espanhola quando grande”. Cf. Rocha, 2003, p. 20.

antes um significante vazio ao qual se atribui uma carga semântica segundo as diferentes necessidades geradas pela contingência das circunstâncias históricas” (ROCHA, 2003, p. 20). Por isso, dirá Rocha (2003, p. 21): “nem o Brasil, tampouco os brasileiros existem, ou melhor, somente existem através das imagens que deles construímos”.

A concepção apresentada por Rocha (2003) é muito relevante na análise aqui empreendida, pois a ideia de falta (ou arqueologia da ausência) é bastante característica das análises sobre o homem brasileiro, geralmente predicado como mestiço, sem raça ou ascendência definida. Oscilando entre diagnósticos otimistas e pessimistas com as mestiçagens ocorridas no Brasil, essa temática é, sem dúvida, a mais abordada pelos estudiosos dessa *experiência*. Entre eles, destaca-se Gilberto Freyre, sociólogo reconhecido mundialmente como precursor da mais inovadora metodologia sociológica de seu tempo.

Em Freyre (2006b), criador e criatura confundem-se, pois tanto ele quanto seu “mulato eugênico” – bacharel, pele rosa e dotado de delicado “pé de chinesa” – foram motivos das maiores querelas sociais no Brasil e no exterior. Sua tese sobre a formação do patriarcado brasileiro e a miscigenação, embora reveladora do racismo e da discriminação sofridos por mulheres, negros e indígenas, enaltece a harmonia dos contrários e a síntese mestiça produzidas no país a partir da colonização portuguesa, bastante elogiada em sua vasta obra. No entanto, conforme atestado nas publicações da R.IHGB e em outras fontes, como o relatório do doutor João Baptista de Lacerda, grande influenciador do pensamento de Freyre, a obra do sociólogo representa apenas um ponto – ainda que muito relevante – do imenso debate sobre o papel dos mestiços na sociedade brasileira.

Por vezes assimilados aos brancos e por outras aos negros, os mestiços foram compreendidos tanto como salvação do futuro do Brasil quanto como a danação herdada de um passado do qual não é possível o país se libertar. Atualmente, debates que envolvem ações afirmativas – particularmente a reserva de cotas raciais para negros e indígenas em concursos públicos e vagas no ensino superior – tornaram a delimitação da ascendência dos mestiços ainda mais necessária. Por isso, os movimentos sociais brasileiros voltados à superação do racismo reivindicaram enfaticamente que o mestiço (pardo) fosse considerado negro, o que se efetivou na nova definição de população negra presente no Estatuto da Igualdade Racial (BRASIL, 2010, título 1, artigo V). Segundo esse documento, a população negra é definida pelo “conjunto de pessoas que se autodeclaram pretas e pardas, conforme o quesito cor ou raça usado pela Fundação Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), ou que adotam autodefinição análoga”.

Pomo de discórdias, o mestiço foi alvo dos interesses das mais variadas tendências epistêmicas. A lista inclui desde críticos, iluministas, naturalistas, essencialistas, eugenistas, sanitaristas, médicos, educadores, antropólogos até defensores do multiculturalismo e pensadores pós-estruturalistas. Todo esse intenso debate relaciona-se a questões da ascendência, da essência e da identidade, características da metafísica ocidental.

A incidência de alguns aspectos e desenvolvimentos dessa querela sobre a pureza e a mestiçagem nos desígnios educativos que a *experiência-Brasil* apresenta é o mote deste capítulo. Para conduzi-lo, médicos brasileiros, antropólogos, educadores e monstros antropófagos entram em cena.

4.2 O imperativo da natureza: o gênero humano e os cruzamentos raciais

No Século das Luzes, Immanuel Kant dedicou-se, entre seus variados interesses, à compreensão das diferentes raças que constituem o gênero humano. Seus opúsculos publicados entre 1775 e 1788²²⁹ dão prova do intenso debate travado entre filósofos e naturalistas acerca do gênero humano: seria este uno ou dividido em variados troncos raciais?

No texto “Das diferentes raças humanas”, Kant (1990a) defende que todos os homens pertencem a um único e mesmo gênero natural. Com base nisso, trabalha os conceitos de *derivação* (variantes), *transmissões*, *degeneração* e *linhagem familiar* para compor o seu conceito de *raça*. Afastando-se radicalmente da teoria de Voltaire, que defendia diferentes origens e gêneros dos humanos, aproxima-se da tese de Buffon. Segundo este naturalista, diferentemente dos animais, os homens são provenientes de um único gênero, dividido em variadas raças, surgidas de diferentes meios.

De acordo com a classificação de Kant (1990a), as diferentes raças são compostas por três elementos: uma cor específica, um lugar de melhor adaptação e um clima correspondente. Kant (1990a) defende que todos os cruzamentos raciais são derivações das quatro raças fundamentais, porém pertencentes à mesma humanidade. O filósofo as apresenta do seguinte modo:

- *Gênero fundamental*: brancos de cor morena europeus, possuidores de melhor adaptação e frutos de diversos cruzamentos.

²²⁹ Os textos do filósofo prussiano Kant (1990a, 1990b e 1990c) dedicados à questão racial são: *Das diferentes raças humanas*, publicado em 1775, *Definição do conceito de raça humana*, de 1777 e *Emprego dos princípios teleológicos na filosofia*, de 1788.

- *Primeira raça*: louro puro (Europa setentrional) do frio úmido.
- *Segunda raça*: vermelho-cobre (América) do frio seco.
- *Terceira raça*: preto (Senegâmbia) do calor úmido.
- *Quarta raça*: amarelo-oliva (indianos) do calor seco.

Para Kant (1990a), todos os seres vivos desenvolvem-se a partir de certas *disposições naturais*, denominadas *germens*. Ante as migrações necessárias à sobrevivência do corpo orgânico, os germen são responsáveis pelas adaptações e pela ampliação da força procriadora do organismo. Por conta disso, clima, solo e alimentação são elementos basilares da compreensão do filósofo acerca do desenvolvimento das espécies animais e vegetais.

Segundo António Marques (1987, p. 106), o conceito de raça vai permitir a Kant modificar sensivelmente “não só a modalidade de sistematização da natureza, mas também revelar um elemento extremamente importante para a descoberta da possibilidade de uma nova operacionalidade para o particular na tarefa de sistematização”.

Dessa forma, Kant (1990a) estabelece a natureza sistematizada na multiplicidade, partindo de dois pressupostos básicos que compõem toda a sua filosofia: a razão da diversidade na unidade e a unidade sistemática da multiplicidade. Assim, como lembra Marques (1987, p. 120), o filósofo fixou a unidade do conhecimento naquilo que só é possível averiguar na formação e no desenvolvimento de um fenômeno que permanece claro ao investigador.

Segundo o filósofo de Königsberg, seu estudo pretende ousar uma *história* da natureza como ciência independente. Pretendendo traçar as causas da diversidade das derivações do gênero humano, Kant (1990a) ambiciona afastar-se daquilo que denomina “divisão escolar”, baseada em *classes*, *semelhança*, *intitulação* e *memória* (saber por aparência), para escrever uma “divisão natural”, caracterizada cientificamente por *troncos*, *parentescos*, *entendimento* e *agrupamentos por leis*. Com isso, do tronco fundamental do gênero humano (unidade), fará derivar as quatro raças fundamentais por ele determinadas (multiplicidade).

Ao final de sua investigação, Kant (1990a) expõe a dúvida que tanto o intriga: “Como semelhantes terras e regiões não contêm a mesma raça?”. Dela depreende que a descrição da natureza (estado da natureza no tempo presente²³⁰) é de longe insuficiente para indicar a causa da diversidade das derivações.

²³⁰ Talvez por isso, a única referência utilizada por Kant (1990a) que não corresponde à sua atualidade, seja a Heródoto. Como se sabe, o “pai da História” é o primeiro a passar da especulação mítica à investigação científica, que será posteriormente denominada por etnográfica. Em seu terceiro capítulo, que trata dos Citas e

Dando continuidade às suas pesquisas sobre o caráter mecanicista dos organismos, Kant (2010, p. 204), na segunda parte da obra *Crítica da faculdade do juízo*, afirma ainda a necessidade de investigar se a natureza tem como princípio a causa final ou teleológica, uma vez que ela “poderia ter formado as coisas de mil outras maneiras, sem precisamente ter encontrado a unidade segundo um tal princípio” (*nexus finalis*), e, por isso, “não seria de esperar encontrar para aquela [unidade] a menor razão *a priori* no conceito de natureza, mas somente fora deste [princípio]”.

Debatendo com os naturalistas de seu tempo, Kant (2010, p. 265) cita a teoria da epigênese (que estuda tudo o que não se relaciona com a genética, na formação de dado organismo) e o impulso da formação, tão cara a Blumenbach. Este zoólogo, anatomista e fisiólogo foi responsável por introduzir certa classificação que ainda persiste, na qual cada raça corresponde a determinada cor. Dessa forma, misturando raças e meios em outra ordem discursiva, a classificação de Blumenbach divide o gênero humano da seguinte maneira:

- Raças-cores:
 - 1) Caucasiana: raça branca.
 - 2) Mongoliana: raça amarela.
 - 3) Malasiana: raça marrom.
 - 4) Etiópica: raça negra.
 - 5) Americana: raça vermelha.

Ao admitir a necessidade de maior investigação dos princípios naturais, para o qual a própria natureza “nos convida e desafia”, Kant (2010, p. 268-269, nota 248) analisa a classificação de Blumenbach e de muitos outros, como Lineu e Buffon, afirmando ser necessária uma *história da natureza* capaz de indagar seus princípios.

Lamentando não haver a possibilidade de um Newton que explique os seres vivos, Kant (2010, p. 241) julga despropositado explicar as intenções que organizam a natureza. Assumindo o acaso no desenvolvimento orgânico, o filósofo avança a possibilidade de tecer suposições sobre essa *história* a partir de uma “arqueologia da natureza”. Essa arqueologia deverá efetuar o levantamento de conjecturas para progredir na noção de organismo a partir da ideia de *tronco*. Cabe então ao investigador da natureza reconstituir esse tronco a partir das

suas cerimônias, Heródoto (s/d) estabelece a lei geral da história, a partir da análise que faz de variados documentos escritos.

complexas ramificações e misturas de raças que empiricamente se lhe apresentam. A partir desse eixo temporal pluridimensional, Kant (2010) estabelece sua concepção de raça baseada no tronco e no tempo, tornando sem sentido o conceito de divisão dos humanos em espécies diferentes. Sua “arqueologia da natureza”, concebida como princípio de orientação, indica o mestiço europeu (branco de cor morena) o homem mais bem adaptado ao clima, devido às migrações e aos diversos cruzamentos de que foi resultante.

4.2.1 O imperativo da razão: a antropologia, a linguagem e as trocas

O opúsculo sobre as raças, utilizado por Kant (1990a) como ementa do curso de geografia anunciado em 1775, marca o deslocamento de suas reflexões sobre a noção de natureza orgânica, situada nos domínios de uma história natural, para uma “filosofia do organismo”. Esse deslocamento marca a trajetória do autor, delineando inclusive suas concepções posteriores sobre o cosmopolitismo, o esclarecimento, os limites da razão e a história crítica do pensamento.

Ao comparar os escritos de Kant sobre as *diferentes raças humanas* e a obra *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, Michel Foucault (2011b, p. 27) ressalta que ambos apresentam o mesmo conteúdo de temas, pois somam a “prevalência do pragmático” e a “preocupação com um conhecimento que concirna ao mundo na estreita coesão de um todo”. Foucault (2011b, p. 27) descreve como Kant considera a Natureza e o Homem os dois domínios em que se exerce o saber, o que leva o filósofo prussiano a não adotá-los como “temas de notas rapsódicas”, mas considerá-los de uma “maneira cosmológica, isto é, na relação ao todo de que fazem parte e no qual um e outro assumem seu lugar e se situam”.

No entanto, Foucault (2011b, p. 27-28) adverte que o texto sobre as raças pertence ao conjunto de reflexões filosóficas, em que Kant admitia a geografia física e a antropologia “como duas metades simétricas de um conhecimento de um mundo articulado segundo a oposição entre o homem e a natureza”. Nessa simetria, “a tarefa de dirigir-se a uma *Weltkenntniss* [exercício prévio ao conhecimento do mundo] fica inteiramente confiada a uma antropologia que só se encontra na natureza sob a forma habitável da Terra (*Erde*)” (FOUCAULT, 2011b, p. 28). Consequentemente

[...] a ideia de uma perspectiva cosmológica que comandasse, de antemão e de longe, geografia e antropologia, servindo de unidade de referência para o saber da natureza e para o conhecimento do homem, deverá dissipar-se para ceder lugar a uma ideia cosmopolítica, que tem valor programático e na qual

o mundo aparece antes como cidade a ser construída do que cosmos já dado (FOUCAULT, 2011b, p. 28).

Concepção cara ao Iluminismo, a ideia cosmopolítica assume padrões de linguagem compartilhada. Ainda de acordo com o comentário feito por Foucault (2011b, p. 85), o fio diretor empírico da *Antropologia* de Kant não é senão “o esforço paciente para esgotar as formas verbais de um tema e dar a cada uma, com seu sentido preciso, a extensão real de seu domínio”.

O autor de *As palavras e as coisas* explica o cosmopolitismo da linguagem, em Kant, utilizando a classificação das doenças mentais no Século das Luzes. Nela, os termos “simplório”, “estúpido”, “louco”, “bobo”, “imprudente” são relegados ao uso popular e posteriormente apagados em proveito “de uma terminologia que se supõe reproduzir uma articulação lógica do real no espaço da natureza”. Segundo Foucault (2011b, p. 85), são essas palavras articuladoras que, para Kant, “constituem o suporte e a substância mesma da análise”. Portanto não se trata da ordenação do “Logos silencioso da natureza” ante uma “linguagem prolífera dos homens; trata-se, antes, de totalizar esta linguagem supondo que nela não exista flexão que não se acompanhe de uma modalidade particular de sentido” (FOUCAULT, 2011b, p. 85). Assim, explicita como, em certo sentido, a antropologia kantiana é uma “espécie de idiomática geral” (FOUCAULT, 2011b, p. 85) pois “as expressões inteiramente dadas nela pesam com todo o seu peso de seriedade. Algo é pensado em tudo o que é dito. Basta interrogar e aguçar os ouvidos”.

4.2.2 Banquetes racionais e banquetes monstruosos

Escrita por um professor que nunca saiu de sua cidade, a *Antropologia* oferece todo um sistema de expressões cotidianas oriundas da alimentação, intencionando ligar a pequena cidade de Königsberg ao mundo: “capital administrativa, cidade universitária e comercial, cruzamento de rotas, próxima do mar, tem um valor constante de ensino para compreender o homem como cidadão do mundo inteiro” (FOUCAULT, 2011b, p. 87).

É nessa troca entre elementos culturais mais interiores e a verdade universal que Foucault (2011b, p. 90) utiliza para compreender o “*Banquete kantiano*”, afirmando como este relaciona as formas minúsculas da sociedade (como as refeições em comum) com aquilo que é necessário *trocar*. Esse procedimento também marcará a obra *O conflito das faculdades*, livro em que Kant (1993) enaltece o papel da crítica filosófica (e do filósofo) perante as

faculdades de teologia, direito e medicina. Indagando os limites da última, relata sua própria dieta e controle alimentar, enaltecendo sua autonomia ante o saber médico. Michel Foucault, que se considera herdeiro da tradição crítica de Kant, também não cessou de debater com os saberes provenientes das três faculdades analisadas pelo filósofo prussiano. Dessa forma, o cristianismo, o direito e os saberes médicos (antigos e modernos) não cessaram de atravessar seus focos de experiência (loucura, delinquência e sexualidade) e interesses sobre o papel das trocas na ascensão da modernidade.

Especificamente sobre as raças e o saber médico, relevantes operadores do pensamento kantiano, Foucault (2001b, 2002) situa como a noção de “raça” muda de sentido no século XIX, adquirindo um significado biológico, conotado pelo evolucionismo e pelas teorias da degeneração dos alienistas. No curso *Os anormais*, Foucault (2001b) estabelece uma genealogia do indivíduo considerado anormal a partir de três diferentes figuras: “o monstro humano”, “o indivíduo a ser corrigido” e “o onanista”. Composto por discursos jurídicos, médicos, psiquiátricos, populares e morais, o aparecimento do monstro é, concomitantemente, “extremo e raro”, pois surge da inflexão da lei e da exceção, própria aos casos extremos, “combinando o impossível com o proibido” (FOUCAULT, 2001b, p. 69-70).

Registro duplo, o monstro hiperboliza todas as pequenas anomalias, tornando-se o modelo das discrepâncias e o princípio de inteligibilidade de todas as formas anômalas. Para figurar esse registro, Foucault (2001b) remonta a alguns casos de hermafroditismo²³¹. Esses seres duplos e sem gênero definido que, na mitologia grega, simbolizam a união dissimétrica entre Hermes e Afrodite foram responsáveis por inúmeras querelas entre médicos, juristas e religiosos nos debates acerca da natureza e dos limites sociais que caberiam a esses seres duplos, bastante inconvenientes para as taxionomias normativas.

²³¹ Cf. *Herculine Barbin: o diário de um hermafrodita*, de Michel Foucault (1982). O seu dossiê de pesquisa sobre o caso comporta: as memórias da competente professora Herculine [chamada no diário de Alexina] que, para ficar com seu amor do sexo feminino acaba por se tornar no frágil e suicida homem Abel, juntamente com os laudos médicos (Doutor Chesnet e E. Goujon) da sua autópsia (Dr. Régner), do texto publicado por Tardieu, *La question de l'identité*; notícias sobre o caso (de 18 e 21 de julho de 1860); documentos pessoais (carta de recomendação do prefeito e da madre superiora ao inspetor de educação e certidão de nascimento com sexo retificado); além de novelas (Um escândalo no convento, de Oscar Panizza) baseadas no caso. A partir desses documentos, Foucault estabelece sua genealogia acerca do discurso sobre a necessidade do “verdadeiro sexo”, durante a segunda metade do século XIX. Para Foucault (1982, p. 06), o caso de Adélaïde Herculine Barbin interessa-lhe, sobretudo, por “representar o limbo feliz da não identidade”. Ao instar a pertinência dos casos que os/as hermafroditas representaram para a medicina e o direito, ao menos desde o século XVI, Foucault promete dedicar um volume exclusivo a esses casos em sua *História da sexualidade* o que, infelizmente, não foi concretizado. Aproveita-se a nota também para lembrar a escolha de Michel Serres (1993a) sobre o hermafroditismo do Arlequim, abordado no capítulo 5.

O dossiê utilizado por Foucault (2001b) engloba casos concretos do século XIX e a literatura libertina de Sade, entre outros documentos. A partir dele, estabelece duas formas principais de monstros, que ligam sexo à alimentação: o rei incestuoso e o povo faminto. Como já havia feito em *As palavras e as coisas*, Foucault (2001b, p. 130) remeter-se-á ao domínio privilegiado de dois saberes ocidentais para explicar essas duas figuras: a etnografia e a psicanálise, disciplinas em que mais se manifestam os dois grandes temas do “consumo proibido: o rei incestuoso e o povo canibal”.

Para demonstrar a passagem do monstro ao anormal, Foucault (2001b) descreve o caso de Henriette Cornier, mulher de origem humilde que matou a filha e cozinhou a perna desta com um repolho, para comê-la. A tentativa de explicar esse ato, seja por via religiosa, psíquica ou até de necessidade nutricional, deu lugar “a elaborações teóricas ridículas, mas com efeitos duradouramente reais”. As justificativas para o caso de Henriette, tão fracas e ao mesmo tempo tão operantes, relacionaram o perigo social e a noção de degeneração, conferindo à monstruosa mãe devoradora um estatuto patológico.

Nessa injunção entre perigo, sociedade e hereditariedade, outro exemplo abordado por Foucault (2001b, p. 167) é a produção da tecnologia eugênica. Agrupando discursos em torno do instinto e da sexualidade como fatores hereditários, a eugenia teve por objetivo (dos seus fundadores até Hitler) a “correção do sistema instintivo de homens”, a partir da purificação e depuração da raça. De acordo com a análise foucaultiana, a eugenia organizou a noção de degeneração por meio do controle sexual, somando a elas certas práticas médicas e saberes psicanalíticos, que permitiram que “a psiquiatria agisse no mundo dos instintos”.

A “caça aos degenerados”, característica do pensamento biológico no século de Henriette, configura a principal peça teórica da medicalização do anormal, tornando viável a defesa biológica da sociedade contra esses monstros, tornados visíveis e catalogados. A amplificação dessa defesa psiquiátrica pela noção de hereditariedade dará ensejo ao “racismo contra o anormal”, que, no entender de Foucault (2001b, p. 403), é bem diferente do “racismo étnico” (simbolizado pelo antissemitismo), ainda que haja entre eles uma série de interdições:

[...] entre esse racismo e o racismo tradicional, que era essencialmente, no Ocidente, o racismo anti-semita, houve toda uma série de interferências, mas sem que jamais tenha havido organização efetiva muito coerente dessas duas formas de racismo antes do nazismo, precisamente.

Para melhor problematizar os atos de convivência, característicos das questões que envolvem o racismo e a anormalidade, Foucault (2001b) situa alguns estudos dos campos etnográficos e psicanalíticos, pois são eles que não cessaram de reativar os conhecimentos

sobre o incesto (tabu) e o canibalismo (totem). Desse primeiro campo de saberes, comenta as obras etnográficas de Durkheim, Levy-Bruhl e Lévi-Strauss. Já do segundo campo, que utiliza obras de Freud (*Totem e tabu*) e de Melaine Klein (*Criminal tendencies in normal children*) além, é claro, da leitura que se faz, no âmbito da psicanálise, da tragédia de Sófocles (*Édipo rei*) e suas relações entre ato incestuoso e a ascensão ao poder (FOUCAULT, 2001b, p. 128-135).

Sobre sua comparação com a etnografia – particularmente atraente para os propósitos da presente pesquisa – Foucault (2001b) assevera que a reflexão etnológica²³² acerca das sociedades “primitivas” está no cerne da cristalização da antropologia como disciplina universitária. Destarte, os estudos de Durkheim sobre o totemismo indicam, para Foucault (2001b, p. 128): “o problema da comunidade de sangue, do animal portador dos valores do grupo, portador da sua energia e da sua vitalidade, da sua vida mesma. É o problema do consumo ritual desse animal”. Essa “absorção do corpo social por cada um, ou ainda, absorção de cada um pela totalidade do corpo social” leva Foucault (2001b, p. 128) a afirmar que, “por trás do totemismo”, o que se lê, segundo o próprio Durkheim, “é uma antropofagia ritual como momento de exaltação da comunidade, e esses momentos, para Durkheim, são simplesmente momentos de intensidade máxima e regular do corpo social”. O que preenche essa estabilidade estatal, no entender de Foucault sobre Durkheim, é justamente o sangue proibido da comunidade, que não permite que se toque nas mulheres locais ou na carne humana. Dessa forma, o “banquete totêmico” que marca a antropofagia cadencia e rejeita o ato incestuoso:

[...] O grande banquete totêmico, o grande banquete marcado pela antropofagia, apenas cadencia, de modo regular, uma sociedade presidida pela lei da exogamia, isto é, da interdição do incesto. Comer de vez em quando o alimento absolutamente proibido, isto é, o próprio homem, e depois proibir-se regularmente de consumir suas mulheres: sonho da antropofagia, rejeição do incesto (FOUCAULT, 2001b, p. 128-129).

De acordo com o Foucault (2001b, p.129), duas complementares perguntas organizaram os dois maiores problemas que preocuparam e ainda preocupam toda a etnologia teórica e acadêmica, de Durkheim a Lévi-Strauss:

²³² Foucault (2002, p. 128) afirma deter-se na etnologia como “reflexão acadêmica sobre as populações ditas primitivas do que como prática de terreno”.

- “O que você come e quem você não desposa?”
- “Com quem você entra nos vínculos de sangue e o que você tem o direito de cozinhar?”

Congregando análises que envolvem a antropofagia (totem) e o incesto (tabu), Foucault (2001b, p. 101-168) nomeia essa junção entre “aliança e cozinha” como aquela responsável por atingir “todos os pequenos monstros da história, todas essas bordas externas da sociedade e da economia que as sociedades primitivas constituem”. Sintetizando o argumento que percorrerá todo o seu curso, o professor Foucault (2001b, p. 129) bifurca a antropologia a partir das suas questões fundadoras ao afirmar o seguinte:

Os antropólogos e teóricos da antropologia que privilegiam o ponto de vista do totemismo, isto é, em última análise, da antropofagia, estes acabam produzindo uma teoria etnológica que leva à extrema dissociação e distanciamento em relação às nossas sociedades, já que elas são remetidas precisamente à sua antropofagia primitiva. É Lévy-Bruhl. E, ao contrário, se vocês referirem os fenômenos do totemismo às regras da aliança, isto é, se vocês dissolverem o tema da antropofagia para privilegiar a análise das regras da aliança e da circulação simbólica, produzirão uma teoria etnológica que é uma teoria da inteligibilidade das sociedades primitivas e da requalificação do chamado pensamento selvagem. Depois de Lévy-Bruhl, Lévi-Strauss. Mas estão vendo que, como quer que seja, estamos sempre presos ao binômio canibalismo-incesto, isto é, à dinastia de Maria Antonieta.

Ao dividir as explicações sociais, próprias ao pensamento etnográfico, a partir dessa dupla predileção, ora pela aliança, ora pela cozinha, Foucault (2001b, p. 129) alega que o canibalismo e o incesto definem a “interioridade jurídico-política desde o século XVIII”, constituindo, portanto, “a grande alteridade” ocidental.

4.3 Complexidades da *experiência-Brasil*

A questão exposta por Foucault acerca da alteridade é, sobretudo, uma questão ética, pois faz confluir diferentes formas de *veridicção*, *governamentalidades* e *práticas subjetivadoras*. Considerando a divisão estabelecida por esse autor acerca do pensamento etnográfico, torna-se possível explicitar a complexa ambivalência que marca a *experiência-Brasil* e o *educar para a diversidade*.

Se, conforme é explicitado na análise de Foucault sobre os monstros anormais, é possível estabelecer uma escala de civilização, onde se poderia situar o Brasil nessa escala? A

questão apresenta tão maiores dificuldades porquanto os “monstros de sangue cruzado”, “degenerados”, “impuros” e “canibais” e a ideia de civilização, tal como forjada no século XIX, pareçam não encontrar espaço em um país que não possui ascendência racial única.

Como visto na primeira parte da pesquisa, os sócios do IHGB arrogavam para si a tarefa de sistematizar a memória nacional, visando tornar o país civilizado e iluminista. Nessa tentativa, duas questões atravessaram os textos e debates expostos na revista do Instituto, entre 1839 e 1945:

- É possível civilizar os indígenas?
- Os negros contribuem para a civilização brasileira?

Em meio a esse debate, a instrução figurou como *ponte ambivalente* entre os desígnios da civilização e a cultura nacional. Nessa travessia, coube aos indígenas a instrução pela voz, na forma de catequese, enquanto à elite foram destinadas algumas faculdades e escolas; já aos pobres, negros e mestiços, por sua vez, poucos discursos e ações concretas foram ofertados.

Aqui se pode ressaltar também que a etnografia foi a grande temática dos sócios do IHGB, sempre preocupados com os indígenas e a apreensão de sua linguagem, assim como com as heranças escravocratas. Nas imensas compilações que fizeram, os sócios do Instituto registraram, nos textos e nas atas da R.IHGB (1839-1945), o Brasil como país destinado às trocas comerciais e simbólicas. Dessa maneira, verificou-se como, desde sua emergência, a *experiência-Brasil* constitui-se – via natureza, etnografia, religião, traduções e comércio – em exemplo de diversidade, por meio de atos que se queriam educativos e civilizados. No entanto, não deixa de ser intrigante que, embora os sócios tenham afirmado o Brasil como o país dos cruzamentos entre diferentes troncos raciais, quase nada tenha sido produzido sobre os mestiços em forma de pesquisa etnográfica. Exceção feita ao texto do general Couto de Magalhães²³³, determinante para o modernismo e sua valoração da mestiçagem e antropofagia. Porém, mesmo naquele texto, é o caboclo, produto mestiço dos troncos vermelho e branco, que é realmente valorado.

Experiência constituída por “cruzamentos sanguíneos”, “trocas simbólicas” e “banquetes totêmicos”, elementos que caracterizam os monstros anormais (FOUCAULT, 2001b), o Brasil não se encaixa facilmente em nenhuma classificação e, por isso mesmo, aproxima-se demasiadamente de muitos predicados simultaneamente, tais como: diverso,

²³³ R.IHGB, 1873, pt. 2, p. 359-516.

desigual, miscigenado, conservador, cosmopolita, multicultural, racista, colônia, metrópole, pobre, rico.

A *arqueologia da ausência*, característica da *experiência-Brasil*, não significa que esta não se apegue a nenhum enunciado definidor, mas que vários deles são possíveis e operam sistematicamente, pois o único fundamento dessa experiência parece ser a ausência de fundamento. Em termos mais concretos: os escritos do IHGB demonstram como concepções eugênicas coexistiram com os elogios à mestiçagem. Com isso não se afirma que não haja ou tornem-se possíveis e viáveis explicações mais duradouras do que outras. Parece ter sido este o caso do conceito de *bondade natural*, surgido justamente da “observação” empreendida pelos renascentistas, barrocos e iluministas sobre o “selvagem” brasileiro. Tal visão sobre o autóctone atravessou, não sem deslocamentos, os dois impérios e a República nacionais, acabando por receber grande destaque a partir da segunda metade do século XIX, no romantismo, modernismo, integralismo e Estado novo, como as publicações da R.IHGB atestam.

Sem um conceito efetivamente operatório de pureza racial ou ascendência exclusiva, a *experiência-Brasil* desafia também explicações pós-metafísicas, pois as práticas biopolíticas que valorizam a pureza racial coexistem com a celebração da diferença. Depois de percorrer as publicações da R.IHGB e diversas outras fontes e escritos, pode-se afirmar que o mestiço da *experiência-Brasil*, ou a mestiça *experiência-Brasil*, é considerado de quatro maneiras principais:

- O mestiço é classificado como branco, preto ou vermelho.
- Considera-se que o mestiço não pode ser classificado, por isso ele representa a degeneração da raça branca na *experiência-Brasil*.
- Celebra-se a ausência da classificação do mestiço como síntese das raças, o que representa a regeneração da própria *experiência-Brasil* ante a civilização. Diante disso, essa experiência pode oferecer aos civilizados um lugar perene de habitação, pois nela todos convivem, desde as lendárias aparições do Brasil nas cartografias e nos registros antigos e medievais.
- Celebra-se, entre autores pós-metafísicos contemporâneos, a ausência da classificação do mestiço como marcador da diferença imanente, que nega as sínteses identitárias.

Experiência de convívio, o país constituiu-se dessa maneira como *arqueologia da ausência*, modelada entre passado/futuro, global/local, civilização/cultura. Isso parece explicar por que seus intérpretes sempre aludem à questão da identidade nacional como impossível de ser capturada, ainda que certos traços sociais indiquem pistas valiosas de suas características ambivalentes.

Dada toda essa complexidade, pensadores sociais contemporâneos, tanto os defensores do reconhecimento identitário quanto da diferença imanente, voltam-se à monstruosa *experiência-Brasil*, a fim de buscar subsídios para seus argumentos. O campo semântico educacional, diretamente atrelado às questões do convívio, abarca ambas as tendências epistêmicas, o que pode ser verificado nas atuais diretrizes educativas brasileiras (BRASIL, 1998, 2005a, 2005b, 2008), que enaltecem as diferenças (sem essência) via reconhecimento identitário (essencializado).

Como mencionado anteriormente, os debates sobre cotas raciais no Brasil ilustram essa simetria invertida ou reversibilidade epistêmica entre identidade e diferença, além de exemplificarem, de forma privilegiada, como a *experiência-Brasil* e seus pares constitutivos estão sempre aquém e além dos debates sobre a pureza racial e étnica, o que a torna sempre referência nessa questão. Exemplo disso pode ser atestado nas publicações da R.IHGB que demonstram como, enquanto o chamado “mundo civilizado” estava imerso no pensamento biopolítico (1900-1945), marcado pelas ideias de racismo e degeneração, o Brasil constatou, celebrou e incentivou a mestiçagem, atrelada ou não à ideia de branqueamento da população. Atualmente, quando vários pensadores²³⁴ formulam conceitos de mestiçagem a partir da *experiência-Brasil*, esta devolve ao mundo sistemas sem precedentes de classificação étnica e ações afirmativas que tornam a mestiçagem problemática. Com isso, não se afirma que a celebração acrítica da mestiçagem seja melhor do que a desconstrução da ideia de harmonia racial, pois são conhecidas as inúmeras desigualdades e discriminações decorrentes da celebração da mestiçagem brasileira, principalmente entre a população negra. Afirma-se, sim, que a *experiência-Brasil* é o eixo de qualquer debate (passado e presente) sobre as mestiçagens, pois os discursos e as práticas decorrentes dos cruzamentos raciais no Brasil tornaram improvável a concepção de ódio étnico baseado na pureza, ainda que tenha produzido formas de racismo difíceis de ser rotuladas e superadas.

Situada na curva discursiva entre os conceitos de raça, eugenia, hibridismos e cultura, a obra de Gilberto Freyre, sócio do IHGB, é também ilustrativa dessa difícil captura da

²³⁴ Cf. Capítulo 5.

experiência-Brasil. Aquém e além, produtora e produto da atualidade, essa experiência segue eivada de tensões que geram, na vida das pessoas que nela habitam, práticas de desigualdade e disparidades sociais, atreladas a exemplos sem precedentes de racismo, discriminações e também atos de convivência e tolerância.

4.3.1 O monstro híbrido: cruzado e canibal

Em *Os anormais*, Foucault (2001b) parece estabelecer, ao longo do curso, uma escala de civilização vinculada à produção da normalidade. Dimensionando-a por reversibilidades discursivas, liga seus extremos por intercâmbios (trocas) simbólicos, sexuais, mercadológicos e raciais que atestam poder: de um lado, o incesto e a antropofagia das sociedades arcaicas; de outro, a medicalização do anormal, a degeneração e guerra das raças, próprias da modernidade; no meio entre esses extremos, o sexo do rei, detentor máximo de poder. Dessa escala decorrem, em sua análise, duas perspectivas antropológicas. A primeira distancia o totemismo antropófago da modernidade (Lévy-Bruhl) e a segunda requalifica o pensamento selvagem (Lévi-Strauss). A civilização, da primeira perspectiva, é mais “verdadeira” quanto mais próxima da modernidade, enquanto a segunda visão faz a modernidade dobrar-se sobre si mesma.

Conforme a interpretação aqui empreendida, na *experiência-Brasil* ambas as leituras foram possíveis e mesmo concomitantes. A antropofagia (comida) e o cruzamento dos troncos raciais (aliança) foram (e ainda são) os temas privilegiados do pensamento antropológico brasileiro.

É impossível ignorar o vínculo entre os casamentos sanguíneos, a antropofagia e as trocas comerciais e simbólicas na *experiência-Brasil*. Segundo Eduardo Viveiros de Castro (2007b), o ato de trocar (sejam os produtos ou as mulheres) é considerado pela antropologia a mais eminente forma de produção. Convém lembrar que as trocas comerciais e simbólicas foram demasiadamente defendidas e incentivadas por sócios do IHGB e já constavam da *Carta de Caminha*, a certidão de nascimento dessa *experiência*. Conforme apresentado anteriormente, variados pensadores também sugerem a relação imediata de troca cultural entre os nativos americanos e a emergência das principais ideias modernas.

Nessa mesma tendência, a antropofagia tupinambá não cessou de permear as reflexões, os relatos de viagem e os ensaios antropológicos, ao menos desde o século XVI. Desde o clássico escrito de Montaigne sobre os canibais, passando pelos inúmeros textos do IHGB acerca do incômodo ritual de alimentação de alguns grupos “selvagens” e até o

Manifesto antropófago, do modernista Oswald de Andrade (1990b), essa indagação sobre o canibalismo faz-se presente. Além disso, as obras de Oswald de Andrade (1990a, 1990b, 1990c) e Gilberto Freyre (2006a), em consonância à análise de Foucault (2002), também fazem circular os saberes etnográficos e psicanalíticos, ligadas às concepções de trocas, totem e tabu, embora o façam de maneiras distintas e propósitos outros.

Contemporaneamente, o cientista político franco-italiano Giuseppe Cocco (2009), também envolvido por essas questões, faz uso das noções de *hibridismo*, *monstruosidade* e *antropofagia*, definindo o Brasil como “monstro híbrido”, marcado pelo *devir*. Negador da filiação originária exclusiva, esse monstro caracteriza-se por aliança, troca e entreculturas.

Ao explicitar suas intenções analíticas, Cocco (2009, p. 11-12) especifica que “o nome do híbrido monstruoso é *MundoBraz: o devir-Brasil do mundo e o devir-mundo do Brasil*”. O híbrido que almeja problematizar constitui “como que um enigma para os estudos *mainstream*, mas também para os estudos pós-coloniais e os da ‘colonialidade’ do poder” (COCCO, 2009, p. 11-12). Isso ocorre porque o Brasil é, segundo Cocco (2009, p. 12), “desde logo, pós-colonial, metrópole na colônia”, exemplo único do encontro de tempos, tendências, lugares civilizações e culturas.

As características monstruosas do híbrido *MundoBraz* permitem que ele exerça “um poder terrível que desde o início da colonização se articula por dentro dos fluxos da hibridação, ao passo que a própria hibridação se constitui no Brasil como o terreno privilegiado de enfrentamento” (COCCO, 2009, p. 12). De acordo com o cientista político, o Brasil, de maneira paradoxal, “se constitui originariamente numa das maiores experiências coloniais e escravagistas, sem com isso se encaixar no que os estudos pós-coloniais definem como paradigma do ‘confinamento’” (COCCO, 2009, p. 12).

Ao buscar alternativas para a globalização, Cocco (2009) posiciona o Brasil como centro econômico e cultural mundial, e a cultura ameríndia como centro do Brasil. Destacando o *Manifesto antropófago* modernista e a antropologia de Eduardo Viveiros de Castro, Cocco (2009) salienta a “brasilianização” como eixo que dá força à globalização mundial. Definida pelo tripé “exploração excessiva do trabalho”, “luta contrária à desigualdade e ao racismo” e “combate pela Amazônia”, a “brasilianização” oferece ao mundo uma série de possibilidades, tanto de exploração quanto de resistência. Isso ocorre porque o Brasil representa um “monstro híbrido”, composto de mestiçagens múltiplas, que pode ensinar ao mundo novas práticas libertárias, segundo Giuseppe Cocco (2009).

Partilhando das ideias de Michel Hardt e Antonio Negri (2005, 2006) sobre o *Império* imanente global, Cocco (2009) também utilizará expedientes da dialética sem síntese, aliada

às concepções foucaultianas de biopoder, biopolítica ou mesmo de Deleuze e Guattari, acerca do *dever* e das *formas maquínicas* de *agenciamentos* no capitalismo. A elas, soma o “perspectivismo ameríndio” do antropólogo Eduardo Viveiros de Castro (1996, 2007a, 2007b) que sugere a possibilidade de redefinição relacional das categorias clássicas de “natureza”, “cultura” e “sobrenatureza”, a partir do conceito de perspectiva ou ponto de vista dos indígenas sobre a própria noção de ponto de vista. Segundo Castro (2007a, p. 109):

Minha questão é: qual é o ponto de vista dos índios sobre o ponto de vista? Não se trata de perguntar qual é o ponto de vista dos índios sobre o mundo, porque essa pergunta já contém sua própria resposta. Ela supõe que o ponto de vista é uma coisa, o mundo uma outra, que o mundo é exterior ao ponto de vista e que é necessário que se deixe o mundo quieto (isto é, nas mãos dos cientistas duros) para fazer variar o ponto de vista (questão para os cientistas macios). É necessário ancorar o ponto de vista na realidade objetiva como um balão preso à terra por um fio, isto é, para poder fazê-lo divagar, flutuar sem perigo de se perder no ar; o “mundo” é mais importante que todos os nossos pontos de vista “sobre” ele.

Em particular, o antropólogo argumenta sobre a antinomia entre duas caracterizações do pensamento indígena: de um lado, o “etnocentrismo”, negador dos predicados da humanidade aos humanos de outros grupos; de outro, o “animismo”, que os estenderia a seres de outras espécies. Castro (2007a) defende que a superação de tal antinomia passa pela consideração da diferença como elemento constante entre os aspectos espirituais e corporais dos seres, no plural. Acerca do pensamento antropológico e suas formas de problematização sobre o si e o outro na relação de alteridade, Castro (2007a, p. 118) o compara à “monstruosa antropofagia”, tal como descrita por Oswald de Andrade:

Pois só o outro pensa, só é interessante o pensamento enquanto potência de alteridade. O que seria uma boa definição da antropologia. E também uma boa definição da antropofagia, no sentido que este termo recebeu em certo alto momento do pensamento brasileiro, aquele representado pela genial e enigmática figura de Oswald de Andrade: “Só me interessa o que não é meu. Lei do homem. Lei do antropófago.” Lei do antropólogo.

Visando compreender o Brasil nos três tempos (passado, presente e possibilidades de futuro), Giuseppe Cocco (2009) compõe o monstro *MundoBraz* e dá-lhe vida partindo desse perspectivismo (que não se quer relativista) que lhe possibilita investigar as complicadas e singulares formas políticas que esse monstro apresenta para lidar com a desigualdade, a alteridade, o racismo e a floresta amazônica.

Assim como a análise de Cocco (2009) acerca do Brasil – esse “monstro híbrido e antropófago”, que se volta simultaneamente para todos os tempos, lugares e conceitos de convívio que compõem a escala civilizacional –, as publicações do IHGB (1839-1945) também indicam como seus sócios estiveram sempre voltados para a civilização europeia, enquanto buscavam entender a cultura brasileira. Porém, como nenhuma tendência epistêmica ou científica da *experiência-Brasil* configura-se como mera transposição, o iluminismo dos sócios do IHGB flerta com ideias oriundas da moral cristã somadas a concepções científicas do naturalismo.

Segundo a afirmação de Roberto Ventura (1991, p. 12), naturalismo e cientificismo tiveram, no Brasil do século XIX, papel semelhante à Ilustração europeia do século XVIII. Marcada pelos vértices explicativos da *natureza*, *raça*, *miscigenação* e *cultura*, a complexa *experiência-Brasil* demanda operadores explicativos que tornem mais evidente a ambivalência própria às mestiçagens nela ocorridas. Para melhor compreendê-las, convocam-se alguns médicos, antropólogos, educadores e o literato Aluísio Azevedo, que servem aqui de apoio analítico ao arquivo do IHGB.

Recobrando o arco temporal de 1889 até 1939, os médicos brasileiros apresentados a seguir foram, ao mesmo tempo, vinculados às escolas de pensamento naturalistas, eugenistas, sanitaristas e culturalistas. Os doutos Baptista de Lacerda, Balthasar Vieira de Mello e Edgar Roquette-Pinto foram também tanto defensores da miscigenação quanto enaltecedores de seus problemas. Cabem a eles, na presente pesquisa, dois movimentos analíticos.

O primeiro liga as publicações do IHGB, apresentadas no primeiro escrito, aos dilemas de convívio posteriores a “guerra das raças” (FOUCAULT, 2001b, 2002) empreendidas pelos nazistas. Tais assuntos – abordados no Capítulo 5 – ganharão força com a fundação da Unesco (ONU), que faz do *educar para a diversidade*, tão característico da *experiência-Brasil*, a saída para os novos conflitos sociais, próprios da globalização. Antes desse atual debate, apresentam-se os dilemas sobre o corpo mestiço, ou melhor, do homem brasileiro. Para tanto, dá-se voz aos médicos, antropólogos, sociólogos, sanitaristas naturalistas e educadores. Nos exemplos apresentados, essas especialidades são justapostas, visto que os médicos explicitam a encruzilhada discursiva que liga os saberes da medicina à antropologia, ao sanitarismo, ao culturalismo e à educação.

O segundo movimento analítico pelo qual os médicos são responsáveis deve abrir os caminhos que conduzem aos escritos do sociólogo Gilberto Freyre e do educador Fernando de Azevedo. Porém, aqui, ambos trocarão de alcunha. O texto de Freyre (1980) privilegiado para a análise será uma diretriz educacional, enquanto caberá a Azevedo (1944) o papel de

intérprete da cultura e mestiçagem brasileiras. Ambos estabelecem vínculos entre educação e mestiçagem e, como os médicos, reconhecem ser o Brasil o novo *tópos* da civilização europeia.

4.3.2 Igualdade e sexo não, convivência pacífica sim: as raças e a guerra

Ocorrido em 1911, durante o auge do imperialismo europeu que culminará na Primeira Guerra Mundial (1914-1918) e na Revolução Russa (1917), o I Congresso Universal sobre as Raças atraiu a atenção de milhares de espectadores. Sob a presidência do aristocrata saxão Lord Weardale, a reunião internacional se inicia com discurso proferido por Giuseppe Sergi, antropólogo italiano que ressaltou a importância das diversas raças e suas contribuições para a sociedade mundial. A secretaria-geral e posterior publicação dos trabalhos ficaram sob a responsabilidade do sociólogo húngaro de origem judaica e naturalizado inglês Gustav Spiller²³⁵.

De acordo com a circular encaminhada pelos organizadores do congresso, o objetivo da reunião era

[...] discutir, à luz da ciência e da consciência moderna, as relações gerais existentes entre os povos do Ocidente e do Oriente, entre os assim chamados brancos e os povos de cor, com a intenção de encorajá-los a um amplo entendimento, com os mais amigáveis sentimentos e a mais saudável cooperação (SPILLER, 1911a, p. XIII).

Aos participantes era solicitado, inclusive, que mantivessem em seus “espíritos” esse objetivo, lembrando que o congresso tinha, ao mesmo tempo, propósitos científicos e humanitários (SPILLER, 1911a, p. V).

O escolhido para representar o Brasil no congresso foi o médico e cientista João Baptista de Lacerda, o mesmo que também havia composto a equipe do congresso não ocorrido em 1883, sobre instrução pública. Para debater a questão das raças em âmbito internacional, o médico apresentou o texto “Sobre os mestiços do Brasil” (LACERDA, 2011). Um ano após sua participação, decide publicar um livro em que relata sua “apreciação”

²³⁵ Financiado pela *Ethical Culture Society*, movimento fortemente ligado ao pensamento humanista moderno, Spiller trabalhou durante dois anos na organização e divulgação do evento. Anos antes, em 1908, o sociólogo já havia organizado o *I Congresso Internacional de Educação Moral*, então famoso pela seriedade das temáticas debatidas acerca da ligação tornada inextrincável em suas seis edições posteriores entre a moral e os currículos escolares. Os *International Moral Education Congress*, ocorreram nos anos de 1908 (Londres), 1912 (Haia), 1922 (Genebra), 1926 (Roma), 1930 (Paris) e 1934 (Cracóvia). Em 1922, Gustav Spiller presidiu o evento.

seguida de “comentários”, elaborados a partir de suas impressões dos diversos discursos proferidos no congresso. Ademais, o livro oferece dois textos suplementares: a resposta às críticas que recebera acerca do texto que apresentou na reunião e um capítulo em que problematiza a “crise futura da Humanidade” (LACERDA, 1912, p. IV). Nesse livro, o doutor escreve, de forma “laconica, sobre um assumpto teleologico”, acerca de possíveis conflitos futuros que as diferenças entre as raças podem suscitar.

Considerado de tal modo importante, o primeiro (e único) Congresso Universal sobre as Raças atraiu, de acordo com Lacerda (1912, p. III), a atenção de todos os continentes do mundo, especialmente por seu “espírito conciliador universal”. Segundo seus escritos, o congresso reunia, numa mesma assembleia, doutos e sábios, o europeu, o africano, o asiático, o americano, o persa, o chinês, o turco, o egípcio, o hindu, o japonês, o mulato e o negro. O mais importante, no relato de Lacerda (1912, p. III), é seu testemunho para a possibilidade dialógica entre “typos diferentes de raças, exprimindo-se com desembaraço nos idiomas francez e inglez”, habilitando todos a experimentar a troca de ideias e opiniões, “mostrando-se inteiramente à altura da missão que elles vinham desempenhar, por delegação dos seus compatriotas, em um dos centros mais civilizados do mundo”. Entusiasmado, o doutor Lacerda (1912, p. IV) já imagina outros congressos que se inspirem nessa iniciativa de unir a classe instruída, oriunda dos povos orientais e ocidentais, na consagração de alguns “transcendentes problemas sociológicos” sobre as raças humanas.

Em seus comentários sobre o congresso, Lacerda (1912, p. 17-22) destaca “o problema da raça negra nos Estados Unidos”, apresentado pelo antropólogo “mestiço Dr. E.B. Du Bois”, para quem a forte hereditariedade explica o não desaparecimento dos negros naquele país, ainda que eles morram em maior número, proporcionalmente ao restante da população. Acerca das questões levantadas pelo “respeitável e inteligente mestiço”, Lacerda (1912, p. 22) indica que os problemas sofridos pelos Estados Unidos, relacionados à população negra, seriam “piores do que os brasileiros”, pois lá essa população tende a aumentar, enquanto aqui sua diluição e desaparecimento são igualmente certos, segundo o doutor.

Os comentários do doutor Lacerda (1912) acerca dos discursos dos outros participantes do congresso, bem como em sua apresentação de “Sobre os mestiços do Brasil”, deixam transparecer três concepções que parecem conflitantes. A primeira é seu veredicto negativo em relação aos negros na composição do povo brasileiro. A segunda é a extensão desse veredicto aos mestiços. A terceira, contraditoriamente, é sua aposta no branqueamento da população brasileira, via a mesma mestiçagem combatida anteriormente. Embora não defenda qualquer ideia imperialista que justifique a submissão e escravização dos povos “de

cor” ou “menos civilizados”, Lacerda (1912, 2011) enfatiza suas principais concepções acerca das raças, aqui resumidas em três máximas:

- A desigualdade entre os povos é um fato, assim como a superioridade dos povos de cor branca.
- A convivência entre os povos de diferentes raças deve ser buscada a fim de evitar a guerra que poderá ocorrer entre os povos brancos e os de cor, e também entre os povos ocidentais e orientais.
- Embora a convivência entre diferentes raças seja desejável, e o contato com suas ideias, instigado, o médico afirma que sua moral o impede de estimular o contato sexual entre elas. Nas palavras de Lacerda (1912, p. 9), seria péssimo casar as moças brancas com os homens de cor:

Jámais se poderá conchegar do negro a nossa raça. Seria um opprobrio vêr, por exemplo, uma das nossas filhas casar com um homem de côr. A nossa educação, as nobres tradições da familia, a nossa qualidade humana mais elevada repellem, quasi como uma monstruosidade, semelhante facto. [...] cumpre, porém advertir que ha relações humanas possiveis de se estabelecer e estreitar entre pessoas de raças differentes por uma certa communidade de pensamento e de acções, que estão fóra dessas intimas ligações pelo sangue e mistura das raças. Visa-se o contacto das idéas, dos sentimentos e da acção, não o contacto corporeo, sexual entre individuos de raças differentes.

Sobre a negação do contato sexual entre diferentes raças, o médico brasileiro afirma coadunar-se com o discurso do secretário Gustav Spiller, resumido da seguinte forma:

Da mesma maneira que em que em certos paízes da Europa, Protestantes, Catholicos e Judeus vivem na mais intima união e amizade, sendo aliás entre ellesmúi raros casamento mixto [...] [por isso, cabe inquirir] devemos permitir uma cega mistura de raças e permitir livremente o consórcio entre os negros, branco e amarelos? (LACERDA, 1912, p. 62).

Ao tocar “nesse delicado ponto”, o doutor Lacerda (1912, p. 62) assevera acolher os conceitos de Spiller sobre a proximidade entre as diferentes raças, admitindo a igualdade entre elas, o que não significa, em sua opinião, que deva haver cruzamentos sexuais entre os diferentes, principalmente negros e brancos:

Admitir a igualdade das raças humanas não implica o pensamento de que socialmente se deva facilitar o cruzamento das differentes raças por união matrimonial. Seja isso ou não um preconceito, o que é certo é que elle não se

coaduna com as regras tradicionaes da moral social que adoptamos [no Brasil].

Pode-se comparar essa ideia de Lacerda (1912) ao romance de 1881 do naturalista Aluísio Azevedo, *O mulato*, no qual a personagem Maria Bárbara apavora-se ante a possibilidade de que a neta Ana Rosa “suje o sangue da família” ao se casar com o mestiço Raimundo. Dessa união poderiam ser gerados descendentes que coçassem a “cabeça com o pé”, conforme termos expostos na obra do maranhense Aluísio Azevedo (1881, p. 350)²³⁶.

Trinta anos depois da inauguração do naturalismo na literatura brasileira, João Baptista de Lacerda (2011) valora, em sua apresentação no congresso, o mestiço, uma vez que este é composto de sangue branco e tende a buscar a sua “origem civilizada” no decorrer das gerações e nos casamentos. Mesmo contrário aos casamentos inter-raciais, Lacerda (2011), de forma paradoxal, afirma que esses casamentos tornarão os mestiços mais civilizados após três gerações, pois mais parecidos com os brancos. Em suas palavras:

As uniões matrimoniais entre os mestiços e os brancos não são mais repelidas, como já foram no passado, a partir do momento em que a posição elevada do mulato e suas qualidades morais provadas fazem esquecer o contraste evidente de suas qualidades físicas, e que sua origem negra se esvai pela aproximação das suas qualidades morais e intelectuais dos brancos [...] [por meio da seleção sexual] o próprio mulato esforça-se por meio dessas uniões em fazer voltar seus descendentes ao tipo puro do branco. Já se viu, depois de três gerações, os filhos de mestiços apresentarem todas as características físicas da raça branca, por mais que em alguns persistam ainda alguns traços da raça negra devido à influência do atavismo (LACERDA, 2011, p. 238-239).

Os consecutivos casamentos dos mestiços com pessoas da raça branca tornariam o Brasil, segundo o diagnóstico de Lacerda (2011), branco e totalmente civilizado em até cem anos. Porém, por causa da origem mista, os mestiços podem ainda “sofrer” de atavismo hereditário e apresentar características físicas e morais de “origens negras”, assim como ocorreu na Itália com os árabes. Lacerda (2011) acredita ser o mestiço uma “raça falsa” e volúvel, ponto de transição instável. Por isso, afirma que o ente misturado sempre retorna,

²³⁶ Caio Prado Junior (1999, p. 107) aborda o protagonismo das diferentes raças na colonização brasileira e indica a mestiçagem como “signo sob o qual se formou a etnia brasileira”. Comparando como a mestiçagem se deu em diferentes regiões, o autor situa o estado do Maranhão como aquele onde “a mistura do branco e do negro se encontra nitidamente menos adiantada”. De acordo com Prado Junior (1999, p. 112, nota 47), nesse estado “os pretos são mais pretos e os brancos mais brancos”; “daí talvez esta maior severidade de preconceito de cor, que se prolongaria no Maranhão, muito acentuado ainda, pelo século XIX adiante, e de que Aluisio de Azevedo nos daria um quadro tão flagrante no seu *O mulato*.” Dessa forma, inspirado pelo livro *Casa Grande & Senzala*, de Gilberto Freyre (2006a), Caio Prado Junior elogia muito a mestiçagem, mesmo que acentue o horror da escravidão, tanto para o povo quanto para a economia.

devido ao seu atavismo, aos troncos raciais que o originaram (branco [raça superior], negro, vermelho [raças inferiores]). Por essa razão, o médico não esconde suas esperanças de que o mestiço brasileiro retorne ao branco, fazendo desaparecer os negroides traços da população nacional:

Uma vez desaparecida a raça negra do Brasil, é preciso contar ainda com a influencia do Atavismo, esse esforço ancestral de retrocesso para denunciar através os seculos uma origem longinqua já apagada. Centenares de annos são passados depois que se extinguiu o dominio arabe nas regiões meridionaes da Italia; entretanto os signaes do atavismo arabe aparecem bem patentes em muitos individuos nascidos na Sicilia e nas regiões meridionais da Italia. Assim succederá também no Brasil; e ainda daqui a alguns seculos certos signaes negroides hão de apparecer nas populações desses tempos, assignalando uma descendencia remota dos negros e dos mestiços (LACERDA, 1912, p. 100).

Considerada “nefasta” por Lacerda (2011), a vinda dos negros para o Brasil teria sido responsável por “inocular”, tanto na raça branca quanto na mestiça, seus principais vícios que incluem a linguagem, a moral, o fetichismo e a sensualidade. Não foram poucos os problemas que Lacerda (2011, p. 236) creditara à herança negra da população brasileira:

Essa nefasta imigração forçada de escravos pesou sobre os destinos do Brasil até os nossos dias, implicando em resultados morais desastrosos que não desaparecerão a não ser com a lenta ação do tempo. [...] os vícios do negro foram inoculados na raça branca e na mestiça. Vícios de linguagem, vícios de sangue, concepções errôneas sobre a vida e a morte, superstições grosseiras, fetichismo, incompreensão de todo sentimento elevado de honra e de dignidade humana, baixo sensualismo: tal é a triste herança que recebemos da raça negra. Ela envenenou a fonte das gerações atuais; ela irritou o corpo social, aviltando o caráter dos mestiços e abaixando o nível dos brancos.

Todavia, a ascensão dos mestiços na escala social brasileira começou, de acordo com o médico, desde os tempos da escravidão, continuando lentamente até a atualidade, seguindo as leis das seleções sexual e intelectual. Havendo assim um aperfeiçoamento da sociedade brasileira por conta da progressão dessas seleções. Embora não assuma exatamente os mesmos pressupostos de Lacerda, essa ideia será fundamental para Gilberto Freyre (2006b, p. 710-776), que abordará, na obra *Sobrados e mucambos*, a “ascensão do bacharel e do mulato”, incluindo o papel da educação como fator fundamental para a melhoria do *status* social dos mestiços.

4.3.3 Tronco negro: a acumulação primitiva da cultura brasileira

Pode-se aqui traçar outro paralelo entre os escritos de Lacerda (1912, 2011) e a obra naturalista de Azevedo (1881, 1890), sobretudo nos destinos que este autor reserva aos negros e mestiços. Como visto, em *O mulato*, o fim do “híbrido Raimundo” foi seu desaparecimento, tendo sido assassinado pelo branco, pobre e interesseiro Dias, enquanto a amada Ana Rosa abortou, depois de uma crise histérica, o filho dele que carregava. O pacifista Lacerda não foi tão longe, pois defendia o fim dos mulatos por meio da seleção sexual. No entanto, as características elencadas pelo representante brasileiro no Congresso Universal sobre as Raças acerca dos negros lembram o destino de outra personagem de Azevedo, a negra Bertoleza.

No romance *O cortiço*, publicado por Azevedo em 1890, essa personagem representa, com seu trabalho e poupança, a alavanca financeira do ambicioso pobre branco João Romão. Este utiliza as economias de Bertoleza, reservadas para comprar a própria alforria, como investimento do futuro cortiço. Quando alcança fortuna, Romão almeja casar-se com a filha do nobre vizinho. A partir de então, o dono do cortiço sente vergonha de suas roupas e seus hábitos, mesmo sendo rico. Para superar tal constrangimento, começa a frequentar a corte, encomenda ternos e acaba por mudar também todos os seus costumes. Porém, a marca de sua vergonha continua lá: o cheiro de peixe e a cor de sua amante Bertoleza não o deixam esquecer suas origens. O livro de Azevedo (1890) situa a escrava Bertoleza, perante o agora burguês João Romão, como obstáculo à nova cultura e civilidade deste.

Analogamente ao que ocorre com o conceito de *acumulação primitiva* de Marx (1980), o “pecado original da economia”, o expropriador da obra de Azevedo crê, por meio de uma narrativa legitimadora, na licitude de seu direito de expropriar. No capítulo XXIV de sua principal obra, *O capital*, Karl Marx (1980, 829) explica “o segredo” da chamada “acumulação primitiva do capital” a partir da irônica passagem:

Essa acumulação primitiva desempenha na economia política um papel análogo ao do pecado original na teologia. Adão mordeu a maçã e, por isso o pecado contaminou a humanidade inteira. Pretende-se explicar a origem da acumulação por meio de uma estória ocorrida em passado distante. Havia outrora, em tempos muito remotos, duas espécies de gente: uma elite laboriosa, inteligente, sobretudo econômica, e uma população constituída de vadios, trapalhões que gastavam mais do que tinham. A lenda teológica conta-nos que o homem foi condenado a comer o pão com o suor do seu rosto. Mas, a lenda econômica explica-nos o motivo por que existem pessoas que escapam a esse mandamento divino. Aconteceu que a elite foi acumulando riquezas e a população vadia ficou finalmente sem ter outra coisa para vender além da própria pele. Temos aí o pecado original da

economia. Por causa dele, a grande massa é pobre e, apesar de se esfalfar, só tem para vender a própria força de trabalho, enquanto cresce continuamente a riqueza de poucos, embora tenham esses poucos parado de trabalhar há muito tempo.

Assim como o capitalista de Marx (1980) acredita no pecado original da economia, criado por ele próprio, o personagem de Azevedo (1890) João Romão parece acreditar no segredo que ele próprio inventou para justificar sua riqueza, conseguida com a exploração sistemática de Bertoleza, além de vários roubos, mentiras e trapagens que comete ao longo do livro. Mesmo durante o incêndio que destruirá o cortiço, Romão utiliza-se de diversos estratégias para enganar os moradores e ganhar muito dinheiro. Quando finalmente consegue tornar-se um “burguês civilizado”, quer apagar todo o seu passado, trocando de roupas e hábitos. Só lhe faltavam duas coisas para alcançar tal estágio: casar-se com a filha do barão Miranda e livrar-se de Bertoleza que, segundo Romão, não passava de uma: “Maldita preta dos diabos! Era ella o unico defeito, o senão, de um homem tão importante e tão digno!” (AZEVEDO, 1890, p. 293). Não bastava a João Romão ser rico, ele desejava ainda ser reconhecido como “barão”. Por isso, ressentia-se de ter economizado tanto e não adquirido antes os hábitos de civilização dos patrícios cariocas.

Por analogia, pode-se aplicar esse mesmo raciocínio às afirmativas de Lacerda (2011): o delegado oficial do Brasil no Congresso Universal das Raças lamenta, no encontro, que os negros façam parte do passado e presente da população brasileira, mas se otimiza com o fato de que, devido à mistura das raças própria ao Brasil, o negro vai desaparecer do país em até cem anos, “sem deixar rastros”. O aumento do fluxo dos brancos, em decorrência da imigração, tornará o país mais civilizado (assim como o burguês Romão necessitava livrar-se de seu passado, representado pela negra, para tornar-se civilizado de fato). Nas palavras do doutor:

A população mista do Brasil deverá então ter, dentro de um século, um aspecto bem diferente do atual. As correntes de imigração europeia, que aumentam a cada dia e em maior grau o elemento branco desta população, terminarão, ao fim de certo tempo, por sufocar os elementos dentro dos quais poderiam persistir ainda alguns traços do negro (LACERDA, 2011, p. 239).

O aumento da imigração europeia no Brasil será o indicativo de sua grandeza. Assim que os negros desaparecerem, o país tornar-se-á, segundo o diagnóstico de Lacerda (2011, p. 239), “um dos principais centros civilizados do mundo”, repleto de riquezas e transbordando “uma população ativa, empreendedora, que preencherá as grandes cidades do litoral, e se

difundirá em seguida pelas vastas planícies do interior e ao longo dos rios sinuosos da América do Sul”.

4.3.4 Brasil e Estados Unidos: a diferença é a mestiçagem

João Baptista de Lacerda (2011) determina que o futuro da nação brasileira será grandioso, pois ela conseguirá libertar-se daquele “pecado original” cometido pelos lusitanos, que acabaram tendo filhos com as negras. Situação que diferenciava o Brasil dos Estados Unidos, onde os ingleses não se misturaram sexualmente com os negros:

O encontro do português e do negro nas possessões do Novo Mundo tomou um caráter bem diferente daquele que os anglo-saxões souberam manter na presença da mesma raça. Enquanto o português não temia se misturar com o negro e constituir uma descendência, o anglo-saxão, mais zeloso da pureza de sua linhagem, manteve o negro à distância, e serviu-se dele apenas como um instrumento de trabalho. E é um fato curioso e notável que nem a ação do tempo nem outros fatores jamais puderam fazer mudar essa atitude primeira dos americanos do norte, que mantêm até a atualidade a raça negra separada da população branca. Para a desgraça do Brasil, é justamente o inverso que aqui tomou lugar; o branco se misturou ao negro com tão pouca discrição que se constituiu uma raça de mestiços, hoje dispersa por uma grande parte do país (LACERDA, 2011, p. 237).

Como já demonstrado anteriormente, o posicionamento de Lacerda (1912, 2011) em relação aos mestiços é bastante ambíguo. Ao mesmo tempo em que enaltece a atitude dos anglo-saxões, que souberam manter distância dos negros, o doutor celebra o fato de que o mestiço brasileiro – símbolo máximo do relacionamento entre negros e brancos – represente o futuro positivado da nação perante os vizinhos americanos e o mundo. Por isso, embora os portugueses tenham errado ao misturar-se corporeamente com os negros, é justamente o fruto hereditário desse erro que permitirá ao Brasil ingressar no futuro. O Brasil juntar-se-á às nações mais elevadas no “processo civilizador”, celebrado como aquele que culminará com a aproximação das raças e extinção da ideia de escravização e domínio dos povos inferiores e de cor, segundo celebrado de maneira entusiástica durante o I Congresso das Raças.

Em decorrência dessa mesma ambiguidade, sempre que Baptista de Lacerda evoca a experiência americana com os negros o faz ora elogiando o isolamento dos saxões em território americano, ora afirmando que o “problema negro”, nos Estados Unidos, terá difícil solução. Ao contrário, no Brasil, tal “problema” será resolvido com facilidade devido ao cruzamento das raças. De acordo com as previsões do doutor, apoiado pelo científico estudo

antropológico de Roquete-Pinto²³⁷ sobre os censos nacionais, o processo de diluição do negro na população brasileira dar-se-á em até um século. Essa circunstância difere o Brasil dos Estados Unidos, onde o “problema negro” persistirá em razão do isolamento racial da população negra.

Lacerda (1912, p. 100) chega também a culpar os negros pela inatividade destes no contexto pós-abolição no Brasil:

[...] o abandono, o isolamento, a inacção, a incuria que se entregaram [os negros] após a abolição da escravidão, tem augmentado de mais em mais a sua decadencia e estão correndo para a sua extincção. No Brasil o problema da raça negra resolve-se sem esforço e sem difficuldade, emquanto que nos Estados Unidos se afigura ainda hoje aos estadistas daquelle paiz um problema insolavel, cercado de difficuldades e perigos.

4.3.5 O mestiço: corpo, inteligência, moral

Embora os mestiços brasileiros descendam também dos negros, não raro demonstram, segundo Lacerda (2011, p. 237-238), ser “tão inteligentes quanto os brancos”. Por isso, não é possível igualar o fruto do “cruzamento da raça negra com a raça branca” ao “nível de raças realmente inferiores”. Mesmo que os mestiços sejam lascivos, podem apresentar “formas graciosas e bem proporcionais”, sobretudo no sexo feminino. Para Lacerda (2011, p. 238), os mestiços são física e intelectualmente superiores aos negros e, por isso, chegam a ocupar importantes cargos públicos. Além disso, os mestiços seriam “habitualmente, corajosos, cheios de audácia, [...] bem falantes e dotados de uma imaginação muito viva” (LACERDA, 2011, p. 238). Do ponto de vista moral, entretanto, Lacerda afirma (2011, p. 238) ser preciso “reconhecer que não se pode confiar cegamente em sua lealdade ou em sua probidade”. Do ponto de vista físico, os mestiços de Lacerda (2011, p. 238) são descritos com “cabelos negros ou castanhos, algumas vezes aproximando-se do ruivo”; [...] quase sempre crespos”. Os olhos “são castanhos escuros e claros, às vezes esverdeados; seus dentes, menos resistentes e regulares do que aqueles da raça negra” (LACERDA, 2011, p. 238). O doutor Lacerda (2011, p. 238) também apresenta uma escala das cores desses mestiços, que variam “desde o amarelado ou cor de oliva escura até o branco fosco”.

²³⁷ “Diagrammas da constituição antropologica da população do Brasil, organizados segundo as estatísticas oficiais de 1872 e 1890, por E. Roquette Pinto – os selvícolas não se acham ahi comprehendidos”. Cf. LACERDA, 1912, p. 101.

4.3.6 Brasil branqueado: destino dos povos latinos e civilizados

Nas conclusões de “Sobre os mestiços do Brasil”, João Baptista de Lacerda (2011, p. 242) tem como objetivo principal mostrar às nações prósperas e civilizadas que o Brasil está “pronto para a colher o êxodo dos povos europeus”. Ante o horror que lhe causa admitir a possibilidade de um conflito étnico de proporções mundiais, o médico esforça-se para demonstrar como, de acordo com seus estudos, o Brasil diluirá os povos inferiores (negros e indígenas) e ainda seus tipos regionais (como o gaúcho, o jagunço e o caboclo) numa miscigenação ocorrida sob o clima tropical, ao qual os europeus muito bem se adaptam. Dessa forma, o Brasil será, segundo Lacerda (2011, p. 242), o núcleo da “raça branca de origem latina”, enquanto os Estados Unidos representarão o núcleo da “raça branca dos saxões na América”.

Ao final do texto, o médico apresenta suas polêmicas conclusões, nas quais se destacam os seguintes aspectos:

- A admissão das diferenças de raças e do uno gênero humano.
- A concepção de que o mestiço não é uma raça verdadeira, mas um tipo étnico variável, transitório, que tende a retornar para as raças de origem.
- Os vícios que a raça negra importada relegou à população brasileira.
- A situação dos mestiços perante os negros e brancos: mais fracos fisicamente em relação aos primeiros e quase tão inteligentes quanto os segundos.
- A inteligência dos mestiços (derivada dos brancos) permite-lhes ascender socialmente e contribuir para o desenvolvimento do país.
- Assim como os negros estão desaparecendo, via seleção sexual, os mestiços também tendem a deixar de existir pela mesma seleção, aliada ao aumento do fluxo migratório de brancos para o Brasil.
- As raças inferiores (negros e indígenas) provavelmente desaparecerão em até um século (ou três gerações de cruzamentos raciais).
- As seleções sexual e intelectual ligadas ao aumento dos fluxos das raças branca e latina ao Brasil são a garantia de que o país terá um futuro brilhante.

Com base nesses pontos, é possível notar como a apresentação de Lacerda reativa debates que envolvem *natureza*, *raça*, *miscigenação* e *cultura* nas explicações sobre o Brasil. De acordo com Roberto Ventura (1991), autor de *Estilo tropical*, os literários e a elite

intelectual brasileira estiveram – ao menos no período entre 1870 e 1914 – em sintonia com as ideias naturalistas europeias, que ligavam a *raça* e o *meio* às explicações sobre as desigualdades sociais. Daí se explica que tanto Aluísio Azevedo – influenciado por Émile Zola²³⁸ – quanto João Baptista de Lacerda sempre dialogaram com as teorias eugênicas e o darwinismo social. Se Azevedo (1890, 2004) tornou a literatura naturalista nacional fortemente determinista, o doutor Lacerda também o fez com suas previsões. Ao positivar o último ponto de sua teleologia (o ser não racial cruzado), o médico tentou inverter a narrativa degenerativa sobre o país. Certamente influenciado por debates de cunho eugênico, Lacerda (2011, p. 237) investiga o mestiço anatomicamente para valorar inteligência e determinismo sexual deste. No final, o representante brasileiro no I Congresso Universal das Raças indica ao mestiço brasileiro o mesmo futuro da nação: o branqueamento, que será possibilitado pela adaptação física e sexual de europeus (brancos, civilizados e prioritariamente latinos) no ambiente tropical.

O término de seu opúsculo não poderia ser mais apologético. O Brasil seria o país ideal para que todas as raças do mundo pudessem viver sem conflitos, sob o signo da paz, do trabalho e da Divina Providência. Avesso tanto a ódios raciais, como aqueles presenciados nos Estados Unidos da América, quanto ao anarquismo reinante nas repúblicas bolivaristas vizinhas, as palavras de Lacerda reativam e alimentam variados discursos do IHGB – que ligavam o Brasil à terra da bem-aventurança, das trocas e do convívio mundial –, o derradeiro diagnóstico do médico resgata a vocação da *experiência-Brasil* em abrigar variadas raças. No epílogo de seu texto, prescreve o país como “celeiro” mundial, pois capaz de abrigar a todos, com paz, trabalho e riqueza. Segundo Lacerda (2011, p. 242): “*Pax, labor et divitiae*, tal é o emblema gravado no frontão do pórtico deste vasto território americano, nomeado Brasil, no qual há espaço suficiente para que todas as raças do mundo possam viver reunidas e prósperas”.

Décadas depois, após a vivência de duas guerras de proporções mundiais, que tiveram como mote o imperialismo e o racismo, um novo congresso, ocorrido em 1949 na recém-criada Unesco, transformaria novamente o Brasil em exemplo para mundo. O relatório brasileiro apresentado nesse congresso extrapola certas ideias propostas pelos sócios do IHGB José Silvestre Rebello e Karl von Martius, bem como por João Baptista de Lacerda, sobre o Brasil, pois novamente menciona o país como modelo de paz e concórdia entre as diferentes

²³⁸ O escritor francês Émile-Édouard-Charles-Antoine Zola (1840-1902) autor do romance naturalista *Germinal*, publicou texto conhecido como *O romance experimental* em 1880, considerado o manifesto literário do movimento naturalista. No ano seguinte, Aluísio Tancredo Belo Gonçalves de Azevedo publica o romance *O mulato*, considerado inaugurador do naturalismo brasileiro.

raças. A novidade é que diversos estudos a ele acoplados também explicitam os limites dessa ideia. No relatório entregue à Unesco, elaborado por grandes nomes do pensamento social brasileiro, dois focos justapostos sobre o país se destacam: o racial e o classista. Interpretado via etnicidade por Gilberto Freyre e Arthur Ramos, o Brasil situava-se como possuidor de discriminações raciais, mas exemplo único de ascensão do mestiço e negação do ódio étnico. Por sua vez, as pesquisas de Oracy Nogueira e Florestan Fernandes revelavam um racismo e uma desigualdade econômica sem paralelos, porque ligadas principalmente a negros e mestiços. Ambas as vertentes complementam-se na *experiência-Brasil* e explicitam a disputa em torno dos efeitos da mestiçagem no *Brasil ficção* e *Brasil fato*.

O diagnóstico positivado de João Baptista de Lacerda (1912, 2011) aos mestiços, a descrição física destes e o otimismo quanto à possibilidade de o Brasil mostrar ao mundo como evitar conflitos étnicos serão determinantes na análise de Gilberto Freyre (1936, 1980 e 2006a), que, embora afirme prescindir das explicações racialistas em proveito de leituras culturais acerca do Brasil, tornará a ascensão do inteligente e eugênico mulato nacional, vestido com roupas adornadas e bem cortadas, o símbolo máximo da “morenidade”, representada pela adaptação de todos os povos ao tropicalismo brasileiro, capaz de promover tanto a “autoctonia” quanto o “amálgama das raças” (FREYRE, 1961, 2001). Em homenagem ao médico João Baptista de Lacerda, que considera precursor dos estudos acerca da mestiçagem, Freyre (1968, p. 1) escreve a dedicatória do livro *Brasís, Brasil, Brasília*:

À memória de J. B. de Lacerda que, como Diretor do Museu Nacional do Rio de Janeiro e Professor Honorário da Faculdade de Medicina da Universidade do Chile, foi o primeiro homem de ciência, não só do Brasil como da América, a sugerir, em reunião internacional de homens de ciência, não só o Brasil da América, a sugerir, em reunião internacional de homens de ciência – o 1º Congresso Universal das Raças, reunido em Londres, em 1911 – e com maior repercussão intelectual no estrangeiro do que o próprio e insigne Rui Barbosa, na Conferência de Haia, a possível contribuição que o Brasil traria para a solução dos problemas das relações entre os homens de raças e de civilizações diferentes: problemas de pluralismo étnico e cultural postos em relevo pelo mesmo Congresso, convocando, por iniciativa britânica, “to discuss, in the light of science and the modern conscience, the general relations between the peoples of the West and so-called coloured peoples, with a view to encouraging between them a fuller understanding, the most friendly feeling and heartier cooperation”²³⁹.

²³⁹ “Para discutir, à luz da ciência e da consciência moderna, as relações gerais entre os povos do Ocidente e os assim chamados povos de cor, com o objetivo de promover entre eles um maior entendimento, sentimentos mais amigáveis e sincera cooperação”. (tradução própria).

4.3.7 O homem brasileiro rumo à escola: encruzilhada discursiva (medicina, educação, antropologia, higiene, origem e mistura)

Entusiasmado por ingressar o Brasil no futuro via educação, o Dr. Balthazar Vieira de Mello, chefe da Inspeção Médica Escolar, fundador e diretor da Assistência Médica Escolar de São Paulo, publica, na *Gazeta Clínica* de 1917, os resultados de seus estudos sobre o efeito das “Escolas Livres e Colônia de Férias para Débeis” e de “Escolas Especiais para Tardos”.

Vieira de Mello baseava-se no artigo 6º da Lei nº 1.641, de 30 de dezembro de 1916, – que estabelecia a necessidade de exames cuidadosos dos alunos de várias classes de ensino – para a produção de fichas e organização de dados que viessem a possibilitar a classificação mais efetiva do alunado, identificando-os como “normais” ou “anormais”. Com essa medida, acreditava proporcionar aos *anormales intellectuales* o melhor corretivo, tanto do ponto de vista higiênico quanto pedagógico. Entre as várias peculiaridades desse estudo, algumas merecem destaque: a aproximação – em sua ordem discursiva – dos alunos considerados tardos com aqueles predispostos a serem obesos, bem como a utilização da antropometria e de testes psicológicos para a averiguação da normalidade. Ressalta-se também a utilização do histórico das escolas europeias e americanas voltadas à natureza e à prática dos exercícios físicos ao ar livre, além da citação de várias pesquisas sobre o tema da anormalidade. Acoplada a esse material, encontra-se a elaboração de uma ficha “médico-pedagógica”, expediente máximo para classificação efetiva do alunado, que deveria ser preenchida a partir da observação incessante de seus aspectos físicos e intelectuais.

No referido documento, também é possível localizar relevante afirmação sobre o método empregado pelo médico em seus estudos, que visavam à alteração dos critérios classificatórios. Ao intencionar um resultado mais “científico”, ou seja, capaz de expor a verdade sobre os alunos brasileiros, o doutor pretendia o máximo de objetividade em sua pesquisa, que se caracterizava por diferenciar-se das tabelas estrangeiras, organizadas por raças e meios diferentes:

[...] adoptei o criterio dictado pela frequencia escolar, examinando alumnos de varias escolas e diferentes idades, durante cinco annos, num total de 17.263, baseando neste estudo a média physiologica que serve de estalão para a classificação anatomica de nossos escolares.

Isto feito, reduzi a porcentagens os desvios anthropometricos, estabelecendo o maximo de 20%, para mais ou para menos do typo normal, e creando subsequentemente os typos seguintes:

1º Normal: o que se apresenta dentro dos limites de 20% para mais ou para menos, tendo por base a idade chronologica ou legal;

2º Proporcional: o que apresenta **parallelismo** entre a estatura e o peso, segundo a idade anatomica ou physiologica, sendo classificados de grande ou pequeno, consoante as medidas que vão além ou áquem da normal;

3º Subnormal: o que apresenta peso **reduzido** com relação á estatura média;

4º Supernormal: o que apresenta peso **excessivo** com relação á média estatural (MELLO, 1917a, p. 3-4, grifos do autor).

Convencido da eficácia de seus métodos, Vieira de Mello (1917a, p. 4) defende sua classificação como complemento lógico e guia para os pais dos alunos deficientes ou candidatos à obesidade:

Pessoas pouco versadas no assumpto desconhecem as vantagens d'essa classificação, base segura da selecção dos collegiais para as escolas ao ar livre e para a colonia de férias, que constituem o complemento logico da inspecção medica escolar, e fonte de conselhos salutaes aos paes dos alumnos deficientes ou dos candidatos á obesidade.

A singularidade dos procedimentos anunciados pelo médico é caracterizada pela alteração que os seus métodos de pesquisa sugerem. Ao considerar a troca analítica de “a raça e os diferentes meios” pela “média fisiológica”, sua proposta de inspeção médica escolar ressalta os liames entre três formas de entender anatomicamente os escolares. Longe de se excluírem, tais liames (raça, meio e fisiologia) parecem antes se sobrepor. Preocupado com a produção de um *corpo forte e espírito sadio*, a vigilância proposta pelo doutor abarca desde o alinhamento dos móveis na sala de estudo até um conteúdo curricular mais pragmático do que intelectual, além do cuidadoso controle das horas de sono, da prática de exercícios e da alimentação a que os estudantes deverão se submeter.

Na seção III do documento, destinada a descrever a escola para “anormais pedagógicos”, o doutor cita seu recente livro *Hygiene escolar e pedagogica para uso de medicos, educadores e estabelecimentos de ensinopara* exemplificar sua distinção primordial entre esses anormais e os “anormais patológicos e sociais”. Mesmo constituindo assunto de medicina e segurança pública, os anormais sociais poderiam se tornar “susceptíveis de regeneração em escolas adequadas”, nas palavras de Vieira de Mello (1917a, p. 18). Tendo em vista a futura inclusão, por parte do “previdente governo deste Estado”, de uma escola destinada aos anormais pedagógicos, o doutor relata a primeira condição para que se possa identificá-los, que é a organização de sua ficha médico-pedagógica, elaborada com a ajuda do professor. Contando com rigorosas medições corporais, questionários sobre suas habilidades intelectuais, histórico familiar e hábitos gerais, além de fotografias de frente e perfil do

anormal, a ficha fará o médico descobrir as “insuficiências sensoriais, as taras e as degenerescências que actuam sobre o desenvolvimento psychico do escolar, para que a educação possa ser efficazmente dirigida” para o aluno “tardo”, terminologia preferível a “tardio” ou “retardado” (MELLO, 1917a, p.18). Se Vieira de Mello (1917a, p. 18) insiste nesse aluno particular é para separar suas indicações perante outras anormalidades, como os “cegos”, “surdos-mudos”, “idiotas” e “imbecis”, que reclamam institutos especiais para aprendizagem ou tratamento. Portanto, cabe à sua colônia tratar os tardos, identificados a partir da ficha, que designará lesões e estigmas reconhecidos pelo médico, além do exame dos órgãos sensitivos, sensoriais e motores. Ao professor competirá o exame intelectual, que abrange atenção, memória, imaginação, inteligência, linguagem oral e escrita, além da vontade (inibição, ação e ausência) e a afetividade e emotividade, que compreendem a escala moral dos “tardos”.

Após esmiuçar as características de cada tipo de “tardo”, o doutor explica que os “anormais intelectuais” podem gozar das vantagens do ensino desde que alocados a escolas especiais, como a sua colônia. Já para os “ineducáveis”, que escapam à sua ficha médica, Vieira Mello (1917a, p. 26) recomenda as escolas profissionais. Estas deverão atuar sob contínua vigilância, oferecendo aos ineducáveis trabalhos que correspondam a seus “temperamentos”. Assim, pode-se aproveitá-los como “productores e ‘unidades sociaes utilisaveis’, ao envez de deixal-os á revelia, arrastados para a mendicidade ou a vagabundagem” (MELLO, 1917a, p. 26). Nesse particular, o médico lembra que a assistência sobrepuja a educação, apesar a vontade dos educadores:

Constatado que a maioria das deficiencias intellectuaes são de origem morbida, a organização da ficha medico-pedagogica dos anormaes, reveladora de deficiencias sensoriaes ou organicas, proporcionará salutar ensejo de se fazer preceder ou acompanhar o tratamento pedagogico desses anormaes do tratamento medico e hygienico, da hygiene pedagogica e therapeutica, em summa, centro de gravitação da inspecção medico-escolar (MELLO, 1917a, p. 26).

Em sua cruzada a favor da vigilância do corpo discente, o doutor Vieira de Mello expõe todos os seus pressupostos sanitaristas numa era marcada também pela eugenia, que postulava o enriquecimento ou empobrecimento das populações de acordo com os cruzamentos raciais a que estas se impunham.

Na intersecção própria à biopolítica – que atravessa a sujeição dos corpos e o domínio das populações –, o doutor prioriza, para sua pesquisa e inspeção, as escolas com predomínio

de “população operária”. Em sua obra *Hygiene escolar e pedagogica para uso de medicos, educadores e estabelecimentos de ensino*, explicita que não era objetivo de sua investigação “exibir a robustez física do typo paulista” (MELLO, 1917b, p. 153-154), mas

[...] crear o typo decorrente da caldeação de raças que se nota em tão larga escala nesta Capital e da sua distribuição por igual em quase todas as nossas escolas, onde as matriculas accusam um verdadeiro internacionalismo de progenitores dos escolares que as frequentam e a maior communhão das profissões que elles exercem.

Dessa forma, as mensurações e os boletins, utilizados como parâmetros de normalidade, explicitam a intersecção própria à cultura escolar, constituída de forma a ser atravessada por diversas práticas discursivas.

Os escritos do doutor Balthazar Vieira de Mello explicitam duas vertentes concomitantes nas explicações sobre o Brasil, ao menos desde 1839: a *científica* e a *cultural*. A primeira explicita-se em sua latente intenção de um método mais rigoroso, que se afaste das explicações sobre “raças e diferentes meios”, até então vigentes. A segunda pode ser conferida na relação que estabelece entre o *caldeamento* de raças e a criação dos “tipos operários” daí nascidos. Tais vertentes revezam polarizações ou confundem-se quando se trata de entender a criação dos “tipos” constituintes da diversidade própria ao Brasil, seja em seu meio, seu povo ou em sua cultura.

Nesse sentido, pode-se afirmar que a produção da nação brasileira, situada principalmente após a chegada da Corte portuguesa ao Brasil (1808), da sua Independência (1822) e da crise gerada pelas guerras separatistas da Regência (1831-1840), assinalou a necessidade de *educar o país* em duplo sentido, que comporta como características principais:

- A instalação de uma rede de instituições de *saber* sobre o Brasil, com a implementação de estabelecimentos de caráter científico, que visam compreender a natureza, a raça, a miscigenação e a cultura brasileiras, em direta relação com instituições estrangeiras congêneres. Para isso, foram instituídas a Academia Imperial de Belas Artes (1816), o Museu Nacional (1818), o Colégio Pedro II (1837), a Sociedade Auxiliadora da Indústria (1831) ou ainda o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (1838), criados no século XIX, a partir da chegada de Corte portuguesa (1808), estendendo-se aos dois impérios (1822-1831 e 1840-1889) e à Regência (1831-1840), com o intuito declarado de educar o país a partir de seus estudos e coleções que mesclam tendências iluministas e naturalistas.

- Modelos de ensino, experiências, reformas, legislações, diretrizes e documentos diretamente relacionados ao ofício de educar nos períodos imperial e republicano, com formulação de indicações, por parte dos mestres e governos, sobre *como* se deve educar.

Representativos desse vontade de saber sobre o país são os inumeráveis estudos sobre a população brasileira feitos por diversos intelectuais ao longo da história. No ímpeto de verificar a possibilidade de educar (no duplo sentido) nos trópicos, o antropólogo, cientista e educador Roquette-Pinto dedicou parte de seus estudos a quatro grandes iniciativas: compreensão dos indígenas da região amazônica, pesquisas e direção do Museu Nacional, investigações sobre saúde e higiene – demonstradas no I Congresso Brasileiro de Eugenia, em 1929 – e iniciativa da rádio-escola, projeto precursor do “ensino a distância”, que visava levar educação às regiões mais afastadas do Brasil, entre as décadas de 1920 e 1930.

Em artigo intitulado “O Brasil e a raça”, publicado no jornal *A manhã*, em 9 de agosto de 1942, o sócio do IHGB Roquette-Pinto – apresentado como “o maior antropologista do Brasil” – afirma ser curioso observar como, “no curso inteiro de nossa história, o problema humano aqui – a questão da raça – sempre oscilou, pelo tempo a fóra, na preocupação dos responsáveis, entre duas velhas constantes: almas e braços”. Tais constantes, definidas pelo antropólogo como “política da alma” e “política da substituição”, sempre estiveram presentes nas intenções de povoamento do Brasil, praticadas tanto pelos órgãos oficiais quanto pelas iniciativas particulares.

De acordo com o argumento de Roquette-Pinto (1942, p. 21), aqueles que seguiram a “política da alma” formaram uma linha na história e educação nacionais, e, de José Bonifácio Andrada e Silva ao marechal Rondon, “entenderam que o bom caminho” é o da “conservação dos elementos humanos” que a sorte fez aparecer no país. O antropólogo nomeia os pertencentes a essa política de “apóstolos cristãos”. Estes seguem, segundo o autor do artigo, três “postulados” de pesquisa acerca dos “elementos humanos” nacionais. O primeiro é indicado pela necessidade de “conhecer esses elementos”, além do “valor dos tipos múltiplos raciais do país”. O segundo postulado é a análise, “com probidade científica”, daquilo que esses elementos têm realizado, e, por fim e mais importante, “analisar se as suas falhas verídicas são organicamente originárias ou se não representam a tradição individual das condições sociais e morais, transitórias e mutáveis, ao alcance do trabalho educativo” (ROQUETTE-PINTO, 1942, p. 21).

A conclusão dos adeptos da “política da alma” é a de que o Brasil precisa aproveitar “os braços que tem”, não sendo necessária sua substituição por elementos externos. Para

Roquette-Pinto – que certamente gostaria de ser classificado como adepto dessa linha –, o “homem brasileiro” não precisava ser substituído. Necessário seria, para o autor, “melhorar esse homem” via classificação, análise e educação, conforme seus postulados pareçam indicar.

Dando continuidade à classificação dos responsáveis pelo Brasil, Roquette-Pinto (1942, p. 21) explicita que os seguidores da “política da substituição” são representados por numerosos exploradores e estadistas dos períodos colonial e imperial, que não hesitaram em “ignorar os mestres” e substituir o indígena pelo negro, sob a justificativa da aceleração econômica colonial. O antropólogo também ressalta o que ocorreu quando já não era possível a vinda dos negros. Diante desse obstáculo ao lucro imediato, os adeptos da “política da substituição” passaram a estimular a vinda dos imigrantes europeus e asiáticos. Se antes os “exploradores e estadistas” substituíram os indígenas, era agora o negro que necessitava de substituição, segundo os adeptos dessa política.

Em seu artigo, Roquette-Pinto (1942, p. 21) aproxima a chegada simultânea de duas novas ideias ao Brasil, em 1889: a República e as “expansões racistas de Goubineau”. Mesmo nesse momento, o antropólogo indica não haver “fé no homem brasileiro”, o que se verifica “num célebre decreto republicano”²⁴⁰, que “não permitia que os nossos caboclos estragassem os núcleos coloniais europeus, fundados a peso de ouro”.

O autor indica ainda que, durante o governo de Nilo Peçanha²⁴¹, houve a tentativa de Rodolfo Miranda²⁴² de “esboçar uma corrente educadora, que não deu certo”. Para explicar as causas desse fracasso educacional, Roquette-Pinto (1942, p. 21) afirma não bastar somente o oferecimento da vaga ao estudante. Utilizando como exemplo o caso mexicano (possivelmente a revolução de 1910), o autor alega não ser suficiente a simples concessão de terras, sementes, material agrícola ou mesmo casa e remédios para “prender ao solo” aqueles que se quer. Para o autor, a experiência demonstra, em toda e qualquer parte, que “sem educação não se melhora ninguém, mesmo quando se aperfeiçoem algumas das suas qualidades puramente técnicas”.

Na sequência, Roquette-Pinto (1942, p. 21) expõe como os “interesses da raça” sempre rondaram as políticas nacionais, sejam elas as da “alma” ou da “substituição”. Para entender como isso continua acontecendo na sua atualidade, o antropólogo elenca ainda uma

²⁴⁰ O referido decreto não foi encontrado durante a pesquisa.

²⁴¹ Nilo Procópio Peçanha foi presidente do Brasil entre 1909 e 1910. Quando tentou voltar à presidência, em 1921, teria sido alvo de publicações que o “xingavam de mulato”. Gilberto Freyre (2006b, p. 793) ressalta esse fato, exprimindo como esse político foi um grande exemplo dos recursos plásticos de adaptação próprios aos frutos da miscigenação brasileira, ou seja, os mulatos.

²⁴² Ministro da Agricultura do governo de Nilo Peçanha.

terceira política de povoamento nacional que denomina de “política da população”. Embora essa política fizesse retornar o mesmo “realismo pragmático” das anteriores, ela traria uma novidade atestada pelo autor durante a Era Vargas: a orientação de interesses na “corrente educadora”²⁴³.

Roquette-Pinto (1942, p. 42) termina o texto exaltando seu próprio ofício, assim como já o fizera com a “política das almas”. Lembrando o grande prestígio conquistado pela antropologia brasileira – da qual faz parte –, o autor enaltece as “políticas nacionais de povoamento”, pois, segundo ele, a antropologia “fez renascer a confiança do seu povo em si mesmo; alentou os diretores da nacionalidade. Desbravou. Aniquilou preconceitos. Orientou” (ROQUETTE-PINTO, 1942, p. 42).

O artigo do educador e diretor (1927-1936) do Museu Nacional sugere três políticas determinantes para a compreensão do *educar para a diversidade na experiência-Brasil*: a “política substitutiva dos braços”, a “política formadora das almas” e a “política educacional da população”. Para esse antropólogo, as duas últimas parecem fazer parte da própria orientação que a antropologia se encarregou de conceder aos formadores do Brasil. Certamente interessado em unir a política das almas ao realismo pragmático educacional, Roquette-Pinto chama a atenção não somente para a sobreposição dessas políticas, como ainda para um tema muito presente na aqui intitulada *experiência-Brasil*: o “interesse da raça” na “formação”, no “progresso” e na “educação” do “homem brasileiro”.

No entanto, certamente para que a emergência desse homem brasileiro, ou melhor, “brasileiro”, e sua educação pudessem se tornar possíveis, foi necessário, antes, a construção de toda uma narrativa que envolvesse seu solo, seu sangue e sua história, conforme explicitado nas publicações da R.IHGB. Portanto, o diagnóstico de Roquette-Pinto, que ainda é tão presente nos debates educacionais da atualidade, é um desenvolvimento possível de

²⁴³ É possível que Roquette-Pinto estivesse se referindo ao Movimento da Escola Nova que, no Brasil, teve seu auge na divulgação do *Manifesto dos pioneiros da educação nova* (1932) (In: AZEVEDO, 2010a). Nele, defendia-se a universalização da escola pública, laica e gratuita, uma verdadeira inovação para a época. Seus vinte e quatro signatários foram, além do próprio Roquette-Pinto: Afrânio Peixoto, A. De Sampaio Dória, Anísio Spinola Teixeira, M. Bergström, Lourenço Filho, J. G. Frota Pessoa, Julio de Mesquita Filho, Raul Briquet, Mário Casasanta, Delgado de Carvalho, A. Ferreira de Almeida Jr., J. P. Fontenelle Roldão Lopes de Barros, Noemy M. da Silveira, Hermes Lima, Atílio Vivacqua, Francisco Venâncio Filho, Paulo Maranhão, Cecília Meireles, Edgar Sussekind de Mendonça, Armanda Álvaro Alberto, Garcia de Rezende, Nóbrega da Cunha, Paschoal Lemme. Vinte sete anos depois, em 1959, os educadores são “mais uma vez convocados”, conforme indica o subtítulo de um novo documento, o *Manifesto dos educadores* (In: AZEVEDO, 2010b). Com lista de signatários bem mais extensa, seus 161 nomes são compostos, dentre outros, por intelectuais como Sérgio Buarque de Holanda, Florestan Fernandes, Oracy Nogueira e Fernando Henrique Cardoso. Ambos foram redigidos por Fernando de Azevedo, primeiro signatário dos dois Manifestos. Em 20 de dezembro de 1961, esse último Manifesto chega ao seu “apogeu”, devido à criação da Lei nº 4.024/61, a primeira Lei de Diretrizes e Bases da Educação brasileira.

certa discursividade que se estabeleceu, embora entremeada de dissonâncias, de certa identidade que o Brasil se atribuiu perante sua miscigenação congênita. Porém, como produto dessa discursividade, é ela, por sua vez, produtora de novos enunciados acerca da *experiência-Brasil*.

Responsável pelos dados que compuseram as reflexões de João Baptista de Lacerda (1912, 2011) sobre os mestiços brasileiros, o médico, antropólogo, eugenista e educador Roquette-Pinto vai também inspirar as análises de grandes explicadores do Brasil, como Gilberto Freyre e Fernando de Azevedo. Fervorosos admiradores das misturas raciais brasileiras, ambos farão da singular mestiçagem ocorrida na *experiência-Brasil* o tema privilegiado da educação nacional.

4.3.8 Ensinar ao mundo como negar o racismo: missão da *experiência-Brasil*

O primeiro volume da coleção Biblioteca “Educação é cultura”²⁴⁴, publicada durante o governo do presidente João Baptista de Oliveira Figueiredo, tem como autor convidado o sociólogo Gilberto Freyre. O desígnio da coleção é abordar os vários setores da cultura nacional, por meio de diversos especialistas²⁴⁵.

Retomando suas conhecidas análises naquele pequeno livro, o autor de *Casa grande & senzala* explicita a realidade brasileira como “vivências e convivências predominantemente tropicais” (FREYRE, 1980, p. 38), que geram um homem uno e várias, possibilitado pela mescla entre vários elementos étnico-culturais, além do seu condicionamento territorial. Em seus termos, o Brasil seria

[...] um complexo psicossociocultural a que não falta um, sob vários aspectos, decisivo condicionamento ecológico: o do trópico e o do quase-trópico: espaços pelos quais há séculos vem se estendendo à derramada realidade brasileira. Espaços regionalmente diversos. **Trópicos** úmidos. Trópicos secos ou áridos. Trópicos anfíbios. Não-trópicos contagiados pelos trópicos em sua **ecologia** social (FREYRE, 1980, p. 7, grifos do autor).

²⁴⁴ Trata-se da coletânea de importantes pensadores de diferentes áreas que pretendem, por meio de livros sintéticos voltados para professores, escrever uma obra coletiva sobre o Brasil, a partir de alguns segmentos culturais. A coleção é composta de dez volumes, são eles: 1. Realidade Brasileira, Gilberto Freyre; 2. Literatura, Josué Montello; 3. Música, Francisco Mignone; 4. Folclore, Maria de Lourdes Borges Ribeiro; 5. Cinema, Wilson Cunha; 6. Teatro I, Raymundo Magalhães Júnior; 7. Teatro II, Maria Clara Machado; 8. Artes Plásticas I, Flávio D’Aquino; 9. Artes Plásticas II, Wladimir Alves de Souza; 10. Arquitetura, Lucio Costa.

²⁴⁵ Agradeço demasiadamente a Profª Maria José de Rezende, por ter me indicado essa peculiar diretriz educacional.

Elogioso de uma realidade que desmentiu “conceitos pessimistas”, como aqueles dos franceses Gustav Le Bon e conde de Gobineau, ou mesmo do argentino José Ingenieros, Freyre (1980, p. 18) acredita que a sensibilidade nacional, própria de uma mistura de diferentes raízes, vem constituindo a criatividade brasileira como expressão e vigor de autenticidade (realidade), tornando-a mais real, mais brasileira.

Embora essa realidade seja possibilitada pela ecologia e pelo equilíbrio de antagonismos, é no *ethos* brasileiro que ela se define e se confirma:

Combinação de uma arte já sofisticada com sobrevivências de arte primitiva é o carnaval brasileiro – o das Escolas de Samba, como exemplo – que, como expressão de *ethos* brasileiro, demonstra a tendência brasileira para ser confraternizantemente metarracial, com a presença afronegra no Brasil sendo reconhecida não como explosão de negritude no mesmo Brasil mas como uma reinterpretação do afronegro pela gente brasileira da qual ele é parte como um afronegro recriado pela civilização brasileira (FREYRE, 1980, p. 20).

A análise freyriana da realidade brasileira, da forma que é aqui interpretada, estabelece-se por quatro vértices que constituem o país: sua notável ecologia, suas diversas matrizes raciais, o povo originado da mistura dessas matrizes e sua autêntica cultura (moderna e primitiva)²⁴⁶ somente possível pelos vértices precedentes. Diante dessa ímpar combinação, o autor não hesita ao propor a necessidade de uma harmonização entre diferentes engenharias: a física (natureza), a humana (o homem) e a social (a cultura). O maior fruto dessa harmonia combinatória, para Freyre, é o homem miscigenado – “o mestiço”, “o moreno” – que representa não somente o grande símbolo da síntese brasileira, mas também é capaz de recusar as fronteiras raciais e ensinar ao mundo como negar os preconceitos.

Esse homem surgido como tipo nacional da realidade brasileira é, para o sociólogo, muito mais do que uma simples síntese racial. Convergindo vários subtipos regionais básicos – na formação que ainda se processa no Brasil –, esse tipo “biossociocultural total” representa uma metarraça, ou melhor, “uma além-raça” (FREYRE, 1980, p. 37), que, em sua mística de morenidade, negaria místicas de exclusividade racial, tanto da branquitude quanto da negritude. Essa metarraça, “conceito socioantropológico de criação brasileira” (FREYRE, 1980, p. 34), sugere um “tipo grego tropicalizado”, que Freyre (1980, P. 35) desenha na

²⁴⁶ Exemplo dessa combinação pode ser verificada, segundo Freyre (1980, p. 19), na construção de Brasília (como símbolo máximo da arquitetura de vanguarda) e na valorização da “cultura analfabeticamente folclórica”, com suas vozes e gestos populares.

imaginação do leitor com pormenores, traçando seu moreno por meio de detalhes, que vão desde sua estatura (média), passando pela cor da pele (variada cromaticamente em sua morenidade), chegando às características próprias do seu conjunto de modos (andar, falar, sorrir) até suas preferências de paladar. Em obra anterior, *Sobrados e Mucambos*, que teve sua primeira edição em 1936²⁴⁷, Freyre (2006b) descreve seu mestiço eugênico pela primeira vez: dotado de traços finos, elegantes, pele clara, roupas douradas de alfaiataria e pés delicados de chinesa. O mestiço vai se formando ao longo do livro, sendo possível ao leitor, somente no final, compor sua imagem. Resgatando a descrição de Raimundo, personagem da obra *O mulato* (AZEVEDO, 1881), Freyre (2006b) também concede a seu híbrido características variadas e muita inteligência.

Para melhor explicar de que forma, no Brasil, a Europa e seus valores não anulam as influências culturais africanas e ameríndias, mas mesclam-se a elas, Freyre (2006b) define o cruzamento dos valores e peculiaridades raciais por meio de uma escala entre dois tipos: apolíneos e dionisíacos. Como seus homônimos, esses tipos ligam-se à racionalidade e à festa. Freyre (2006b) exemplifica o mestiço como mais próximo do segundo tipo, pois é bonito, inteligente e dança com as pernas, como se pode observar na capoeira, no carnaval e no futebol. Em *Realidade brasileira*, Freyre (1980) parece traçar um jogo comportamental entre esses tipos, de modo que são representantes do primeiro grupo aqueles tipos étnicos puros, enquanto os morenos representam o segundo. Porém, o fator determinante para fazer parte de um ou de outro grupo está relacionado aos comportamentos socioculturais. Mais do que “raça” ou “além-raça”, Freyre (1980) afirma que existem, no país, tipos e cores muito diversos (mesmo entre os mestiços), que englobam tanto brasileiros nordicamente ruivos, que apresentam comportamento dionisíaco, quanto brasileiros de pele preta, que, negando o comportamento dionisíaco da maioria dos negros africanos, comportam-se de forma apolínea. Exemplos dessa tendência podem ser atestados, segundo Freyre (1980, p. 37), no arcebispo Dom Silvério, no psiquiatra Juliano Moreira e no engenheiro Teodoro Sampaio (mestiços apolíneos), enquanto o brasileiro de origem norte-europeia Germano Hasslocker merece figurar entre os dionisíacos, segundo os critérios do autor para essa classificação. O homem tropical *pan-brasileiro*, muito mais do que um mito, representa uma singularidade brasileira, com tipos de predominância dionisíaca sobre a apolínea. Embora o autor admita que seu mestiço dionisíaco tropical tenha algo de mito e até de ficção (como em todo tipo nacional),

²⁴⁷ Freyre reescreveu essa obra, ampliando-a, diversas vezes. Da primeira para a última de suas edições, a diferença é de cinco volumosos capítulos acrescidos.

ele assume a viabilidade e diferenciação como fruto da adaptação de diferentes raças ao meio tropical.

Sobre a herança escravocrata, Freyre (1980, p. 15) a reconhece como a mais dramática experiência nacional, porém o elogio do tipo social produzido por essa situação histórica leva o sociólogo a enaltecer o *status* do descendente de escravo como homem livre, o que revela a possibilidade que este e os menos favorecidos teriam de quebrar certas barreiras sociais no Brasil, fato observado no caso do presidente Nilo Peçanha e em outros “negroides”, como Machado de Assis e Aleijadinho. Seguindo essa mesma perspectiva, afirma que tal realidade tenha assimilado parte dos efeitos negativos da escravidão e até transformado alguns deles em efeitos benéficos, como no caso da miscigenação, da nutrologia e do sincretismo religioso. Negando que se estabeleça no país uma “negritude fechada, raivosa, ressentida em defesa do negro que, especificamente como negro, fosse aqui injustiçado”, Freyre (1980, p. 17) alude às diferenças de classe nas quais os negros estão inseridos, referindo-se posteriormente a “delicadeza nacional” (FREYRE, 1980, p. 33) que chama de “moreno” os indivíduos de pele preta, chegando a citar Pelé como exemplo de moreno vigoroso e ágil produzido no Brasil. Com muitos louvores à vantagem fisiológica do “amarelinho brasileiro”, Freyre (1980, p. 39) considera quase obsoleto o termo “negro” para designar o tipo étnico do Brasil.

O mais interessante é que, na análise de Gilberto Freyre (2006b), a ascensão do mulato moreno se dá via educação e diploma, que, aliados ao amalgamento das raças, dissolveriam o rígido limite de classes imposto pelo patriarcalismo brasileiro, tão característico das habitações das casas-grandes e depois dos sobrados. Somente na primeira edição de *Sobrados e mucambos* (FREYRE, 1936, p. 379-388), consta o documento “Relação de Alumnos que aprenderam na aula régia das primeiras letras desta villa de Goianna (Pernambuco, 1828), do professor publico Padre Antonio Jose de Barros”. O sociólogo não faz nenhum comentário sobre o documento, mas o insere nos “appendices” do livro (FREYRE, 1936, p. 378). Entretanto, percebe-se claramente que a listagem do professor retrata a equivalência de resultados e presença entre os alunos brancos e pardos, em sua aula régia. A ascensão do bacharel e do mulato, que quebram a lógica patriarcal, não significa, na análise de Freyre (1936), que não existam desigualdades.

Em *Realidade brasileira*, ao final de sua análise, Freyre (1980) alude aos graves problemas sofridos pela população: fome, enchente e estiagens. Para o enfrentamento e superação dessas e de outras urgentes questões, vislumbra alternativas para o Brasil que “parece apresentar-se com reservas espirituais ou místicas que lhe dariam vantagens para correções internas de desenvolvimentismos em imitação de modelos apenas

convencionalmente industriais” (FREYRE, 1980, p. 44). Anunciando outro trabalho (*Insurgências e ressurgências*²⁴⁸), o autor finaliza o livro sugerindo a necessidade de soluções “mais do que econômicas” para resolver certos desajustamentos em situações e realidades nacionais.

Esse documento educacional já poderia ser considerado único por seu caráter *descritivo*, como tentativa de um dos maiores pensadores sociais brasileiros de sintetizar sua obra, no intuito de que professores conheçam a sua “realidade”. Porém, ao final do livro, encontra-se um manual *prescritivo* de “orientação para o professor”, em que Gilberto Freyre (1980, p. 45) objetiva “oferecer subsídios que levam os alunos a se integrarem socialmente através de uma visão geral da realidade brasileira, em seus múltiplos aspectos (psicológicos, sociais, culturais)”. Para tanto, o autor elenca como objetivos específicos a compreensão do “espaço”, do “homem” e da “sociedade” no Brasil, enfatizado, entre outros: a análise da tropicalidade do espaço brasileiro, a identificação dos grupos étnicos e dos traços culturais formadores do povo brasileiro, a caracterização da miscigenação como fato marcante na constituição desse povo. Com relação à sociedade, entre outros objetivos, destacam-se ainda: a caracterização do patriarcalismo na sociedade colonial, a análise da “*morenidade brasileira* como fator da vaidade nacional” e a reflexão de todos os aspectos ligados aos preconceitos racial e de classe (FREYRE, 1980, p. 46).

Seguindo a tríade *espaço-homem-sociedade*, Freyre (1980) indica atividades com o auxílio de recursos visuais (mapas, planisférios, figuras, desenhos) para localização do Brasil e estudo da vegetação e do clima. No que concerne ao “homem”, Freyre (1980) sugere a utilização de dois esquemas²⁴⁹ (reproduzidos a seguir) que levem os alunos a identificar os grupos étnicos formadores do povo brasileiro e concluir sobre as origens do mulato, do caboclo e do cafuzo. É notório o papel de destaque dado ao “branco” como iniciador desse processo.

²⁴⁸ O livro que Gilberto Freyre faz conhecer foi publicado em 1983, com o título *Insurgências e ressurgências atuais: cruzamentos de sins e não num mundo em transição*.

²⁴⁹ Nota-se que, na publicação, o esquema 01 (grupos étnicos) não aparece numerado e, o esquema 02 (miscigenação), figura como esquema 01, certamente um erro de edição.

Figura2 – Esquema proposto por Gilberto Freyre aos professores, acerca da formação dos grupos étnicos brasileiros

Esquema 1: Grupos étnicos básicos na formação do povo brasileiro

Fonte: Freyre (1980, p. 49).

Figura 3– Esquema proposto por Gilberto Freyre aos professores, acerca da miscigenação brasileira

Esquema 2: Miscigenação

Fonte: Freyre (1980, p. 50).

Ao propor a pesquisa dos traços culturais herdados dos colonizadores portugueses, dos indígenas e dos afronegros pelo povo brasileiro, a prescrição do sociólogo aos professores inclui, com relação à sociedade brasileira, a análise de diversas imagens (gravuras de Debret e Rugendas²⁵⁰), visando a cenas domésticas e funcionais da sociedade patriarcal, além da produção de um texto que conduza o aluno a justificar as bases estruturais da sociedade colonial brasileira (economia agrária latifundiária e trabalho escravo).

Por último, retomando suas ideias acerca da harmonia que deve haver entre as engenharias física, humana e social na realidade brasileira, Freyre (1980) aconselha a problematização, durante as aulas, dos temas concernentes ao dilema da ecologia *versus* progresso e propõe que os professores levem os alunos a verificar se o progresso está desequilibrando o meio ambiente²⁵¹. Outra atividade ofertada refere-se à leitura de trechos de autores da literatura nacional²⁵², que Freyre (1980) afirma serem mais conhecedores da realidade brasileira do que sociólogos, antropólogos ou mesmo psicólogos sociais. Justifica que essa atividade é necessária para o conhecimento da realidade retratada pelos literários. Recomenda também a valorização das manifestações folclóricas do Estado e da comunidade, a partir de leituras, conversas e entrevistas com pessoas envolvidas nessas manifestações.

No livro *Brasís, Brasil, Brasília* (FREYRE, 1968)²⁵³, o sociólogo pernambucano elabora suas sugestões acerca daquilo que intitula como problema brasileiro: a interpenetração da unidade nacional e da diversidade regional, que já fora a preocupação de Karl von Martius, mais de um século antes. Para investigá-lo, estabelece relações desse problema com questões gerais de pluralismo étnico e cultural. A obra é a somatória de ensaios e entrevistas sobre a diversidade brasileira, em que Freyre (1968, p. 127-128) situa a educação como palco possível de ligação entre os espaços e tempos atrelados aos regionalismos e à unidade nacional.

²⁵⁰ Nenhuma gravura apresenta legenda, na obra de Freyre (1980).

²⁵¹ Para essa atividade, também estão inseridas fotos contemporâneas que retratam problemas relacionados ao progresso, como queimadas e poluição, além de fotos que ilustram o equilíbrio com o meio através da cultura, como a tecelagem artesanal e manifestações folclóricas. As fotos também não possuem legendas.

²⁵² Freyre (1980) sugere aos docentes à leitura e utilização do vol. 02 “Literatura”, de Josué Montello, da Coleção “Biblioteca Educação é Cultura”.

²⁵³ Essa obra de Gilberto Freyre (1968), foi laureada em 1967 com o Prêmio Aspen, considerado a época como “novo prêmio nobel”, concedido pelo Instituto de Altos Estudos Humanísticos. Antes dele, Freyre já havia sido premiado com muitos títulos de honra (*honoris causa*) em diversas universidades do mundo inteiro, além de conquistar diversos prêmios por seu trabalho de antecipação da moderna sociologia, que mesclava as mais diversas fontes, como anúncios de jornal, receitas culinárias, análise de roupas, quadros e sexualidade, em ensaios e novelas. Sua inovação com as fontes foi reconhecida inclusive pelo historiador Fernand Braudel, que a julgou determinante para seus estudos sobre as trocas no mediterrâneo. Agradeço ao historiador Peter Burke que, em conversa informal, possibilitada pela professora Helena Coharik Chamlian, mostrou-me o quanto Braudel devia ao sociólogo brasileiro.

Em diálogo com Anísio Teixeira, Freyre (1968, p. 127-128) afirma caber ao educador, em colaboração com o cientista social, atender, na educação do brasileiro, às diferenças regionais de natureza e de cultura, aproveitando-as no sentido de, por meio delas, definir melhor a cultura nacional no seu todo ou a própria personalidade de cada brasileiro em particular:

Somos, no Brasil, um conjunto de regiões – um conjunto de Brasis – que tendem a completar-se com suas diferenças de caráter sociológico e de ordem cultural. Cabe ao educador, em colaboração com o cientista social, atender, na educação do brasileiro, a essas diferenças regionais de natureza e de cultura, aproveitando-as no sentido de, através delas, definir-se melhor, quer a cultura nacional de seu todo, quer a própria personalidade de cada brasileiro, em particular. Digo a personalidade de cada brasileiro em particular, porque a sua educação, inter-regionalmente orientada, pode adverti-lo do fato de que, por temperamento, êle se ajustará, no país, a uma região diferente daquela onde nasceu, melhor do que à sua própria ou materna.

Destaca-se que, embora o culturalismo de Freyre não se deixe influir diretamente pelo pessimismo determinista, evidente na obra do literato Aluísio Azevedo (1881[2004], 1884, 1890), o sociólogo pernambucano parece manter do seu estilo uma característica decisiva, qual seja, a influência do hábitat e das habitações na composição do povo brasileiro. Dessa forma, além do autor de “casa grande” e *Sobrados e mucambos*²⁵⁴, muitos intelectuais nacionais e estrangeiros que interpretaram o Brasil não cessaram de retomar a ligação entre *sexo, solo e sangue*, que se replica, na *experiência-Brasil*, nas temáticas que ligam *raça, meio e cultura*, definidoras das principais disputas que abarcam o *educar para a diversidade*.

Fruto da diversidade, a cultura brasileira configura-se como o elemento-chave na compreensão da “arqueologia da ausência”, da identidade brasileira. Educar perante essa singularidade exige antes que se conheça como foi possível a formação dessa cultura. Se, na diretriz educacional escrita por Gilberto Freyre (1980), a realidade brasileira possibilita o aparecimento de uma “além-raça”, outro intérprete notório e pensador da educação vislumbra quais são as possíveis formas de transmissão dessa singular cultura. Mas antes, é preciso tornar o Brasil conhecido aos próprios brasileiros. É esse o desígnio da síntese – que bem poderia ser entendida como a “paideia²⁵⁵ brasileira” – proposta pelo redator e primeiro signatário do Manifesto dos Pioneiros da Educação Nova²⁵⁶ (1932).

²⁵⁴ O último livro dos estudos habitacionais de Freyre seria *Jazigos e covas rasas*, mas ele não o escreveu.

²⁵⁵ A palavra paideia é tomada em seu sentido genérico, ou seja, formação (cultural, econômica e política) do homem brasileiro. Leva-se também em conta a significação atribuída pelos gregos ao termo, para os quais a paideia representa a educação integral do cidadão grego. Cf. Jaeger, 1994.

²⁵⁶ Cf. nota 243, p. 206.

4.3.9 A paisagem cultural brasileira

Constituindo o primeiro volume da “Série Nacional das Publicações do Recenseamento Geral do Brasil”, o livro *A cultura brasileira: introdução ao estudo da cultura no Brasil* representa um esforço de seu autor, Fernando de Azevedo (1944), em dar maior expressão aos resultados censitários de 1940. Isso é feito mediante o confronto desses resultados com os antecedentes históricos da formação cultural do povo brasileiro (AZEVEDO, 1944, p. 3). Ao buscar uma visão de conjunto sobre o país – por mais imperfeita que fosse (AZEVEDO, 1944, p. 13) –, o autor afirma querer traçar uma síntese que se utilizasse de materiais já conhecidos e de “impressões recolhidas da reflexão sobre os fatos” (AZEVEDO, 1944, p. 14). Tarefa importante nos dizeres de Azevedo (1944, p. 13), principalmente para a “tomada de consciência” de um país que crescia demograficamente e se urbanizava, mas que ainda se mantinha desconhecido culturalmente para brasileiros e estrangeiros.

A partir de diversas e diferentes explicações sobre o Brasil²⁵⁷, Azevedo (1944) utiliza-se das análises de Durkheim acerca do fato social, da sociedade, da religiosidade e da educação, para compreender o Brasil como fenômeno de *decallage* (*culture lag*), ou seja, uma sociedade que evoluiu a partir de um desacordo entre a civilização e a cultura. Ao explicar esses conceitos por meio de suas raízes etimológicas e aplicações na ciência e sociologia, Azevedo (1944, p. 1-14) apresenta as disputas que os cercam.

Para eleger a educação como a responsável por vincular cultura e civilização²⁵⁸, capaz de exprimir “o traço profundo de um caráter coletivo”, o professor mapeia os fatores culturais,

²⁵⁷ Fernando de Azevedo (1944), não temendo omitir detalhes, recolhe elementos de muitas leituras sobre o Brasil para compor sua síntese, que ocupa mais de cinco centenas de páginas. Visando esse intuito, mescla fontes diversas, como as análises de viajantes; religiosos; artistas; literários; cientistas; estudiosos e intérpretes, além de fotos; leis; documentos e decretos. Em sua “obra monumental” (como ele próprio a intitula), são evocados Agassiz, Saint-Hilaire, Von Martius, Anchieta, Vieira, Debret, Rugendas, Portinari, José de Alencar, Castro Alves, Gonçalves Dias, Machado de Assis, Sílvio Romero, Tobias Barreto, Taynay, Joaquim Nabuco, André Antonil, Euclides da Cunha, Nina Rodrigues, Oliveira Lima, Paulo Prado, Oliveira Viana, Gilberto Amado, Gilberto Freyre, Sérgio Buarque de Holanda, Caio Prado Junior, somente para citar alguns poucos nomes (dentre centenas) evocados por Azevedo.

²⁵⁸ A diferenciação entre os conceitos de civilização e cultura utilizada por Fernando de Azevedo mantém muitas relações com a elaborada por Norbert Elias (1994). Embora F. Azevedo tenha apresentado primeiramente sua distinção, ambas são forjadas no pós-guerra. Segundo o sociólogo alemão, o termo “civilização” remete a um processo de universalização de um modo específico de vida como aquele propriamente humano, pois o mais avançado em relação aos demais, à “autoconfiança de povos de povos cujas fronteiras nacionais e identidade nacional foram tão plenamente estabelecidas, desde séculos, que deixaram de ser tema de qualquer discussão” (ELIAS, 1994, p. 25). Por seu turno, “cultura” encerra sempre a pergunta sobre o que é um determinado povo, certa sociedade. Por outro lado, o modo de vida civilizado pode existir como exterioridade, os hábitos civilizados não se relacionam necessariamente com o caráter próprio que os indivíduos detêm, diferentemente de “cultura” que é a própria expressão inerente de certo indivíduo mediante seu grupo social.

bem como as culturas institucional, científica e artística do Brasil, a fim de atingir, por último, a transmissão dessas culturas, via educação. Com esse objetivo, inicia sua sùmula examinando as características do meio físico e das raças que constituíram a unidade nacional (branca, vermelha e negra), para depois entender a dinâmica populacional envolvida nos processos de miscigenação, imigração, distribuição e crescimento demográficos. Por meio desse artifício, estabelece nexos entre o domínio do ambiente natural, a composição dos caldeamentos étnicos e a economia, destacando os primeiros contatos e cruzamentos entre portugueses e indígenas na demarcação do território, a importação dos escravos africanos e o desenvolvimento dos engenhos de açúcar, até a descoberta e exploração das lavras minerais, responsáveis pelo desenvolvimento de bandeiras e vilas (AZEVEDO, 1944, p. 81-89).

Prioritariamente embasado nos escritos de Euclides da Cunha e Gilberto Freyre, Fernando de Azevedo (1944) reflete sobre os resultados decorrentes das misturas entre o meio, o homem e a cultura nos variados brasis, compostos por suas ecologias e tipos regionais. Especulando as razões do “irracionalismo” nacional, abrange a impossibilidade do estabelecimento, do ponto de vista étnico, do brasileiro autêntico, pois

[...] a própria chave do caráter brasileiro, é o predomínio, na sua estrutura, do afetivo, do irracional e do místico que se infiltra por todo o ser espiritual, amolecendo-lhe ou exasperando-lhe a vontade, conforme os casos, e dando-lhe à inteligência um aspecto essencialmente emocional e carregado de imaginação (AZEVEDO, 1944, p. 107).

Embora não privilegie a explicação racial para entender o Brasil, percorre a mesma linha interpretativa de Freyre, considerando que a miscigenação “corrigiu e reduziu”, em grande parte, “a distância social que de outro modo se teria conservado enorme entre a casa grande e a senzala” (AZEVEDO, 1944, p. 29). Mesmo aludindo à grande estratificação étnica e social existente no Brasil, responsável por “classificar e desclassificar” os indivíduos que o compõe, Azevedo (1944, p. 35) confere ao caldeamento racial ocorrido no país e à produção do brasileiro um tipo “mediterrâneo, de sangue misturado, na variedade de seus subtipos, um tipo nacional único a que imprimiram caracteres próprios”.

Unindo as características da ausência do orgulho de raça à cordialidade do brasileiro, o autor argumenta que as sucessivas misturas proporcionadas pelos deslocamentos regionais e pelos cruzamentos de diferentes raças²⁵⁹ e culturas criaram, no brasileiro, uma tolerância cordata e hospitaleira, o que levou esse homem a rejeitar qualquer “jacobinismo ou reação

²⁵⁹ Ao longo de todo o livro, o autor refere-se à importância da fusão das raças na composição do país, chegando a proclamar a necessidade de um sério estudo sobre o assunto, ainda faltante (AZEVEDO, 1944, p. 106).

violenta ao estrangeiro” (AZEVEDO, 1944, p. 109). Disso decorre, segundo seus escritos, a possibilidade de o brasileiro tornar-se o portador de uma nova civilização de “mestiçagens dissolventes” (nem branca, nem preta, nem mesmo vermelha). Porém, o autor afirma que a mestiçagem brasileira ainda parece precisar “da albumina branca para refinar o mascavo nacional”²⁶⁰ (AZEVEDO, 1944, p. 33), o que se daria por meio da imigração. Essa ideia do educador Fernando de Azevedo lembra os diagnósticos do doutor Lacerda, pois acolhe, quase 30 anos depois, a previsão do médico de branqueamento nacional, admitindo ainda o Brasil como resguardo da civilização europeia.

A admitir-se que continuem negros e índios a desaparecer, tanto nas diluições sucessivas de sangue branco como pelo processo constante de seleção biológica e social e desde que não seja estancada a imigração, sobretudo de origem mediterrânea, o homem branco não só terá, no Brasil, o seu maior campo de experiência e de cultura nos trópicos, mas poderá recolher à velha Europa, – cidadela da raça branca –, antes que passe a outras mãos, o facho da civilização ocidental a que os brasileiros emprestarão uma luz nova intensa, – a da atmosfera de sua própria civilização (AZEVEDO, 1944, p. 36).

Com o propósito de complementar sua análise sobre a civilização nacional, Fernando de Azevedo (1944, p. 455) procura uma renovação dessa cultura que seja possibilitada pelas condições anteriormente expostas de formação, abarcando elementos diversos. Nesse sentido, o professor-reformador busca uma síntese entre “a pessoa e a comunidade”, capaz de estabelecer “a base da educação e da cultura”, sem prescindir de duas características fundamentais: “a liberdade de consciência e o respeito aos direitos e à dignidade da pessoa humana”.

Essa otimista aposta do pesquisador sobre o país previa que nunca uma “política nacional de educação e cultura teve condições mais favoráveis para o seu desenvolvimento como para a extensão dos serviços educacionais” (AZEVEDO, 1944, p. 454) do que a partir daquele momento (décadas de 1930 e 1940). Mapeando a falta de um projeto de educação pública no Brasil, Azevedo (1944) traça todo o percurso das instituições escolares, desde a educação jesuítica até o final da década de 1930. Em relação às origens dessas instituições, o autor, assim como Freyre (2006b), remete-se ao elo social entre o mestiço e a educação:

O tipo de ensino e de educação, adotado pelos jesuítas, – sistema aliás útil às necessidades de seu principal consumidor, a Igreja, e outrora organizado por

²⁶⁰ Fernando de Azevedo (1944, p. 33) utiliza-se dessa citação de Afrânio Peixoto para explicar a intensificação do movimento migratório ocorrido no Brasil, a partir do século XIX.

ela –, parecia satisfazer integralmente às exigências elementares da sociedade daquele tempo, de estrutura agrícola e escravocrata, em que o estudo, quando não era um luxo de espírito, para o grupo feudal e aristocrático, não passava de um meio de classificação social para os mestiços e para a burguesia mercantil das cidades (AZEVEDO, 1944, p. 321-322).

Apenas nos princípios do século XIX, sob a pressão de influências estrangeiras, como a reforma pombalina (1772), a independência dos Estados Unidos (1776), o Iluminismo enciclopédista (século XVIII) e a Revolução Francesa (1789), é que se começa a processar, nos dizeres do autor, “a renovação da paisagem cultural do Brasil, com reflexos intermitentes nas instituições escolares” (AZEVEDO, 1944, p. 322). Mesmo assim, a paisagem escolar não adquire um contorno específico, não figurando como prioritária nem mesmo após a Constituição, reformada em 1834. Segundo o autor:

Certamente, a ausência, na educação do país, de um pensamento coletivo ou de unidade de orientação, não era mais do que uma das expressões do estado flutuante e molecular da sociedade, que resultou do caráter fragmentário de nossa formação social e das divergências fundamentais de interesses e de idéias, ligadas às diferenças de nível cultural e econômico das províncias, como das classes sociais. Foi êsse estado de inorganização social que dificultou a unificação política e impediu a consolidação educacional num sistema de ensino público, senão uniforme e centralizado, ao menos subordinado a diretrizes comuns. [...] Não se pode inferir, porém, do fato de não ter organização, que não houvesse ensino básico federal e mesmo algum ensino superior desinteressado. Havia certamente. O que não existia (e neste ponto são unânimes os depoimentos) era um plano geral de organização (AZEVEDO, 1944, p. 331).

Dessa forma, a ampla análise de Azevedo acerca da cultura brasileira e da civilização dela decorrente explicita o descaso com a instrução pública nacional – assim como evidenciado no escrito anterior do presente trabalho – e ratifica, uma vez mais, como a mestiçagem se faz presente nas explicações sobre o Brasil. Escrita para comentar os resultados do primeiro censo (1940) que retratou o aumento considerável da população urbana no Brasil, a obra *A cultura brasileira*, do educador Fernando de Azevedo (1944), tem por objetivo principal refazer os marcos culturais e institucionais da cultura nacional. Em todo o longo percurso de Azevedo, o mestiço é uma figura marcante, ora como síntese nacional dos troncos raciais, ora como prova da civilidade e ascensão nos trópicos, via cultura letrada.

4.4 Cosmopolitismo da *experiência-Brasil*: miscigenados instruídos

As precedentes análises, oriundas de alguns médicos, antropólogos e educadores brasileiros, tornaram latente como as mestiçagens locais figuram com intensidade na arqueologia da ausência brasileira. Na impossibilidade de demarcar uma pureza racial própria ao Brasil, o médico João Baptista de Lacerda (1911, 2012) tornou possível a emergência daquilo que será aqui chamado de paradoxo da mestiçagem brasileira. Ao desvalorizar o tronco negro e apostar no inteligente e claro mestiço como o futuro nacional, o médico tornou o cruzamento teleológico de raças o maior produto nacional, pois capaz de expor à civilização europeia como o país tropical estava pronto para recebê-los. Ao considerar o mestiço como *ser* sem raça, *ente* intermediário e plástico, Lacerda tornou possível um paradoxo conceitual, que vinha se delineando desde as primeiras publicações da R.IHGB: transformar a identidade algo sem essência. Desde 1839, é possível notar, por meio das publicações do IHGB, como os termos “caldeamento”, “fusão”, “cruzamento”, “cadinho”, “mestiçagem”, “mistura” e “miscigenação” eram utilizados na compreensão do “problema da raça”, como chamou Roquette-Pinto (1942).

A partir da grande caldeira racial brasileira, o doutor Vieira de Mello (1917a, 1917b) formula os tipos nacionais, visando compará-los às médias fisiológicas e às disposições à demência. Intentando ultrapassar as explicações sobre raças e meios, busca legitimar seu sanitarismo como mais adiantado do que essas explicações. Porém, também não consegue prescindir dos tipos raciais misturados.

Os sociólogos e professores Gilberto Freyre (1968, 1980, 2006a, 2006b) e Fernando de Azevedo (1944) também consideram, assim como Lacerda, o mestiço como “não raça” ou ser “não autêntico”. Intitulando o mestiço nacional como o “grego tropical” ou o “tipo mediterrâneo”, ambos acreditam ser a mestiçagem ocorrida no ambiente tropical brasileiro a maior contribuição desse imenso país ao restante do mundo. Apreciando os troncos raciais da mesma maneira, apesar da evidente valorização da colonização portuguesa, seus escritos parecem atender às demandas de Karl von Martius²⁶¹ sobre a escrita narrativa do país, conforme apresentado no escrito anterior.

Embora com diferenças e deslocamentos, as análises dos médicos e pensadores sociais apresentados têm em comum ao menos três características: a valorização da mestiçagem como indicativo de nova civilização nos trópicos, o problema da colonização e escravidão, e,

²⁶¹ R.IHGB, 1844, t. 06, n. 24 jan. 1845, p. 379-403.

mais importante, a educação como o lócus da ascensão do mestiço. Seja pela mudança curricular capaz de enaltecer a “morenidade”, seja pela afirmação de que os mestiços conseguem se bacharelar e contribuem para a política nacional ou ainda pela aposta na “política da escola” para superar o “problema da raça”, as análises desses autores replicam a vocação do país em *educar para a diversidade*, partindo dos pares civilização/cultura, global/local e passado/ futuro, marcas da *experiência-Brasil*.

Mais de um século depois, as previsões do doutor Lacerda não se concretizaram. As leis educacionais (10.639/2003 e 11.645/2008) de valorização das matrizes negra e indígena e o censo de 2010 demonstram como os troncos vermelho e negro não desapareceram e o mestiço permanece oscilando no centro da disputa por reconhecimento cultural, novamente realocado entre os troncos preto e branco, ou ainda enaltificado como *ente sem ser*. Porém, não deixa de ser curioso que, às vésperas do centenário das previsões de Lacerda, o governo federal brasileiro tenha ratificado o Estatuto da Igualdade Racial, “destinado a garantir à população negra a efetivação da igualdade de oportunidades, a defesa dos direitos étnicos individuais, coletivos e difusos e o combate à discriminação e às demais formas de intolerância étnica” (BRASIL, 2010, art. 1º). Essa singular coincidência mostra como previsões podem ser traiçoeiras.

4.4.1 A nova Roma

Além da notável ligação entre mestiçagem e educação, os autores abordados, em sintonia com as ideias expostas na R.IHGB, também figuram o Brasil como celeiro do mundo civilizado, a nova Roma, a nova civilização, o país do futuro.

Darcy Ribeiro, antropólogo e ministro da Educação que, em 1961, promulgou a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Brasileira (LDB), dedicou-se a interpretar o Brasil a partir dos seus “sentidos e formação”. Em uma de suas entrevistas, o antropólogo faz uma nova previsão, tal como o médico Lacerda, que liga o futuro do país à sua constituição étnica e sua latinidade:

Nós somos melhores, porque lavados em sangue negro, em sangue índio, melhorado, tropical. Então, no futuro, você vai ver daqui a 100 anos, numa reunião, qualquer uma da humanidade, aquele bloco enorme de chineses, vão sobrar chineses, mais da metade dos homens serão chineses. Um absurdo! Vai haver quantidade de árabes, mil milhões de árabes. Importantíssimo, serão uma nova civilização, mil milhões de árabes fiéis à arabidade. Haverá 500 milhões de neobritânicos, haverá muitos outros. E haverá mil milhões de latinos-americanos, que somos nós, os latinos. Só nós estamos com a cara lá, nós somos Roma. (RIBEIRO, 1997, p. 105).

Na sua obra, *O povo brasileiro*, Darcy Ribeiro (1995) liga a identidade nacional à não identidade, ao “fazimento”, à “ninguendade”. Essa ausência de essencialismo tornaria o Brasil, segundo Ribeiro (1995, p. 453-454), uma Roma tardia, pronta para futuro, porque não se apega ao passado:

Nós, brasileiros, nesse quadro, somos um povo em ser, impedido de sê-lo. Um povo mestiço na carne e no espírito, já que aqui a mestiçagem jamais foi crime ou pecado. Nela fomos feitos e ainda continuamos nos fazendo. Essa massa de nativos oriundos da mestiçagem viveu por séculos sem consciência de si, afundada na *ninguendade*. Assim foi até se definir como uma nova identidade étnico-nacional, a de brasileiros. Olhando-os, ouvindo-os, é fácil perceber que são, de fato, uma nova romanidade, uma romanidade tardia mas melhor, porque lavada em sangue índio e sangue negro. [...] Falam a mesma língua, sem dialetos. Não abrigam nenhum contingente reivindicativo de autonomia, nem se apegam a nenhum passado. Estamos abertos é para o futuro.

Roma tardia e tropical, o Brasil é designado por Ribeiro (1995, p. 454-455) como a maior das nações neolatinas, seja pela magnitude populacional, seja por sua criatividade artística e cultural, faltando sê-lo “no domínio da tecnologia da futura civilização, para se fazer uma potência econômica, de progresso auto-sustentado”. Estaria o Brasil, segundo o antropólogo, construindo-se “na luta para florescer amanhã como uma nova civilização, mestiça e tropical, orgulhosa de si mesma” (RIBEIRO, 1995, p. 455). Tal civilização seria “mais alegre, porque mais sofrida. Melhor, porque incorpora em si mais humanidades. Mais generosa, porque aberta à convivência com todas as raças e todas as culturas e porque assentada na mais bela e luminosa província da terra” (RIBEIRO, 1995, p. 454-455). Na aventura de fazer o gênero humano novo, o Brasil do antropólogo enaltece “a mestiçagem na carne e no espírito”. Nesse país símbolo da humanidade futura, o “mestiço é que é bom”, de acordo com Darcy Ribeiro (1997, p. 104).

Assim como a Roma antiga que, como lembra Paul Veyne (2009), apresentava um quadro de duas faces entre o paganismo e o cristianismo, o homem político e o homem interior, a República e o Império, a nova Roma brasileira volta-se para a civilização e para a cultura, ligando os dilemas passado e futuro, globais e locais, em seu paradoxo democrático.

4.4.2 A “quase” paradoxal democracia étnica

Em meio à Segunda Guerra Mundial e à ditadura varguista, o poeta ensaísta Rui Ribeiro Couto (1942, p. 19) redige um texto sobre a singularidade brasileira no contexto

mundial. Em “O Brasil, sua democracia e os problemas da cooperação intelectual”, Couto (1942) resgata como o imaginário de que o Brasil é composto por “miraculosas riquezas” alimentou diversas gerações passadas, que muito se orgulharam de sua “mitomania” das fortunas derivadas do solo, quando, na verdade, as exportações dos produtos brasileiros seriam muito inferiores às de países bem menores, como Filipinas ou Cuba. Segundo Couto (1942), a lista de motivos que explicam a modéstia da atividade exportadora nacional incluiria desde a falta do espírito empreendedor e de capitais até a influência do clima, das raças ou mesmo da psicologia social na atividade mercantil. Ao admitir que o Brasil não era uma nação exportadora, embora rica, Couto (1942) ressalta que a verdadeira riqueza do “cósmico” país é toda ela de “ordem psicológica”, expressa nas artes e na literatura, provenientes de seu povo e seus intelectuais.

Para Ribeiro Couto (1942, p. 19), o que explica essa singularidade é a “extraordinária aventura humana” ocorrida com a fixação da “humilde gente portuguesa nestes litorais ardentes”. Então, se a jovem civilização brasileira não pode disputar ainda nenhum “campeonato de prestígio espetacular”, ela pode gabar-se de sua “riqueza pertencente ao reino do espírito”, que possibilitou ao conceito de democracia um território adequado para seu desenvolvimento.

Considerando a democracia “bandeira comum” do grupo de nações que combatem os sistemas políticos chamados totalitários, Couto (1942, p. 19) assegura ser o racismo, sob qualquer forma, o “desrespeito maior à espécie humana e aos valores espirituais”. No seu entender, o grande produto que uma nação deve exportar é a ausência de diferenças raciais que afetem a dignidade humana. Diante disso, o Brasil, embora dotado de uma jovem civilização ainda não exportadora de manufaturas, teria, segundo Couto (1942, p.19), o “legítimo direito de julgar-se uma antiga democracia autêntica”, porque, “no seu sistema de vida, as diferenças de raça não afetam a dignidade da pessoa humana”. Para Ribeiro Couto, uma civilização valoriza-se a partir da “maior ou menor soma de humanidade dos seus grupos”. Ao definir democracia como ausência de superioridade racial, o poeta elege a mestiçagem o mais amplo fenômeno do panorama social brasileiro, pois negador da concepção de pureza:

[...] evidente que a ideia de “democracia” repele a de “superioridade de raças”; e, por consequência, toda sociologia baseada na crença de que a mestiçagem – que é o mais amplo fenômeno de nosso panorama social – equivale a uma “diferença para menos” na organização de uma nacionalidade, é uma sociologia que atraiçoa o esforço brasileiro e a contribuição brasileira à civilização. Porque sua contribuição consiste, em essência, na negação do valor de uma teórica “pureza” de raças (já o “Isto”

raça é bastante vago e discutível, conforme a lição de Huxley); e na negação de uma “hierarquia” racial em que “índios” e “negros” apareçam marcados como um gado maldito (COUTO, 1942, p. 19).

Em texto repleto de paixão, Ribeiro Couto (1942, p. 19) contrapõem-se às teses de Pierre Deffontaines que afirmou, no Congresso de Geografia em Amsterdam (1938), ser o Brasil o único país do mundo que apresenta uma grande civilização de raça branca nos trópicos. Para combater a essa ideia, Couto enaltece o “espírito brasileiro” ao ressaltar as maiores contribuições da jovem civilização brasileira ao mundo: o intelecto nacional, que deve ser divulgado via literatura, e a “democracia sentimental e humanitária”, caracterizada pela miscigenação. Esses elementos fariam da democracia brasileira um composto quase paradoxal de diferentes troncos e tipos raciais que, ao se mesclarem, formariam uma “civilização pura”, “simples”, constituída pela complexa cooperação intelectual dos seus diversos elementos fundadores:

[...] uma verdadeira civilização, branca ou morena, não importa, mas uma civilização “pura” que tudo deve a si mesma, à simplicidade de seus fundadores, à modéstia de seus pioneiros, aos “valores espirituais” postos em prática pelo padre, pelo capitão-mor, pelo fazendeiro, pelo negro escravo, pela mãe mameluca, pelo homem branco ou mestiço que a providência divina colocou nestes trópicos – para alguma coisa de bom (COUTO, 1942, p. 20).

Democracia civilizatória, o Brasil seguiria, segundo Couto (1942, p. 20), como exemplo de “vocaço universal” para a cultura, representada pela diversidade do espírito intelectual de uma nação que precisa romper seu isolamento linguístico e mostrar ao mundo que vale muito mais do que suas mercadorias. Ribeiro Couto acreditava ser o Brasil e sua jovem civilização o exemplo máximo de negação da barbárie vivenciada no decorrer da guerra que então se testemunhava.

Fundador do “Serviço de Cooperação Intelectual no Itamarati”, Rui Ribeiro Couto (2006, p. 397-398) havia, em 1931, cunhado a célebre expressão “homem cordial”, para designar a diferença entre os homens ibero-americanos e os europeus. Marcados pela intolerância e o egoísmo, advindos de guerras religiosas e disputas territoriais, os homens do Velho Mundo diferiam dos nascidos na América. Frutos da fusão do homem ibérico em terras novas com raças primitivas, os ibero-americanos seriam totalmente avessos à “ideia de um indianismo puro, de um purismo étnico local, de um primitivismo” (COUTO, 2006, p. 397-398). Cordiais porque misturados, esses homens comporiam uma civilização que, no entender de Couto, seria “a contribuição da América Latina ao mundo”.

Alguns anos depois, em 1936, a expressão “homem cordial” seria imortalizada por Sérgio Buarque de Holanda (2006a), em *Raízes do Brasil*. Obra redigida enquanto o autor estava na Alemanha recém-nazista, sua principal preocupação é compreender por que os brasileiros são uns “desterrados em sua própria terra”. Ao avaliar as tendências de amor e violência da cordialidade nacional, Holanda (2006b) amplia a concepção de Couto para compreender as raízes, ascendências e identidade de uma civilização “carente de orgulho racial” e um tanto “avessa a princípios igualitários e impessoais”. Holanda (2006b, p. 203-204) admite que a cordialidade pode afiançar-se a valores democráticos por três características: a repulsa dos povos americanos pela hierarquia racional; a impossibilidade de resistência a valores novos, como a vida urbana e o cosmopolitismo; e a relativa inconsistência dos preconceitos de raça e de cor.

Diferentemente de Holanda, Gilberto Freyre (2006b, p. 475) baseia sua análise sociológica sobre o Brasil no declínio da sociedade patriarcal, que tem, na estrutura da casa e da família, seu mais singular funcionamento. Ao citar o amálgama das raças e culturas como o principal dissolvente dos rígidos limites impostos “pelo sistema mais ou menos feudal de relações entre os homens às situações não tanto de raça como de classe, de grupos e indivíduos”, Freyre (2006b, p. 475) investiga os processos de integração, amadurecimento e desintegração da forma patriarcal. Segundo suas análises, esses processos sempre se interpenetraram no Brasil, raramente entrando em choque ou conflito. O principal motivo disso é que, desde sua colonização, ocorrem misturas que foram contagiosamente democráticas às instituições sociais:

Até que o que havia de mais renitentemente aristocrático na organização patriarcal de família, de economia e de cultura foi atingido pelo que sempre houve de contagiosamente democrático ou democratizante e até anarquizante, no amalgamento de raças e culturas e, até certo ponto, de tipos regionais, dando-se uma espécie de despedaçamento das formas mais duras, ou menos plásticas, por excesso de trepidação ou inquietação de conteúdos (FREYRE, 2006b, p. 475).

Contudo, é possível notar que, em todos os autores mencionados ao longo deste capítulo, a *experiência-Brasil* é retratada como exemplo único de democracia ligada à civilização do futuro, em que os conflitos raciais não serão tolerados. Isso se dá pela dupla face de *Janus* dessa experiência, que ata a colonização e suas trocas mercantis e simbólicas ao futuro do Brasil e do mundo. No entanto, para que tal previsão seja possível, os autores remanejam o próprio conceito de democracia, vinculando-o não a uma ascendência de

nascimento do cidadão, que daria a este o direito de voz e voto. Pelo contrário: ao identificarem a *experiência-Brasil* como não pura, não racial e, portanto, sem ascendência, esses autores ressignificaram a democracia por dois vieses: a mistura (caldeamento, cadinho, amálgama, fusão, miscigenação) e a educação, que segue como *ponte ambivalente* entre os pares dessa experiência. Trocando a pureza pela mistura ou interpenetrando os elementos uno e plural, diversos pensadores, ao menos desde 1839, transformaram os dilemas democráticos, vinculados ao sangue, ao solo e à hereditariedade, em questões também de coexistência pacífica.

Análises hodiernas, como as de Giuseppe Cocco (2009), novamente apostam na *experiência-Brasil* como exemplo de convívio possível no mundo globalizado, seja pela aliança miscigenada, pela cozinha antropofágica ou pelo duplo sentido da educação que ela evoca. Em uma época como esta, o monstro híbrido oferece ao mundo, uma vez mais, dicas de como *educar para a diversidade*.

5

Mestiçagens globais: conviver, educar, digerir

5.1 Introdução

É bastante conhecida a clássica abertura de *O 18 Brumário de Luis Bonaparte*, em que afiança Marx (1978, p. 17): “Hegel observa em uma de suas obras que todos os fatos e personagens de grande importância na história do mundo ocorrem, por assim dizer, duas vezes. E esqueceu-se de acrescentar: a primeira vez como tragédia, a segunda como farsa”. Em contextos atuais, poder-se-ia adaptar essa visceral afirmação da seguinte maneira: Marx observa que a história acontece primeiro por tragédia, depois como farsa. E esqueceu-se de acrescentar: como pensar em farsa quando a ideia de verdadeiro é questionada? Em tempos em que “o” real e “a” noção de verdade e seus correspondentes (valor, essência e universal) sofrem severos abalos – ao menos desde a filosofia nietzschiana –, as análises sociais e educativas que ressaltam a ambivalência, a ambiguidade, as traduções, os devires e as narrativas dividem cada vez mais o espaço anteriormente ocupado pelos estudos considerados “objetivos”.

Nessa virada epistêmica ainda sem nome consolidado (pós-modernidade, modernidade tardia e tantos outros), os pensadores sociais debatem com insistência o papel da “razão ocidental” e da educação. O principal alvo dos ataques são as concepções clássicas de Platão e Hegel sobre o racional e o real, posto que essas, em última instância, acabariam por legitimar a existência dos “excluídos” da modernidade branca, europeia e cristã, como os povos escravizados ou colonizados. Ao cambiarem a certeza pelo perspectivismo, as análises chamadas pós-estruturalistas (que abrangem um leque imenso de tendências) ou da história social (chamada não sem motivo de “nova história”) resgatam e valorizam termos como a mestiçagem e o hibridismo.

Na lógica ocidental, as questões linguísticas e semânticas acompanham os dilemas éticos e políticos com persistente frequência. Em razão disso, algumas palavras tornam-se conceitos, seja de forma provisória, para explicar um fenômeno novo, ou de modo mais permanente, para significar uma reincidência nos âmbitos social e natural. Ambos os casos envolvem as palavras *mestiço* e *híbrido*.

De acordo com o *Dicionário etimológico da língua portuguesa*, de Antônio Geraldo da Cunha (1994, p. 516, 409), o adjetivo *mestiço* remete a “nascido de pais diferentes”, sendo

originado do latim tardio “*mixticius*, de *mixtus*, part. pass. de *miscere* ‘misturar’ // **mestiçagem** 1899 // **mestiçamento** 1899”, enquanto o adjetivo *híbrido* significa “resultante do cruzamento de espécies diferentes, que se afasta das leis naturais (Gram.)”, ou ainda “vocábulo composto com elementos de diferentes línguas / *hybrido* 1844 / Provavelmente do fr.*hybride*, deriv. do lat. *hybrida* e, este, relacionado com o gr. *hýbris* -idos // **hibridez** / hibridez 1873/ **hibridismo** 1873”.

No *Dicionário Houaiss da língua portuguesa* (HOUAISS; VILLAR, 2001, p. 1526, 1905), encontram-se as seguintes etimologias:

híbrido: [...] ETIM lat. *ibrida, hybrida* ou *hybrida, ae* “cruzamento de animais de diferentes espécies, p.ext., filhos de pais provenientes de diferentes países ou oriundos de condições sociais diversas”, prov. pelo fr. *hybride* (1596) “que provém de espécies diferentes, (1647) pal. formada por el. línguas diferentes, (1832) composto por el. diferentes; a grafia mais usual *hybrida* (encontrada nos manuscritos de Horácio, Valério Máximo e em inscrições) foi influenciada prov. por uma falsa aproximação literária com o gr. *húbris, eos* “tudo que excede a medida, excesso, impetuosidade” e *húbrisma, atos* “ultraje, violência”.

mestiço: [...] ETIM lat. tar. *mixtucius, a, um* “nascido de raças diferentes”, de *mixtus*, part. pas. de *miscere* “misturar, mesclar”²⁶².

Ao investigar a origem desses termos em diferentes dicionários portugueses que datam dos séculos XIX e XX, mas que fazem referências a expressões utilizadas no século XVI, o antropólogo lusitano Miguel Vale de Almeida (2000, p. 186-187) sintetiza as várias entradas que encontrou para *híbrido* e *mestiço*:

Híbrido: ambíguo, anómalo, irregular, mestiço, monstruoso.
 Mestiçagem: hibridismo, mestiçamento, miscigenação.
 Mestiço: bode, caboclo, cabra, carafuzo, cariboca, híbrido, mesclado, misto, misturado, mulato.
 Mulato: bode, cabra, cabranaz, cabrito, cabrocha, caporro, escuro, fulo, mestiço, moreno, mu, mulo, pardo, trigueiro.
 Mulata: cabrita, china, mestiça, misturada, morocha, mula, trigueira.

Conforme pode ser notado, esses termos remetem-se tanto a origens biológicas como a sociais e linguísticas ou ao resultado das suas misturas. Situados na fronteira entre a natureza e a cultura, são por muitas vezes carregados de conotações pejorativas e positivas, denotando a ambivalência própria às palavras que, pertencendo ao vocábulo das ciências naturais e

²⁶² Agradeço imensamente a Carlos Villarruel por partilhar comigo seus conhecimentos e intuições sobre o tema, além da gentileza do envio dessas etimologias.

sociais, ultrapassam fronteiras de significação. Como é sabido, não são raras as migrações de termos oriundos de uma área do conhecimento para outras. Exemplificativo desse fenômeno é o fato apontado por Néstor Garcia Canclini (2013a, p. XXI) de como Marx fez o uso, no século auge do imperialismo e da biologia, da palavra “reprodução” – própria ao vocábulo dos médicos e naturalistas – para explicar o capitalismo e suas implicações na sociedade.

Similarmente ao que ocorreu com “reprodução”, nesse mesmo movimento polivalente de incessantes deslocamentos, os termos *mestiçagem* e *hibridação* têm se destacado nos estudos sociais e naturais, ao menos, desde o Século das Luzes. Utilizados na explicação de diferentes teorias sobre as raças e seus cruzamentos, os adjetivos *mestiço* e *híbrido*, tornados substantivos femininos – a *mestiçagem* e a *hibridação* (ou hibridização) –, serviram tanto para explicar a degenerescência das raças e a eugenia quanto para valorizar as misturas raciais e culturais. Tais incidências podem ser verificadas desde as análises de Buffon sobre a *história natural* e de seu seguidor Cornelius de Pauw²⁶³, que realçou, em seus estudos, a degenerescência que a América representava, devido aos mestiços nascidos no novo continente. Segundo Pauw (1770), os filhos de espanhóis com as índias (*criollos*) seriam exemplos de degenerações raciais e culturais, pois eram incapazes de escrever um livro, mesmo que tivessem cursado universidades.

Na *experiência-Brasil*, sempre citada como exemplo máximo de miscigenação, os médicos Renato Kehl, Nina Rodrigues e o membro do IHGB Oliveira Vianna são os nomes de maior destaque da tendência pejorativa das mestiçagens, enquanto Oswald de Andrade (1990a, 1990b) e o sociólogo Gilberto Freyre (2006a) figuram como exemplos privilegiados do melhoramento cultural e racial via misturas. Estes últimos valorizaram a mestiçagem brasileira como o grande legado nacional, contradizendo ideias puristas então em voga no mundo “civilizado”, principalmente no período entreguerras. Porém, é notório que tanto as tendências pejorativas quanto as valorativas das mestiçagens tenham ocorrido de forma simultânea na *experiência-Brasil*. Em outros termos, enquanto na Europa, na virada do século XIX para o XX, alguns autores como Goubineu e Laponge indicavam a mestiçagem como o principal fator de degeneração, por enfraquecer as raças puras, na *experiência-Brasil*, a

²⁶³ O cientista e filósofo Cornelius Franciscus de Pauw (1739-1799) vivia na corte de Frederico da Prússia e influenciou diversos autores de seu tempo, como Voltaire. Segundo Pauw (1770), a descoberta da América representava uma ameaça à civilização europeia, pois o clima e as condições naturais tornavam seus nativos seres humanos degenerados. O melhor, segundo suas pesquisas, seria o europeu “esquecer” a América e não mais explorá-la. Ainda que nunca tenha estado no Novo Mundo, o cientista descreve nativos americanos como sem pescoço, quase anencéfalos. Acerca dessa representação, conferir as ideias de Lafitau e Martius sobre os índios americanos (Cf. nota 209, p. 142). Embora tais autores fossem contrários às teorias de Cornelius de Pauw, incentivando e praticando os estudos de campo para pesquisar os nativos, algumas representações que fazem dos índios assemelham-se à descrição de Pauw.

recepção a essas ideias se deu concomitantemente à elaboração de sua antítese, assim como da exportação da ideia como valor positivo. Nas primeiras décadas do século XX, adeptos e detratores das misturas raciais e culturais formaram interfaces epistêmicas, considerando a mestiçagem ora como problema ora como solução para o Brasil e também para o restante do mundo, por meio da ideia de *democracia racial*. No entanto, entre o pós-guerra e a década de 1970, com a luta intensificada dos movimentos sociais, notadamente o Movimento Negro, tal *democracia* foi considerada um mito, por “ocultar” a discriminação dos grupos não brancos na sociedade brasileira.

Atualmente, as complexidades sociais, oriundas das recentes e aceleradas mudanças advindas da globalização, são responsáveis por reativar, entre os pensadores sociais, os intensos debates que o contato entre raças, etnias e culturas diversas sempre provocou. Ao suscitarem tanto o questionamento das identidades únicas quanto o recrudescimento dos fundamentalismos essencialistas – sejam eles raciais, étnicos, religiosos e/ou nacionalistas –, essas novas relações de antigos dilemas sociais impulsionaram a necessidade de (re)nomeações e diagnósticos, principalmente no âmbito educativo.

Nesse reatualizado debate, os conhecidos termos “mestiçagem” e “hibridações” ganharam renovadas análises. Novamente considerados de forma oscilatória, continuaram a transitar entre as fronteiras dos corpos e dos símbolos, seja como causa dos problemas “globais”, como postulou Roland Robertson (1992, p. 186), seja como a solução deles. Com base nessa constatação, pode-se se vislumbrar como a *experiência-Brasil*, constituída entre os pares passado/futuro, civilização/cultura e global/local, reflete a via dupla imposta pela questão da mestiçagem e da pureza:

- Por um lado, no auge dos movimentos totalitários e biopolíticos, que faziam da raça e da mistura o corte entre a vida (saúde) e a morte (ameaça) dos indivíduos de uma sociedade, a *experiência-Brasil* formulou teorias negadoras da pureza.
- Por outro, em nossa atualidade, quando a mestiçagem torna-se conceito componente dos explicadores da nova ordem mundial, as culturas particulares e os grupos étnicos e raciais também ganham destaque e são acomodados na *experiência-Brasil*.

Embora não esteja entre os objetivos deste trabalho tratar de modo específico sobre os problemas concernentes às relações “mundo-pensamento-linguagem” – como abordadas pela filosofia analítica e pela fenomenologia –, é inescapável, em sua consecução, refletir sobre o “mundo falado”, sua “representação” ou mesmo sua “gramática”. Dado esse fato, vale

observar a maneira como instituições e autores contemporâneos esforçam-se para nomear a experiência dos intensos contatos sociais (ou mesmo virtuais) hodiernos. Durante o final do século XX, o multiculturalismo figurou – quase isolado – como a saída para os conflitos surgidos dos novos compartilhamentos sociais. Estes, acarretados pelo aumento no fluxo de imigrantes e refugiados feitos em escala global, somaram-se a dilemas mais conhecidos, como o racismo, o sexismo e o colonialismo. Porém, com severas críticas ao modelo liberal de tolerância e coexistência centrada na civilização ocidental, diversos autores repudiaram o termo *multiculturalismo*, buscando alternativas a essa maneira de compreensão dos conflitos sociais e à forma como eles podem ser ultrapassados, principalmente via educação. A seguir, abordam-se alguns desses modelos epistêmicos que apostam nas ideias de *criolização*, *mestiçagem* e *hibridação*, visando ao aperfeiçoamento ou à substituição das tendências multiculturais.

5.2 Modelos mestiços de interação social

Não sem espanto, foi possível notar, tal como na atualização anteriormente apresentada da citação de Marx sobre a repetição dos fenômenos históricos, a reincidência, na virada do século XX para o XXI, dos termos e das temáticas presentes na passagem do século XIX para o XX. A raça, o corpo, a etnia e, conseqüentemente, as ideias sobre a mestiçagem e a hibridação voltaram a ocupar as análises sociais. Intelectuais, preocupados com a mundialização e com a renovação e o surgimento de novos conflitos étnicos, reavivaram os termos mestiçagem e hibridação. Como não poderia deixar de ser, retomados os debates entre natureza e cultura, identidade e fluidez, e a capacidade de misturar e evitar conflitos étnicos, a *experiência-Brasil* é mais uma vez indicada como exemplo privilegiado de atos de convivência, assim como a *educação para a diversidade* é eleita a resolução possível para o maior dilema da ocidentalização: “Afinal, como viver juntos?”.

Perante esse novo e, ao mesmo tempo, retomado cenário, o objetivo primordial do presente capítulo é expor ideias de autores que vêm resgatando, no contexto da globalização, as chamadas *mestiçagens* e *hibridações*, com o propósito de melhor compreender o enunciado *educar para a diversidade na experiência-Brasil*.

Assim, serão abordados, por serem propositores de novas formas de pensar a “interação social”, os seguintes autores: Michel Serres (1993a, 1993b), François Laplantine e Alexis Nouss (2002), Serge Gruzinski (2001, 2003), Homi Bhabha (2007), Néstor Garcia Canclini (2013a, 2013b, 2014), Boaventura de Souza Santos (1995), Michel Foucault (2009),

George Yúdice (2004), Paul Gilroy (2012), Miguel Vale de Almeida (2000), Armand Mattelart (2002) e Gilles Deleuze (1991).

As obras desses autores, ou melhor, os modelos neles buscados de análise sobre as interações sociais acabaram por gerar encontros inesperados com os escritores Mário de Andrade (1993, 1997), Salman Rushdie (1998) e, principalmente, Édouard Glissant (1981, 1996). Repetindo a tendência final do capítulo precedente, algumas das análises abordadas elegeram o *Manifesto antropófago* de Oswald de Andrade (1990b) como exemplo maior de *mestiçagem conceitual*. Além desses encontros, ocorreram também algumas colisões com a figura do arlequim, com o poeta Ovídio (2010), o artista Hélio Oiticica (1970) e o filósofo Nietzsche (1992), que ilustram as *metamorfoses*, a *música* e a *roupa* mestiças. Por fim, as ligações entre as mestiçagens e as ideias de barroco, utopia, educação e os princípios de interculturalidade da Unesco reforçam o quanto a temática é vasta e repleta de possibilidades analíticas. Especificamente sobre educação, as prescrições da ONU são citadas por determinarem, por meio de recomendações aos países membros, como se deve proceder no alcance de sua principal meta: o *educar para a diversidade*.

Na indagação sobre aquilo que somos sob a perspectiva da educação, emergem as questões sobre a essência, a verdade e o sujeito. Diante disso, o que se oferece são apenas alguns pontos dos modelos teóricos anunciados que, mesmo apresentando diferenças por vezes abissais, carregam consigo o debate de três características: *espaço*, *tempo* e *processo* de mestiçagens e/ou hibridações. Divididas de acordo com a ênfase que conferem a uma dessas características, todas as leituras mencionadas adiante esbarram nessa tríplice similaridade que abaliza diferentes modelos de compreensão dos contatos culturais, sob a égide da mundialização. Nessa classificação, considerou-se espaço “o lugar”, em sentido lato, das mestiçagens propostas pelos modelos, tais como encontros, narrativas, experiências. O “tempo” foi sopesado como o *devir* ou a *utopia*; já o *processo* é a capacidade – aventada pelos modelos analisados – de relação entre elementos culturais diversos que originam experiências outras. Estas não geram sincretismos, fusões ou sínteses, mas provocam outros acontecimentos que, por sua vez, mantêm as particularidades iniciais e dão subsídios a experiências mestiças, porque ambivalentes e ambíguas.

Coevos e mezclados em todos os modelos expostos a seguir, *espaço*, *tempo* e *processo* mestiços filiam-se declaradamente a noções elaboradas por pensadores pós-estruturalistas, com destaque para Derrida (*tradução*) e, principalmente, Deleuze e Guattari (*rizoma*, *diferença*), além da forma de endereçamento que Foucault confere à história e aos *discursos*,

como saberes empíricos e incessantemente deslocados. Foi possível encontrar ao menos seis utilizações embaralhadas do termo *mestiçagem*:

- *Mestiçagem biológica*: cruzamento, hibridação de seres de raças diferentes.
- *Mestiçagem antropológica*: sincretismo, hibridismo, fusão de diferentes aspectos culturais.
- *Mestiçagem filosófica*: pensamento que se opõe ao essencialismo.
- *Mestiçagem social*: convivências entre diferentes culturas.
- *Mestiçagem processual*: mistura cultural que gera novas experiências, mas mantém a particularidade de certos elementos de origem. Nega a fusão ou síntese.
- *Mestiçagem política*: saída prática proposta para o fim dos conflitos étnicos. Nesse contexto, pode ser entendida simultaneamente como princípio ético universal e relativizante.

As ideias acerca das mestiçagens são atualizadas e alargadas pelos autores expostos a seguir, os quais elaboram seus próprios procedimentos de análise *entremesclando* vários materiais, concepções, tendências e conceitos derivados das áreas atinentes a:

- Linguagens (semiologias, etimologias, idiomas);
- Percepções (o “olhar” da fenomenologia: reaprender a ver o mundo);
- Perspectivas (outros “olhares” para desconfiar do mundo);
- Conflitos (gêneros, raças, etnias, religiosidades, sexualidades)
- Literaturas (nacional, antropófaga, estrangeira);
- Dialética (diálogo entre as contradições);
- Marxismos (contradições do sistema capitalista e das classes sociais);
- Multiculturalidade (intercultural, hibridismos);
- Biopolíticas²⁶⁴ (controle populacional, racismo e poder sobre a vida);
- Filosofias da diferença (Nietzsche, Foucault, Deleuze e Gattari, Derrida).

Nas análises explicitadas, os termos-conceitos mais recorrentes são:

²⁶⁴ Não parece ocasional que Michel Foucault tenha desenvolvido o conceito de *biopolítica* em curso nomeado *Em defesa da sociedade* (FOUCAULT, 2002) – que na versão espanhola ganha a alcunha de *Genealogía del racismo: de la guerra de las razas al racismo de Estado* (Ibid., 1992) – e no livro *História da sexualidade 1: vontade de saber* (Ibid., 1984).

- Agenciamentos;
- Ambiguidades;
- Ambivalências;
- Biopolítica;
- Classes;
- Cultura;
- Desconstrução;
- Diverso;
- Diferença;
- Discurso;
- Essências;
- Etnias;
- Fixidez;
- Identidades;
- Outro/outridade;
- Particularismos;
- Recurso;
- Relação;
- Relativismo;
- Rizoma;
- Simulacro;
- Tradução;
- Universalismo.

A esses termos-conceitos misturam-se, sem hierarquia de atribuições ou sentidos, inúmeras metáforas, entre as quais:

- Antropofagia;
- Arlequim;
- Arquipélago;
- Encontro;
- Estrangeiro;
- Fronteira;
- Lugar;

- Mar;
- Metamorfose;
- Olhar;
- Processo;
- Raiz;
- Roupas;
- Tempo;
- Terra;
- Viagem.

O conjunto de materiais utilizados pelos autores para compreender as *mestiçagens* é muito vasto, com inúmeras referências, das quais se destacam:

- A história da arte;
- Anúncios televisivos;
- Cinema;
- Diários;
- Internet;
- Músicas;
- Poemas;
- Produções artísticas diversas (pinturas, murais, afrescos);
- Romances;
- Teatro.

Mesmo que dirigidas à mundialidade, as análises acerca das mestiçagens repetem alguns endereços (fictícios, metafóricos ou reais), visando exemplificar seus argumentos, e os principais são:

- América Latina;
- Arquipélagos;
- Ásia;
- Brasil;
- Entrelugares;
- Heterotopias;

- Índia;
- Lugar algum;
- Mar;
- Terra;
- Utopias.

Visando questionar a construção do que se convencionou intitular ontologia e epistemologia, apresentam-se como alvos as práticas geradas a partir da maior concepção ocidental, à qual todos dirigem suas críticas: a Metafísica do Uno, exposta nas noções de:

- Binarismos;
- Certas concepções platônicas, cartesianas e hegelianas;
- Classificações;
- Colonialismos e imperialismos;
- Essência;
- Fixidez;
- Hierarquias;
- Ser em si;
- Sínteses;
- Soberania;
- Sujeito;
- Transcendência;
- Universais antropológicos.

Por último, e mais importante, há alguns elementos que subjazem às análises e prefiguram *temporalidades, espaços e processos*:

- A antropofagia;
- A filosofia barroca;
- A perspectiva barroca;
- As artes;
- As culturas;
- As formas educativas;
- As literaturas;

- As resistências;
- As utopias;
- O *ethos*;
- O poder “dizer”, “falar”, “negociar”, “queixar-se”, “gritar”;
- Os “brasis”.

Reconhece-se que esses esquemas são extremamente redutores (como todos os esquemas, aliás) e não fazem jus à complexidade das obras abordadas. Eles visam somente desembaralhar, de forma provisória, as múltiplas facetas das análises sobre a *mestiçagem*. Dessa forma, essas listagens remetem às implicações entre dissonantes vozes e as variadas perspectivas desse fenômeno tão elementar e conturbado, cuja análise acaba por envolver, de forma simultânea, os temas fundamentais da ética de si: o corpo, a sexualidade, a moral, a identidade, a transcendência. Por isso, as análises aqui expostas conjugam elementos dissonantes e acabam por interagir em forma de espiral.

Como vetores privilegiados da interpositividade exposta nos modelos abordados, as obras de Serge Gruzinski (2001), Homi Bhabha (2007) e Édouard Glissant (1996, 2008) conduziram a maioria dos percursos aqui tracejados. No entanto, a partir desse procedimento de catalogação, foi possível notar a mudança em curso da mestiçagem, entendida quase que exclusivamente como o corpo mestiço (individual e nacional) – tendência predominante no século XIX e em parte do XX – para a *culturopolítica*, ou seja, a utilização da cultura mestiça como convivência, conveniência e recurso (YÚDICE, 2004), geradora tanto de novas formas de mercadoria quanto de possibilidades outras de invenção, perspectivas, resistência e convívio entre as civilizações.

Enquanto o corpo mestiço detinha-se prioritariamente no cruzamento das raças, a *culturopolítica* debruça-se sobre materiais produzidos culturalmente, via pedagogia ou expressão artística. No entanto, o corpo e a origem ainda continuam presentes, porém de forma espalhada. Entre o corpo, a multiplicidade e um *ethos* outro – que todos os mesclados modelos mestiços aqui analisados propõem –, o ponto fulcral do debate ainda dialoga com as questões abertas pela modernidade e sua crítica:

- Que tempo é esse que questiona a si próprio?
- Como os valores são determinados?
- Quais são os limites da representação?
- Por que se evita o caos no pensamento?

- O que é a tradução?
- Por que temer a multiplicidade?
- Por que se recorre à totalidade sempre que se explica a diferença?
- Afinal, como entender o Uno?

O corpo mestiço, componente de inúmeros discursos, desde o século XIX, é novamente retomado e amplificado para o corpo cultural ou a *culturopolítica*. Nessa mudança que evoca os mesmos termos debatidos pela eugenia, a *experiência-Brasil* emerge uma vez mais como arquétipo.

5.2.1 Espaços mestiços e fronteiras híbridas

Lançado no Brasil em 1993 com o título *Filosofia mestiça*, o livro de Michel Serres (1993a) sobre o “terceiro-instruído” evoca a implícita referência à lógica aristotélica e, particularmente, ao princípio do “terceiro-excluído”, ou seja, à impossibilidade lógica de uma alternativa outra em relação à existência ou não existência de determinado ente. Repleta de metáforas, a obra tece um elogio às viagens e aos encontros delas decorrentes. O autor – que nunca se apresenta sem expor que foi marinheiro – elabora um tratado educacional em forma de romance-poesia, em que defende a criação como aquilo que deve ser gestado e trazido à luz pelo ato pedagógico. Para que tal criação seja possível, o autor apresenta seu triângulo educativo: o *eu*, o *outro* e o *terceiro-instruído*, caracterizado como mestiço produzido pela alteridade. Nos termos de Serres (1993b, p. 11) “o *eu* que parte e encontra o *outro* e o *terceiro*, que resulta do encontro e é instruído. Todo aprendizado é a mistura de um *eu* e de um *outro*, que resulta num *mestiço*, o *terceiro-instruído*”.

No elogio que faz às misturas, o filósofo Michel Serres (1993a) apresenta o “casaco do arlequim” como metáfora principal de suas concepções. Tecido por muitos remendos oriundos dos diferentes locais por onde passou, o casaco cobre o corpo do rei com suas histórias. Na fábula que abre o livro, Serres (1993a, p. 1-6) narra o regresso do imperador Arlequim da inspeção que fez às terras lunares. Na entrevista coletiva que concede, o imperador frustra o público ao dizer que não há novidades: tudo, em todo o lugar, é absolutamente igual: “só mudam os graus de grandeza e beleza”, e todos obedecem à sua lei; afinal, “o poder não se desloca e, quando o faz, avança sobre um tapete vermelho” (SERRES, 1993a, p. 1-6). Assim, a razão só encontra a sua regra debaixo dos pés imperiais, segundo o arrogante Arlequim, que desafia a plateia. Nesse momento, um ouvinte chamado de “pelerine-

portulano” (1993a, p. 2) insulta-o dizendo não acreditar que o mundo todo se pareça. É só olhar para o seu casaco, diz o ouvinte, e perceber que o rei está mentindo. As palavras de “pelerine-portulano” sobre a veste do Arlequim são:

Composição descombinada, feita de pedaços, de trapos de todos os tamanhos, mil formas e cores variadas, de idades diversas, de proveniências diferentes, mal alinhavados, justapostos sem harmonia, sem nenhuma atenção às combinações, remendados segundo as circunstâncias, à medida das necessidades, dos acidentes e das contingências, será que mostram uma espécie de mapa-múndi, o mapa das viagens do artista, como uma mala constelada de marcas? O lá-fora, então, nunca é como aqui. Nenhuma peça se parece com qualquer outra, nenhuma província poderia jamais ser comparada com tal outra, e todas as culturas diferem (SERRES, 1993a, p. 2).

Segundo a narrativa de Serres (1993a, p. 2), o Arlequim despe-se do seu casaco para escapar ao “ridículo da situação”. Porém, a camada de baixo de sua roupa apresenta as mesmas características lacunares e matizadas do casaco. Tirando as roupas na tentativa de se livrar da falta de unidade, o imperador, tal como uma “cebola” ou “alcachofra”, revela suas camadas até ficar nu. Então, estarrece a plateia ao revelar que as marcas de suas inúmeras viagens não se reduzem às vestes: o próprio corpo, todo tatuado com mais desenhos do que derme, deixa transparecer uma pele multicolorida:

Quando cai o último véu, o segredo se liberta, tão complicado como o conjunto de barreiras que o protegiam. Até mesmo a pele de Arlequim desmente a unidade pretendida por suas palavras. Também ela é um casaco de Arlequim (SERRES, 1993a, p. 3).

A plateia, em suspense, nota que Arlequim não é imperador nem derrisório, só é Arlequim “múltiplo e diverso, ondulante e plural, quando se veste e deveste: nomeado, condecorado porque se protege, se defende e se esconde, múltipla e indefinidamente” (SERRES, 1993a, p. 4). De forma brutal, os espectadores, observando o sexo do imperador, acabam de esclarecer todo o mistério:

Ei-lo agora desvendado, entregue sem defesa à intuição. Arlequim é hermafrodita, corpo mesclado, macho e mulher. Escândalo na sala, perturbada até as lágrimas. O andrógino nu mistura os gêneros sem que se possam distinguir as vizinhanças, lugares ou bordas onde terminam e começam os sexos: Eis como ele ou ela se mostra: monstro (SERRES, 1993a, p. 4).

Ao se despir, “Arlequim-Hermafrodita” também se mostrou ambidestro e sua pele trazia misturadas às rugas da velhice “os encantos da infância”, tornando impossível saber sua idade. Quando aparecem a pele e a carne, todos descobrem, sobretudo, a mestiçagem do imperador. Despido, restava indagar sobre o sangue arlequinal:

[...] mulato, temperado, híbrido em geral, e em que medida? Um quarto de sangue negro? Um oitavo? E se não brincasse de rei, mesmo de comédia, daria vontade de chamá-lo de bastardo ou mestiçado, cruzado. Sangue misto, marrom, amarronzado, impuro.

Que nos poderia exhibir agora o monstro comum, tatuado, ambidestro, hermafrodita e mestiço sob a própria pele? Sim, o sangue e a carne. A ciência fala de órgãos, de funções, de células e de moléculas, para finalmente confessar: faz tempo não se fala mais da vida nos laboratórios: mas ela nunca se refere à carne que, precisamente, designa, num dado lugar do corpo, aqui e agora, a mistura de músculos e de sangue, de pele e de pêlos, de ossos de nervos e de funções diversas, que mescla aquilo que o saber pertinente analisa. A vida joga os dados e embaralha as cartas. Arlequim põe à mostra, para terminar, a sua carne. Misturados, a carne e o sangue mestiço de Arlequim parecem confundir-se ainda com o casaco de arlequim (SERRES, 1993a, p. 4-5).

Michel Serres (1993a) continua a fábula narrando a reação dos espectadores de Arlequim que, frustrados por terem que pensar quando foram se divertir, decidem deixar a sala. Nesse momento, dá-se o clímax: quando os candeeiros estão quase se apagando, o palco se ilumina com uma massa incandescente, “nevada, cândida, pura e virginal”. Arlequim se transforma em Pierrô, condensando todas as cores de suas vestes-pele em um novo traje branco. Os doutos explicaram o ocorrido da seguinte maneira:

Assim como o corpo – respondiam os doutos – assimila e retém as diversas diferenças vividas durante as viagens e volta para casa mestiçado de novos gestos e de novos costumes, fundidos nas suas atitudes e funções a ponto de fazê-lo acreditar que nada mudou para ele, também o milagre laico da tolerância, da neutralidade indulgente, acolhe, na paz, todas as aprendizagens, para delas fazer brotar a liberdade de invenção e, portanto, de pensamento (SERRES, 1993a, p. 6).

Antes de o “milagre” acontecer, Serres (1993a, p. 5) expõe como o saber científico²⁶⁵ assemelha-se à veste do imperador:

²⁶⁵ A série televisiva francesa *La légende des sciences*, inspirada na obra de Michel Serres, inicia-se com o conceito de “ciência mestiça”, pois mistura elementos asiáticos, europeus, africanos. No vídeo, as viagens dos cientistas, exploradores, naturalistas (Ulisses, Gilgamesh e Darwin), seriam exemplificativas das somas culturais que se solidificam na chamada “ciência universal”. A viagem de Marco Polo resumiria todas as viagens, pois ele passava pelos países indianos e árabes e voltava, cruzando a rota da seda ou outra estrada equivalente de formação das ciências. Citando Marco Polo, homem-síntese da ciência mestiça, a narração diz: “Veneza, 1324,

Alguns mesmo, especialistas eruditos sem dúvida, haviam compreendido, por sua própria conta, que cada porção do seu saber parece também com o casaco de Arlequim, cada um trabalhando na intersecção ou na interferência de várias outras ciências e, às vezes, de todas, quase. Assim, sua academia ou enciclopédia, se aproximava formalmente da *comedia dell'arte*.

O filósofo denomina esse episódio de abertura de “laicidade”. Todo o livro seguirá essa forma de narração com encaixes de primeira pessoa, que concatenam as reflexões do autor sobre o lugar maior dos encontros: a instrução, essa mestiça terceira²⁶⁶ nascida e situada entre as luzes e as sombras, entre o claro e o escuro. Segundo Serres (1993a, p. 57), aprendeu-se, como Kepler, que um Sol reinante era o centro “universal do saber e da razão, mas que a sombra se dispersa segundo focos dos diferentes planetas”. Hoje, deve-se, de acordo com o autor, pensar o contrário, pois o “problema do mal passa por uma involução no centro comum de todas as culturas e que mil sóis de saberes diversos cintilam no meio comum dessa dolorosa sombra universal” (SERRES, 1993a, p. 57). Deve-se, portanto, instruir-se “sobre o lugar mestiço, situado entre esses dois focos” (luz e sombras). A partir dessa nova fórmula educativa, que privilegia o lugar da ambivalência e contradição – anteriormente relegado à exclusão lógica –, o mestiço de Serres (1993a, p. 13-14) torna-se o “novo universal”, que carrega em si várias palavras que o representam: “canhoto”, “destro”, “bilíngue”, “copo”, “margens”, “rio”. Na definição oferecida pelo autor, “universal” significa, de acordo com seu princípio pedagógico do terceiro-instruído,

[...] aquilo que, embora sendo único, verte em todos os sentidos. O infinito entra no corpo de quem, por muito tempo, atravessa um rio perigoso e largo o bastante para oferecer essas paragens distantes onde, seja qual for a direção que se adote ou se decida, a referência permanece indiferentemente afastada. Então, o solitário, vagando sem pertencer a nada, tudo pode receber e integrar: todos os sentidos se equivalem. Terá atravessado a totalidade do concreto para entrar em abstração?

mil pedaços de pano, mil cores, mil fios de seda formam esse tecido de Arlequim, que veste o comediante no palco de um teatro de rua onde encena uma peça na *comedia dell'arte*. É um mapa feito de mil países cujas margens delineiam uma estrada imaginária: a estrada da seda, a estrada da ciência. A ciência tornou o mundo mestiço, hoje a ciência é a mesma no mundo inteiro, mas nem sempre foi assim: a ciência e os cientistas sempre viajaram, eles misturaram o planeta. A imensa mistura, a imensa mestiçagem como a roupa deste Arlequim feita de mil retalhos. Essa roupa parece um quebra-cabeça, parece o mundo. Ela é a lenda do mundo. A peça que será encenada e anunciada pelo Arlequim é a história de um mercador, um mercador de mentiras. É o que o Arlequim grita para os passantes: um mercador, um tecido de mentiras, um conto, uma lenda, Marco Polo”. A utilização feita da *comedia dell'arte*, no vídeo em questão, lembra o uso que Antonio Candido (1970) faz do “romance picaresco” para explicar as ações do anti-herói Leonardo Pataca.

²⁶⁶ A tradutora do livro *Filosofia mestiça*, Maria Ignez Duque Estrada, explicita em notas de rodapé, as escolhas que fez durante a tradução entre os termos “mestiço” e “terceiro”. Este último, como lembrado pela tradutora, representa, na língua francesa, a ideia de mistura. Como exemplo, Estrada (In: SERRES, 1993a, p. 56) cita o terceiro estado na Revolução Francesa, que designava todos os que não pertenciam ao clero ou à nobreza.

Perceberão os mestres que só ensinaram, no sentido pleno, aqueles aos quais contrariaram, ou melhor, complementaram, aqueles que obrigaram a atravessar? (SERRES, 1993a, p. 14).

Em mais uma das inúmeras passagens em que pauta a instrução mestiça pelo ato educativo do encontro, Serres (1993a, p. 58-59) afirma o seguinte:

A partir do mestiço excluído ou da terceira pessoa, as figuras não mais percorrem o espaço lacunar dos exemplos precedentes, cuja origem poder-se-ia atribuir ao acaso das rubricas diversas. Mas, ao contrário, elas preenchem, saturam o universo ontológico. Da mesma forma, neste livro, o retrato do mestiço instruído, eu na primeira pessoa, tu, qualquer outro, na segunda, de repente é abundante e engendra um, dois, dez modelos, tantos mestiços quanto se desejar.
O ensino é esta sementeira.

Utilizando-se de metáforas consagradas na filosofia ocidental como “luzes”, “sombras”, “rio”, “fogo”, “timoneiro”, entre outras, Michel Serres (1993a) aproxima a figura do filósofo às chamas que cintilam em vez de iluminar. Na operação conceitual que parece inverter o mito da caverna platônico, Serres (1993a, p.190) justapõe o papel do filósofo ao do narrador:

Criado nessas chamas irregulares, instruído, educado, ele engendra em si pessoas mestiças ou espíritos que salpicam as suas formas e os seus fulgores sobre seu corpo e sua alma, assim como as peças e pedaços que compõem os fogos coloridos do casaco do Arlequim ou o fogo branco que os soma.
Espírito: luz clara, pudica e retida, multicolorindo o corpo e a alma como os milhões de sóis da noite constelam o universo.
Re-nascido, ele conhece, tem compaixão.
Finalmente, pode ensinar.

Michel Serres (1993b), em entrevista a uma jornalista brasileira, reafirma o valor positivo da separação, condição necessária à alteridade e constitutiva da pedagogia mestiça. Quando indagado acerca da paixão dos franceses pela alteridade e das suas impressões sobre o Brasil, país em que lecionou como convidado em 1973, e dos Estados Unidos, onde leciona atualmente, Serres (1993b) respondeu:

Nos Estados Unidos, ao contrário do Brasil, a mestiçagem não foi bem sucedida. Ainda existem bairros muito separados, os chineses ficam em Chinatown, os italianos na Little Italy etc. No Brasil, as raças, as culturas e as línguas realmente se misturam, o *melting pot* de fato aconteceu. Há asiáticos, americanos, africanos, europeus e não há comunidade dominante em relação às outras.

Ao redarguir sobre o Brasil, o filósofo eleva o país a “espelho do mundo”, espaço prematuro da globalização e precursor das mestiçagens. De acordo com as ideias de Serres (1993b):

Descobri, no Brasil, que o país se parecia com o mundo inteiro. Pelos problemas de economia, de demografia, de saúde, representava o mundo, e isso foi o que mais me impressionou. Percebi que existia um universo, um global em preparação. Em 1973, na França, podíamos dizer que existiam os problemas franceses e os outros, os do mundo, que eram diferentes. O Brasil já espelhava o mundo inteiro, a globalidade. Quando voltei, me perguntavam o que foi que eu aprendi e eu respondi que havia aprendido o mundo.

Em sintonia com as concepções de alguns autores apresentados ao longo deste trabalho – como o naturalista bávaro Karl von Martius (R.IHGB, 1844), o Dr. Baptista de Lacerda (1912), representante do Brasil no I Congresso Universal das Raças, o antropólogo Darcy Ribeiro (1995) e o autor de *MundoBraz*, Giuseppe Cocco (2009) –, Michel Serres (1993b) indica o Brasil como território propício da “latinidade”, ou seja, da “comunidade latina”:

Descobri [no convívio com os brasileiros] a latinidade, a existência de uma comunidade latina na qual eu acredito muito. Quando vou à Itália, a Portugal, à Argentina ou ao Brasil, me sinto em casa, e isso porque as línguas têm muito em comum. As culturas são diferentes, mas a gente sempre encontra um ponto de coincidência no que diz respeito à relação com o outro, ao gosto pela beleza. Nós, franceses, nos sentimos mais próximos dos brasileiros do que dos ingleses, apesar de sermos vizinhos destes.

A *Filosofia mestiça*, de Serres (1993a), desenvolvida na intersecção da pedagogia e da reflexão filosófica, apresenta-se como o *lugar* por excelência que possibilita o encontro com o *outro*, condição *sine qua non* para que a terceira margem do conhecimento – ambivalente e ilógica – possibilite o mestiço terceiro-instruído, figura não sintética mas que absorve tempos, tendências e influências adquiridos nas viagens (metafóricas ou não) que tem o desconhecido saber ou local como destino.

O mestiço de Serres (1993a), tal como a veste e o corpo do Arlequim – composta de remendos não simétricos, com diferentes idades e origens, marcas e ambivalências –, absorve todas as cores da sua experiência e reverte sua diferença em experimento universal. Alhures²⁶⁷, ao ressaltar a mestiçagem da ciência que se chama “única”, Michel Serres (1993a)

²⁶⁷Cf. nota 265, p. 239.

volta ao exemplo de Arlequim, somando a ele a figura do maior precursor do “conhecimento mestiço”: o mercador latino Marco Polo.

Enquanto o espaço do encontro é a questão de Serres (1993a), o problema do *tempo* da *mestiçagem* ocupará outros modelos de explicação da atualidade. Diante dessa tendência, a globalização e sua evidente remissão à expansão das fronteiras, das trocas comerciais e dos contatos culturais também têm sido perspectivadas a partir dos termos biológicos da *mestiçagem* e da *hibridação*.

5.2.2 Globalização híbrida: entrelugares, fronteiras e linguagens

Sobre o espaço mestiço como o “terceiro lugar de enunciação”, também se pode remeter ao livro de Homi Bhabha (2007), sugestivamente chamado *O local da cultura*. Considerando obras recém-lançadas por autores oriundos do antigo “Terceiro Mundo” –que coincide semanticamente de o “terceiro” de Serres –, o antropólogo analisa o pós-colonialismo, principalmente o caso indiano, para reivindicar, à maneira de Derrida, a *tradução* dos processos culturais produzidos na articulação entre poderes e resistências que promoveram a concepção de Estado-nação moderna.

É por meio da *outroridade*, somente viável com a abertura de um *outro lugar* cultural e político, que Bhabha (2007) sugere o indeferimento aos essencialismos identitários, sem, porém, negar os conflitos advindos dos encontros. Para esse autor, é cindido na ambivalência que o sujeito do discurso cultural poderá falar e ser ouvido. Sua “teoria itinerante” propõe a necessidade de outro tempo de *escrita*, que seja “capaz de inscrever as interseções ambivalentes e quiasmáticas de tempo e lugar que constituem a problemática experiência ‘moderna’ na nação ocidental” (BHABHA, 2007, p. 201).

Se Michel Serres enfatiza o lugar do encontro como espaço de narração do conhecimento mestiço, Bhabha (2007) aposta no *entrelugar* da (re)escrita da concepção de nação e, conseqüentemente, de povo. De sua perspectiva, é a própria concepção de interpretação, tão cara à etnografia²⁶⁸, que engloba tempo e lugar. Dessa maneira, o autor ressalta a cultura como espaço privilegiado do interstício, do *entrelugar*, capaz de dar início a

²⁶⁸ Homi Bhabha (2007, p. 213) afirma que Foucault, ao indagar “O que somos hoje?”, teria feito a “pergunta etnográfica de extrema pertinência para o próprio Ocidente com a finalidade de revelar a alteridade de sua racionalidade política”. O antropólogo brasileiro, Eduardo Viveiros de Castro (2007a, p. 45) fez afirmação semelhante, declarando que via o trabalho de Foucault “como talvez o mais representativo de uma autêntica antropologia das sociedades complexas”.

novos signos de identidade (que vão além da classe/raça/gênero) e postos inovadores de colaboração e contestação, no ato de definir a própria ideia de sociedade.

Entendendo por “tradução” a abertura de um outro lugar cultural e político de enfrentamento colonial (BHABHA, 2007, p. 62), o autor se remete aos catequistas nativos da Índia, que traziam em si muitas ambiguidades e contradições. O exemplo dos nativos que negociam sua nova fé cristã com suas tradições culturais é utilizado por Bhabha (2007) como o mote necessário para a revisão do conceito de diversidade cultural, realocado por ele como *diferença cultural*. Segundo Bhabha (2007, p. 63), essa troca lexical se faz urgente, pois produz efeitos teóricos e políticos diversos:

Por meio do conceito de diferença cultural quero chamar atenção para o solo comum e o território perdido dos debates críticos contemporâneos. Isso porque todos eles reconhecem que o problema da interação cultural só emerge nas fronteiras significativas da cultura, onde significados e valores são (mal) lidos ou signos são apropriados de maneira equivocada. A cultura só emerge como um problema, ou uma problemática, no ponto em que há uma perda de significado na contestação e articulação da vida cotidiana entre classes, gêneros, raças, nações.

No Quadro 7, esquematizam-se os argumentos do autor sobre a necessidade dessa mudança conceitual.

Quadro 7– Esquema baseado na obra de Homi Bhabha acerca das diversidades e diferenças culturais

<i>Diversidade cultural</i>	<i>Diferença cultural</i>
Objeto epistemológico	Processo de enunciação
A cultura como objeto do conhecimento empírico.	Cultura como processo “conhecível”, legítimo, adequando à construção de sistemas de identificação cultural.
Categoria da ética, estética ou etnologia comparativas. Reconhecimento de conteúdos e costumes culturais pré-dados; mantida em um enquadramento temporal relativista, ela dá origem a noções liberais de multiculturalismo, de intercâmbio cultural ou da cultura da humanidade	Processo de significação por meio do qual afirmações da cultura ou sobre a cultura diferenciam, discriminam e autorizam a produção de campos de força, referência, aplicabilidade e capacidade.
Representação de uma retórica radical da separação de culturas totalizadas que existem intocadas pela intertextualidade de seus locais históricos, protegidas na utopia de uma memória mítica de uma identidade coletiva única.	Concentra-se no problema da ambivalência da autoridade cultural: a tentativa de dominar em nome de uma supremacia cultural que é ela mesma produzida apenas no momento da diferenciação.
Sistema de articulação e intercâmbio de signos culturais em certos relatos antropológicos do início do estruturalismo.	Fronteiras significativas das culturas, em que significados e valores são criados, como proposto pelos pós-estruturalistas.

Fonte: Bhabha (2007, p. 63-64).

Segundo Bhabha (2007, p. 250), somente é possível entender o que vem se passando no interior da pós-modernidade por meio da exploração dos paradoxos das metáforas da linguagem e pelo delineamento de um presente enunciativo pós-colonial, quebrando os amálgamas da modernidade por meio de uma contramodernidade pós-colonial. Ao intentar ir além da leitura de Foucault sobre os discursos e uma ontologia do presente, Bhabha sugere um *passado projetivo*, inscrito como narrativa histórica da alteridade que “explora formas de antagonismo e contradição social que ainda não tiveram uma representação adequada, identidades políticas em processo de formação, enunciações culturais no ato do hibridismo, no processo de tradução e transvaloração de diferenças culturais”. Mesmo podendo ser acusado de “universalista relativista”, Bhabha (2007, p. 352) não prescinde da importância de transformação dos significados de vida e existência em outras possibilidades, humanas e históricas, de entrelugares, utopias comunitárias, em oposição a blocos de poder hegemônicos.

Porém, de acordo com Bhabha (2007, p. 161), a alteridade, fronteira agonística e deslizante, pode gerar resistências coloniais não necessariamente opositoras, mas que tenham como efeito a ambivalência e o hibridismo produzidos nas regras do reconhecimento dos discursos dominantes. Esse hibridismo não se caracteriza por um reconhecimento dialético, mas pela impossibilidade da identidade ou da imprevisibilidade da presença do outro.

Ao deslocar as categorias de diferença e identidade, Bhabha (2007, p. 213) estabelece sua “teoria itinerante” e “consciente da metaforicidade dos povos de comunidades imaginadas, que permita a contra-narrativa discursiva e desequilibre o símbolo modernizante da nação”, tão calcado nas concepções de terra, nascimento e ancestralidade. Daí, a necessidade do hibridismo contrário à fixidez identitária.

Aliás, é a retomada e a ressignificação do termo “hibridismo” no campo das ciências sociais umas das maiores recorrências na literatura que contradiz ideia de identidade cultural fixa. O antropólogo Néstor Canclini (2013a), no livro *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade* (2013a) e na conferência “Noticias recientes sobre la hibridación” (2003), analisa essa retomada. O autor argentino radicado no México sustenta que seu objeto de estudo não é a *hibridez*, mas os *processos* de hibridação, que envolvem todos os que querem apropriar-se dos benefícios da modernidade. Segundo Canclini (2003), tais processos colaboram para a superação de discursos biológicos ou mesmo essencialistas sobre identidade, autenticidade e pureza cultural. Já a mestiçagem, na análise do autor, contrapõe-se ao ideal de “sangue puro”, por evidenciar a produtividade e o poder inovador de muitas misturas interculturais, o que possibilita trabalhar melhor os processos de hibridação

relativamente à desigualdade entre as culturas, pois aponta para as possibilidades várias de apropriação que elas oferecem. Entretanto, considera os termos mestiçagem, sincretismo, aculturação e creolização – utilizados ainda em grande parte da literatura antropológica e etno-histórica para especificar formas particulares de hibridação mais ou menos tradicionais – restritos quando tratam de designar as fusões entre meios de cultura, estilos de consumo entre as diferentes gerações, entre a música local e transnacional, ocorridas nas fronteiras e nas cidades.

Segundo Canclini (2003), a palavra *hibridação* é mais flexível para nomear essas misturas, em que os elementos étnicos ou religiosos não apenas se combinam, mas se cruzam com os produtos de tecnologias avançadas e processos sociais modernos ou pós-modernos. Devido à sua flexibilidade, ainda que carregue sua origem biológica, a palavra é utilizada pelo autor como termo que negocia ou mesmo traduz os significados de mestiçagem, sincretismo, fusão e outras designações utilizadas para descrever misturas particulares. Talvez a questão decisiva, segundo o antropólogo, não seja a simples concordância acerca de qual é o melhor termo, mas como aproveitar a fecundidade e abrangência de teorias e procedimentos metodológicos que auxiliem a tornar traduzível esse mundo ou o convívio com suas diferenças, aceitando as perdas e os ganhos advindos das misturas e dos cruzamentos vários.

Para exemplificar seu argumento, o antropólogo cita um poema do maranhense Ferreira Gullar que foi musicado por Raymundo Fagner em um álbum, no qual o intérprete canta algumas canções em português e outras em espanhol, hibridizando sua voz e linguagem com Mercedes Sosa e Joan Manuel Serrat. Essas “músicas híbridas”, segundo o autor, constituem exemplo de como lidar com as questões culturais. A seguir, apresenta-se o poema do brasileiro que carrega, no título, os dilemas da linguagem e das trocas:

Traduzir-se (Ferreira Gullar)

Uma parte de mim
é todo mundo:
outra parte é ninguém:
fundo sem fundo.

Uma parte de mim
é multidão:
outra parte, estranheza
e solidão.

Uma parte de mim
pesa, pondera:
outra parte
delira.

Uma parte de mim
é permanente:
outra parte
se sabe de repente.

Uma parte de mim
é só vertigem:
outra parte,
linguagem.

Traduzir-se uma parte
na outra parte
– que é uma questão
de vida ou morte –
será arte? (cf. CANCLINI, 2013a, p. XXXIX-XL).

A primeira condição para distinguir as oportunidades e os limites da hibridização, segundo Canclini (2003), é tencionar essa concepção instável e conflituosa de “tradução” e “traição”. Nesse movimento indagador sobre os cruzamentos, Canclini (2003) considera as atividades artísticas fundamentais, pois podem ser tanto a linguagem quanto a vertigem do processo. E é no campo da arte, ou melhor, da busca artística, que essa possibilidade de intersecção melhor se apresenta para o autor. Não a arte em seu sentido de realismo mágico ou mesmo de compreensão universalista; o melhor é tratá-la no campo conflitivo, de *tradução* e *traição*, sendo *linguagem* e *vertigem* da hipercomunicada vida.

Nos *espaços híbridos* e multifocais de Canclini (2013a, p. 349), as fronteiras ganham destaque, e, conforme ressalta o autor, “em toda a fronteira há arames rígidos e arames caídos”. A partir da análise das hibridações entre “alta e baixa cultura”, “cultura popular e cultura de massa” ou culturas de diferentes partes (como América Latina, Europa, entre outras), Canclini (2013a) conclui que todas as culturas são de fronteira, pois todas as artes desenvolvem-se com outras artes, migrando incessantemente a partir dos processos de hibridação, definidos como “processos socioculturais nos quais estruturas ou práticas discretas, que existam de forma separada, se combinam para gerar novas estruturas, objetos e práticas”. Outro dos seus exemplos é o modernismo brasileiro, que surgiu de “fontes duplas antagônicas” (CANCLINI, 2013a, p. 79), que englobaram as informações francesas e a busca pelo nativismo. Essa confluência seria observada no quadro de Di Cavalcanti *As meninas de Guaratinguetá*, “em que o cubismo dá o vocabulário para pintar mulatas”; também nas obras de Tarsila do Amaral, “que modificam o que aprendeu de Lhote e Léger, imprimindo à estética construtivista uma cor e atmosfera representativas do Brasil” (CANCLINI, 2013a, p. 79). O autor esclarece que as estruturas culturais são “resultado de hibridações, razão pela

qual não podem ser consideradas fontes puras [...] assim como o *spanglish*” ou o já citado modernismo brasileiro (CANCLINI, 2013a, p. 79).

Ao explicar por que prefere o termo hibridação a mestiçagem, sincretismo ou crioulização, Canclini (p. XXIX) assevera:

Esses termos – mestiçagem, sincretismo, crioulização – continuam a ser utilizados em boa parte da bibliografia antropológica e etno-histórica para especificar formas particulares de hibridação mais ou menos clássicas. Mas, para designar as fusões entre culturas de bairro e midiáticas, entre estilos de consumo de gerações diferentes, entre músicas locais e transnacionais, que ocorrem nas fronteiras e nas grandes cidades (não somente ali)? A palavra hibridação aparece mais dútil para nomear não só combinações de elementos étnicos ou religiosos, mas também a de produtos das tecnologias avançadas e processos sociais modernos e pós-modernos.

Nas atuais condições de globalização, afirma Canclini (2013a), há ainda mais razões para empregar os conceitos de mestiçagem e hibridação, pois a intensificação da interculturalidade migratória, econômica e midiática mostra-nos como o pensamento e as práticas mestiças são recursos para reconhecer o diferente e trabalhar democraticamente as tensões das diferenças, evitando que a história se reduza à guerra entre as culturas, como imaginava Samuel Huntington. Nesse contexto, a questão é, para Canclini (2013a), escolher um estado de guerra ou um estado de hibridação. Isso ocorre porque as fronteiras rígidas estabelecidas pelos Estados modernos quedaram-se porosas, e poucas culturas podem ser agora descritas como unidades estáveis, com limites precisos baseados na ocupação de um território demarcado.

Mesmo em estado de hibridação, Canclini (2013a) observa que há condições sociais e históricas específicas em meio a sistemas de produção e consumo que, às vezes, operam como imposições, como se pode constatar na vida de muitos migrantes. As cidades, principalmente as megalópoles multilíngues e multiculturais, pressagiam e condicionam a hibridação, com seus conflitos e criatividade. Outro fator que acentua as tendências modernas de criação de mercados mundiais de bens materiais e dinheiro é, segundo o autor, a globalização que debilita as fronteiras e alfândegas, as tradições locais, e propiciam mais formas de hibridação produtiva, comercial, comunicacional e os estilos de consumo. Com isso, as clássicas modalidades de hibridação, derivadas das migrações e viagens, das políticas de integração educativa, impulsionadas pelos Estados nacionais, agregam-se a mesclas geradas pelas indústrias culturais. Porém, tal globalização também segrega e produz novas desigualdades, como alianças identitárias ou mesmo particulares étnicas. Como já constatado em outros

autores, Canclini (2013a) alerta para os riscos dos fundamentalismos e as dificuldades que o pensamento moderno, do tipo esquemático e binário, apresenta aos modos atuais de compartilhar outras culturas.

Segundo o argentino, um mundo em crescente movimento de hibridação requer ser pensado para além de um mero conjunto de unidades compactas, homogêneas e radicalmente distintas. O contemporâneo, na visão de Canclini (2013a), estabelece-se como intersecções, transições e transações. Dessa maneira, o campo de análise privilegiado de Canclini (2013a, 2013b) são as formações e recepções dos produtos originados da arte, da indústria cultural, da tecnologia somados (e incluídos) aos produtos de consumo na globalização. Com esse foco, as regiões de fronteira, a América Latina e, principalmente, o México, tornam-se seu lócus privilegiado para investigar os fluxos migratórios de pessoas e tendências, naquilo que chama “estranheira”. Por sua condição de deslocamento, o estrangeiro torna-se sua metáfora máxima, fazendo-o alargar os significados desse termo. Ao modelo das migrações modernas para entender aqueles que desarticulam os sentidos da nacionalidade, Canclini (2013b, p. 17) acrescenta o “estrangeiro nativo”, que se atrai por outros lugares, quebrando assim o vínculo da geração anterior ao território nacional, marcado pelo binômio solo-sangue. Em sua categorização, o estrangeiro tem um “segredo”: “sabe que existe outro modo de vida, ou existiu, ou poderá existir”, essa sapiência faz dele um sem lugar na lógica social dominante. Além disso, o avanço tecnológico e a migração do analógico para o digital engendrariam novas diferenças e, conseqüentemente, novos estrangeiros.

Mesclando conceitos e metáforas (fronteiras, viagens, deslocamentos, hibridações e interculturalidades, tradução), Canclini (2013b, p.18) elege a “poética da estranheza” como forma de compreender as fronteiras e os deslocamentos migratórios como processos econômicos e socioculturais, como o fazem os demógrafos, antropólogos, sociólogos e também os artistas. Coerente com suas concepções, Canclini (2013a, 2014), em outros textos e entrevistas, ressalta mudanças na sua própria linguagem epistêmica, para apreender os novos significados dos intercâmbios culturais e dos lugares de mestiçagem. Por isso, utiliza cada vez menos o conceito de *hibridação*, cedendo espaço para a *interculturalidade*, por considerá-lo mais abrangente, por abarcar as trocas conflituosas. Segundo o autor:

Hibridação designa um conjunto de processos de intercâmbios e mesclas de culturas, ou entre formas culturais. Pode incluir a mestiçagem – racial ou étnica –, o sincretismo religioso e outras formas de fusão de culturas, como a fusão musical. Historicamente, sempre ocorreu hibridação, na medida em que há contato entre culturas e uma toma emprestados elementos das outras. No mundo contemporâneo, o incremento de viagens, de relações entre as

culturas e as indústrias audiovisuais, as migrações e outros processos fomentam o maior acesso de certas culturas aos repertórios de outras. Em muitos casos essa relação não é só de enriquecimento, ou de apropriação pacífica, mas conflitiva. Fala-se muito, nos últimos anos, de “choque” entre as culturas. Em todo esse contexto vemos que os processos de hibridação são uma das modalidades de interculturalidade, mas a noção de interculturalidade é mais abrangente, inclui outras relações entre as culturas, intercâmbios às vezes conflitivos (CANCLINI, 2014).

Em *Culturas híbridas*, publicado no México em 1989, Canclini (2013a, p. XXVI-XVII) já vislumbrava a hibridação como “processo de interseção e transações”, aquilo capaz de tornar possível que a “*multiculturalidade* evite o que tem de segregação e se converta em *interculturalidade*”. Como um dos maiores exemplos dessas intersecções “do moderno ao pós-moderno” durante o “longo trajeto da hibridez” ocorrido nas culturas latino-americanas, Canclini (2013a, p. 326-327) cita os manifestos estéticos dos “antropófagos brasileiros” e do grupo latino Martín Fierro, como antecedentes modelares da “descoleção e desterritorialização” das reflexões utópicas nas práticas de artistas e intelectuais em ambiente de hibridação. Dessa forma, tanto Canclini como Serres e Bhabha conectam as concepções de mestiçagem, hibridação, fronteiras, multiculturalismo, interculturalidade, viagens e antropofagia na incidência dos debates epistêmicos que englobam o tempo e o espaço, somados ao processo.

5.2.3 Heterotopias híbridas: espaços outros, novas conexões

Outro autor atento aos dilemas das identidades e das fronteiras atuais é Boaventura de Souza Santos (1995). Ao dedicar seus estudos aos processos dos paradigmas sociais, esse sociólogo adota como referência a situação sociocultural e político-econômica de Portugal ante o desenvolvimento e as consequências do capitalismo global. Santos (1995) investiga os limites da modernidade, compondo reflexões acerca do tempo e do espaço como suas recorrentes temáticas.

Especificamente a respeito da “cultura de fronteira” em Portugal, Santos (1995, p. 151) afirma ser sua hipótese de trabalho que “a cultura portuguesa não tem conteúdo. Tem apenas forma, e essa forma é a fronteira, ou a zona fronteiriça”. Isso se deve ao fato de não haver nesse país a consolidação histórica da ideia de nacional.

Para Santos (1995, p. 153), Portugal situa-se como espaço de *entrelugar border*, em meio ao local e ao transnacional, sendo ora centro (em relação às colônias) ora periferia (em relação à Europa). Ao denominar a zona fronteiriça de “híbrida, babélica, onde os contactos se

pulverizam e se ordenam segundo micro-hierarquias pouco susceptíveis de globalização”, Santos (1995, p. 153) identifica-a também com regiões não situadas, onde são imensas as “possibilidades de identificação e de criação cultural, todas igualmente superficiais e igualmente subvertíveis”. O sociólogo surpreende ao citar a característica indicada pelos modernistas brasileiros como perfeita para compreender a cultura portuguesa: “a antropofagia que Oswald de Andrade atribuía à cultura e que penso caracterizar igualmente e por inteiro a cultura portuguesa” (SANTOS, 1995, p. 153). E vai além em sua justificativa: “para uma cultura que verdadeiramente nunca coube num espaço único, as identificações culturais que daí derivam tendem a autocanibalizar-se” (SANTOS, 1995, p. 153).

Admitindo ser a zona fronteira, tal como a descoberta, uma metáfora que ajuda o pensamento a transmutar-se em relações sociais e políticas, Santos (1995, p. 154-155) enaltece o regresso das identidades, do multiculturalismo, da transnacionalização e da localização, por oferecem “oportunidades únicas a uma forma cultural de fronteira precisamente porque esta se alimenta dos fluxos constantes que a atravessam”. Para o autor, “a leveza da zona fronteira torna-a muito sensível aos ventos. É uma porta de vai-e-vem, e como tal nem nunca está escancarada nem nunca está fechada”. Nessa mescla de espaço-tempo das fronteiras, o sociólogo analisa as possibilidades de emancipação, defendendo a “heterotopia de Pasárgada 2” em lugar das utopias idealizadas. Segundo o autor:

Em vez da invenção de um lugar totalmente outro, proponho uma deslocação radical dentro de um mesmo lugar, o nosso. Uma deslocação da ortotopia para a heterotopia, do centro para a margem. O objectivo desta deslocação é tornar possível uma visão telescópica do centro e, do mesmo passo, uma visão microscópica do que ele exclui para poder ser centro. Trata-se, também, de viver a fronteira da sociabilidade como forma de sociabilidade (SANTOS, 1995, p. 325).

Não se pode menosprezar que o autor, ao investigar os espaços de hibridismo na globalização, além de tentar tornar a antropofagia um elemento da cultura portuguesa, utiliza a cidade lírica do poeta pernambucano Manuel Bandeira (1986, p. 90): a asiática *Pasárgada*. No poema, a antiga capital do império persa é um lugar onde há “tudo, é outra civilização”. Assim como os pares Arlequim/Marco Polo (Michel Serres), literatura/diferenças culturais (Homi Bhabha) e fronteira/estrangeiro (Nestor Canclini), a heterotopia de Boaventura de Souza Santos liga o híbrido – misturado e babélico – à viagem, ao mar, à Ásia, ao canibalismo e também à educação, pois, ao explicar Pasárgada 2, Santos (1995, p. 326) afirma que seu princípio de transição paradigmática baseia-se em uma comunidade educacional:

[...] os estudantes são todos os cidadãos enquanto trabalham, descansam e estudam. É pautada por um duplo objetivo: ampliar o conhecimento dos paradigmas em presença e promover a competição entre eles de modo a expandir as alternativas de prática social e pessoal e as possibilidades de lutar por elas. [...] Quanto à organização [da heterotopia proposta] o princípio institucional mais importante é a constituição de uma Câmara Paradigmática em que estão igualmente representados os diferentes paradigmas em competição através dos seus adeptos eleitos pela comunidade educacional.

Apresentando visíveis semelhanças com a *República* de Platão – embora se queira mais democrática do que aristocrata –, a heterotopia do sociólogo português, ainda que negue a metafísica, mistura elementos epistêmicos que abarcam o Uno e as diferenças.

O termo heterotopia utilizado por Boaventura de Souza Santos (1995) tem origem em uma conferência de Michel Foucault realizada na Tunísia, em 1967, denominada “Outros espaços”. Foucault (2009) define as heterotopias como “espaços outros”, que são lugares reais ainda que fora de todos os lugares e, ainda assim, são efetivamente localizáveis. Espécies de contraposicionamentos ou mesmo utopias realizadas no interior da cultura, as heterotopias são tipificadas e exemplificadas por Foucault (2009) em seis princípios:

- Não há cultura sem heterotopia. Disso decorre que dois tipos principais de lugares outros as caracterizam: os quase extintos lugares de *crise* (como aqueles destinados aos rituais das sociedades primitivas) e os lugares de *desvio* (asilos, hospitais psiquiátricos).
- Cada sociedade faz funcionar uma heterotopia que existe e tem função diferente para os que a frequentam. Exemplo máximo é a diferença temporal entre os que visitam e os que “habitam” eternamente os cemitérios.
- As heterotopias justapõem lugares diversos e incompatíveis, como teatros, cinemas, jardins e zoológicos, que transpõem/encenam a realidade em retângulos finitos.
- Sempre vinculadas a recortes temporais, as heterotopias podem também promover a ruptura e/ou acumulação do tempo tradicional (heterocronia). É o caso de museus, bibliotecas e arquivos, que intentam acumular o tempo de forma indefinida e perpétua. O contrário também pode acontecer com espaços que se erigem somente de forma provisória, como as feiras e as cidades de férias.
- As heterotopias também são abertas e fechadas, ao mesmo tempo (assim como a leveza das portas de abrir e fechar citadas por Santos). Em outros termos, isso significa que elas parecem espaços de convite de entrada para todos, mas constituem-se pela exclusão.

Essas heterotopias seriam dotadas de um movimento de abrir e fechar que as isola e as torna penetráveis, conforme antigos quartos brasileiros situados do lado de fora das casas que, abertos para visitantes não convidados, impossibilitam o acesso aos espaços de convívio da família. Outro exemplo seriam os quartos de motel, que confinam o sexo proibido.

- Os outros espaços também têm por função denunciar como ilusório o espaço real (é o caso dos bordéis) ou ainda criar um espaço que se quer perfeito, metódico, como nas colônias inglesas ou nas colônias jesuíticas do Paraguai²⁶⁹, em que o espaço era medido e o tempo sincronizado pelo sino.

Considerando bordéis e colônias como os dois tipos extremos de heterotopia, Foucault (2009) cita o barco como a metáfora-mor dos lugares outros. O barco é um “pedaço de espaço flutuante, um lugar sem lugar, que vive por si mesmo e ao mesmo tempo lançado ao infinito do mar e que, de porto em porto, de escapada em escapada para a terra, de bordel a bordel”, possa chegar “até as colônias para procurar o que elas encerram de mais precioso em seus jardins” (FOUCAULT, 2009, p. 421-422). Considerado pelo filósofo “a heterotopia por excelência”, o barco assume, na civilização ocidental, o veículo *per se* das trocas econômicas e a maior reserva da sua imaginação.

Marcado por nomes como Descartes, Newton, Espinosa, Pascal ou ainda como o século da *representação*, das *trocas*, do *trabalho*, figurados por Foucault (2007b) com a publicação de *Dom Quixote* (1605), a inauguração do Hospital Geral (1656) ou ainda do quadro *Las meninas* de Diego Velazquez (1656), o século XVII recebe especial importância em sua conferência. Segundo Foucault (2009), foi Galileu que, durante esse século, demonstrou a infinidade do espaço, em contraposição ao fechamento e à medição medievais. Nessa breve conferência sobre as heterotopias, o autor afirma como signo fundamental das colônias americanas a tentativa dos religiosos em reger a metrificação do espaço e o domínio do tempo, via som dos sinos. Dessa forma, pode-se considerar que as colônias, tão debatidas durante a revolução científica pré-iluminista, seriam tentativas de comando absoluto das variáveis do espaço e do tempo.

Já Deleuze (1991), também analisando o século XVII, centrará seus estudos sobre o tempo e o espaço a partir da obra de Leibniz, das mônadas e da dobra, próprias ao barroco. Não por acaso, esses múltiplos fatores (tempo, espaço, processo) que compõem o século XVII são reativados pelos autores para explicar as *mestiçagens* e *hibridações* contemporâneas. A

²⁶⁹ Lembra-se que, na narrativa de Voltaire (1972, p. 182-185), no livro *Cândido*, o otimista personagem alemão chega à colônia jesuíta no Paraguai, encantando-se com a ordenação do seu espaço.

contumácia das metáforas que envolvem as viagens, o mar, a terra, as ilhas e os barcos parece adequada na problematização de uma atualidade em que o tempo escapa a definições exclusivas e é problematizado como *hiper*, *tardio*, *pós*, e os espaços são cada vez mais *virtualizados*, não podendo ser, assim, definitivamente capturados.

5.3 Temporalidade mestiça

Retomando o termo mestiçagem na antropologia, Laplantine e Nouss (2002) fornecem uma análise sobre as crises sociais, revestidas de racismo e xenofobia, que cercam o mundo globalizado. Na tentativa de se descolarem das ideias filosóficas de *pureza*, *distinção*, *simplificação* e *separação* – que atribuem às heranças dos sistemas de Platão e Descartes –, os autores defendem o pensamento, a arte e a filosofia mestiça. Ultrapassando a conotação biológica do termo e afirmando que a mestiçagem deve ser compreendida como sinônimo de confrontação e diálogo, buscam a superação das noções de “osmose”, “síntese”, “sincretismo” e “fusão” que levariam ao pensamento “unitário”, “violento” e “empobrecedor”, visto que absorve a multiplicidade de elementos que constituem um saber não simplificado, mas “mestiço”. Segundo os autores:

A grande e única regra da mestiçagem consiste na ausência de regras. Nenhuma antecipação, nenhuma previsibilidade, são possíveis. Cada mestiçagem é única, particular, e traça o seu próprio futuro. O resultado do encontro mantém-se desconhecido; razão porque convém, em primeiro lugar, expor para compreender, sem procurar construir tipologias (LAPLANTINE; NOUSS, 2002, p. 10).

Influenciados por Serres (1993a), o antropólogo François Laplantine e o linguista Alexis Nouss (2002) propõem o pensamento mestiço como transformador do monismo moral. Definindo tal pensamento como condição intermediária (mediadora e intervalar) – capaz de recusar qualquer polarização racial ou moral –, a mestiçagem é exemplificada pelos autores como linguagem artística e cultural que sempre existiu, desde os contatos entre gregos e asiáticos, passando pelo mediterrâneo e atingindo as trocas decorrentes da descoberta da América. Da antiguidade mestiça, os autores utilizam os modelos de Abraão (sedentarismo) e Ulisses (viagem), passando à renascença e ao iluminismo mestiços e recheando a análise que defendem com muitos exemplos artísticos. Desses exemplos, destacam-se aqui dois: os heterônimos do poeta português Fernando Pessoa e, principalmente, algumas criações brasileiras: o romance *Macunaíma*, de Mário de Andrade (1997), a música nacional (em

particular a de Maria Bethânia) e as manifestações religiosas do candomblé e da umbanda. O caso brasileiro é trabalhado pelos autores como exemplo de mestiçagens biológica e cultural, mas também lhes serve para elucidar a negação das essências que o pensamento mestiço pode propor:

Em lugar de ficções de pertença identitária, ou do pensamento da fusão, propomos o “nem exclusivamente português, nem apenas índio, nem completamente africano” dos Brasileiros. No Brasil, com efeito, pode perfeitamente ser-se brasileiro por nacionalidade, português pela língua, inglês pela religião. O que aí existe, sem dúvida mais do que noutros lugares, são espaços de manobra em todos [sic] as acepções do termo, não o saturado do homogêneo, mas espaços com aberturas, vazios, entremeios. E é exactamente essa não coincidência (tão contrária à certeza), à conformidade consigo próprio, ao conformismo e ao anticonformismo, aos modos e aos modelos e a todas as concepções monológicas do mundo), esse entre e esse entremeios, que mantém a distância, a separação, por mínima que seja (LAPLANTINE; NOUSS, 2002, p. 79-80).

Seguidores das questões abertas por Nietzsche, Deleuze, Foucault e Derrida acerca da arbitrariedade do conhecimento e da linguagem, Laplantine e Nouss (2002) escrevem o livro-manifesto *A mestiçagem*, no qual defendem a proposta de uma filosofia/pensamento/ética mestiça. Ultrapassando enunciados, substâncias e princípios e alicerçada no “modelo do encontro” (LAPLANTINE; NOUSS, 2002, p. 116-117), a “ética mestiça” é possibilitada na “dinâmica do devir”. Dessa forma, a mestiçagem de Laplantine e Nouss (2002, p. 112) deseja “fragilizar o postulado” ético e estético de um “sentido único, fixo e manifesto, transcendente e unificador”, presente tanto nas obras de arte quanto nas relações humanas. Ao extrapolarem as fusões e os sincretismos – que apagariam as identidades primeiras –, os autores defendem que a maior caracterização da ética mestiça é sua vinculação ao tempo, ele mesmo emaranhado por mestiçagens:

O tempo da mestiçagem é o presente já que, continuamente renovado, ele assegura a permanência das criações e dos encontros. É também em si mesmo um tempo mestiço visto que comporta a junção do passado e do futuro, tensão em que se constitui. A mestiçagem, porém, implica uma memória ou, antes, memórias. Com efeito, a combinação deve assentar no equilíbrio das partes, a fim de evitar os escolhos do diferencialismo como os da fusão.

Cabe, então, à memória garantir que na aliança ou ligações mestiças, nenhum dos componentes seja dominante ou se dissolva no processo. Cada elemento deve conservar a sua identidade e definição, ao mesmo tempo que se abre ao outro. De uma e de outra parte, nem recalamento nem vergonha: o orgulho da mestiçagem assenta nas suas origens (LAPLANTINE; NOUSS, 2002, p. 115).

Laplangtine e Nouss (2002, p. 118-119) defendem que a mestiçagem “não é um estado, mas uma condição, uma tensão irreduzível”. Sempre em movimento e animada “alternadamente por seus diferentes componentes”, a imprecisa mestiçagem postulada pelos autores nasce no campo visual – como tipo biológico e quantificável –, devendo depois ultrapassar as fronteiras do mensurável. Essa complexa relação dar-se-ia, segundo os autores, a partir da necessária “libertação” da espacialidade pela temporalidade, em outros termos, do qualitativo ao incerto.

Laplangtine e Nouss (2002, p. 118) afirmam a mestiçagem como diferenciada de outras formas de união, encontradas nas ideias de “misto ou híbrido” que poderiam ser “apreendidas estaticamente”. Ao distinguirem, por fim, a mestiçagem por sua “dimensão temporal”, Laplangtine e Nouss (2002) estipulam o *devenir* como característica máxima da ética do encontro mestiço. Ao definirem o *devenir* como “constante alteração nunca consumada, uma força que avança, veículo das mudanças incessantes que fazem o homem e a realidade”, os autores – que designam o próprio livro escrito a quatro mãos como “produção mestiça” – afirmam que o *devenir* da mestiçagem não permite “erigir monumentos” – lembrando a célebre expressão de Deleuze e Guattari²⁷⁰ –, mas torna possível sua identificação ao longo da história:

O *devenir* não é o terceiro tempo de uma valsa cronológica que, conjugando memória e encontro, se substituiria à tríade passado-presente-futuro. O *devenir*, que os percorre a todos, nunca está fixo nem fixado, é imprevisível e irreversível. Por outro lado, se está virada para o futuro, a mestiçagem não pode contar com ele nem conjecturar resultados: o encontro pode não ter amanhã. O que se assemelha não é forçoso que se reúna e o que se reúne não é necessário que se assemelhe. O *devenir* nunca se adivinha: esta é a dinâmica, vibrante e frágil, da mestiçagem (LAPLANGTINE; NOUSS, 2002, p. 118-119).

Ao mesmo tempo “pecado, queda e degradação do puro”, a mestiçagem, segundo Laplangtine e Nouss (2002, p. 86-87), é habitualmente rejeitada como “anomalia, anomia ou anarquia”, pois a dúvida sobre a identidade e o real que sua alteridade promove seria insuportável à epistemologia clássica. Entre os muitos adjetivos de que os autores se valem para tornar a mestiçagem mais palatável aos leitores, estão: “transitória”, “imperfeita”, “inacabada”, “insatisfeita”, “aventureira”, “migrante”, “ambivalente”, “indefinida”,

²⁷⁰ Laplangtine e Nouss (2002) não fazem essa referência direta, porém, julga-se pertinente aproximá-la da concepção de Deleuze e Guattari (1992) em *O que é a filosofia?*. Nessa obra, os autores elencam a filosofia, a ciência e a arte como as três formas de ordenamento do mundo, via conhecimento. Mesmo cruzados e entrelaçados, esses pensamentos não produzem sínteses – tal qual em Hegel – nem identificações, como postulava Platão. Segundo os autores, a filosofia faz surgir os acontecimentos (via conceitos), a ciência constrói estados de coisas com suas funções (delimitando o infinito), enquanto a arte ergue monumentos com suas sensações.

“desregrada”, “libertina”. Confundido gêneros, espécie, culturas ou línguas e não obedecendo a nenhuma hierarquia, o devir mestiço é assinalado como “cúmulo da desordem”.

Embora cite muitas referências da antropologia pós-moderna e suas *bricolagens*²⁷¹ ou ainda do pensamento pós-estruturalista, os autores surpreendem ao defenderem “a” mestiçagem e sua preservação da identidade e da memória. Mesmo que atribuam significados específicos a esses termos, não deixa de causar admiração os usos de conceitos tão marcados pelo legado da filosofia platônica, que os autores afirmam combater. Com bem explicita Serge Gruzinski (2001, p. 325, nota 14), “os autores defendem uma definição da mestiçagem que é também apresentada como um ideal”. Ao somarem composição, confrontação e diálogo, parecem encerrar, segundo Gruzinski (2001, p. 325, nota 14), “o fenômeno em limites estreitos demais e extremamente difíceis de estabelecer na prática”.

5.4 Processos de mestiçagens

“Sou um tupi tangendo um alaúde.” O verso do modernista Mário de Andrade serve de abertura e epílogo da obra *O pensamento mestiço*, de Serge Gruzinski (2001). Tão barroco quanto as imagens do México colonial que o autor analisa, o livro debate a mestiçagem a partir de três questionamentos principais: a oposição frequentemente estabelecida entre mestiçagens e identidade, a ideia de que a globalização é um fenômeno recente e, principalmente, a suspeição do conceito maior da antropologia, qual seja, a cultura.

Talvez provocado pelas imprecisões de Serres, Laplantine e Nouss, o historiador Serge Gruzinski (2001) dedica a obra *O pensamento mestiço* à interrogação acerca da existência de tal pensamento. Para negar o abstracionismo quase transcendental ao estudo do tema das mestiçagens, Gruzinski (2001) concentra sua análise nos confrontos e diálogos oriundos da

²⁷¹ Conceito tornado célebre pelo antropólogo Lévi-Strauss (1989, p. 32-35), que o define por “repertório cuja composição é heteróclita e que, mesmo sendo extenso, permanece limitado”. Utilizado pelo autor na compreensão que faz acerca da “reflexão mítica” no “pensamento selvagem”, o termo *bricolage*, acompanhado de *bricoler*, *bricoleur*, serve ao estruturalista para diferenciar o signo do mito e a ciência. Comparando o *bricoleur* ao homem de ciência (engenheiro ou físico), Lévi-Strauss explica como o engenheiro “sempre busca abrir uma passagem e situa-se *além*, ao passo que o *bricoleur*, de bom ou mau-grado, permanece *aquém*, o que é uma outra forma de dizer que o primeiro opera através de conceitos, e o segundo, através de signos”. Ambos estão à espreita de mensagens: o *bricoleur* é aquele que coleciona e ressignifica diversos elementos pré-concebidos da linguagem, organizando os fatos e seus redutos na busca por sentido; enquanto o homem de ciência antecipa sempre outra mensagem, “que poderia ser arrancada a um interlocutor, apesar de sua relutância em se pronunciar a respeito de questões cujas respostas não foram dadas anteriormente”. De forma muito esquemática, pode-se afirmar que o *bricoleur* lida com signos, e homem de ciências, com conceitos. Porém, segundo Lévi-Strauss (1989, p.35), “a diferença [entre ambos] não é tão absoluta quanto seríamos tentados a imaginar.” Muito utilizado por autores contemporâneos, de vertente pós-moderna e pós-estruturalista, o termo *bricolagem* simboliza a colagem de diversos elementos culturais. Para usar expressão que se tornou corriqueira com o avanço da *internet*, seria um “recorta e cola” cultural, que dá origem a símbolos distintos (ou não) das culturas originárias.

descoberta da América, tomando por foco privilegiado, mas não exclusivo, a experiência mexicana.

A mestiçagem é definida por esse autor como mistura, cujos significados variam: móvel, instável, incontrolável, responsável por tornar confuso “o jogo habitual dos poderes e das tradições” (GRUZINSKI, 2001, p. 304). Dessa forma, o autor ratifica de que forma as complexidades mestiças também se relacionam aos limites estabelecidos – em um determinado momento da história – com as misturas surgidas dos cruzamentos culturais recíprocos. Isso ocorre, de acordo com o historiador, por duas razões principais: porque a mescla se transforma em realidade nova ou porque adquire uma autonomia imprevista. A complexidade da paisagem hodierna não permite, para Gruzinski (2001), contraposições simplistas entre identidades e globalização, culturas locais e neoliberalismo, fundamentalismos e cosmopolitismos ou ainda mestiçagem e uniformização, essência e fluxo.

Para o autor, a criação estética ensina tanto quanto as ciências sociais. Diante disso, elege como campo de pesquisa “o estudo e a compreensão das misturas”, optando por operar diversas e diferentes imagens tanto do século XVI quanto da atualidade. O amplo e complexo painel analítico de Gruzinski (2001) engloba centenas de exemplos, como mostras fotográficas, como as de Warburg (p. 13) – determinantes para os cruzamentos que o autor efetua entre antropologia e história da arte; o retrato da Alemanha pós-1945 do filme *Europa*, de Lars von Triers (citado ao longo de todo o livro); as conexões da “figura do grotesco” tanto na Florença renascentista quanto no México (p. 172); as releituras feitas da obra de Ovídio (e dos mitos gregos) pelos indígenas da Cidade do México, ao longo do século XVI (p.137); os santuários cristãos do templo de Quetzalcoatl, maior cidade pré-hispânica do Novo Mundo (p.212); *outdoors* da Calvin Klein (p. 43); filmes asiáticos (p. 305), como *Happy Together* – que nomeia sua conclusão; as cidades amazônicas de Algodoal e Belém do Pará (p. 29); a obra de Mário de Andrade; e as roupas vivas dos *Parangolés* de Hélio Oiticica.

Ao interessar-se pelos *processos* de mestiçagens, resultantes dos diversos contatos entre europeus, americanos e também asiáticos, a questão central do historiador é focar naquilo que nomeia como “ocidentalização”, conceito que, na sua análise, tem maior amplitude do que globalização da cultura. Esse processo não pode ser reduzido em “irrupção destrutiva” ou um “empreendimento normalizador”, pois participa da criação de formas culturais mestiças.

Cobrindo fenômenos díspares e situações distintas, as mestiçagens de Gruzinski (2001, p. 320) oscilam entre o biológico e o cultural, tal como noção ambivalente e flutuante,

impregnando comportamentos, imagens, tempos e geografias, pois as “mestiçagens nunca são uma panacéia: elas expressam combates jamais ganhos e sempre recomeçados”.

Considerando a globalização um fenômeno iniciado pela expansão europeia no século XVI, particularmente a experiência ibérica e católica, Gruzinski (2001) volta sua atenção para os produtos recíprocos e culturais originados com a descoberta da América. Para o autor, não é costumeiro “tratar do mesmo modo o passado ameríndio e o século XVI, e menos ainda a procurar no universo indígena as chaves para melhor compreender o mundo do Renascimento” (GRUZINSKI, 2001, p. 14). Crítico da construção artificiosa entre “espanhóis x astecas”, que desconsidera acordos, mutualidades e confrontos por uniformidades imaginadas, Gruzinski (2001) lembra como os ditos “espanhóis” convergiam andaluzes, aragoneses, castelhanos, bascos; assim como eram múltiplos os povos do México central à época. Sem desconsiderar as violências ocorridas nos contatos entre os europeus e os ameríndios, o autor analisa a negociação ininterrupta entre ambos. Misturando enredos históricos e fictícios, a fragmentada narrativa de Gruzinski (2001) visa demonstrar a originalidade do pensamento ocidental, ou melhor, do *pensamento mestiço*, gerado nos dois lados do Atlântico.

Intencionando ultrapassar análises muito focadas nas concepções multiculturais ou dos estudos culturais, Gruzinski almeja tornar evidentes os obstáculos que entravam a compreensão das mestiçagens. Alguns deles seriam próprios à experiência comum, outros decorreriam “de hábitos intelectuais a automatismos de pensamento dos quais as ciências sociais têm por vezes dificuldade de se livrar” (GRUZINSKI, 2001, p. 19). Com o inconveniente de ser vaga, a ideia de mistura remete seus analistas a incertezas, embaraços e ambiguidades da linguagem. Sobre isso, Gruzinski (2001, p. 42) afirma:

Ainda relativamente pouco explorada e, portanto, pouco familiar aos nossos espíritos, a mistura dos seres humanos e dos seres imaginários é chamada demestiçagem, sem que se saiba exatamente o que o termo engloba e sem que nosinterroguemos sobre as dinâmicas que ele designa. Misturar, mesclar, amalgamar, cruzar, interpenetrar, superpor, justapor, interpor, imbricar, colar, fundir etc., são muitas as palavras que se aplicam à mestiçagem e afogam sob uma profusão de vocábulos a imprecisão das descrições e a indefinição do pensamento. [...] Percebida como uma passagem do homogêneo ao heterogêneo, do singular ao plural, da ordem à desordem, a idéia de mistura carrega, pois, conotações e *a priori* dos quais convém fugir como o diabo da cruz. O mesmo acontece com o termo “hibridismo”.

Notoriamente introduzidos entre o biológico e o cultural, os termos que remetem à mestiçagem encontram aí sua intersecção máxima. Acerca dessa premente questão, o historiador afirma:

[...] A mestiçagem biológica pressupõe a existência de grupos humanos puros, fisicamente distintos e separados por fronteiras que a mistura dos corpos, sob a influência do desejo e da sexualidade, viria pulverizar. Assim, ativando circulações e intercâmbios, provocando deslocamentos e invasões, a história poria um termo ao que a natureza teria delimitado originária e biologicamente. Pressuposto constrangedor para todos os que tentam se livrar da noção de raça. Quanto à noção de “mestiçagem cultural”, ela implica ambiguidades ligadas ao próprio conceito de cultura (GRUZINSKI, 2001, p. 42-43).

Cada vez mais utilizada para substituir a palavra “raça”, a cultura constitui-se em cabedal de muitas possibilidades analíticas, tão variadas e vagas quanto às mestiçagens. Serge Gruzinski (2001), no entanto, procura deter seus significados a partir daquilo que é criado na encruzilhada de mundos entre diferentes grupos humanos, via arte (outro conceito em voga e de difícil definição).

5.4.1 Música e oceanos mestiços

A virada analítica proposta por Gruzinski (2001) também engloba desconsiderar o encontro das culturas: se as culturas (como universais) não existem na sua análise, o que o preocupa são os fragmentos de cultura ou os elementos que se misturam nos seres, homens e mulheres, indivíduos ou grupos. Em 2008, quando o curador da exposição *Planète métisse – to mix or not to mix (Planeta mestiço – misturar ou não misturar)*, exibida no Museu do Quai Branly, em Paris, Gruzinski (2008) explicou o título de seu livro, *O pensamento mestiço*, ao ser indagado pela jornalista brasileira Leneide Duarte-Plon (2008):

De uma maneira um pouco paradoxal, eu diria que as culturas nunca se encontram. As culturas não existem. Só existem seres, homens e mulheres que se encontram. E as coisas que se encontram são sempre fragmentos de culturas. A idéia de que existem a cultura francesa e a cultura brasileira e que essas culturas se encontram é uma coisa completamente alegórica, é uma fantasia, uma imaginação. São indivíduos ou grupos que se encontram e que se misturam, não o conjunto da cultura, mas elementos escolhidos ou não de ambas as culturas. Essas se encontram através de indivíduos e sempre em contextos históricos que, muitas vezes, são assimétricos, de desigualdade, de relação de colonização. [...] Existem dois níveis bem distintos. De um lado, as práticas culturais, ou seja, misturar a gastronomia, a alimentação ou até

mesmo as músicas. Já o pensamento mestiço é uma coisa mais complexa, porque supõe a mistura de mecanismos intelectuais diversos.

Correspondendo a um tipo de “estratégia voluntária, deliberada, calculada”, o pensamento mestiço, segundo Gruzinski (2008), “escapa” tanto aos elementos originários, como às tentativas de dominação, via sincretismos. Tal foi o caso da Igreja Católica e sua tentativa, na América, de misturar seus dogmas às crenças ameríndias. Na exposição de arte por ele organizada, o autor utilizou-se do conceito de “objeto mestiço” como aquele que “pertence a várias civilizações ao mesmo tempo”. Para explicar essa dinâmica, a música é indicada como “o recipiente, por excelência, da mestiçagem” e o Brasil como “a síntese da música mestiça” ou “*melting pot* das mestiçagens”. No entanto, o autor afirma ser necessário lembrar que, “por trás dessas músicas, e também de todo o continente americano, temos o fenômeno da escravidão” e, destacando o caso brasileiro, chama a atenção para o fato de que as mestiçagens não poderiam, sozinhas, resolver fraturas sociais:

No caso do Brasil, o que é extraordinário é que vemos que ele tem essa capacidade de reconstituir formas mestiças, recriar formas mestiças. Há uma recriação constante. As doze músicas mostradas no museu dão uma idéia de um processo que começou e continua, é permanente. [...] [porém] Sabemos que, no caso do Brasil, a circulação entre as culturas e as misturas podem corresponder a uma situação de injustiça social total. Existe esse perigo de pensar que podemos resolver as fraturas sociais com as mestiçagens (GRUZINSKI, 2008).

Também focada na mestiçagem, a exposição brasileira *Histórias mestiças*²⁷², com curadoria do artista Adriano Pedrosa e da antropóloga e historiadora Lilia Schwarcz, buscou indagar como a “noção de mestiçagem se colou à imagem oficial do país”, gerando “padrões persistentes de exclusão social” dos grupos que compõem a sociedade brasileira, além de

²⁷² Exibição no Instituto Tomie Otake, em São Paulo, de 16 de agosto a 5 de outubro de 2014. Cf. <<http://www.institutotomieotake.org.br/programacao/exposicoes/historias-mesticas/>>. Acesso em: 19 ago. 2014. “Segundo os curadores, o objetivo desta exposição é provocar e trazer à tona um tema que, de alguma maneira, tem existência ainda discreta entre nós brasileiros. Quem mestiçou quem? Como se mistura inclusão com exclusão social? Como se combinam prazer e dominação? Quais são as diferentes histórias escondidas nesses processos de mestiçagem? Essas são perguntas que, segundo eles, ainda, nem sempre recebem ou alcançam respostas. A mostra, dividida em seis núcleos – Mapas e Trilhas; Máscaras e Retratos; Emblemas Nacionais e cosmologias; Ritos e religiões; Trabalho; Tramas e Grafismos – fricciona telas, esculturas, instalações, mapas, artefatos indígenas e africanos, fotos, documentos, textos, vídeos e histórias. A curadoria propõe reunir e ressignificar linguagens sem hierarquizar culturas, mestiçando ainda gerações de artistas e autores com cruzamentos temáticos e conceituais, sem preocupação cronológica. ‘O nosso intuito foi convidar artistas nacionais, africanos e ameríndios para ‘conversar’ nessa exposição, de maneira a priorizar um aporte mais amplo e que rompa com as margens precisas e expressas pelos nossos cânones ‘ocidentais’, afirmam os curadores”.

constituir o discurso sobre o outro como exótico, inferior e caracterizado pela falta. Porém, ao largo desses modelos coloniais, constituíram-se também “histórias paralelas: híbridas”:

Mestiças em suas origens, nos seus grupos, nos seus tempos. Elas são mestiças pois desafiam a nossa história tradicional que com facilidade elege um passado, define o presente e prevê o futuro. São também mestiças pois partem de identidades discriminatórias, fruto da violência cotidiana. Último país do Ocidente a abolir a escravidão; nação composta por muitas etnias indígenas mantidas por muito tempo apartadas da cidadania, no Brasil sempre produziram-se discursos – visuais ou escritos – que atuam nas regiões do silêncio e ambivalência. Na fronteira (PEDROSA; SCHWARCZ, 2014b).

Histórias de “encontros, de desencontros e de confrontos; histórias fragmentadas e incompletas; histórias de diálogos e da falta de comunicação; de narrativas harmoniosas mas sempre violentas em sua origem e destino”.

Nessa direção, é possível afirmar que não houve lugar onde esses encontros, violentos e plurais, deram-se mais intensamente do que no tráfico transatlântico de escravos africanos. Paul Gilroy (2012), no livro *O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência*, demonstra como a modernidade nasceu relacionada à escravidão negra e à “diáspora africana”. Referindo-se à identidade africana preservada por negros escravizados e seus descendentes, o autor também destaca o relevante papel da música. Em seus termos:

A preeminência da música no interior das comunidades negras diversificadas da diáspora do Atlântico é em si mesma um elemento importante na conexão essencial entre elas. Mas as histórias de empréstimo, deslocamento, transformação e reinscrição contínua, abarcadas pela cultura musical, são uma herança viva que não deve ser reificada no símbolo primário da diáspora e em seguida empregada como alternativa ao apelo recorrente de fixidez e enraizamento. A música e seus rituais podem ser utilizados para criar um modelo pelo qual a identidade não pode ser entendida nem como uma essência fixa nem como uma construção vaga e extremamente contingente a ser reinventada pela vontade e pelo capricho de estetas, simbolistas e apreciadores de jogos de linguagem (GILROY, 2012, p. 208-209).

No prefácio que escreve para a edição brasileira, Gilroy (2012, p. 10) afirma “hesitar” em falar do Brasil, pois tudo que diz conhecer “sobre a cultura e a mistura, a diáspora, a história e a socialidade trans-africana tem uma ressonância diferente quando se refere a um lugar tão próximo do epicentro da escravidão racial moderna”.

Partindo da análise de Gilroy (2012) para compreender o *lusotropicalismo* e a experiência etnográfica vivida em Ilhéus (BA) – quando pesquisou e se iniciou no candomblé

–, o antropólogo português Miguel Vale de Almeida (2000, p. 237) formulou o conceito de “Atlântico Pardo”, pois o julgou mais adequado para a reflexão acerca das experiências de mestiçagem e negritude no Brasil. Fiel à metáfora de Gilroy (2012) acerca das trocas que o oceano promove, Almeida (2000) escolhe como fio condutor de toda a obra a metáfora do marinheiro, importante aos adeptos do candomblé e expressiva da expansão europeia e dos “descobrimentos”, além de simbolizar a figura de Hermes, tão cara aos antropólogos. A ela acrescenta a muito corriqueira figura do *timoneiro*, recorrente na filosofia ocidental, ao menos, desde Platão.

No livro *Um mar da cor da terra*, Almeida (2000) remete a uma dupla alusão metafórica. A primeira, destacada pelo autor, é a evidência geográfica de que o mar de Ilhéus é sempre “marrom”, devido aos rios que lá desembocam; enquanto a segunda refere-se ao próprio “Atlântico Pardo” que o Brasil representa:

[...] a cor pardacenta daquele mar (um “Atlântico Pardo” a contrapor ao “Atlântico Negro” de Gilroy?) conferia densidade ao que de outro modo seria apenas banal símbolo do oceano com as conotações gloriosas e chauvinistas a que muitos de nós, portugueses, nos habituámos, e de que nos cansámos. Este mar da cor da terra é, pois, uma imagem que condensa o aparente paradoxo entre o fluxo e o ancoramento, a busca – sobretudo pelos afrodescendentes – de um lugar na terra do novo mundo sem esquecer o culto da terra de “origem” do outro lado do mar, de onde portugueses e luso-brasileiros arrancaram os seus antepassados. Este mar é, por fim, navegado pelo personagem do Marinheiro, personagem (ou entidade) da religião afro-brasileira, figura de Mercúrio comunicante e abridor de passagens [...] (ALMEIDA, 2000, p. XI).

5.4.2 Roupas e vozes mestiças: entre o Arlequim e os *Parangolés*

Ao escolher o verso de Mário de Andrade (1993, p. 83) “Sou um tupi tangendo um alaúde” para sintetizar a concepção de *pensamento mestiço*, Gruzinski (2001) remete também ao universo musical. No poema “O trovador”, de *Paulicéia desvairada* – obra em que o modernista utiliza variadas vezes da figura do Arlequim²⁷³ para poetizar a modernização de

²⁷³ Segundo Telê Ancona Lopes (In: ANDRADE, 1993, contracapa), as poesias de Mário de Andrade, escritas entre sua juventude e maturidade, desenhavam o “crivo crítico do tupi do alaúde”, revelando assim, “o arlequim multifacetado no traje de losango de suas acepções, nessa brasileira geometria. Ele é jabuti da resistência, o boi sacrificial; é aquele que busca, sempre brasileiro, conciliar os Pirineus da erudição e das vanguardas européias à permanência das caixas amazônicas. Arauto e profeta, Grão Cão nietzscheano abraçado à poesia, sua Eva e costela, o que cumpre o rito da contemplação, dissolvendo-se na síntese do branco (...).

São Paulo –, Andrade (1993, p. 83) faz-se rapsodo e, com “seu coração alerquinal”, entoa os processos que envolvem *tempo e espaço* na capital paulista²⁷⁴.

No ensaio “O tupi e o alaúde”, Gilda de Mello e Souza (1997, p. 256), recordando as análises que se fez da obra *Macunaíma: o herói sem nenhum caráter*²⁷⁵, afirma que a originalidade desse autor foi chamada por estudiosos como Haroldo de Campos e Florestan Fernandes de “composição em mosaico”, o que lhe pareceu inadequado. O mais apropriado, segundo a autora, seria assemelhar o trabalho de Andrade ao do *bricoleur*²⁷⁶, que “busca matéria-prima entre os destroços do velho sistema” (SOUZA, 1997, p. 256). No entanto, afiança: “mais do que na técnica do mosaico ou no exercício da *bricolage*, é no processo criador da música popular que se deverá a meu ver procurar o modelo compositivo de Macunaíma” (SOUZA, 1997, p. 256). Nesse livro, escrito em “seis dias ininterruptos de trabalho” (SOUZA, 1997, p. 255), o autor se esforçou, segundo Souza (1997, p. 266), para “entender o seu povo e o seu país”, preocupando-se “com a *diferença* brasileira; mas, sobretudo, desentranhava dos processos de composição do populário um modelo coletivo sobre o qual erigia a sua admirável obra erudita”.

Serge Gruzinski (2001), influenciado por essa interpretação de Souza e pela própria obra de Andrade (que, por sua vez, era um leitor de Nietzsche, que tanto valorizou a música²⁷⁷), indica algumas formas musicais, como o *rock* mexicano que não tem espaço na mídia internacional, como possível forma de se contrapor ao neoliberalismo, a partir de “mestiçagens localizadas”:

[...] a imposição de uma matriz universal, a uniformização do mundo, o esmagamento da realidade reduzida a uma mercadoria e uma abstração de redes financeiras e ligações eletrônicas se adaptariam perfeitamente à pluralidade imaginária, à ilusão de diversidade mantida contra tudo e todos, e até mesmo a tradições construídas ou reconstruídas de forma artificial. Inversamente, se certas misturas fazem o jogo do neoliberalismo, oferecendo-lhe novas fontes de lucros ou enfraquecendo as resistências que ele pode encontrar, outras estão francamente na contramão da globalização.

²⁷⁴ Cf. Imagem X, Galeria de imagens, p.302.

²⁷⁵ Mário de Andrade (1997) dedicou o livro *Macunaíma*, a Paulo Prado (2012). No mesmo ano (1928), Prado publica o livro *Retrato do Brasil: ensaio sobre a tristeza brasileira*. Sobre *Macunaíma*, Gilda de Mello e Souza (1997, p. 293- 294) afirma que se trata de obra “ambivalente e indeterminada”, que explicita a “indicação pessimista de Mário de Andrade”, mais próxima de uma “neblina vasta” que sente o presente do que “fábula normativa”. Souza (1997) é taxativa ao interpretar a obra-prima de Andrade (1997) como marcadora de uma época de transição.

²⁷⁶ Cf. nota 271, p. 257.

²⁷⁷ Outro leitor de Nietzsche, Michel Foucault (2011a), em seu último curso no Collège de France, demonstra alguns pontos que considera equivocados da interpretação efetuada pelo autor alemão sobre a Grécia, mas se faz notar que todo o seu curso seja repleto de metáforas musicais, conforme desenvolvido no último capítulo do presente trabalho. Para mais informações sobre a relação de Nietzsche com a música grega e o “nascimento da tragédia”, recomenda-se a obra de Gérard Létrun (1988, p. 130).

É o caso das mestiçagens localizadas que, por todo lado, transbordam as recuperações orquestradas pela Word Culture. A maioria das invenções sincréticas dos subúrbios de Los Angeles, dos bairros pobres do México ou de Bombaim escapa à recuperação comercial à divulgação na mídia. Não é por isso que as melhores produções do rock mexicano ou russo permanecem desconhecidas dos públicos de Londres ou Paris? (GRUZINSKI, 2001, p.17).

Outros autores contemporâneos também estudam as relações raciais e de mestiçagem no Brasil via música. O estadunidense George Yúdice (2004), ao enaltecer os usos da cultura na era global, estabelece a expressão “cultura como recurso” para perspectivar o que entende por gerenciamento de recursos e princípios de propriedade cultural. De forma bastante crítica, o autor enfatiza os limites e as possibilidades de ação e coação das agendas culturais recentes. Se a cultura é um recurso de afirmação do reconhecimento, ela também pode se tornar mais uma mercadoria, de acordo com Yúdice (2004, p. 183-201). Estudioso das culturas na América Latina, o autor tece interessante análise sobre o grupo Afro Reggae e sobre o que ele chama de “a funkificação” do Rio de Janeiro e a “ong-ização da cultura”. No entanto, é na música brasileira que o autor percebe as maiores conscientizações quanto à raça negra e as possibilidades de resistência e busca por justiça, capazes de questionar aquilo que denomina “contradições da democracia à brasileira”.

George Yúdice (2004, p. 164-170) analisa as obras *Raízes do Brasil* (HOLANDA, 2006a) e “casa-grande” (FREYRE, 2006a) para compreender os conceitos que considera definidores do Brasil: *cordialidade* e *democracia racial*. Em seguida, o autor elenca a erotização da mulata – símbolo máximo da chamada “boa” mestiçagem brasileira – e o carnaval como símbolos musicais máximos de amortecimento das contradições brasileiras²⁷⁸, que os moradores da favela do Rio de Janeiro tentam superar via *reggae* e ações sociais, ainda que recorram a outros artistas, canais televisivos e patrocínios, ou seja, utilizam a “cultura como recurso”. Utilizadas como celebração e queixa, as músicas e vozes mestiças indicam transformações próprias de espaços, tempos e processos considerados mestiços, segundo Gruzinski (2001). Essas constantes mudanças resultam das incessantes trocas e traduções que os encontros de alteridade suscitam. Para melhor explicitá-las, o historiador francês privilegia o entendimento dos indígenas mexicanos acerca da leitura do texto

²⁷⁸ O autor também elege três eventos – que conheceu por meio dos noticiários brasileiros no período em que esteve no Rio de Janeiro – para explicar essas contradições, todos ocorridos em três semanas, entre 30 de setembro e 18 de outubro de 1992: o “melodrama novelesco” do *impeachment* do presidente Fernando Collor de Mello, comemorado com euforia carnavalesca, dois dias depois, o descaso com o episódio que ficou conhecido por “Massacre do Carandiru” e, por último um “arrastão”, ocorrido na zonal sul do Rio de Janeiro. (Cf. YÚDICE, 2004, p.164-168).

Metamorfoses, do poeta Ovídio (2010), retomado com vigor na Renascença. A esse exemplo, acrescenta-se aqui a ambígua imagem de mudança simbolizada pelo anjo caído, entre o céu e a terra, o bem e o mal, o sagrado e o profano.

5.4.3 Metamorfoses mestiças

Ao perguntar-se sobre os usos que os pintores indígenas poderiam fazer da obra do poeta latino Ovídio (2010), Serge Gruzinski (2001, p. 130-131) responde apresentando uma interpretação por parte dos ameríndios, da obra *Metamorfoses*, que pode parecer “incongruente ou audaciosa”, pois “não combina muito bem com a imagem que cultivamos dos índios da América, divididos entre os esplendores das civilizações pré-colombianas e a decadência inapelável que teria se sucedido”, tampouco corresponde “aos clichês que transformam os conquistadores em espanhóis brutamontes, sanguinários e incultos, vindos para destruir sociedades milenares”.

Serge Gruzinski (2001, p. 143) demonstra de que maneira “as mestiçagens das formas e dos pensamentos”, presentes nos pincéis dos artistas de Ixmiquilpan, pintaram os mitos de Ovídio, misturando-o àquele da centaura Ocyrhoé – filha de Quíron, que revela os segredos do destino –, com o macaco “local” *Ozomatli*²⁷⁹. Ambos estão representados sobre um afresco pintado no fim do século XVI, em uma cidade mexicana de Puebla, em uma casa antiga chamada “Casa del Dean”:

O macaco Ozomatli é de origem pré-hispânica e pode ser identificado pelo seu brinco. O macaco era um dos signos do calendário ritual asteca e corresponde ao dia onze do calendário divinatório, estando associado à boa fortuna e à alegria, ou ainda à vida licenciosa. A centaura, por sua vez, chama-se Ocyrhoé, filha do centauro Chironte. Dela se diz que “revelava os segredos do destino”. Ou seja, tanto a centaura como o macaco são seres encarregados de anunciar o destino. Entre uma e outro podemos observar uma flor, que parece ser de poyomatli, um alucinógeno utilizado pelos índios antes e depois da Conquista, difundido entre espanhóis, mestiços e mulatos. Apesar das distâncias culturais gigantescas, podemos observar a conivência estabelecida entre a semideusa do paganismo grego e o deus ameríndio que compartilham dos meios – a flor – de conhecer o porvir (GRUZINSKI, 2003, p. 321).

²⁷⁹ No texto “O historiador, o macaco e a centaura: a ‘história cultural’ no novo milênio”, Serge Gruzinski (2003, p. 321) explica seu ofício afirmando que “não pode haver então melhores guias [o macaco e a centaura] para tecer conjecturas sobre o que deverá ser a ‘história cultural’ neste milênio”.

Tomando a própria fábula como pensamento híbrido, Gruzinski (2001, p. 149) afirma que a mitologia greco-latina “possui historicamente características quase orgânicas que explicam seu papel no processo de mestiçagem”, pois se forma alimentando-se (este é o termo que utiliza) “de todo o tipo de mistura”. Diante dessa afirmação do historiador e de suas recorrentes citações à obra *Metamorfoses*, de Ovídio (2010), e às obras dos modernistas brasileiros, duas referências merecem aqui ser trazidas: *Os versos satânicos*, de Salman Rushdie (1998) e, uma vez mais, o *Manifesto antropófago* de Oswald de Andrade (1990b). Ambas são muito citadas por quase todos os analistas das mestiçagens contemporâneas, seus processos e relações.

Embora reconheça o papel da América Latina, sobretudo do México e do Brasil, na concepção dos processos da mestiçagem, Serge Gruzinski (2008) nota que, atualmente, as mestiçagens têm outros dois polos privilegiados: a Europa e a Ásia. Quando questionado acerca dos discursos e das medidas anti-imigratórias na Europa, promovidos por políticos populistas, o historiador ressalta como estes “ocultam necessidades reais do capitalismo europeu”, que busca “uma mão-de-obra barata, o que é propiciado pelos imigrantes de vários países que aportam ao continente”.

No específico caso francês, Gruzinski (2008) adverte que não são mais os estrangeiros os mestiços que se veem na França: são franceses de nascimento, o que deve mudar radicalmente a forma política de negociação cultural. Embora vários franceses ainda pensem na mestiçagem como experiência de mistura racial e cultural ocorrida no Brasil, Gruzinski (2008) considera que a Europa, hoje, defina-se, cada vez mais, como o novo paradigma das mestiçagens, pois nela existem:

[...] turcos, magrebinos (árabes do norte da África) e negros africanos que nasceram no continente europeu, o que significa que hoje a Europa é um continente muito mais mestiço do que o Brasil. O Brasil tem as mestiçagens do passado. A Europa está entrando numa fase em que grande parte da população é mestiça. Basta ver a televisão, quem são os jovens da periferia de Paris e das grandes cidades? São magrebinos e negros. Moro no XV *arrondissement* (bairro parisiense) e vejo que os jovens são negros. Parte da população européia já é africana ou asiática, e muitos têm a religião muçulmana. E isso suscita medo em muitas pessoas. A Europa não estava acostumada a conviver com a mestiçagem nascida na Europa.

Tomando a produção cinematográfica com um dos seus materiais de reflexão acerca do complexo processo que envolve o pensamento mestiço, o historiador faz sobressair que a

Ásia tem se tornado a “nova máquina das mestiçagens”²⁸⁰, o que pode ser confirmado pela intensa recepção da cultura asiática pelos ocidentais, inclusive no Brasil, modelo mestiço agora pretérito, segundo o autor.

Citando, uma vez mais, os modernistas brasileiros, Gruzinski (2008) é resoluto na afirmação de que “a capacidade de antropofagia” tem agora um novo endereço no pensamento mestiço. Segundo Gruzinski (2008): “Os antropófagos, dos quais falaram muito bem os modernistas do Brasil, nos anos 20, se deslocaram. É a Ásia que faz a antropofagia agora”. Certamente nem todos concordam com tal deslocamento, conforme se atestou no capítulo anterior, porém algumas das principais vozes sobre as questões culturais hoje provêm desse continente.

Exemplificativo dessa tendência é, novamente, o indo-britânico Homi Bhabha (2007, p. 198-238). Esse antropólogo formula o ambivalente conceito de “dissemiNação” – a partir da escrita sempre dupla dos tempos, das narrativas e das margens compósitas (porque resistentes) da nação moderna. Para exemplificar a híbrida mistura originada dessa metamorfose, o autor menciona as mulheres e os colonizados como exemplos máximos de marginalidade à individuação normativa moderna. Para melhor explicitar as significações valorativas da condição do colonizado, Bhabha (2007, p. 264) apresenta a obra *Os versos satânicos*, do também indo-britânico Salman Rushdie²⁸¹, como representativa da sua sugestão de que “é somente através do processo de dissemiNação – de significado, tempo, povos, fronteiras culturais e tradições históricas – que a alteridade radical da cultura nacional criará formas de viver e escrever”. É, pois, dessa maneira, que Índia-Inglaterra (ou Inglaterra-Índia) vão borrar as retóricas binárias, devido à recíproca metamorfose que operam nessa mescla.

Considerado texto-chave dos *estudos culturais* por sua evidente menção à partilha de mundos diferentes e ao questionamento sobre identidades (passadas e presentes), o livro de

²⁸⁰ Em conversa informal, o antropólogo Miguel Vale de Almeida teria dito algo assim: “No Brasil há miscigenação, porém tudo é muito homogêneo. Diferença mesmo, nós vemos na Índia.” Dessa afirmação surgiu a necessidade de escrita desse capítulo.

²⁸¹ No famoso livro *Versos satânicos* (pelo qual Rushdie foi então condenado à morte em 1989, ano de sua publicação, pelo Aiatolá Khomeini do Irã) é narrada a história da viagem de dois atores, imigrantes hindus-muçulmanos rumo a Londres – Gibreel Farishta e Saladim Chamcha – que sofrem um acidente no trajeto, já sobre a cidade inglesa. Em decorrência da “explosão provocada por terroristas” (RUSHDIE, 1998, p. 419), eles caem do céu para a terra – a semelhança com Lúcifer não parece ser coincidência – mas chegam incólumes ao solo da Inglaterra e se metamorfoseiam, o primeiro em anjo e o segundo em diabo. Utilizando largamente as palavras: metamorfoses e híbridos, seja referindo-se aos homens ou às cidades (Londres e Bombaim), Rushdie opera binarismos combinados – apolíneo e dionisíaco; apocalíptico e integrado, identidade e mudança – no drama dos acidentados que se transformam durante a viagem, assim como Macunaíma, em sua busca pelo tesouro perdido, a pedra mágica. No romance de Rushdie (1998), o anjo Gibreel, ex-menino pobre, ofuscado pela própria luz, julga-se mensageiro de Deus, enquanto o demônio Saladim, nega sua casa paterna, sua origem e quer ser inglês, no idioma e na cor.

Rushdie parece descrever não somente sua trajetória intelectual, mas de outros autores asiáticos que transitam entre Oriente e Ocidente, como o palestino Edward Said (1996) e os indianos Gayatri Chakravorty Spivak (2010) e Homi Bhabha (2007), conhecidos por seus estudos sobre a relação entre identidade, cultura e as misturas decorrentes desse processo.

5.4.4 Barroco mestiço

A impossibilidade de discernir tempo e espaço, característica do pensamento de Bhabha (2007), perpassa toda a filosofia atual (denominada por vezes pensamento pós-moderno). Parece ser uma das características mais fortes de nosso tempo, com um mundo de fronteiras cada vez mais porosas, o solapamento das antigas determinações de tempo e espaço. Essas categorias fixas, que encontravam seu exemplo mais explícito na física newtoniana, reflexo da concepção de um mundo sistematicamente organizado como as engrenagens de um relógio, são agora subsumidas em um universo barroco em que tempo e espaço são tomados como termos relacionais, tal como na física leibniziana. A filosofia atual, originada do encontro com novos lugares, novas culturas, novas humanidades, estranhamente, é ainda capaz de produzir novas utopias.

Em *História da utopia planetária: da cidade profética à sociedade global*, o belga Armand Mattelart (2002), bastante engajado nas lutas por justiça ocorridas na América Latina – particularmente no I Fórum Social Mundial, realizado em janeiro de 2001, no Brasil –, analisa desde o espaço das cidades nas lutas dos povos e grupos por melhorias até o “espaço virtual”, negador dos territórios previamente demarcados. O livro divide-se em duas partes: “cosmopolis” e “tecnópolis”, com um epílogo cujo título é bastante sugestivo: “Um sistema barroco”. Nessa obra, Mattelart (2002, p. 417) retoma o poema que já havia utilizado como epígrafe – “Plano mar”, de Victor Hugo – para debater a antítese entre a diversidade e a unidade ou “o espectro de Babel”, aplicando “à civilização a fórmula de Pascal, ‘o centro em todas as partes, a circunferência em nenhuma parte’”, antecipando o debate “sobre a unidade complexa do mundo na diversidade, única forma de união capaz de ser atingida na dissociação dos ‘gêneros humanos’”.

Mattelart (2002, p. 418) considera a concepção de etnocentrismo e suas crenças no progresso linear do desenvolvimento as culpadas pelo adiamento de uma questão que se tornou inevitável no século XXI, qual seja, a pluralidade de culturas, que retoma conflitos antigos, porém impossibilita qualquer ideia que leve ao congelamento binário. Para negar o que chama “utopia neoliberal” e “escatologia do progresso”, centradas “na visão abstrata e

compacta do sistema econômico”, o autor remete-se aos escritos de Maurice Merleau-Ponty acerca do “sentido da história” e da noção de sistema barroco, que não pretendia unificar tanto as “misturas que compõem um conjunto concreto, quanto as excrescências”. Dentre numerosas respostas aos desafios contemporâneos de convivência nos novos espaços, o belga escolhe uma em particular para concluir seu livro: trata-se da *Introduction à une poétique du divers*, do martinicano Édouard Glissant (1996).

Mattelart (2002, p. 419-420) atribui sua escolha ao fato de que esse autor expressa-se a partir do “caldeirão cultural da mestiçagem” (situado na América colonial), sendo por isso capaz de “lutar contra a corrupção dos termos que nomeiam o ‘viver junto’ em escala planetária”. Na visão utópica defendida pelo belga, o poeta latino-americano conseguiria ultrapassar o “imaginário da noção de identidade-raiz única, avatar da ideologia da ocidentalização, na direção da identidade-rizoma-relação aberta sobre o mundo” (MATTELART, 2002, p. 420).

A ideia de Glissant que interessa ao filósofo, para viabilizar sua declarada utopia, é a “creolização do mundo contemporâneo”, ou “Todo-mundo”, que parte da vontade nascida no arquipélago caribenho, ou melhor, na América mestiça. No texto “O mesmo e o diverso” Édouard Glissant (1981a) inicia sua argumentação a partir do mais veemente tema da filosofia pós-metafísica, diretamente atrelado ao debate sobre *as mestiçagens e o educar para a diversidade na experiência-Brasil*: a relação entre o *Uno* e o *Diverso* que cerca as concepções de humanismo e nacionalidade.

Ao eleger como primordial a tarefa de pensar o Diverso – esse elemento formativo e desestabilizador dos universais antropológicos –, Glissant (1981a) troca as formas transcendentais pela transversalidade, visando relacioná-las sem as hierarquias que atribuem qualidades pejorativas ao pensamento caótico, geralmente associado ao irracionalismo:

O Diverso, que não é o caótico nem o estéril, significa o esforço do espírito humano em direção a uma relação transversal, sem transcendência universalista. O Diverso tem necessidade da presença dos povos, não mais como objeto a sublimar, mas como projeto a pôr em relação. O Mesmo requer o Ser, o Diverso estabelece a Relação.

A complexidade do pensamento de Glissant (1981a)²⁸² faz emergir a *Relação* e o *Todo-Mundo* como seus mais importantes conceitos. Preferindo ambos os conceitos à

²⁸² No site oficial “Édouard Glissant, une pensée archipélique”, há variados materiais sobre o autor, como fotos, vídeos, textos manuscritos, poesias, romances, ensaios, roteiros de teatro, pronunciamentos e um interessante glossário, que se forma em relação, por meio de setas. Nele encontra-se a articulação dos seus principais

universalidade, os reivindica como condição finita dos particulares, que não se perdem na relação com o *Uno*. Ele próprio sutilmente misturado, o conceito de *Todo-Mundo*²⁸³ – presente em seus romances e ensaios – é forjado para a compreensão da copresença entre pessoas e coisas, o que o autor chama “estado de globalidade”, em que a interpenetração das culturas e imaginações faz relacionar o Uno e o Diverso, conceitos irmanados em sua obra e que figuram como gêmeos assimétricos e afastados.

É a partir dessa ideia de *Relação* – e de seus estreitos vínculos com os pensadores Gilles Deleuze e Félix Guattari – que o poeta martinicano estabelece seus conceitos de “creolização”, “digenese”, “errância”, “história”, “ilha”, “mundialidade”, “relação”, “rizoma”, “terremoto”, “todo-mundo”, “traço”, “turbilhão” e “utopia”, reunidos sob a alcunha de “ideias em arquipélago”²⁸⁴, que negam a noção de Universal, como já preanunciara a filosofia de Nietzsche (1992), em sua abominação pelo “sentido histórico uno” do “espírito europeu”.

No capítulo “Pela opacidade”, do seu livro *Poética da Relação*, Glissant (2008, p. 53) considera precioso o direito à diferença não para tolerá-la, mas para fazê-la relacionar-se ao *Uno*, composto e também ambíguo. Nessa relação, caberia ao *outro*, tentação máxima da pretensão ao universal, introduzir o Diverso na implicação moderna das culturas, em suas errâncias, sua reivindicação estrutural de uma igualdade sem reservas.

Mais abrangente do que a miscigenação ou o sincretismo sintético, a *creolização do mundo* aventada por Glissant (1981b) – que tanto atraiu pensadores interessados nas mestiçagens contemporâneas, como Matellart, Gruzinski, Bhabha, Laplantine e Nouss – é concebida como processo de formação das sociedades *crioulas*. Imprevisíveis, tais sociedades nasceriam do desenvolvimento de novas entidades culturais oriundas de variadas estradas, sem a diluição de suas origens.

Militante e precursor do que hoje se convencionou chamar de *pós-colonialismo*, *estudos culturais* ou, mais recentemente, *interculturalidade*, a trajetória política de Glissant é tão vasta quanto suas publicações como poeta. Desde seu apoio à causa dos argelinos²⁸⁵ na década de 1960 até sua importante atuação na Unesco na década de 1980, toda a sua carreira

conceitos: “Créolisation”, “Digenèse”, “Errance”, “Histoire”, “Isila, isidan”, “Mondialité”, “Relation”, “Rhizome”, “Tourbillon”, “Tout-monde”, “Trace”, “Tremblement” e “Utopie”. A maioria das informações citadas sobre Glissant no presente capítulo baseou-se em informações ali contidas. Cf. <<http://www.edouardglissant.fr/>>.

²⁸³ *Todo-Mundo* é o título de um romance de Glissant, lançado em 1993, que logo se converteu em um dos conceitos fundadores do pensamento universalista do autor. Em Paris, foi criado o Instituto Todo-Mundo, contando com o apoio do *Conselho Regional da Ilha da França* e do *Ministério Ultramarino Francês*. Cf. <www.tout-monde.com>.

²⁸⁴ Cf. Imagem XIV, Galeria de imagens, p. 305.

²⁸⁵ Glissant é um dos signatários do Manifesto de 1960, que aludia ao direito de insubordinação dos colonizados argelinos, em guerra contra a França.

esteve associada à militância da “causa cultural” dos povos colonizados e da educação. Entre 1981 e 1988, como diretor do periódico *El Correo* da Unesco (1981, 1983), investigou as “culturas mestiças”, sendo responsável por inúmeras publicações e textos sobre sua importância e vínculo com conteúdos educacionais. Sua atuação política pode ser comparada à de outro martinicano negro, o psiquiatra Franz Fanon²⁸⁶, que lutou na Frente de Libertação Nacional argelina e foi responsável, depois de Aimé Césaire, por denunciar a violência dos processos colonizadores, seja no racismo ou na linguagem.

Partilhando da mesma luta anticolonial que Fanon, porém sem a valorização explícita da violência como efetiva arma para a emancipação, conforme prognosticado pelo psiquiatra, Édouard Glissant iniciou sua carreira defendendo a “negritude” e a ideia da ancestralidade negra, mas gradativamente substituiu a concepção de identidade pelo conceito de rizoma. Sua obra preanuncia, define e defende concepções acerca da voz dos subalternos, considerados *outros*, hoje foco de experiência dos pensadores das mestiçagens hodiernas. Segundo Enilce Rocha (2005, p. 9), a escrita de Glissant é representativa da voz do intelectual:

Para Glissant, os povos que irrompem na contemporaneidade necessitam construir sua modernidade à força, e cabe às artes em geral, e à literatura em particular, a função essencial na propulsão do imaginário utópico de suas coletividades; do contrário estas correm o risco de não se nomear, de calar sua voz, sua identidade e seu projeto coletivo. Assim sendo, sua escrita – de grande densidade poética – está conscientemente ancorada na espessura antropológica e na singularidade histórica do lugar de onde o intelectual, o poeta, o escritor e o artista emitem a sua voz, o seu canto.

A partir do conceito de *terremoto* – também contrário à fixidez, às doutrinas e aos sistemas de pensamento –, o poeta analisa o turbilhão de encontros, temporalidades e

²⁸⁶ Para Fanon (2008, p. 41), a questão colonial é dialética, ou melhor, seu problema é a falta de dialética, pois o negro deveria ser reconhecido como Ser e partilhar da relação Eu-Outro. Em 1961, quando publicado postumamente, o livro de Fanon (2005), *Os Condenados da terra*, evidenciou a conclamação de um “terceiro mundo revolucionário”, onde aqueles que foram até agora subalternos, colonizados, deveriam mudar a história criando o “homem novo”. Fanon (2005, p. 64) explica como tal homem deve fazer parte de uma consciência nacional (não de um nacionalismo), com todos os seus membros e intelectuais engajados na valorização da cultura local. Negando os abstracionismos europeus relacionados ao Homem (como o individualismo) e a forma europeia de governar, o autor alerta que, no maniqueísmo próprio ao mundo colonial, o colonizador sempre verá nos indígenas, negros e muçulmanos a “fonte de todo mal”. Para Fanon, os colonizados concordam com semelhante visão quando tentam imitar a Europa e seus valores. Para superar essa circunstância, Fanon (2005) investiga desde o uso da violência como único meio de liberdade dos povos colonizados, a importância da cultura nacional até os distúrbios mentais oriundos da colonização. Embora as ideias de Fanon já fossem conhecidas, foi o prefácio do filósofo Jean Paul Sartre, elogioso das concepções expostas na obra, que tornou o livro mundialmente famoso. Em seu prefácio, Sartre (2005, p. 26-41) destaca de que forma o “Terceiro Mundo se descobre e se fala pela voz de Fanon”, indicado pelo existencialista como “o representante dos combatentes”, sejam eles negros, oprimidos ou colonizados.

processos das mestiçagens. Glissant (1996) intitula o conjunto não sistêmico de suas ideias de “um pensamento arquipélago. Valendo-se de metáforas que envolvem a cidade e a cultura para designar as particularidades do *Diverso*, tal como a terra e o mar, enfatiza a *Relação*, para designar a confluência das culturas, povos e minorias.

Glissant (1996) também elabora a imagem do *rizoma* (múltiplas raízes de uma planta) para descrever a concepção de uma identidade plural, que se opõe à identidade fixa, a raiz única. Em contraste com o modelo culturas atávicas, a figura do rizoma reflete a capacidade de desenvolvimento da identidade das culturas mistas, pois a rede de insumos externos que o rizoma demanda torna inviável a raiz cultural única ou a identidade *Una*.

Ao formular a “categorização das culturas” entre “atávicas” e “compósitas”, Glissant (1996) também se utiliza, com os pensadores Deleuze e Guattari, de analogias geográficas/geológicas para indagar o pensamento Uno, tais como “terremoto”, “arquipélago” e o próprio “rizoma”. Dessa forma, empregando metáforas sobre a terra, a fixidez e a ancestralidade na figura da árvore-símbolo, esses autores discorrem acerca da *multiplicidade* do pensamento para questionar a transcendência figurada no “tronco primordial” ou filiação, tão caras a autores como Buffon, Kant, Lacerda, Couto de Magalhães e Gilberto Freyre. Em Glissant (1996) e nos autores de *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia* (DELEUZE; GUATTARI, 1995), o perspectivismo da diferença é convocado no combate epistêmico às luzes de Platão e à fenomenologia hegeliana. Segundo Deleuze (1991), não há momento mais privilegiado para entender a fuga, a curva ou a dobra das linhas, capazes de confundir o olhar daquele que observa, do que o barroco. Não por acaso, Armand Mattelart (2002, p. 415-420) encerra seu livro com o epílogo “Um sistema barroco”, fazendo referência a Édouard Glissant, o poeta oriundo do arquipélago francês no Novo Mundo (a Martinica), tomando sua obra como princípio do “viver junto em escala planetária”.

Na década de 1980, o periódico da Unesco (1987), *El Correo*, publica número exclusivo sobre o barroco. Édouard Glissant (1987), então chefe de redação, explica aos leitores que, embora a arte barroca possa ser situada histórica e geograficamente, ela faz parte de um todo, por ser manifestação de um contexto geral da vida do homem europeu ocidental, principalmente entre os latinos de origem ibérica, prolongando-se com a implantação maciça nas colônias ibero-americanas, donde vai surgir “um avatar mestiço” do barroco de grande importância para a história da arte e da cultura.

Na apresentação da edição, Glissant (UNESCO, 1987, p. 3) situa e expande a concepção de barroco ao centrá-lo entre a crise da Contrarreforma e o otimismo das Luzes, mas questiona se ele seria somente um fenômeno restrito a um espaço e tempo específicos,

exemplificando suas ocorrências na Pérsia, China, Japão ou Camboja, onde é possível averiguar fenômenos estreitamente aparentados com a sensibilidade e a expressão barrocas, que mesclam o desencanto, a visão do real como aparência e ilusão, a teatralização do mundo e da vida, a consciência aguda do tempo, o gosto pelo artifício e a pompa e a exasperação das formas aliadas, paradoxalmente, a uma explosão incomparável de sensualidade, de vontade de viver e de gozar a vida. Esse duplo pertencimento explica, segundo Glissant (UNESCO, 1987, p. 3), a exuberante proliferação artística que ainda deslumbra e o prodigioso universo sonoro que é a música barroca.

Lembrando que há críticos que consideram o barroco uma constante cultural que se repete ao longo da história da arte, Glissant (UNESCO, 1987, p. 3) afirma ser significativo que, na sua atualidade, “época também marcada por crises, mutações e crenças vacilantes, sinta uma marcada intimidade com certas formas culturais e artísticas do século XVII”. Considera então “o barroco uma categoria da sensibilidade estética, o que abriria uma larga perspectiva sobre sua mundialização”.

No texto “Breve filosofía del barroco mundial”, que consta do mesmo periódico, Glissant (1987) vai além em sua reprodução da arte barroca para outros espaços, temporalidades e processos. Ele faz isso porque, para entender o barroco, é preciso entender a mistura cultural que se deu com a colonização latino-americana. Em outros termos, Glissant (1987) afirma que o fator decisivo e característico do barroco, historicamente, é a mestiçagem, capaz de confundir a tentativa de domínio do homem europeu. De acordo com o poeta:

O fato decisivo dessa evolução é a mestiçagem. A vontade barroca se insere vertiginosamente na mescla de culturas, de estilos, de línguas. Com a generalização da mestiçagem o barroco acaba por obter a “carta da natureza”. O que mostra e realça o mundo é o contato proliferante entre várias naturezas diversificadas. Agora “compreende” esse movimento o mundo e já não se contenta em ser reação contra uma filosofia ou uma estética. É o resultado de todas as estéticas, de todas as filosofias. Em resumo, já não é arte nem um estilo senão uma maneira de ser no mundo²⁸⁷ (GLISSANT, 1987, p. 18).

Para Glissant (1987), o barroco surgiu ao implicar a Contrarreforma e o ensejo dos homens de dominar tanto a natureza como as culturas de outros povos. O resultado foi uma

²⁸⁷ No original: El facto decisivo de esa evolución es el mestizaje. La voluntad barroca se inserta en el vértigo de esa mezcla de culturas, de estilos, de lenguas. Con la generalización del mestizaje el barroco termina de obtener “carta de naturaleza”. Lo que muestra y realza del mundo es el contacto proliferante entre varias “naturalezas” diversificadas. Ahora “comprende” esse movimiento del mundo y ya no se contenta con ser reacción contra una filosofía o una estética. Es el resultado de todas las estéticas, de todas las filosofías. En resumidas cuentas, ya no es un arte ni un estilo sino una manera de ser-en-el-mundo.

explosão de dobras, capaz de originar criações harmônicas, rebuscadas e mestiças no ambiente ibero-americano, naquilo que o autor nomeia de “o concerto barroco”. A essa *descrição*, que reconstrói o barroco como estilo histórico-artístico, Glissant soma (1987, p. 18) sua *concepção normativa* do movimento, ampliando-o – tal como já o fizera Deleuze (1991) – para explicação do mundo contemporâneo, da sua atualidade:

A conclusão a que poderíamos chegar é: há uma “naturalização” do barroco, não somente como arte e como estilo senão como maneira de viver a diversidade-unidade do mundo; em virtude dessa naturalização o barroco sai do ambiente resplandecente e único da “Contrarreforma”, para generalizar-se como forma diversificada da Relação, da civilização universal em que todas as culturas se penetram e se influem. Nesse sentido, o barroco “histórico” prefigurou de maneira profética as profundas transformações do nosso mundo atual²⁸⁸.

No barroco, tal como entendido por Deleuze (1991), a dobra define tanto um recurso estético como um componente de sua visão de mundo, pois garante um efeito de imanência que contradiz a tradicional oposição entre o material e o imaterial, entre o visível e o inteligível. Com base na mesma premissa, Édouard Glissant (1987) ora localiza ora extrapola tal conceito para entender tanto a arte quanto o mundo que a torna possível.

No jogo entre a imanência e a transcendência do conceito de barroco, Glissant (1987) vale-se das reflexões do filósofo Walter Benjamin (1994)²⁸⁹ acerca da reprodutibilidade técnica na arte para aludir à relativização da unidade metafísica da obra mestra, ampliando até o infinito sua reprodução e significação.

Pois é a partir do solapamento das hierarquias anteriormente estabelecidas que o redator-chefe da Unesco vislumbra a possibilidade do *viver juntos* no mundo globalizado. O que se encontra em causa é certa perspectiva que se estabeleceu como “verdadeira” no decorrer do processo de integração econômica e social, qual seja, o ser distribuído de forma desigual.

²⁸⁸ No original: La conclusión a la que podríamos llegar es: hay pues una “naturalización” del barroco, no ya sólo como arte y como estilo sino como manera de vivir la diversidad-unidad del mundo; en virtud de esa naturalización el barroco se sale del ámbito resplandeciente y único de la “Contrarreforma”, para generalizarse como forma diversificada de la Relación, de la civilización universal en que todas las culturas se penetran y se influyen. En esse sentido, el barroco “histórico” prefiguro de manera profética las profundas transformaciones de nuestro mundo actual.

²⁸⁹ Gilles Deleuze (1991, p. 190) também cita Walter Benjamin, afirmando como esse pensador da modernidade e da cultura “levou o Barroco a um progresso decisivo, quando mostrou que a alegoria era não um símbolo malogrado, uma personificação abstrata, mas uma potência de figuração totalmente diferente da potência do símbolo: este combina o eterno e o instante, quase no centro do mundo, mas a alegoria descobre a natureza e a história segundo a ordem do tempo; faz da natureza uma história e transforma a história em natureza, num mundo que já não tem centro”.

Embora a humanidade seja elemento constitutivo daqueles que são apreendidos como humanos, nem todos o são da mesma maneira. O “Homem” (branco, civilizado, ocidental e cristão), consolidado tal como o ponto de fuga o é nos estilos clássico e neoclássico, é revelador da amplitude do humano. Desse modo, embora todas as pessoas sejam detentoras do Ser Homem, o processo civilizatório faz uma distribuição desigual do mesmo Ser. Ao assumir diferentes pontos de vista em lugar do ponto de fuga, a filosofia barroca proposta por Glissant (1987) permite, por um lado, a proliferação das dobras barrocas das perspectivas (todas válidas e igualmente relevantes) e, por outro, a distribuição equitativa do Ser.

Primo distante das utopias renascentistas, o estilo barroco passa a existir no Ocidente justamente no momento histórico em que essas “cidades ideais” ou os “não lugares” são projetados a partir do pensamento de autores como Thomas More (*A utopia*) e Francis Bacon (*Nova Atlântida*). Tanto a expressão artística do barroco quanto as utopias coadunam-se com tentativas variadas de domínio da natureza, a fim de torná-la harmônica e cognoscível. Ao mesmo tempo, segundo Deleuze (1991, p. 193-194), o barroco introduz um novo tipo de relato sobre o mundo, segundo o qual “a descrição toma o lugar do objeto, o conceito torna-se narrativo, e o sujeito, ponto de vista da enunciação”. Nessa inversão sistemática, o logos cartesiano e a noção espaço-tempo de Newton perdem a força explicativa. Domínio da natureza e constatação da pequenez do homem, desejo de matematização do mundo e teatralização trágica da vida, a constatação do método e a desconfiança de algumas certezas tidas como indubitáveis, esses são alguns elementos díspares que compõem a expressão barroca.

Em refinada análise sobre esse estilo, Deleuze (1991) elege Leibniz como o principal filósofo ou mesmo o inventor do estilo barroco. Com base na análise de Michel Serres²⁹⁰ sobre o filósofo do século XVII, afirma Deleuze (1991, p. 13) que o barroco remete

[...] não a uma essência, mas sobretudo a uma função operatória, um traço. Não pára de fazer dobras. Ele não inventou essa coisa: há todas as dobras vindas do Oriente, dobras gregas, romanas, românicas, góticas, clássicas... Mas ele curva e recurva as dobras, leva-as ao infinito, dobra sobre dobra, dobra conforme dobra. O traço do barroco é a dobra que vai ao infinito.

Ao analisar esse estilo-labirinto, Deleuze (1991) figura as *mônadas* de Leibniz – essas unidades fechadas, sem portas nem janelas – para conceituar o espaço barroco, que tem sua unidade na dobra e não no ponto. Nas artes plásticas, tal tendência caracteriza-se pela recusa

²⁹⁰ Gilles Deleuze (1991) cita os estudos de Serres ao longo do livro, particularmente suas investigações sobre Leibniz, a matemática barroca e as teorias cônicas.

do ponto de fuga, tão evidente nos clássicos renascentistas, levando o olhar do observador a perder-se nas múltiplas curvas que o espaço encerra, induzindo-o a selecionar sua perspectiva privilegiada, em vez de ser condicionado pelo ponto de fuga.

Segundo Deleuze (1991, p. 13), para chegar a essa implicação entre o Uno e o Múltiplo, as “mil dobras” e redobras da matéria barroca levadas ao infinito “são diferenciadas segundo duas direções, segundo dois infinitos, como se tivesse dois andares: as redobras da matéria e as dobras da alma”. Esses dois andares são e permanecem inseparáveis: “realmente distintos e totalmente inseparáveis, em virtude de uma presença do alto embaixo” (DELEUZE, 1991, p. 179). Dessa forma, “o andar de cima dobra-se sobre o de baixo. Não há ação de um a outro, mas pertença, dupla pertença” (DELEUZE, 1991, p. 179). No entanto, a pertença conduz a uma zona estranhamente intermediária, original, na qual todo o corpo adquire a individualidade do possessivo, uma vez que ele pertence a uma alma provada, e as almas acedem a um estatuto público, isto é, são tomadas em multidão ou em amontoado, pois pertencem a um corpo coletivo.

A sinuosidade, o ziguezague e a ligação primitiva jamais localizável da dobra tornam-na, segundo Deleuze (1991, p. 180), uma região em que “o vínculo é substituído por um liame mais frouxo, instantâneo”, instaurando “a dupla pertença inversa”, que relaciona os andares e opera sobre as almas, em um “vaivém da alma ao corpo e dos corpos às almas (donde as imbricações perpétuas dos dois andares)”. Nesse jogo relacional, a alegoria e a metáfora adquirem força de conceito, por terem os elementos do signo que se desloca nas divisas e nos emblemas como um “porco-espinho”, dirá Deleuze (1991, p. 191), que se eriça de perto, mas lança longe suas cerdas. Daí, indaga: “Não seria nessa zona, nessa espessura ou nesse tecido entre dois andares, que o alto dobra-se sobre o baixo, embora não se possa saber onde acaba um e onde começa o outro, onde acaba o sensível e onde começa o inteligível?” (DELEUZE, 1991, p. 191). E reforça que serão dadas muitas respostas diferentes à questão “*por onde passa a dobra?*” (DELEUZE, 1991, p. 191).

Para figurar o barroco, Glissant (UNESCO, 1987, p. 3) seleciona, como editor-chefe do periódico, variados textos que o abordam como conceito que se expande para além de sua significação artística e outros que o situam na perspectiva histórica, das artes plásticas e da música, localizando experiências dessa manifestação na Espanha, em Portugal, na Itália, na América espanhola, no Brasil, na Europa Central e no mundo eslavo. Na relação que o poeta evoca entre o barroco artístico, a mestiçagem e um princípio ético mundial, a experiência brasileira é citada, repetidas vezes, como arquétipo.

Dentre tantos exemplos e imagens trabalhados ao longo desse volume temático da revista da Unesco, o editor Glissant (1987, p. 58) seleciona a fotografia de “quatro mulheres negras, membros do candomblé, rezando ante um altar da dourada igreja barroca de São Domingo, em Salvador”²⁹¹. E, abaixo dela, o seguinte texto-amostra do volume apresentado cita o Brasil como “África barroca”, definindo o gigante país americano como espaço do barroco e das mestiçagens:

A hora dos povos: África barroca

Ao mesmo tempo em que tinha lugar o processo de adaptação da arquitetura e da arte barrocas portuguesas em terras do Brasil, originava-se a mescla das raças e culturas existente no Brasil atual. Os negros chegados de terras africanas como escravos eram obrigados a abraçar a fé católica; mas isso não os impedia de conservar boa parte de suas crenças e seus ritos, ainda que bem transformados e adaptados. Dessa fusão cultural surgiram cultos e ritos sincréticos que ainda hoje têm grande força em certas regiões do país. Tal é o caso do candomblé, confraria ritual africana cujo primeiro exemplo conhecido apareceu em Salvador, na antiga São Salvador da Bahia de Todos os Santos, a capital da cultura afro-brasileira (GLISSANT, 1987, p. 58)²⁹².

5.4.5 O barroco brasileiro

Roger Bastide (1969, p. 59-67), ao analisar a experiência do barroco no Nordeste brasileiro (que se difere do mineiro, segundo o autor), afirma ela é um reflexo dos contrastes, dos antagonismos e das plasticidades próprios ao desenvolvimento social, cultural e econômico do Brasil. Para delinear tal experiência, o sociólogo descreve a íntima relação do barroco brasileiro com o espaço público dos pátios das igrejas e do “ambiente das ruas”. Para tanto, liga-os a partir do culto aos santos, escolhido pelo autor para ilustrar a mestiçagem brasileira, ao lado da música e culinária nacionais. Relacionando as igrejas, as ruas e o ambiente que propiciaram a mestiçagem, Bastide (1969, p. 63) afirma o seguinte:

O barroco brasileiro não é intransigente. Soube adaptar-se “lusitanamente”, saborosamente, à civilização do açúcar, como a cana dos Açores se adaptara

²⁹¹ No original: En la foto, cuatro mujeres negras miembros de un candomblé rezan ante un altar de la dorada iglesia barroca de Santo Domingo, en Salvador.

²⁹² No original: La hora de los pueblos: África barroca: Al mismo tiempo que tenía lugar el proceso de adaptación de la arquitectura y el arte barrocos portugueses en tierras del Brasil, se originaba la mezcla de razas y culturas de las que ha nacido el Brasil actual. Los negros llegados de tierras africanas como esclavos eran obligados a abrazar la fe católica; pero ello no les impedía conservar buena parte de sus creencias y sus ritos, si bien transformados y adaptados. De esa fusión cultural fueron surgiendo cultos y ritos sincréticos que aun hoy tienen gran fuerza en ciertas regiones del país. Tales el caso del candomblé, cofradía ritual africana cuyo primer ejemplo conocido apareció en Salvador, la antigua San Salvador de Bahía de Todos los Santos, la capital de la cultura afrobrasileña.

à terra massapê, como o africano se ajustara a uma nova paisagem, como o branco se aclimatara a um novo meio. Daí a importância do culto dos santos. Todas as funções da são por ele santificadas: a procura de um esposo, a vitória das armas, a descoberta de objetos perdidos, o parto, a cura das doenças. As grandes igrejas, catedrais, os conventos de franciscanos ou de carmelitas se unem todos os santos a Deus através da monotonia do ouro. Mas as igrejas menos ricas, mais populares, não são mais do que justaposições dos altares independentes, todos ricamente decorados sem dúvida, mas que não estão unidos, que se apóiam em muros nus e frios.

Em seguida, o autor comenta de que forma o barroco brasileiro incide nas estratificações sociais e na mistura das raças ocorridas no país:

A estratificação social, a estratificação das camadas ou das raças inscreve-se no barroco, com santuários de brancos e santuários de negros, com confrarias de africanos e de criolos, de mulatos, de negros. E também a ligação entre as raças se inscreve nele, pois uma mesma igreja pode ter o altar dos mulatos (Santa Ifigênia), o altar dos negros (São Benedito) e o altar dos portugueses (Santo Antônio) (BASTIDE, 1969, p. 63).

Do espaço interno das igrejas, o barroco ganha também as ruas, expondo uma vez mais sua mestiçagem:

Mas é o barroco das ruas que, talvez ainda mais do que o das igrejas, aceitando a distinção das raças, fá-las colaborar na mesma fé. Basta folhear os livros antigos para ver surgir das páginas as procissões tradicionais ou as grandes festas profanas celebradas por ocasião da chegada de um governador, do nascimento de um príncipe real. As mesmas alegorias encontradas nos azulejos dos conventos reaparecem agora em carne e osso: os Quatro continentes, o Sol e a Lua, a Cruz de Cristo, as Vênus loiras (BASTIDE, 1969, p. 63).

Para o sociólogo francês, o misticismo do barroco brasileiro nunca atingiu o caráter trágico assumido na Espanha ou no México. Em uma terra que não foi “calcinada pelo Sol” e na qual a “vegetação não se erica em espinhos”, o barroco das procissões “adoça-se ao contato das mãos-pretas, das mulatas amorosas, da vegetação úmida do odor do açúcar” (BASTIDE, 1969, p. 64). Não tem como objetivo “meditações sobre a agonia, a putrefação da carne, o odor fétido da decomposição” (BASTIDE, 1969, p. 64). Como o próprio Bastide (1969) revela, sua leitura do Brasil vem da sua vivência no país, de seus estudos sobre os negros e a religião, de sua paixão pelo Brasil e pela influência que nele exerceu a interpretação de Gilberto Freyre (2006a, 2006b) acerca da sociabilidade patriarcal brasileira e da civilização do açúcar, capaz de manter equilibrados os mais diversos antagonismos de classes e raças.

Embora não apresente um estudo sistemático sobre o barroco mineiro, Gilberto Freyre (2006b, p. 730-731), na obra *Sobrados e mucambos* – segundo livro de sua trilogia acerca das implicações entre o meio ambiente tropical, a interpenetração das raças, os espaços de moradia e a vida sociocultural brasileira na colônia, no Império e na República – afirma ser o escultor Aleijadinho um “El Greco mulato”, ressentido e revoltado devido à sua distância da “normalidade social de seu meio”. Mulato, pobre e doente, o artista agrupava em si todos os signos da degeneração ou da “má-mestiçagem”²⁹³. Em sua obra, segundo Freyre (2006b, p. 730-731), “o ressentimento tomou a expressão de revolta social, de vingança de sub-raça oprimida, de sexo insatisfeito, do donjuanismo inacabado”, o que pode ser atestado em suas criações e seus narizes deformados. Freyre (2006b, p. 731) parece indicar, no exagero fenotípico esculpido pelo artista barroco mulato, um dos contrastes somáticos que a miscigenação equilibrou:

De modo que na escultura do Aleijadinho, as figuras de “brancos”, de “senhores”, de “capitães romanos”, aparecem deformadas menos por devoção a Nosso Senhor Jesus Cristo e ódio religioso aos seus inimigos, que por aquela sua raiva de ser mulato e de ser doente; por aquela sua revolta contra os dominadores brancos da colônia, a um dos quais retratou, ou antes, caricaturou ou deformou com intenção artística e ao mesmo tempo mística – pois foi uma espécie de El Greco mulato em figura terrivelmente feia, exagerando principalmente o nariz: o maior ponto de contraste somático ou plástico entre oprimidos e opressores, no Brasil do tempo de Aleijadinho.

Se longe do açúcar nordestino o barroco brasileiro parece mais ácido, Gilberto Freyre (2006b, p. 731), ainda assim, chama a atenção para seu caráter mestiço, pois que afastado dos estilos europeu e africano, ainda que apresente algumas características deles:

O caso, em ponto grande, grandioso mesmo, do Aleijadinho, em cujas figuras cristãs há evidente deformação em sentido extra-europeu, extra-greco-romano, embora não se possa dizer que em sentido caracteristicamente africano. Marginalmente africano, apenas. Caracteristicamente brasileiro, isto é, mestiço; ou culturalmente plural.

As concepções dos sociólogos Roger Bastide (1969) e Gilberto Freyre (2006b) acerca do barroco brasileiro podem ser comparadas à perspectiva de Glissant (1987) sobre o mesmo movimento artístico. Como expressão que coaduna a mestiçagem física e a diversidade cultural, a filosofia do barroco proposta por Glissant (1987) apresenta três implicações:

²⁹³ O modelo que Gilberto Freyre (2006b, p. 733) apresenta de contraposição ao mulato doente, exemplificado por Aleijadinho na produção artística nacional, é o personagem Raimundo, da obra *O mulato*, de Aluísio Azevedo, amostra do “perfil antropológico que aí se traça de mulato eugênico”.

- O barroco como princípio ético universal a ser adotado de maneira profética ante as profundas transformações contemporâneas.
- O barroco como expressão artística localizada nas manifestações artísticas (artes plásticas, arquitetura, espaços urbanos e música) e em diferentes cidades.
- O barroco situado entre a expressão artística e a convivência de múltiplas tendências culturais.

Mesmo considerando as diferenças entre o amálgama das raças e culturas exposto no barroco e na diversidade brasileira, conforme abordados por Freyre (2006b), Bastide (1969) e pela “filosofia do barroco mundial”, anunciada por Glissant (1987), algumas aproximações são possíveis. É interessante notar como, para os dois sociólogos, “o papel do Brasil perante o mundo” deveria ser justamente a composição de um território latino aberto, sem oposições. Segundo Bastide (1969, p. 281):

Entre o mundo anglo-saxônico de um lado, e o mundo eslavo do outro, é necessária, atualmente, a afirmação de um mundo latino, não dirigido contra os outros dois mundos, numa atitude de oposição, mas empenhado em conservar valores hoje duramente ameaçados. É neste bloco que o Brasil encontra o seu lugar. E lugar preponderante. De fato, tem papel importante a desempenhar dentro dêle, e, certamente, é o único país latino que está em condições de desempenhá-lo. Todo o humanismo que não se renova, está fadado a perecer, e nossa civilização latina está arriscada, na Europa, a se esclerosar em formas arcaicas. É o Brasil quem pode ajudá-la a rejuvenescer, devido à sua atividade dinâmica de jovem República americana. Pois não conseguiu o Brasil unir, num sincretismo tão feliz, civilizações tão diversas como as indígenas, africanas e portuguesa?

Dotada de ditame bastante semelhante, a ideia de creolização do mundo também se baseia em certo “princípio acelerado de relacionamento ativo” entre culturas, línguas e povos, gerador de um todo imprevisível. No entanto, a maior diferença entre as ideias dos sociólogos brasileiros e Glissant é que, para o último, a miscigenação *per se* não basta, pois, ainda que possibilite a troca cultural, ela necessita de certas condições de cumprimento (biológico e cultural) para acontecer. Já a *creolização* interpreta o mundo em larga escala e com diferentes medidas. O único princípio que deve regê-la é a *Relação*.

5.4.6 Fantasia mestiça e vestimenta barroca: entre arlequins, melodias e *Parangolés*

No § 223 da obra *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*, o filósofo Friedrich Nietzsche (1992, p. 128) afirma precisar o “mestiço europeu – um plebeu razoavelmente feio, afinal das contas” – de “um traje de fantasia: ele tem necessidade da história como um depósito de fantasias”²⁹⁴. Sem dúvida, afirma o filósofo, ele “percebe que nenhuma delas lhe cai muito bem – está sempre as mudando” (NIETZSCHE, 1992, p. 128). Para dar conta desse desespero, Nietzsche (1992, p. 128) conclama o “Carnaval de grande estilo que o sentido histórico fornece”, com “fantasias [...] morais, artigos de fé, gostos artísticos e religiões”. Nessa feroz e bufa passagem, Nietzsche (1995, § 224, p. 128-129) questiona de que forma o “sentido histórico” ignora as variadas tendências e os cruzamentos culturais e raciais dos quais é formado:

O *sentido histórico* [*historische Sinn*] (ou a capacidade de perceber rapidamente a hierarquia de valorações segundo as quais um povo, uma sociedade, um homem viveu, o “instinto divinatório” para as relações entre essas valorações, para o relacionamento da autoridade dos valores com a autoridade das forças atuantes): esse sentido histórico, que nós, europeus, reivindicamos como nossa particularidade, nos foi trazido na esteira louca e fascinante *semibarbárie* [*Halbbarbarei*] em que a mistura de classes e raças [*Stände und Rassen*] mergulhou a Europa – apenas o século XIX conhece esse sentido, enquanto seu sexto sentido. O passado de toda forma e todo modo de vida, de culturas que então coexistiam e se superpunham, graças a essa mistura precipita-se em nós, “almas modernas”, em toda parte nossos instintos correm para trás, nós mesmos somos uma espécie de caos [*Art Chaos*] –: afinal, como foi dito, “o espírito” [*der Geist*] divisa a sua vantagem nisso. Mediante nossa *semibarbárie* de corpo e desejo temos trânsito secreto por toda parte, sobretudo acessos ao labirinto das culturas incompletas e a toda *semibarbárie* que jamais existiu na Terra, e na medida em que a parte mais considerável da cultura humana foi sempre *semibarbárie*, “sentido histórico” significa quase que sentido e instinto para tudo, gosto e língua para tudo: no que logo se revela o seu caráter *não-nobre*. [...] Não é diferente com Shakesperae, essa estupenda síntese hispano-mouro-saxã do gosto [*Geschmacks*], que faria um antigo ateniense das relações de Ésquilo morrer de riso e de raiva: mas nós – nós aceitamos, com secreta familiaridade e afeto, essa selvagem policromia, essa miscelânea do que é mais delicado, mais grosseiro e artificial, nós o fruímos como um refinamento da arte reservado justamente para nós²⁹⁵.

²⁹⁴ Em nota explicativa, o tradutor do livro de Nietzsche (1992, p. 241, nota 126) comenta que a palavra “fantasias” equivale ao termo alemão *kostüme*. “Em português, a palavra tem duplo sentido, inexistente no alemão, onde *kostüm* designa apenas o traje. Com isso o texto ganha uma ambiguidade que certamente agradaria Nietzsche”.

²⁹⁵ Agradeço a Guilherme Magalhães Vale de Souza Oliveira por me presentear com essa passagem.

Na leitura de Antonio Candido (1983, p. 411-416), Nietzsche é “eminentemente um educador” ou ainda um “peregrino portador” do jogo de valores que, “sob roupagem alegórica”, ensinaria, antes de tudo, “a dançar” sobre a verdade. Nietzsche (2008), no livro *Ecco homo: como se chega a ser o que se é*, vincula e preanuncia seu destino à transmutação dos valores. Devido a isso, afirma: “sinto uma angústia aterradora de que, um dia, me venham a canonizar. [...] Não quero ser santo algum, prefiro antes ser um arlequim... Sou porventura um arlequim” (NIETZSCHE, 2008, p. 102).

O arlequim é um personagem peregrino, assim como o Zaratustra de Nietzsche. Na *commedia dell'arte* é retratado como ingênuo e atrapalhado, assim como um acrobata habilidoso, um galanteador e ainda um mestre dos diabos, sempre retratado de forma mascarada. Sua vestimenta de losangos também já foi atribuída às cores dos carnavais medievos ou a retalhos, que atestariam sua condição mendicante. O arlequim, essa espécie de *dandi* às avessas, parece vaguar em busca de confusão, de um lugar melhor – tal como o Cândido de Voltaire, em sua sátira ao mundo perfeito de Leibniz – de uma melodia ou mesmo de um amor.

Retomando as leituras de Mário de Andrade (1993) e Michel Serres (1993a), a ambivalente roupa do arlequim²⁹⁶ ilustra um mosaico de histórias, ciências, grupos culturais e viagens compósitas das mestiçagens. Para Mário de Andrade (1978, 1993), Serge Gruzinski (2001), Paul Gilroy (2012) e George Yúdice (2004), como se atestou anteriormente, não há manifestação maior da mestiçagem do que a música brasileira. E, aproveita-se para afirmar, não parece haver vestimenta mais apropriada para casar misturas, corpo, movimento e música do que os *Parangolés* criados pelo artista plástico Hélio Oiticica.

Segundo Oiticica (1970), essas capas-abrigos seriam a “anti-arte por excelência”, pois dependeriam do corpo e do movimento para existir. Celso Favaretto (1993, p. 29), ao comentar a obra do artista carioca, afirma a dupla inscrição de sua atividade criativa, que busca reativar um “fundamental ‘sentido de construção’ e um impulso de desestização”. Sobre a assimilação ambiental da antiarte dos *Parangolés*, Favaretto (1993, p. 32) explica que essa veste-arte:

Conjuga linguagens, espaços e tempo dispersos, reconceituando a arte, cujo objeto se desintrega e a imagem se recria. Repropõe a atividade artística nela integrando o coletivo pelo redimensionamento cultural dos protagonistas. As manifestações ambientais são lugares em que se materializam signos de

²⁹⁶ Sou grata ao querido amigo Gustavo Guiral e sua pesquisa acerca dos trajes da ABL por um olhar mais atento às vestimentas, no IHGB e também no barroco.

utopias (de recriação da arte como vida), o “Parangolé” é também a descoberta da “conexão entre o coletivo e a expressão individual”: experiência de inconformismo social que ultrapassa o mero interesse por mitos, valores e formas de expressão de vivências populares. No “Parangolé” compõem-se inconformismo estético e inconformismo social na experiência da marginalidade.

Ligando a antropofagia com o tropicalismo, o autor explicita como a antropofagia oswaldiana foi reatualizada naquele período, tornando-se estratégica na revisão cultural e produção artística. Em seus termos:

O tropicalismo evidenciou o conflito das interpretações do Brasil, sem apresentar um projeto definido de superação dos antagonismos; expôs a indeterminação da história e das linguagens, devorando-as; ressuscitou os mitos da cultura urbano-industrial, misturando os elementos arcaicos e modernos, explícitos ou recalcados, ressaltando os limites das polarizações ideológicas no debate cultural em curso (FAVARETTO, 1993, p. 39).

Em texto intitulado “Brasil diarreia” – que bem poderia representar o *pensamento mestiço* de Gruzinski –, Hélio Oiticica (1970) critica aquilo que chama de processo de “diluição do caráter brasileiro”, passando a exigir uma reação a ele. Segundo o artista, há uma “urgência” em criar a “linguagem-Brasil”. Seu exemplo privilegiado para essa criação vem da produção musical concernente à tropicália e à bossa nova. Entre o mosaico arlequinal e o giro dos *Parangolés*, as roupas mestiças figuram somas e mudanças culturais que ganham vida com a música.

Também sobre a importância da vestimenta ligada à harmonia melódica, Deleuze (1991, p. 183) questiona: se o barroco é definido pela dobra que vai ao infinito, “em que ele é reconhecido de uma maneira mais simples?”. A resposta de Deleuze (1991, p. 183) – certamente influenciado por Walter Benjamin (1989) – é:

Primeiramente, ele [o barroco] é reconhecido no modelo têxtil, tal como é sugerido pela matéria vestida: é preciso que já o tecido, a vestimenta, libere suas próprias dobras autônomas, sempre multiplicáveis, em vez de se limitar a traduzir as dobras do corpo: um sistema renano²⁹⁷ do tipo canhões, mas também o gibão, o manto flutuante, o enorme colarinho, a camisa transbordante, tudo isso constitui a contribuição barroca por excelência ao século XVII.

²⁹⁷ Citando François Boucher, *Histoire du costume*, Deleuze (1991, p. 183, nota 1) explica se tratar o renano de “um calção de extrema largura, que chega a uma vara e meia por perna, com sobras tão abundantes que apresenta absolutamente a forma de uma saia, não deixando adivinhar a separação das pernas”.

No mundo em forma de cone que a expressão trágica do barroco representa, os elementos constitutivos são potências de alargamento e estiramento do mundo, mesmo que comprimidos, dobrados e envolvidos no universo encerrado das mônadas. Deleuze (1991) demonstra como a música barroca ou sua unidade superior, a melodia, consegue dobrar texto e música, originando a ópera. Mas, na análise do filósofo francês, o barroco não se projeta somente em sua própria moda ou melodia. Em todos variados *espaços, tempos e processos*, “ele projeta as mil dobras de vestes que tendem a reunir seus respectivos portadores, a transbordar suas atitudes, a ultrapassar suas contradições corporais e a fazer das suas cabeças outros tantos nadadores” (DELEUZE, 1991, p. 184). Haveria aceção mais apropriada aos *Parangolés* do que essa?

5.5 Como habitar o mundo?

Homi Bhabha (2007), em seus estudos sobre o *hibridismo cultural*, não chegou a oferecer exemplos de vestimentas ou melodias que figurassem essa tendência. No entanto, atualiza algumas concepções de Fanon sobre a opressão dos colonizadores a partir da analogia à máscara, acessório essencial nos carnavais e teatros antigos. Negando as ideias de dialética e, principalmente, de diversidade – metade outra da identidade, segundo o filósofo barroco Leibniz (1988, p. 168) –, Bhabha (2007) vale-se da noção de *mimetismo* para rotular de que maneira o colonialismo impõe sua máscara externa sobre sujeitos subordinados, que negociam sua resistência a partir da ambivalência própria à tal máscara.

Como bem pontuou o artista Gerardo Mosquera (2014), os fluxos do mundo globalizado e pós-colonial nos levam a viver a “era dos maratonistas”, com identidades, culturas e pessoas em movimentos incessantes. Como as mônadas contemporâneas que Deleuze (1991, p. 208) anunciara, o movimento incessante e desordenado figura uma nova arte (neobarroca?) com procedimentos característicos. Nessa nova teatralização da vida simbolizada pela arte, Mosquera (2014, p. 334) também vê surgirem elementos pós-coloniais bem diferentes do mimetismo de Bhabha (2007): trata-se da feroz deglutição da antropofagia, tal como anunciada por Oswald de Andrade²⁹⁸:

A “antropofagia” supõe um ataque: a deglutição voluntária da cultura dominante em benefício próprio do sujeito. É importante ressaltar que a

²⁹⁸ No poema “Erro de português”, Oswald de Andrade faz certa imagem do encontro narrado na carta de Pero Vaz de Caminha, entre os navegantes lusitanos e os índios “pardos e nus”, aludindo com pesar que o português tenha vestido o índio, ao invés do índio despir o português. Em resposta a esse “erro”, Andrade anuncia a deglutição antropofágica do bispo Sardinha, em 1554.

antropofagia e a transculturação articulam seus discursos a partir de suas posições na modernidade neocolonial inicial e em bases indiretas na antropologia e a transculturação articulam seus discursos a partir de suas posições na modernidade neocolonial inicial em suas bases indiretas na antropologia, divergindo com noções similares na teoria pós-colonial clássica, que partir da crítica literária e da situação colonial.

Porém, para Mosquera (2014, p. 336), as reinantes estratégias culturais de apropriação, mestiçagem, sincretismo e antropofagia estão cada vez mais sendo substituídas por “criações metaculturais”. Mais globalizados, os artistas “pós-coloniais” ou da “periferia” tenderiam a expressar as mestiçagens culturais a partir de seus próprios imaginários, elevando-os à escala planetária.

Sobre as questões impostas à atualidade, Gilles Deleuze (1991, p. 208), ao final do livro sobre Leibniz e a dobra barroca, refere-se à contemporaneidade como neobarroca, pois, segundo sua análise, ainda somos leibzianos, mas agora as mônadas estariam semiabertas “por pinças” e o mundo sem o princípio ordenador assegurado pelo Deus pleno e perfeito de Leibniz:

Uma vez que o mundo é agora constituído de séries divergentes (caosmos) ou que o lance de dados substitui o jogo do Pleno, a mônada já não pode incluir o mundo inteiro como um círculo fechado modificável por projeção, mas ela se abre a uma trajetória ou espiral em expansão, que se distancia cada vez mais de um centro.

Nessa mudança, Deleuze (1991, p. 208) adverte não ser possível distinguir mais a vertical harmônica de uma horizontal melódica nem o estado privado de uma mônada dominante e o estado público das mônadas em multidão, pois “as duas entram em fusão numa espécie de diagonal em que as mônadas entrepenetram-se, modificam-se, inseparáveis de blocos de apreensão que as levam consigo, constituindo outras tantas capturas transitórias”. Na trajetória cônica das mônadas desordenadas após a morte do Deus pleno e harmônico (decretada por Nietzsche) e do Homem como Universal antropológico (estabelecida por Foucault), a música continua sendo, segundo Deleuze (1991, p. 208), a casa, mas o que mudou foi a organização da casa e sua natureza:

Permanecemos leibzianos, embora já não sejam os acordos/acordes os que expressam nosso mundo ou nosso texto. Descobrimos novas maneiras de dobrar, assim como novos envoltórios, mas permanecemos leibzianos, porque se trata sempre de dobrar, desdobrar, redobrar.

Entre o universo fechado, os espaços infinitos e o *caosmos*²⁹⁹, tanto a cidade e a mônada quanto o *espaço*, o *tempo* e o *processo* artístico permanecem mudando. O contexto deixa de ser então, de acordo com Gerardo Mosquera (2014, p. 336-337), “um *locus* ‘fechado’ relacionado a um conceito redutivo de modo a se projetar como um espaço a partir do qual a cultura internacional se constrói naturalmente”.

Em entrevista a Roberto Maggiori, Deleuze (1992a, p. 194-195) explica que a dobra não é um universal, a dobra é um “diferenciador, um diferencial [...] o conceito de dobra é sempre um singular, e ele só pode ganhar terreno variando, bifurcando, se metamorfoseando”. Para melhor demonstrar essa metamorfose, Deleuze (1992a, p. 195-196) se utiliza da arte minimalista de Tony Smith como a “nova mônada moderna”: um carro disparando por uma estrada escura, iluminada apenas pelos seus faróis, e o asfalto que desfila no para-brisa a toda velocidade. Valendo-se de exemplos artísticos, Deleuze (1991, p. 208) compara³⁰⁰ a “mônada moderna” (o carro hermético de Smith), à “mônada barroca”, figurada com a imagem de uma capela escura e fechada, com aberturas de luz quase imperceptíveis. No entanto, se as imagens barrocas e neoleibizianas mostram que “alguma coisa mudou na situação das mônadas”, Deleuze (1991, p. 208) também afirma que a questão primordial permanece a mesma: afinal, “como habitar o mundo?”

5.5.1 Barroco global: como viver juntos?

A contribuição de Édouard Glissant para a Unesco foi imensa. Com atuação de destaque no setor da ONU dedicado à cultura, à ciência e à educação, o poeta ajudou a dar feição ao maior dos dilemas dessa instituição transacional: De que forma viabilizar uma educação que possibilite a convivência das diversas culturas mundiais?

Na ocasião da morte de Glissant³⁰¹, em 3 de fevereiro de 2011, Jasmina Šopova (UNESCO, 2011, p. 50), atual redatora-chefe do periódico *O Correio da Unesco*³⁰², homenageou o poeta com o reconhecimento da sua obra na produção dos materiais dessa entidade específica da ONU, uma vez que: “ao considerar a mestiçagem com um encontro de

²⁹⁹ Nietzsche (1992 § 224, p. 128) já havia chamado a atenção para a diferença entre o “caos” e o “sentido histórico”.

³⁰⁰ No texto “Post-scriptum sobre as sociedades de controle”, Deleuze (1992b, p. 226) procede de maneira semelhante, pois figura a dobra que se deu entre as sociedades disciplinares e as sociedades de controle, afirmando que “os anéis de uma serpente são ainda mais complicados que os buracos de uma toupeira”.

³⁰¹ Édouard Glissant foi sepultado em 9 de fevereiro, no cemitério do Diamante, na ilha da Martinica, nos arredores desse memorial aos escravos, em Anse Cafard. Cf. Unesco, 2011, p. 50 (nota de rodapé).

³⁰² O periódico da Unesco, embora publicado desde 1948, somente passou a ser editado em português a partir de 2008.

diferenças e não como mera mescla de culturas, Glissant contribui para forjar a noção de diversidade cultural constantemente defendida pela Unesco”. E, acrescenta-se aqui: noção basilar do *educar para a diversidade na experiência-Brasil*.

O poeta da ilha francesa no Novo Mundo que constituiu um “arquipélago de ideias”, ao ampliar a militância da afirmação negra pela noção relacional de *creolização*, foi o pensador da ex-colônia francesa que mais se relacionou com os autores de *Mil platôs*. Entre o Terceiro Mundo colonizado que deveria se armar, como queriam os martinicanos Aimé Césaire e Franz Fanon, e o *Todo-Mundo* relacional e neobarroco do também contrterrâneo Glissant, alguma coisa mudou, como a percepção dos pensadores sobre a mestiçagem.

Nesse novíssimo mundo global ainda em mutação, a ONU procura mediar as relações entre os Estados e evitar que a intolerância e o descaso pelo *outro*, precursores dos genocídios conhecidos, voltem a ganhar força. Todavia, é preciso recordar que a Declaração dos Direitos Humanos, certidão de nascimento da ONU, surge no contexto pós-guerra e, conseqüentemente, de bipolarização mundial. Diante disso, a ONU, arraigada numa concepção westifaliana de Estado, negocia com representantes de Estados nacionais, propondo *acordos*, *relatórios* e *recomendações*, que procuram promover e aliar “o desenvolvimento nacional” e “a cooperação internacional” com ações que ligam, sob a alcunha específica da Unesco, a educação, o patrimônio cultural, a sustentabilidade, os direitos humanos e o acesso ao conhecimento.

Entretanto, como atuar, propor e manter acordos em uma nova configuração mundial em que as fronteiras se hibridizam, as mestiçagens são valorizadas e as identidades culturais e/ou religiosas coadunam-se com os Estados nacionais? A única alternativa partilhada tanto por defensores da ONU, passando pela ideia de civilização ocidental, quanto por defensores do pós-colonialismo e da radicalização das diferenças locais é a *educação*. É em torno dela ou, como aqui se defende, desse arquivo vivo e gerador de atualidade que todos os principais embates contemporâneos ganham destaque. Entre questões mais normativas sobre os conteúdos curriculares ou mesmo o entendimento prescritivo da educação, vista como guardiã da ética futura, ou ainda nos debates epistêmicos sobre o Uno e o Diverso, o Mesmo e o Outro, a educação é sempre o território em que a pergunta sobre como nos tornamos o que somos assume maior significado.

Em relatório ratificado em 2009 – um ano após a Europa comemorar o ano da interculturalidade –, os países-membros da Unesco (2009, p. 1) consideraram o “diálogo intercultural” um “investimento” ou ainda “um desafio fundamental” para que o convívio entre diferentes nações e culturas possa ser uma realidade. Para evitar que estas se convertam

em potenciais conflitos, a diversidade cultural é considerada pela Unesco como o fio condutor da complexidade dos *processos* gerados pela globalização, que “aumentou os pontos de interação e fricção³⁰³ entre as culturas, originando tensões, fraturas e reivindicações relativamente à identidade, particularmente a religiosa” (UNESCO, 2009, p. 1). A Unesco (2009, p. 1) elege por domínios de intervenção quatro vetores – as línguas, a educação, a comunicação e a criatividade – para ressaltar a importância de “investir na diversidade cultural como dimensão essencial do diálogo intercultural”, pois, segundo o relatório, ela pode renovar a “percepção sobre o desenvolvimento sustentável, garantir o exercício eficaz das liberdades e dos direitos humanos e fortalecer a coesão e a governança democrática”.

A Unesco (2009, p. 3) define a diversidade cultural como “um fato”, ou seja,

[...] existe uma grande variedade de culturas que é possível distinguir rapidamente a partir de observações etnográficas, mesmo se os contornos que delimitam uma determinada cultura se revelem mais difíceis de identificar do que, à primeira vista, poderia parecer. A consciência dessa diversidade parece até estar sendo banalizada, graças à globalização dos intercâmbios e à maior receptividade mútua das sociedades. Apesar dessa maior tomada de consciência não garantir de modo algum a preservação da diversidade cultural, contribuiu para que o tema obtivesse maior notoriedade.

Reconhecendo a dificuldade em caracterizar os elementos constitutivos da diversidade cultural, tais como “cultura”, “civilização” e “povos”, a Unesco (2009, p. 4) pretende afastar-se das “construções ideológicas que profetizam o choque das civilizações”, entendendo por civilização um *processo* em curso, “encaminhado para a conciliação de todas as culturas do mundo com base no reconhecimento da sua igual dignidade, no quadro de um projeto universal contínuo”.

Para que essa interação global dialógica seja possível, a Unesco (2009, p. 10) ressalta iniciativas que vão desde “projetos escolares até programas de intercâmbio com atividades participativas nos âmbitos da cultura, arte e desporto”. Especificamente sobre o “nomadismo” do mundo contemporâneo e as mesclas identitárias, a Unesco (2009) reforça a educação, o estudo e a preservação das línguas como as grandes vertentes do *viver juntos*, assim como vislumbrado por Glissant em suas concepções de *barroco global* e *creolização* do mundo.

³⁰³ *Fricção* e *friccionar* são palavras que têm sido frequentemente utilizadas para debater as mestiçagens e interculturalidades. Na antologia de textos produzida para a exposição anteriormente citada *Histórias mestiças*, o curador Adriano Pedrosa (2014, p. 14) vale-se também do termo *fricção* para designar os processos de mestiçagens e as “mestiçagens de muitas histórias” que ocorreram e ocorrem no Brasil.

5.5.2 Tesouros das mestiçagens: preservar, descobrir e gerir

O editor-chefe da revista *O Correio* da Unesco, Glissant, privilegiou a publicação de coletâneas temáticas que abordassem as mestiçagens como processo, o que pode ser conferido em volumes específicos, publicados respectivamente nas edições de julho e dezembro de 1983. São eles: *Lenguas: un tesoro que preservar* (UNESCO, 1983a) e *Civilizaciones del mar* (UNESCO, 1983b). Concebido como iniciador das civilizações e dos intercâmbios culturais, o tema dos “mares” é abordado pela revista a partir das técnicas mais arcaicas de navegação, passando pelo comércio dos fenícios até os tratados internacionais da atualidade sobre a manutenção das fronteiras nesse ambiente comunicante e, muitas vezes, imprevisível (UNESCO, 1983b). Acerca das línguas, a revista divide seus textos em três seções principais: I. “Preservar o tesouro das línguas”, II. “Línguas, culturas e nações” e III. “Ensino, tradução e transcrição”³⁰⁴ (UNESCO, 1983a, p. 3).

No texto “Reivindicación de Babel”, publicado na seção I, o poeta Édouard Glissant (1983, p. 8-9) defende o direito de os povos falarem sua própria língua. Pensando em alternativas entre o conhecimento de uma língua “mais universal” e o “refúgio ao idioma particular”, o autor elenca seis relações que são estabelecidas pelo viés linguístico, inclusive quando se ensina uma língua: *relação de fascinação, de multiplicidade ou contágio, de complacência ou irritação, de tangência, de subversão e de intolerância*. Dessas relações surgiriam, segundo Glissant (1983), não a homogeneização das diferenças, subsumidas no ideário de igualdade, mas intertextos que mesclam a universalidade da linguagem humana e a diversidade das formas e expressão, sem hierarquias. Nesse cenário, o *tesouro-mor* da humanidade encontrar-se-ia na reativação do mito hebraico de Babel. Porém, para Glissant (1983, p. 9, grifo do autor), a “confusão” gerada no mito originário seria agora a potência da alteridade, pois, sem um padrão único de uma antiga língua correta, todos os povos da Terra poderiam erguer sua Torre:

Além das lutas fervorosas contra a dominação econômica, abre-se um espaço múltiplo em que a vertigem se apodera de nós. Não se trata da vertigem que antecede o apocalipse ou da queda da Torre de Babel, mas do tremor criativo perante o possível. Porque agora se pode construir a Torre *em todas as línguas da Terra*³⁰⁵.

³⁰⁴ No original: “I. preservar el tesoro de las lenguas; II. Lenguas, culturas, naciones; III. Enseñanza, traduccion, transcripcion”.

³⁰⁵ No original: Más allá de las luchas fervientes contra la dominación económica se abre un espacio múltiple donde el vértigo se apodera de nosotros. Pero no se trata del vértigo que precede al apocalipsis o a la caída de la

Essa nova demanda cultural, que se alia às necessárias lutas contrárias à dominação econômica, inaugura um movimento cuja referência, para Glissant (2008, p. 53), não seria mais a “Humanidade” somente em abstrato, mas a diferença exultante das humanidades. Dessa forma, aceitar as diferenças seria perturbar a hierarquia da escala, sendo preciso “comutar qualquer redução” do outro, a começar pela preservação do tesouro das línguas.

Em *Educação: um tesouro a descobrir: relatório para a Unesco da Comissão Internacional sobre Educação para o século XXI* – mais conhecido como “Relatório Delors” –, a Unesco (1998) estabelece o “aprendizado para toda a vida” como meta da educação de todos durante o novo século. Visando a esse objetivo, seus quatro pilares são: aprender a *ser*, aprender a *conhecer*, aprender a *fazer* e aprender a *conviver*. De acordo com o relatório, o último pilar seria o mais relevante, pois constituiria o próprio desafio de *vivermos juntos* no século que se iniciava. Intitulado sugestivamente como *Educação: um tesouro a descobrir*, o relatório insiste na ideia cara à Unesco e à sua criação de que a juventude e a diversidade das culturas (e línguas) são o maior *tesouro* da humanidade. No entanto, a Unesco (1998) relembra, por meio de exemplos passados, como mesmo pessoas cultas e sociedades ilustradas foram capazes de cometer genocídio. É preciso, então, refletir segundo seus relatórios (UNESCO, 1998, 2005, 2009), sobre a possibilidade de educar com base na valorização da diversidade cultural e, consequentemente, da vida do outro:

No campo da educação, a integração da dimensão cultural contribui para reforçar a pertinência dos métodos e dos conteúdos pedagógicos. É plenamente compatível com o compromisso favorecendo a realização do direito à educação e à diversificação das formas de aprendizagem (incluindo a que se faz no exterior da escola), assegurando que nenhum grupo da sociedade (por exemplo as minorias indígenas ou os grupos vulneráveis) seja deixado de lado. A não se levar em conta a diversidade cultural, a educação não pode desempenhar o seu papel de aprendizagem da vida em conjunto. O desenvolvimento das competências interculturais conducentes ao diálogo entre as culturas e as civilizações é, assim, uma das prioridades da educação (UNESCO, 2009, p. 32).

Visando ao consenso sobre os princípios fundamentais dos Direitos Humanos, a Unesco almeja também refletir sobre “quais tipos de concepção de currículos e de práticas educativas podem melhor nos ajudar a enfrentar o forte componente emocional contido nos preconceitos e estereótipos, que costumam interferir no processo de viver junto?” (DANIEL, 2002, p. 24). Esse é mais importante e delicado ponto que permeia a tensão irreduzível entre

torre de Babel, sino del temblor creador frente a lo posible. Porque ahora se puede construir la Torre *en todas las lenguas de la Tierra*.

igualdade e diferença, que não se quer universalista nem relativista, componente da própria história da Unesco e de todos os debates sobre o currículo escolar, quando o assunto são as diferenças. Ao aludir prioritariamente ao debate sobre o plurilinguismo, as sociedades multiculturais e a necessidade de ensinar aos tesouros futuros (crianças e jovens) a importância dos tesouros que devem ser preservados (as línguas e as diversidades culturais), a Unesco (2009, p. 3-4) lembra uma necessidade a mais: a diversidade cultural não deve somente ser preservada e ensinada, ela deve também ser gerida como maior eficácia, tal como um recurso³⁰⁶ destinado ao progresso e desenvolvimento sustentável dos povos, para promover a “aliança das civilizações”, pois “a diversidade cultural não é somente um bem que se deve preservar. É também um recurso que é necessário promover, nomeadamente em domínios normalmente distanciados de uma noção estrita de cultura”.

5.5.3 Mestiçagem *versus* barbárie: novamente o exemplo da *experiência-Brasil* e das Antilhas

Desde o texto de Ruth Benedict (1948, p. 7), publicado no ano inaugural do período *El Correo*, a formação dos jovens para o convívio com as diversidades tem sido a temática da Unesco. Nele, a antropóloga alude à importância de uma educação que leve em conta a “clarividência” e a “tolerância” no estabelecimento do mundo “em que desejamos viver”. Dois anos depois, Lévi-Strauss (1976), no texto *Raça e história*, também destinado à Unesco, deixa transparecer os temas que geraram a criação da ONU, ao justificar – assim como Benedict (1948) – a imprecisão das teorias racistas. Ao citar Gobineau, indicado pela história como o mentor dessas teorias, o antropólogo lembra que o filósofo francês não concebia a desigualdade das raças humanas de maneira quantitativa, mas qualitativa, sendo a mestiçagem civilizacional o grande problema deste:

Para ele, as grandes raças primitivas que formavam a humanidade nos seus primórdios – branca, amarela, negra – não eram só desiguais em valor absoluto, mas também diversas nas suas aptidões particulares. A tara da degenerescência estava, segundo ele, ligada mais ao fenômeno de mestiçagem do que à posição de cada uma das raças numa escala de valores comuns a todas; destinava-se, pois, a atingir toda a humanidade, condenada sem distinção de raça a uma mestiçagem cada vez mais desenvolvida (LÉVI-STRAUSS, 1976, p. 53).

³⁰⁶ Embora George Yúdice (2004) não mencione esse relatório, é possível aproximar a sua crítica da cultura, entendida como recurso, no contexto da globalização, a essa concepção da Unesco.

Arthur de Gobineau, que fora funcionário de Alexis de Toqueville e do governo de Napoleão III, esteve no Brasil em missão diplomática que durou 11 meses, entre março de 1869 e abril de 1870. Sabe-se que seu interregno no país foi para ele um suplício, afora os estreitos contatos que teve com o imperador D. Pedro II, com quem manteve intensa amizade e atividade epistolar. Como lembra Helga Gahyva (2007, p. 152-157), Gobineau criticou com acidez todos os lugares em que esteve. Especificamente em relação ao Brasil, julgava a miscigenação o maior exemplo do inevitável declínio civilizacional de toda a humanidade, embora, anos depois, tenha também publicado um estudo que enaltecia o Brasil como lugar benéfico aos imigrantes. Para Gahyva (2007), se, na obra de juventude e com sucesso póstumo *Ensaio sobre a desigualdade humana*, Goubineau defende um programa discriminatório dos humanos baseado em critérios raciais, o escritor passou a ver no Brasil, anos depois, a possibilidade de civilização. Segundo Gahyva (2007, p. 154), isso se deu porque Goubineau não suportava o avanço da democracia na França, e sua amizade com o imperador ilustrado brasileiro garantiu-lhe o contato “com uma realidade que lhe era inédita: mesmo com cores misturadas, pareciam-lhe preservadas, no Brasil, as distinções que ele cria se desmancharem no Velho Mundo”. Então, assevera Gahyva (2007, p. 154, grifo da autora), o posterior elogio de Gobineau ao Brasil, onde anteriormente o autor tinha notado o problema das mestiçagens, reforça como “a preocupação subjacente à reflexão gobiniana não reside em um esforço em classificar os seres humanos segundo suas supostas origens raciais – o tema de Gobineau é a crítica à igualdade”.

Seja contra a mestiçagem das raças ou contra o avanço da democracia e da igualdade, passando pela degenerescência civilizacional, Gobineau³⁰⁷ vale-se de seus restritos conhecimentos sobre o Brasil, que se limitavam aos hotéis da elite e sociedade da Corte, para indagar-se sobre o futuro da humanidade.

Quase um século depois da publicação do *Ensaio sobre a desigualdade humana*, de Rousseau, Claude Lévi-Strauss escreve variados textos para a Unesco. Buscando compreender em que medida as culturas humanas diferem entre si, Lévi-Strauss (1976, p. 57-93) considera que a diversidade das culturas não é estática, sendo “menos função do isolamento dos grupos que das relações que os unem”. Dessa forma, considera-se aqui que sua análise versa sobre os *espaços, tempos e processos* de mestiçagens, visto que a

³⁰⁷ Helga Gahyva (2007) recorda como Gobineau irritou-se ao saber que teria vir ao Novo Mundo e, particularmente, ao Brasil. O interesse do diplomata francês era ir para a Ásia, considerada por ele o berço da civilização, especificamente para a cidade de Constantinopla. Em correspondência, Gobineau (*apud* GAHYVA, p. 153) compara essa milenar cidade asiática ao Rio de Janeiro: “são cidades maravilhosas. Mas a primeira é uma dama nobre, de aspecto augusto, real e cheia de gênio e espírito; a outra é uma bonita donzela inculta e selvagem que não sabe ler nem escrever”.

preocupação maior do autor é configurar um tríplice questionamento: o etnocentrismo (civilização e culturas primitivas), o tempo (evolucionismo e tempo arcaico) e a colaboração das culturas entre si, que devem contrariar a “monotonia e uniformidade do mundo”, presentes nas concepções de estágios e etapas da humanidade. Conjugando as três dimensões ressaltadas na presente pesquisa acerca das mestiçagens, Lévi-Strauss (1976, p. 60-61) enaltece, inclusive, a situação cultural definida no tempo e no espaço. Para o autor, a diversidade cultural é sempre um problema do presente, da atualidade, pois o pesquisador jamais poderá apreender, na totalidade, “o idioma” daquele que estuda e vice-versa. A possibilidade é sempre a do encontro no presente, seja lidando com a pesquisa de campo ou com os documentos. Daí que, historicamente, os povos considerados pelos ocidentais como primitivos ou selvagens tenham sido rotulados, desde os gregos, como “bárbaros” ou os incapazes de ter a língua e, conseqüentemente, os costumes considerados corretos.

Não menos atento a esse dilema do tesouro que a língua representa, o antilhano Édouard Glissant (2008, p. 53) reivindica também, além das várias Torres de Babel, conforme citado anteriormente, que se torne “caduca” a “dualidade de pensar em si mesmo e pensar o outro”. Em sua visão relacional, “qualquer outro é um cidadão e não mais um bárbaro” (GLISSANT, 2008, p. 53). Elevado à cidadania e de posse do direito à voz, mesmo que fale uma língua estrangeira, o bárbaro “está aqui em aberto, tanto quanto o de lá” (GLISSANT, 2008, p. 53). Justapondo tempo, espaço e processo, Glissant (2008, p. 53) afirma que “o aqui é a trama que não trama fronteiras. Por isso as línguas e as culturas teriam como direito primordial inclusive o direito à opacidade, não para o isolamento ou mesmo o ‘autismo’, mas visando fundamentar ‘a Relação, em liberdades’”. Todavia, vale lembrar que barbárie também é o termo que a Unesco utiliza para referir-se ao genocídio ocasionado pelos nazistas durante a Segunda Guerra Mundial. Dentre as várias tentativas da ONU – esse território privilegiado de lutas, embates, demandas e também normalizações da educação contemporânea – para evitar que episódios como este voltassem a se repetir, a instituição decide, no começo a década de 1950, estudar o Brasil e sua incomparável mestiçagem (UNESCO, 1952).

Entre as inúmeras pesquisas efetuadas pelos mais iminentes cientistas sociais da época, dois relatórios destacam-se por mostrarem o misto de ambivalência e desigualdade próprias à *experiência-Brasil*. Nomes como Gilberto Freyre³⁰⁸, Roger Bastide, L. A. Costa

³⁰⁸ No texto “O negro na cultura brasileira”, Freyre (1952, p. 7-8) afirma que a cultura africana, no Brasil, está longe de ser “peça de museu”, pois constitui uma “realidade viva”. O mais excepcional, para Freyre, é que o negro, no Brasil, “não se considera negro ou africano, senão brasileiro”. Isso explica, segundo Freyre, por que o

Pinto, Thales de Azevedo, Harry W. Hutchinson e Charles Wagle, que se valeram também das pesquisas de Oracy Nogueira, Florestan Fernandes e Arthur Ramos, enalteceram tanto a harmonia da mestiçagem entre brancos e negros no Brasil, que nunca gerou racismos e ódios étnicos, quanto demonstraram, empiricamente, as profundas diferenças e desigualdades que marcavam as relações entre negros e brancos no Brasil. Por conta disso, Alfred Métraux (1952), especialista da Unesco em relações raciais, explica por que o país foi eleito o “exemplo-testemunho” do convívio entre diferentes raças, mesmo que os resultados da pesquisa tenham também demonstrado problemas nas relações entre brancos e negros. Segundo Métraux (1952, p. 6), apesar das disparidades raciais, o Brasil tem promulgado “leis raciais” precisamente para combater o racismo, não para dar-lhe existência oficial. Por isso, como a investigação da Unesco bem demonstrou, o “Brasil continua sendo um país exemplar, destinado a desempenhar um papel de suma importância” na formulação de um mundo dentro do qual “se pratique, por fim, o respeito mútuo entre todos os homens, sejam quais forem seus credos ou a cor de suas peles” (MÉTRAUX, 1952, p. 6).

Voltando às análises efetuadas por Lévi-Strauss, a partir da década de 1950, acerca da igualdade e da diversidade humanas, vale lembrar sua anterior estada no Brasil (1935-1939), dividida entre o cargo de professor de Filosofia, ocupado por ele na recém-inaugurada Universidade de São Paulo e, principalmente, suas expedições a Goiás, Mato Grosso e Paraná, responsáveis por sua “virada etnológica”, depois do contato que estabeleceu com os índios das etnias *bororo*, *cadiueu* e *nambiquara*. Como Lévi-Strauss (1996) relata em *Tristes trópicos*, os anos que passou no Brasil foram essenciais para o desenvolvimento de sua antropologia e suas concepções sobre o “pensamento selvagem” e o estruturalismo, que se tornou uma das principais vertentes explicativas das sociedades “primitivas” e “avançadas”, durante a segunda metade do século XX. Especificamente sobre a barbárie, o etnógrafo utiliza-se da antropofagia como exemplo maior da separação entre civilização e cultura, ou melhor, da porosidade e do artificialismo da tentativa dessa separação. Remetendo-se à “lembrança dos ‘costumes bárbaros’” que as narrativas de viagem contêm, Lévi-Strauss (1996, p. 366) comenta a diferença entre a antropofagia alimentar e a antropofagia simbólica, comparando esta última, intolerável aos civilizados, às crenças sobre a alma e mesmo ao científico ato presente na dissecação dos cadáveres:

Brasil difere-se da África ou dos Estados Unidos, pois, com educação literária, não tem “dificuldade alguma” em considerar-se “cidadão cabal do Brasil senão latino, membro da raça latina”. Essa afirmação corrobora as ideias de Michel Serres (1993b), Darcy Ribeiro (1995) e mesmo Karl von Martius (R.IHGB, 1844), Rebello (R.IHGB, 1839; 1840) e Baptista de Lacerda (1912; 2011) sobre o Brasil como “celeiro da latinidade”.

[...] Tomemos o caso da antropofagia que, entre todas as práticas selvagens, é sem dúvida a que nos inspira mais horror e repugnância. Teremos primeiro que dissociar as formas propriamente alimentares, isto é, essas em que o apetite de carne humana explica-se pela carência de outro alimento animal, como era o caso em certas ilhas polinésias. De voracidades como essas, nenhuma sociedade está moralmente protegida; a fome pode arrastar os homens a comer qualquer coisa: prova-o o exemplo recente dos campos de extermínio.

Restam, então, as formas de antropofagia que podemos chamar de positivas, as que se referem a uma causa mística, mágica ou religiosa: tal como a ingestão de uma parcela do corpo de um ascendente ou um fragmento de um cadáver inimigo, a fim de possibilitar a incorporação de suas virtudes ou, ainda, a neutralização de seu poder; além de tais ritos se realizarem no mais das vezes de modo extremamente discreto, envolvendo quantidades mínimas de matéria orgânica pulverizada ou misturada com outros alimentos, temos de reconhecer que a condenação moral de tais costumes, mesmo quando se revestem das formas mais francas, implica, seja uma crença na ressurreição corporal que estaria comprometida pela destruição material do cadáver, seja a afirmação de um vínculo entre a alma e o corpo e o dualismo correspondente, isto é, convicções que são de natureza idêntica à daquelas em nome das quais o consumo ritual é praticado, e que não temos nenhuma razão de preterir às outras. Tanto mais que a desenvoltura em face da memória do defunto, que poderíamos criticar no canibalismo, não é certamente maior, muito pelo contrário, do que a que toleramos nas aulas de dissecação.

O antropólogo explica como os costumes ocidentais poderiam ser vistos com o mesmo estranhamento com o qual se olha para a antropofagia, se considerados de um observador oriundo de uma sociedade diferente. Para ilustrar sua argumentação, utiliza-se dos costumes judiciais e penitenciários:

Ao estudá-los de fora, ficaríamos tentados a contrapor dois tipos de sociedades: as que praticam a antropofagia, isto é, que enxergam na absorção de certos indivíduos detentores de forças tremendas o único meio de neutralizá-las, e até de se beneficiarem delas; e as que, como a nossa, adotam o que se poderia chamar de *antropemia* (do grego *eimen*, “vomitar”). Colocadas diante do mesmo problema, elas escolheram a solução inversa, que consiste em expulsar esses seres tremendos para fora do corpo social, mantendo-os temporária ou definitivamente isolados, sem contato com a humanidade, em estabelecimentos destinados a este fim (LÉVI-STRAUSS, 1996, p. 366).

Na maioria das sociedades que são rotuladas como “primitivas”, o costume “civilizado” de isolar parte do corpo social inspiraria um “profundo horror”. Lévi-Strauss (1996, p. 367-369) afirma como isso “nos marcaria com a mesma barbárie que seríamos tentados a imputar-lhes por causa de seus costumes simétricos”. Ao citar que só o Ocidente produz etnógrafos, seja por culpa ou por necessidade de observação, o antropólogo lembra

como a curva que obriga a etnografia a voltar-se para si mesma constitui sua distinção. Porém, ao negar o relativismo, o autor evidencia a necessidade de recorrer à “base inabalável da sociedade humana” para fazer as comparações etnográficas, o que explica toda sua militância e contribuição à Unesco.

Além da antropofagia que tanto estudou no Brasil, no seu texto *Raça e história*, um dos primeiros a questionar o racismo científico e o essencialismo cultural no contexto do pós-guerra, Lévi-Strauss (1976, p. 60) utiliza o encontro ocorrido nas Antilhas para explicitar, uma vez mais, o duplo olhar do termo barbárie:

Nas Grandes Antilhas, alguns anos após a Descoberta da América, enquanto os espanhóis enviavam comissões de investigação para indagar se os indígenas possuíam ou não alma, estes últimos dedicavam-se a afogar os brancos feitos prisioneiros para verificarem através de uma investigação prolongada se o cadáver daqueles estava ou não sujeito à putrefação. Esta anedota simultaneamente barroca e trágica ilustra bem o paradoxo do relativismo cultural: é na própria medida em que pretendemos estabelecer uma discriminação entre as culturas e os costumes, que nos identificamos mais completamente com aqueles que pretendemos negar. Recusando a humanidade àqueles que surgem como os mais “selvagens” ou “bárbaros” dos seus representantes, mais não fazemos que copiar-lhes suas atitudes típicas. O bárbaro é em primeiro lugar o homem que crê na barbárie³⁰⁹.

As Grandes Antilhas, esse arquipélago do Novo Mundo tão disputado entre os europeus e que tanto povoou a escrita dos intelectuais locais e franceses, foi a maior inspiração para que Édouard Glissant elaborasse suas “ideias em arquipélago”, que apostam na Relação da diversidade cultural contra a concepção de barbárie. Essas ideias, tão caras à Unesco (2009), permeiam, ainda que intencionando “a governança democrática global”, os princípios da educação do século XXI, conforme expostos no relatório: *Investir na diversidade cultural e no diálogo intercultural*. Nele, há o princípio (UNESCO, 2009, p. 16) de que a “educação multicultural deve ser complementada com uma educação intercultural”. Para tanto, aposta-se na sensibilidade estética e na educação como o lugar que possibilitaria o diálogo *intercultural*³¹⁰, gerador de “olhares recíprocos” entre as culturas, que

³⁰⁹ Foi Douglas Emiliano Batista, competente pesquisador e grande amigo que me ofereceu esse trecho. Agradeço também ao professor Pedro Paulo Garrido Pimenta que, durante seu excelente curso sobre “A natureza orgânica na filosofia crítica de Kant”, indicou-me a inclusão do texto *Raça e história* na presente pesquisa.

³¹⁰ Acentua-se a negação que vem ocorrendo, no âmbito educativo, do termo multiculturalismo, associado à assimilação colonial ou ao descaso da tolerância. Tem-se notado, na linguagem de variadas diretrizes educacionais (tanto globais quanto locais), sua substituição pelo termo interculturalidade, entendido como diálogo recíproco entre as culturas. Interessante frisar a utilização de termos filosóficos pós-estruturalistas, como *nomadismo* e *intermezzo*, em diretrizes normativas de educação. Cf. Unesco (1996, 2009) e a coletânea: Portugal: percursos de interculturalidade (Matos; Lages, 2008).

deve negar “o choque das ignorâncias”, produtora dos estereótipos, da discriminação e do racismo que culminaram na “barbárie da intolerância”.

5.5.4 Entre ilhas e arquipélagos mestiços

O curador *freelancer* e crítico de arte Gerardo Mosquera (2014, p. 337), nascido na ilha de Cuba, em afirmação que dialoga com as ideias em arquipélago de Glissant e com o conceito de utopia – esse não lugar geralmente imaginado nessas porções de terra cercadas pelo oceano, aonde se chegava somente com os barcos, esses objetos-comunicantes *per se* –, além da ilha *Hey-Brazil* dos irlandeses, lembra a maior dúvida dos conquistadores, quando chegados ao Novo Mundo:

Quando da sua chegada à América, os espanhóis estavam há anos obcecados em saber se tinham chegado a uma ilha ou a um continente. Um historiador do século XIX, padre do vilarejo cubano de Los Palacios, nos disse que quando Colombo perguntou ao povo indígena se aquele lugar era uma ilha ou um continente, eles responderam a ele dizendo que era “uma terra infinita cujo fim ninguém tinha visto ainda, embora continuasse sendo uma ilha”.

Sistematizando, no domínio da arte, a questão das mestiçagens na globalização, as ilhas do Novo Mundo, os novos e intensos fluxos culturais e a deglutição antropófaga, Mosquera (2014, p. 338) retoma a questão de James Clifford, para quem “talvez sejamos caribenhos agora em nossos arquipélagos urbanos”, e interroga-se: “Estaríamos nós vivendo hoje num globo de infinitas ilhas?”.

Em obra grandiosa a respeito da *História do Novo Mundo*, suas ilhas (reais e imaginadas) e as misturas daí surgidas, Carmen Bernand e Serge Gruzinski (2006, p. 9-10) dedicam o segundo volume exclusivamente à temática das *mestiçagens*, em que a flutuação entre natureza e cultura, nascimento (terra, raça) e criação que os termos mestiço e híbrido evocam é bastante enaltecido. Segundo os autores, a América inaugurou formas ainda não escalonadas de trocas e misturas, que moldariam “novas sociedades que se afastariam tanto dos mundos indígenas como dos modelos europeus e africanos” (BERNAND; GRUZINSKI, 2006, p. 9-10). Os autores advertem que o livro, perspectivado para explorar a gênese da América nos séculos XVI e XVII, “fazem reviver os atores dessa história, sejam eles índios, europeus ou africanos: de seus esforços, fracassos e tentativas vão surgir as novas culturas americanas” (BERNAND; GRUZINSKI, 2006, p. 9-10).

Preocupados com a atualidade, os autores refletem sobre a importância de retomar a experiência da conquista do Novo Mundo na tentativa de refletir acerca da questão que ainda permanece, desde os tempos coloniais, qual seja: “O que define um cidadão, seu local de nascimento ou seus ancestrais?”. Tal questão, que permeia grande parte da ética ocidental, torna-se fundamental para a análise efetuada sobre o *educar para a diversidade* na *experiência-Brasil*. Segundo Bernard e Gruzinski (2006, p. 10):

Indagar-se sobre as mestiçagens é também refletir sobre o peso da terra, sobre o elo afetivo que liga o indivíduo a sua terra natal. Os espanhóis nascidos no Novo Mundo são diferentes de seus compatriotas que nasceram na Península, na medida em que o clima, o meio e a educação, entre outras coisas, os transformaram. É pelo menos o que a maioria dentre eles sente: quando falam da “pátria”, têm em mente aquela em que nasceram. Os inícios da América são, portanto, inseparáveis de uma questão que permanece capital atualmente: devem ser definidos em relação a seus ancestrais ou em relação ao solo?

Ante a relevante questão sobre o que define a democracia, e mais especificamente a cidadania, no “Escrito III”, serão abordados temas fundamentais para a reflexão acerca daquilo que hoje se encontra acoplado, de maneira inelutável, a qualquer tentativa de elucidação dessa prática política. Dentre essas tentativas, questões que envolvem a fala pública, o nascimento, a pureza, a raça, a ancestralidade e o vínculo à terra de origem fazem parte das indagações de pensadores contemporâneos, ganhando contornos específicos na *experiência-Brasil*. Caracterizada como exemplo-mor de país mestiço, essa *experiência* apresenta três complementares tendências democráticas:

- A “democracia social”, que se manifesta na mistura das raças e na mestiçagem cultural e não resulta necessariamente em direitos políticos ou na ideia de igualdade, mas de convivência pacífica entre diferentes.
- A busca pela “verdadeira democracia”, que se dá a partir da denúncia sistemática das discriminações que impedem o acesso justo de brancos, negros e indígenas às diferentes oportunidades.
- A “utopia da democracia racial”, que tornará verdadeiro o mito de que no Brasil não há racismo.

Com base nisso e esquadrinhando especificamente as questões educacionais, levantam-se as seguintes dúvidas:

- De que forma podem-se acomodar as demandas por reconhecimento e diferença em um país que se configurou a partir da crença na missão de ensinar ao mundo os signos da diversidade desenraizada e da democracia racial?

- Tendo em vista que tanto a *experiência-Brasil* quanto a educação têm em comum os a implicação entre os pares passado/futuro, global/local e civilização/cultura, qual é o papel da instituição escolar nessa experiência, levando em conta o premente debate sobre as identidades na democracia atual?

As três tendências de democracia, na *experiência-Brasil*, apresentam em comum a indicação da escola como o palco da democracia e novamente situam essa *experiência* diante do mundo, seja como exemplo de convivência entre diferentes ou na resignificação, via âmbito educativo, das mestiçagens na globalização.

Entre o direito à voz do cidadão e o canto melódico que a filosofia representa (DELEUZE, 1992a, p. 202), indagar-se-á como alguns pensadores contemporâneos, que mesclam demandas da diferença, da representação e do reconhecimento, analisam essas prementes questões. Por conta disso, os paradoxos da democracia, que se compõem de dilemas interligados à ancestralidade e à cultura, serão abordados adiante, na terceira e última parte da presente pesquisa.

Galeria de imagens

VIII

Mulato branco, mulato negro

Capas variadas da obra *O mulato*, de Aluísio Azevedo, romance inaugural do naturalismo.

A ambivalência do mestiço brasileiro, considerado ora como branco, ora como negro, fica bem evidente nas representações feitas do personagem Raimundo.

IX

Roupa mestiça

O Arlequim com o copo na mão, de Pablo Picasso (1905).

Friedrich Nietzsche (2008), Michel Serres (1993a) e Mário de Andrade (1993) utilizam-se da “roupagem” do Arlequim, composta de diferentes tecidos e cores, para figurar a mestiçagem.

Fonte: Sítio Pablo Picasso. Disponível em: <[http://www.pablocicasso.org/harlequin-with-glass.jsp#prettyPhoto\[image2\]/0/](http://www.pablocicasso.org/harlequin-with-glass.jsp#prettyPhoto[image2]/0/)>. Acesso em: 18 jul. 2014.

X

Capa do livro de Mário de Andrade *Paulicea desvairada*, publicado em 1922

A capa do livro de Mário de Andrade já simboliza a roupa do Arlequim que seus versos explicitam.

Fonte: Andrade (1993, p. 57).

XI
Hélio Oiticica/exemplo ilustrativo de *Parangolé*

Serge Gruzinski (2008, p. 36-37) menciona a criação artística-conceitual dos *Parangolés* de Hélio Oiticica – estudioso das obras de Marcuse e Deleuze –, como um dos exemplos do processo, no pensamento mestiço. Haveria maior exemplo da roupa barroca, tal como descrita por Deleuze (1991, p. 183), do que os *Parangolés*?

Fonte: “Projeto Hélio Oiticica”. Disponível em:
<<http://www.heliooitica.org.br/images/bioho1940.jpg>>. Acesso em: 2 ago. 2014.

XII Félix Guattari e Édouard Glissant

Édouard Glissant (à direita), em companhia de Félix Guattari. Glissant se inspirou no pensamento aberto de Deleuze e Guattari, do qual tomou emprestada a noção de “rizoma”, agregando-a à sua abordagem da “creolização” do mundo.

Fonte: “Édouard Glissant, une pensée archipélique”. Disponível em:
<<http://www.edouardglissant.fr/carriere.html>>. Acesso em: 20 jul. 2014.

XIII O rizoma

“Um rizoma não começa nem conclui, ele se encontra sempre no meio, entre as coisas, inter-ser, *intermezzo*. A árvore é filiação, mas o rizoma é aliança, unicamente aliança. A árvore impõe o verbo ‘ser’, mas o rizoma tem como tecido a conjunção ‘e... e... e...’. Há nesta conjunção força suficiente para sacudir e desenraizar o verbo ser. Entre as coisas não designa uma correlação localizável que vai de uma para outra e reciprocamente, mas uma direção perpendicular, um movimento transversal que as carrega uma e outra, riacho sem início nem fim, que rói suas duas margens e adquire velocidade no meio” (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 36).

Fonte: “Édouard Glissant, une pensée archipélique”. Disponível em:
<<http://www.edouardglissant.fr/rhizome.html>>. Acesso em: 22 maio 2014.

XIV
Ideias em arquipélago, de Édouard Glissant

Glossaire glissantien

[Éléments d'un processus]

Glossário das principais concepções utilizadas por Glissant. Segundo o poeta, os conceitos que utiliza constituem “elementos de um processo” crítico negador da metafísica e de suas hierarquizações.

Fonte: “Édouard Glissant, une pensée archipélique”. Disponível em:
<<http://www.edouardglissant.fr/rhizome.html>>. Acesso em: 22 maio 2014.

XV
O Rousseau negro do Terceiro Mundo

Franz Fanon semeia suas ideias e carrega o filósofo Jean Paul Sartre em seus ombros. Desenho do ilustrador David Levine, publicado no jornal *The New York Review of Books*, em 31 de maio de 1966, quando da publicação do livro *Os condenados da terra* (FANON, 2005), obra prefaciada por Sartre. A resenha do livro publicada por esse jornal intitulava-se “The Black Rousseau” e foi escrita por Francois Bondy. Faz-se notória a aproximação entre pensadores martinicanos que lutam contra o racismo e pensadores franceses. É o caso da ligação entre Césaire e Breton, Fanon e Sartre e Glissant e Guattari.

Fonte: *The New York Review of books*. Disponível em:
<<http://www.nybooks.com/articles/archives/1966/mar/31/the-black-rousseau/>>. Acesso em: 6 jun. 2014.

XVI
Revista de Antropofagia

“Ali vem a nossa comida pulando”

(V. Hans Staden - Cap. 28)

Os poetas modernistas, liderados por Oswald de Andrade, lançaram o primeiro número da *Revista de Antropofagia* em 1928. Dele constam o *Manifesto antropófago*, poesias de Guilherme de Almeida e Mário de Andrade, e texto de Antônio de Alcântara Machado. O volume conta ainda com análise de Plínio Salgado sobre a importância da língua tupi. A antropofagia tem sido retomada, por diferentes pensadores sociais, como forma de evitar os fundamentalismos étnicos, religiosos e culturais, típicos da globalização.

Lá continuaram a zombar de mim. O filho do chefe Cunhambebe me atou as pernas dando três voltas em torno delas, e com os pés presos dessa forma tive de pular pela cabana. Eles riam e gritavam: “Lá vem a nossa comida pulando!” (STADEN, 2008, p. 79).

Fonte: Coleção de Guita e José Mindlin. Disponível em:
<<http://www.brasiliana.usp.br/bbd/handle/1918/060013-01>>. Acesso em: 2 jun. 2013.

ESCRITO III

***Experiência-Brasil* e o direito à voz: que palavra é essa?**

Mas, o que há, enfim, de tão perigoso no fato de as pessoas falarem e de seus discursos proliferarem indefinidamente? Onde, afinal, está o perigo?
Michel Foucault (2008b, p. 8) *A ordem do discurso*.

Excursus III: Ilegítimo, mestiço, língua serva

Na peça *Íon*, três séculos distantes de Hesíodo, Eurípedes (2005)³¹¹ narra o drama de um jovem servidor do templo de Apolo em Delfos, onde foi criado pela sacerdotisa do deus que “profetiza cantando, para os mortais, as coisas que são e as que hão-de-ser, para todo o sempre” (p. 40, verso [v.] 7). No prólogo da peça, contado por Hermes – que diz ter acabado de chegar ao umbigo do mundo –, o deus mensageiro relata o episódio ocorrido entre os Helenos, no qual Creúsa, filha do rei Erecteu, foi atrelada à força ao jugo conjugal com o Febo (Apolo), em uma gruta situada no território ático, na região das “Longas” (p. 40, v. 10-15). Dando à luz secretamente um menino e tomada pela vergonha, Creúsa decide abandonar a criança em um cesto na mesma gruta de sua concepção. Por um pedido de Apolo, Hermes resgata o recém-nascido, levando-o ao templo de Delfos, lugar em que “passa a infância a brincar em torno dos altares que o alimentavam, de modo que, ao chegar à idade adulta, os Delficos fizeram dele ‘guarda de ouro do deus e fiel administrador de tudo’, que ‘no templo levou sempre até agora uma vida dedicada aos deuses’” (p. 41, v. 50-55).

Por seu lado, Creúsa, a mãe do jovem, casou-se com Xuto, bravo estrangeiro aqueu, rebento de Éolo, filho de Zeus, que lutou por Atena e ganhou a honra de se casar com a filha do rei Erecteu. Mas o longo casamento é estéril e ambos decidem consultar oráculos, em Delfos, a fim de conhecer qual será o destino da posteridade dos herdeiros de Erictônio – deus nascido da terra que oferece identidade aos Helenos –, de quem Creúsa descende diretamente. Lá chegando, Creúsa e suas criadas (que compõem o coro da peça) separam-se de Xuto e vão direto para o templo de Apolo. Nesse templo, Creúsa conversa com o próprio filho sem saber quem ele é. Ele, por sua vez, fica encantado com a nobre mulher de Palas e estranha suas lágrimas ao contemplar as belas imagens da parede do templo. Creúsa justifica suas lágrimas por lembranças tristes e diz interessar-se por dois oráculos: saber se terá filhos com Xuto e descobrir o que ocorreu com uma criança, filha de uma amiga dela com o deus Apolo, que teria abandonado ambas. O jovem logo indica que o deus não responderá a uma questão que tanto o compromete e tende a duvidar que Febo (Apolo), para o qual ele dedicou toda a sua vida, seja capaz de semelhante ato. Com indignada amargura, a rainha de Atenas se vê forçada a continuar aceitando a situação de não saber o destino da criança, uma vez que “Febo, tanto agora como outrora, fosse injusto para com a ausente [...] pois nem salvasteo

³¹¹ Todas as citações do Excursus III referem-se a Eurípedes, 2005.

filho que te cumpria salvar, nem dá respostas como profeta às perguntas da mãe” (p. 58-59, v. 385-390).

Quando Xuto se aproxima do templo, Creúsa ainda destila mais amargura, antes que o marido chegue e a ouça. Dessa vez, desabafa ao jovem: “a condição feminina é difícil relativamente à dos homens e, na medida em que as mulheres boas se encontram misturadas com as más, somos odiadas. É por isso que já nascemos desgraçadas” (p. 59, v. 395-400).

Xuto entra no templo para ouvir o seu oráculo, e Creúsa decide sair. Na condução de todos os acontecimentos que lá se desenrolavam, Apolo profetiza que Xuto deverá chamar de filho o primeiro jovem que encontrar à porta. Lá estava o escravo do templo, com quem a sua esposa falava anteriormente. Convencido de que aquele era seu filho, Xuto imagina tê-lo concebido em um momento ébrio, depois de um banquete, durante a juventude. Em um primeiro momento, o jovem rejeita Xuto como pai, porém, aceita-o, pois percebe ser uma verdade revelada pelo deus.

Entretanto, o jovem se questiona acerca de sua nova condição que, “vista de perto e de longe”, não parece ter “o mesmo aspecto”. Mesmo feliz por ter encontrado um pai, sabe que seu destino não será dos melhores na cidade em que seu progenitor reina, pois “o povo da gloriosa e autóctone Atena é uma raça livre de sangue estrangeiro – e é lá que eu, detentor de duas desgraças vou cair: filho de pai estrangeiro e eu próprio de nascimento ilegítimo” (p. 71, v. 587-590).

Ao lamentar o vergonhoso estigma que o aguarda em Atenas, o jovem faz uma prece, pedindo que sua mãe seja daquela cidade, para que dela possa receber “o direito de falar livremente. Pois, quando algum estrangeiro cai numa cidade irrepreensível, por muito que seja nominalmente cidadão, possui na mesma uma boca de escravo e não tem liberdade de expressão” (p. 74, v. 670-674). Além disso, o fato de tornar-se enteado de uma mulher sem filhos, deixa o jovem temeroso sobre a recepção que terá por parte de sua madrasta.

Depois de convencer seu novo filho a voltar com ele para Atenas, Xuto decide oferecer um banquete de nascimento, em comemoração. Ambos combinam tudo esconderem de Creúsa, que só deverá saber aos poucos da verdade. Xuto exige das servas da esposa que nada contem a ela, sob o risco de morrerem. Nesse momento, Xuto nomeia seu filho por Íon, dizendo ser apropriado ao destino do rapaz, “porque foste tu”, ele afirma ao jovem, o “primeiro a vir ao meu encontro quando eu saía do templo do deus” (p. 74, v. 662-665). Quando os dois deixam o templo, o coro lamenta a sorte da cidade, cantando: “Receio a desgraça que poderá sobrevir. [...] Nascido de outro sangue, o rapaz está a tecer um dolo artificioso. Nisto, quem não concordará connosco?” (p. 75, v. 686-692).

Ao retornar, o coro não cumpre a ordem de Xuto e conta a Creúsa, o oráculo de seu marido. Para ela, só resta chorar a sorte do esposo e a desgraça de sua condição de mulher duplamente traída: primeiramente por Apolo e agora por Xuto. Já em desespero, pede aconselhamentos ao ancião que a acompanhava (antigo pedagogo de Ericteu). Depois de calcular como Creúsa poderia ter sua honra retomada sem se comprometer, o ancião sugere que ela faça algo de “retintamente feminino” (p. 82, v. 858), ou seja, que envenene o jovem para não ter seu trono cedido a um estrangeiro, filho de seu marido com uma escrava.

Afirmando não poder calar-se, Creúsa acusa Apolo por todas as desgraças e proclama este grito ao sol: “Ó sedutor cobarde, que sem favor instalas em casa um filho ao meu marido! Ao passo que o meu filho e o teu – insensível! – pereceu”, continua Creúsa, “levado pelas aves de rapina, afastado das fraldas da mãe! Odeia-te a tua Delos, tal como os seus ramos de louro, junto à palmeira de requintados cabelos, lá onde Leto te deu à luz nos jardins de Zeus” (p. 83, v. 910-921). E o coro complementa: “Que não venha nenhum outro reinar na cidade – a não ser um dos nobres Erectidas! [...] Pois, enquanto viver na resplandecente luz do sol não suportará nunca estrangeiros a reinar na sua casa, ela que nasceu de uma nobre linhagem”(p. 93, v. 1067-1070).

O plano do ancião não tem êxito, pois Apolo intervém deixando cair a taça com vinho envenenado, que continha a gota de sangue da Górgona, que deveria matar seu filho. Quando descobre o plano da rainha, Íon, enfurecido, decide matar Creúsa, pois teme que ela lhe faça algum mal em Atenas.

Amedrontada, Creúsa refugia-se no altar sagrado do deus Apolo, pois, nele, não se pode matar uma suplicante. No auge de sua ira, Creúsa revela a todos os presentes a verdadeira história, injuriando, assim, Febo em seu próprio altar. Íon não se compadece e pede que ela saia de lá, para matá-la sem manchar o deus, o que Creúsa não aceita.

Nesse momento em que o filho está quase matando a mãe que quase matou seu filho, o anfitrião do oráculo faz com que a sacerdotisa, mãe adotiva do jovem, entre no templo com o cesto adornado em que Íon estava, quando abandonado por sua mãe. Comovido em ver aquele cesto, que prova sua genealogia, Íon decide ofertá-lo ao deus, mas pede a Apolo que, caso sua mãe seja uma escrava, a verdade sobre seu nascimento não seja proferida. Nesse momento, Creúsa, ao reconhecer cada um dos objetos contidos no cesto, decide sair do altar e revelar a Íon sua origem, mesmo correndo o risco de ser morta. Em seu novo grito, transparece toda sua efusão: “Extensões do éter fulgurante, que clamor, que grito lançarei? Donde me surgiu este prazer inesperado. Donde é que me veio tal felicidade?” (p. 112, v. 1445-1448). “Já não sou estéril nem mulher desprovida de filhos: a casa tem um lar, a terra de Ericteu volta a ser

jovem. E o palácio da raça nascida da terra já não contempla a escuridão, mas olha para os raios de sol” (p. 112, v. 1464-1468).

Filho do deus Apolo e da rainha Creúsa, Íon finalmente conhece sua origem, que não poderia ser mais nobre. Ao intervir uma vez mais sem aparecer, Apolo pede que a deusa Atena, protetora dos Helenos, vá falar com a mãe e o filho reencontrados. A deusa Palas diz a eles que Xuto não deve saber da verdade, para que Creúsa não seja desonrada. Revela ainda o destino luminoso de ambos: Creúsa terá com Xuto dois filhos, Doro e Aqueu, enquanto Íon, conduzido ao país de Cécrops, terá quatro filhos que nascerão de um só tronco, nomeando a terra e os povos da região distribuídos em tribos, que habitam o rochedo da deusa: os Jônios. Ao final, Palas decide acompanhá-los até a cidade de Atenas, mas antes diz a Creúsa: “Apolo resolveu tudo da melhor maneira. [...] Fico contente por elogiá-lo o deus e porque mudaste de opinião. As coisas divinas são de algum modo demoradas, mas no fim são eficazes” (p. 119, v. 1613-1616).

III

Experiência-Brasil e o direito à voz: que palavra é essa?³¹²

Apresentação

Algumas palavras marcam determinadas épocas de forma tão visceral que tornam impraticável desagregar certos termos de suas temporalidades. Ao que tudo indica, o par democracia e globalização é exemplificativo dessa tendência, pois capaz de concentrar os principais dilemas da ocasião vigente. Porém, outra afirmação se impõe a essa ideia: mesmo que esse par seja recente na história – com ocorrências atestadas principalmente ao final da guerra fria –, seus usos remetem a experiências de longo prazo na ética ocidental, que se compõem por práticas decorrentes da pólis grega, do Império Romano e do cristianismo.

No bojo do prolongamento dessas três experiências definidoras do Ocidente, a democracia contemporânea ainda ecoa, como já mencionado, com evidentes deslocamentos, algumas das características da sua matriz grega, como o direito à voz, ao voto e à ascendência de nascimento dos seus cidadãos. Da mesma maneira, as duas outras composições da ética ocidental podem ser reconhecidas no atual processo de globalização, pois, dentre assuntos hoje tão vigentes como o fim das fronteiras, o multiculturalismo e a universalização dos direitos humanos, é possível perfilar o expansionismo romano e sua tolerância aos povos conquistados, bem como o ideário cristão, que dispensava pré-requisitos de nascimento para englobar novos adeptos.

Ao entremear o direito à voz e o direito à *diferença* na democracia contemporânea, sugere-se a alusão destas na emergência dos enunciados acerca da diversidade cultural na educação brasileira. Para tanto, busca-se reconstruir alguns aspectos daquele que se configurou como o maior objetivo das diretrizes educacionais voltadas à diversidade cultural: a ideia de que a escola deve superar o mito da democracia racial. Antes, são necessários dois movimentos analíticos. Inicialmente, optou-se por amplificar o debate sobre a democracia, para poder circundá-lo em uma específica característica: o mapeamento da conjuntura que permite aos indivíduos falar, participar e se manifestar na política. Depois, buscar

³¹² Esse escrito faz menção, mesmo que indiretamente, à obra *A sociedade contra o Estado*, de Pierre Clastres (1990), pois seus temas recorrentes são: a tomada da palavra, o poder, a ordem e a obediência. Além da óbvia filiação com a crítica foucaultiana. Importante ressaltar que se entende o direito à voz como um dos mais persistentes temas da filosofia ocidental, da educação e da democracia.

compreender o que acontece nos momentos de crise da estrutura democrática, na pólis grega e nos tempos hodiernos.

Esse incessante movimento de busca analítica suscitado pelos termos democracia e globalização – tão definidores da subjetividade moderna – parece sempre remeter-se a esses remotos tempos que, quando tomados a partir de algumas específicas experiências, tornam-se mais próximos dos dias que se seguem. Exemplo disso é a ligação estabelecida entre a democracia e o direito à palavra. Sobre ela, Michel Foucault (2010a, 2011a) ressalta os efeitos que esse direito exerce na constituição subjetiva, que não deixou de se reinventar ao longo da história ocidental, pelo uso da palavra dirigida ao outro. Segundo esse autor, é pela alteridade decorrente da formação proporcionada pelo discurso de verdade, de *si* e dos outros, que a produção dos sujeitos pode ocorrer, seja ele o cidadão, o príncipe (imperador) ou o fiel, que exemplificam as três experiências ocidentais e ocidentalizantes supracitadas.

Foucault (2010a, 2011a), especificamente nos seus últimos cursos (*O governo de si e dos outros* e *A coragem da verdade*), indica não haver produção subjetiva sem relação de poder, porque não há sujeito sem uma manifestação da palavra de verdade, do discurso verdadeiro. Partindo de fontes variadas³¹³ sobre a Antiguidade, o filósofo procede à sua análise por meio de um estratégico recuo genealógico, visando compreender, entre outras questões, as afinidades que cingem a democracia e o discurso verdadeiro:

Pois bem, numa época como a nossa em que se gosta tanto de colocar os problemas da democracia em termos de distribuição do poder, de autonomia de cada um no exercício do poder, em termos de transparência e de opacidade, de relação entre sociedade civil e Estado, creio que talvez seja bom recordar essa velha questão, contemporânea do próprio funcionamento da democracia ateniense e das suas crises, a saber, a questão do discurso verdadeiro e da cesura necessária, indispensável e frágil que o discurso verdadeiro não pode deixar de introduzir numa democracia, uma democracia que ao mesmo tempo torna possível esse discurso verdadeiro e o ameaça sem cessar (FOUCAULT, 2010a, p. 170).

Entre os *cantos* do cuidado, os *gritos* contra as injustiças e as *misturas* de raças ou dos troncos e linhagens de ascendência, é possível delimitar os paradoxos inerentes à prática democrática, que surgem nos momentos de crise do seu exercício. Nessa hora, alguns dilemas abrolham com singular repercussão: é o caso da distribuição do poder, da possibilidade dialógica entre os participantes da cena política, do nascimento e da ascendência e da

³¹³ Tais fontes englobam os diálogos de Sócrates, as tragédias de Sófocles e Eurípedes, as Cartas de Platão, as missivas estoicas, os exercícios epicuristas, os pensamentos de Marco Aurélio, até o exemplo de vida dos cínicos e dos mártires cristãos, dentre outras. Cf. Foucault (2010a; 2011a).

representação dos que não têm voz durante a atividade política. Diante disso, o par globalização/democracia serve de guia da reflexão que se propõe sobre a educação, entendida como pedra de toque entre aquilo que se é e o que se pretende ser como sociedade. Ou ainda, lembrando os termos de Foucault (2008b, p. 43-44), é pelo corte que a escola opera na ordem do discurso, o que a torna a produtora privilegiada das subjetividades:

[...] sabe-se que a educação, embora seja, de direito, o instrumento graças ao qual todo indivíduo, em uma sociedade como a nossa, pode ter acesso a qualquer tipo de discurso, segue, em sua distribuição, no que permite e no que impede, as linhas que estão marcadas pela distância, pelas oposições e lutas sociais. Todo sistema de educação é uma maneira política de manter ou de modificar a apropriação dos discursos, com os saberes e os poderes que eles trazem consigo.

Influenciado por esses dilemas, o terceiro e último escrito acerca do *educar para a diversidade* e da *experiência-Brasil* terá por fio condutor a palavra de verdade – repleta de sentidos e por isso mesmo tão disputada –, entendida como voz de si e do outro, capaz de constituir as relações políticas de reconhecimento, representação e ascendência. Uma vez mais a *experiência-Brasil* e suas implicações serão as lentes de acesso e aumento da compreensão dos atos de convivência esperados/produzidos pelo enunciado que elege a escola como o lugar de abrigo da diversidade. Visando delimitar tal enunciado, os dois capítulos seguintes dialogam com algumas diretrizes federais de educação, além de problematizar o direito à palavra, seja pelo reconhecimento, pela representação ou pela democracia.

Tendo em vista esse objetivo, serão expostas, no Capítulo 6, as relações entre multiculturalismo e educação, a partir das reflexões de Paul Ricoeur (2006, 2010) sobre o percurso do *reconhecimento* no Ocidente. Justifica-se a ênfase aqui concedida a esse autor por seu esforço de sistematicidade acerca desse percurso, que inclui desde a narrativa de Homero, a fenomenologia de Hegel até os debates levantados pelos filósofos Charles Taylor (1997, 2000) e Axel Honneth (2003). Para explicitar os dilemas da voz na democracia, serão abordadas as análises de Jacques Rancière (1996) acerca do *desentendimento*, da representação e voz do subalterno, nas reflexões de Gayatri Chakravorty Spivak (1988, 2010), além das análises sobre os limites da paridade e as escalas da justiça na globalização, de acordo com Nancy Fraser (2001, 2008).

No último capítulo, contempla-se a genealogia operada por Foucault (2010a, 2011a) sobre o dizer verdadeiro, para que ela possa subsidiar as ligações que aqui se estabelecem entre democracia, globalização, democracia racial e o *educar para a diversidade*, na

experiência-Brasil. Antes de nela aportar e voltar-se para a cidade autóctone de Atenas, um novo giro nas atuais disputas que o *educar para a diversidade* relega aos currículos escolares, no país em que a democracia excede suas formas.

6

Reconhecimento, reconciliação. Quem pode falar? Quem quer ouvir?

6.1 Introdução

Em 9 de janeiro de 2003, é sancionada no Brasil a Lei nº 10.639, que altera alguns artigos da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (Lei nº 9.394/96). A partir de sua sanção, inclui-se, no currículo oficial da rede de ensino, a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira”. O conteúdo programático a que se refere essa alteração deverá incluir, em todas as escolas de ensinos fundamental e médio, oficiais e particulares, o estudo da história da África e dos africanos, considerando “a luta dos negros no Brasil, a cultura negra brasileira e o negro na formação da sociedade nacional, resgatando a contribuição do povo negro nas áreas social, econômica e políticas pertinentes à História do Brasil”³¹⁴ (BRASIL, 2003, At. 26-A, § 1).

No ano seguinte, para viabilizar a nova lei, o Conselho Nacional de Educação aprova as *Diretrizes curriculares nacionais para educação das relações étnico-raciais e para o ensino de história e cultura afro-brasileira e africana* (BRASIL, 2005a), em que são estabelecidas orientações de conteúdos, trabalhos e modificações necessárias para que a Lei nº 10.639 possa, efetivamente, ser aplicada a toda a rede nacional de ensino. Em suas principais indicações, os termos “reconhecer”, “reconhecimento”, “reparações”, “valorização”, “respeito” e “ações afirmativas” são utilizados de forma integrada, como pressupostos básicos de uma educação sem preconceitos, capaz de possibilitar “justiça e iguais direitos sociais, civis, culturais e econômicos, bem como a valorização daquilo que distingue os negros dos outros grupos que compõem a população brasileira” (BRASIL, 2005a, p. 11).

Nessas diretrizes, a grande e urgente lista de significados que são atribuídos ao ato de reconhecer engloba desde “mudanças nos discursos, raciocínios e lógicas, gestos, posturas, modo de tratar pessoas negras” (BRASIL, 2005a, p. 11) até a imperativa desconstrução do “mito da democracia racial na sociedade brasileira” (BRASIL, 2005a, p. 12), postulando a “adoção de políticas educacionais e de estratégias pedagógicas de valorização da diversidade” (BRASIL, 2005a, p. 12), adequadas a questionar desqualificações e estereótipos depreciativos, “próprios de uma sociedade hierárquica e desigual”.

³¹⁴ A lei 10.639, de 9 de janeiro de 2003, altera o Art. 1º da Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, art. 26-A.

Também é agregada a essa lista o necessário respeito aos “processos históricos de resistência negra desencadeados pelos africanos escravizados no Brasil e por seus descendentes na contemporaneidade, desde as formas individuais e coletivas” (BRASIL, 2005a, p. 12), incluindo a “valorização e respeito às pessoas negras, à sua descendência [sic] africana, sua cultura e história”. Toda essa busca por reconhecimento teria por objetivo produzir, no ambiente escolar, uma sensibilização ao sofrimento de pessoas negras, causado por tantas formas de desqualificação, tais como “apelidos depreciativos, brincadeiras, piadas de mau gosto sugerindo incapacidade, ridicularizando seus traços físicos, a textura de seus cabelos, fazendo pouco das religiões de raiz africana” (BRASIL, 2005a, p. 12).

Com relação ao ensino, a primeira diretriz federal da Lei nº 10.639 determina que o reconhecimento deve também contemplar a exigência de que “os estabelecimentos de ensino, frequentados em sua maioria por população negra, contem com instalações e equipamentos sólidos, atualizados, com professores competentes no domínio dos conteúdos de ensino” (BRASIL, 2005a, p. 12), além de “comprometidos com a educação de negros e brancos, no sentido de que venham a relacionar-se com respeito, sendo capazes de corrigir posturas, atitudes e palavras que impliquem desrespeito e discriminação”.

A construção de uma sociedade “justa, igual, equânime” (BRASIL, 2005a, p. 14) é reverenciada nessas diretrizes pela necessidade de reeducação das relações étnico-raciais no Brasil, que devem fazer emergir “as dores e os medos” suscitados por esse processo, sem improvisação nas escolas e entre os professores. Outro importante esclarecimento refere-se à definição de ser negro no Brasil: para além das características físicas, “trata-se, também, de uma escolha política” (BRASIL, 2005a, p. 15).

Redigido na urgência das mudanças propostas pela nova lei e em meio às dúvidas suscitadas por sua novidade em educadores de todo o país, o texto das diretrizes que procura viabilizar a Lei nº 10.639 contém três grandes inovações para o setor educativo. A primeira, mais óbvia, é a resignificação do passado para alterar o presente, o que pode ser atestado na necessidade que o documento alude de recontar a história dos africanos e de seus descendentes no Brasil, com a finalidade de denúncia dos preconceitos e superação das desigualdades e dos desrespeitos deles advindos. A segunda representa uma alteração antropológica: em vez de compreender o Brasil como amálgama das culturas, sugere-se o enaltecimento das diferenças étnico-raciais dos negros, marcando-se a distinção e contribuição que esse grupo específico representa na cultura do país. A terceira inovação apresenta um caráter ético-epistêmico, pois o documento liga a ideia de reconhecimento ao

ambiente escolar e a profusão de demandas por igualdade e justiça na sociedade brasileira a ele relacionadas.

Na mesma linha de demandas, publicou-se, em 2008 – ano europeu do diálogo intercultural – o documento federal de educação chamado *Indagações sobre currículo* (BRASIL, 2008). Nele, a Diretoria de Concepções e Orientações Curriculares para Educação Básica apresenta como objetivo principal “deflagrar, em âmbito nacional, um processo de debate, nas escolas e nos sistemas de ensino, sobre a concepção de currículo e seu processo de elaboração” (BRASIL, 2008, p. 5). Visando subsidiar “a análise das propostas pedagógicas dos sistemas de ensino e dos projetos pedagógicos das unidades escolares”, o documento prioriza cinco eixos organizadores das discussões: 1. “Currículo e desenvolvimento humano”, 2. “Educandos e educadores: seus direitos e o currículo”, 3. “Currículo, conhecimento e cultura”, 4. “Diversidade e currículo” e 5. “Currículo e avaliação”. Na introdução aos textos, são listadas algumas indagações constantes, presentes em todos os eixos. Dessas indagações, chama a atenção o destaque dado à cultura no contexto educativo e na ação dos professores:

Todos os textos coincidem ao recuperar o direito à cultura, o dever do currículo, da escola e da docência de garantir a cultura acumulada, devida às novas gerações. O direito de se apropriarem das práticas e valores culturais, dos sistemas simbólicos e do desenvolvimento da função simbólica tão central na construção de significados, na apreensão do conhecimento e no desenvolvimento pleno do ser humano, etc. Recuperar o direito à cultura, tão secundarizado nos currículos, é uma das indagações mais instigantes para a escola e a docência. Recuperar os vínculos entre cultura, conhecimento e aprendizagem (BRASIL, 2008, p. 12).

A diversidade também é salientada como indagação constante:

Todos os textos têm como referente a diversidade, as diferenças e as desigualdades que configuram nossa formação social, política e cultural. Diversidades que os educadores e educandos levam para as escolas: sócio-étnico-racial, de gênero, de território, de geração etc. Ver a diversidade como um dado positivo, liberá-la de olhares preconceituosos: superar práticas classificatórias é uma indagação nuclear dos currículos. Reconhecer e respeitar a diversidade indaga concepções generalistas de conhecimento, de cultura, de saberes e valores, de processos de formação, socialização e aprendizagens (BRASIL, 2008, p. 12-13).

Diante da necessidade de reconhecimento da diversidade, a “indagação do currículo”, ou seja, daquilo que deve compor a educação nacional, é efetuada por duas operações principais: o mapeamento das constantes dúvidas acerca do próprio ato de instituir um currículo e a percepção das relações de poder e saber que envolve os conteúdos, as

experiências e as avaliações presentes nos sistemas educacionais. Entrecortando tais indagações, aparecem nos eixos elencados (principalmente os 3 e 4) os vínculos entre reconhecimento e a retomada dos quatro vértices explicadores do Brasil: natureza, raça, miscigenação e cultura.

O termo reconhecimento, embora largamente referenciado na história do pensamento ocidental, vem sendo cada vez mais empregado na teoria política que investiga as solicitações de um dado grupo que se sinta pouco ou nada representado na democracia. Presente no vocábulo das teorias multiculturais e dos novos movimentos sociais (contrários aos colonialismo, racismo e sexismo), o termo adquire *status* reivindicatório nas lutas que adotam a identidade como força motriz, típicas do processo de globalização.

Os filósofos Charles Taylor (2000, p. 269) e Paul Ricoeur (2006, p. 227) afirmam que o reconhecimento é a principal demanda das recentes teorias multiculturais. Em conformidade a essa adução, pode-se constatar que atualmente são as disputas em torno da valorização das identidades culturais que mais fortemente impactam os debates sobre os conteúdos curriculares educacionais. No caso brasileiro, a normatividade estabelecida para as práticas educativas pela Lei nº 10.639 é exemplificativa desse embate.

O reconhecimento atrelado à identidade bifurca-se, de acordo com Taylor (2000) e Ricoeur (2006), em dois entendimentos principais. No primeiro, o reconhecimento identitário ou mesmo cultural é considerado importante veículo para o prestígio social e a participação política, enquanto o segundo ressalta a ancestralidade e o essencialismo acarretado pelas identidades, o que pode gerar exclusão e violência. Tomando essa bifurcação como ponto de partida, inquirir os principais desafios da convivência ligados a essa premente questão é o objetivo central deste capítulo. Sua especificidade será a explicitação do “percurso do reconhecimento” elaborado por Paul Ricoeur (2006, 2010), para então tornar mais evidentes os possíveis vínculos entre multiculturalismo, reconhecimento e educação.

Embora a busca por *reconhecimento* seja um fenômeno bastante evidente na atualidade devido à globalização, Ricoeur (2006) esclarece que ela não é recente, constituindo os princípios da identidade e das relações humanas. O empreendimento desse filósofo em ressignificar a relação entre o *si* e o *outro* será abordado a partir de sua intenção de deslocamento ante a ideia de “luta por reconhecimento” para atrelá-la às noções de retribuição presentes na *dádiva* ou no desinteressado amor *ágape*. Explicita-se que o reconhecimento ganha contornos, a partir da guerra fria e dos conflitos daí advindos, em decorrência da releitura que vários autores empreendem do filósofo Hegel, via a interpretação de Alexandre Kojève (2002). Diante disso, faz-se necessário problematizar como esse importante conceito

filosófico ganhou nova roupagem com o avanço democrático e a globalização. Contrastando com os modelos teóricos anteriormente abordados das *mestiçagens*, que tinham como escopo a *diferença* entre o *si* e o *outro*, o debate que ora se segue ressalta a *dialética* em tal relação. O que liga ambos são as disputas, via educação, pelo direito à *voz* como constitutiva do convívio entre os diferentes/desiguais.

Durante essa busca acerca do direito à *voz*, colidiu-se também com a imprevista figura de intelectuais que circularam textos interrogativos sobre o presente, via revistas e periódicos. Sobre eles, costuma-se afirmar que foram capazes de marcar importantes polêmicas. Muito mais do que isso, acredita-se que foram responsáveis por definir suas atualidades. Assim, as dúvidas expostas nos artigos analisados demonstram a impossibilidade, própria ao indagador, de evitar o questionamento sobre o seu pertencimento ao presente, por ele interrogado. Diante dessa implicação entre aquele que fala e sua atualidade, três vozes filosóficas serão postas em paralelo: o teórico-conselheiro (que *sussurra* verdades aos detentores do poder), o intelectual que interpreta a realidade (hermeneuta) e a testemunha engajada do presente (crítico). Como exemplos respectivos dessas vozes, entrarão em cena os textos de Francis Fukuyama (1989, 1992), sobre o “fim da história”, e de Samuel Huntington (1993, 1997), acerca do “choque entre as civilizações”, além de Ricoeur (2006, 2010) e, por último, as impressões de Derrida (2005) sobre a Comissão da Verdade e da Reconciliação, ocorrida na África do Sul e encerrada em 1998. Conforme se pretende mostrar, a voz dos conselheiros servirão de apoio para a compreensão de temas fulcrais à educação contemporânea, tais como a afirmação das culturas e os conflitos étnicos, enquanto as vozes do hermeneuta e do crítico serão também exemplificativas de duas maneiras de reler o reconhecimento. No entanto, é preciso indicar que as três vozes citadas partem da eloquência hegeliana.

Por fim, questiona-se o aparente contraste entre descrição filosófica e prescrição política, tão marcantes do debate sobre *si* e o *outro* que baliza o percurso sugerido por Paul Ricoeur. Se a necessidade de currículos educacionais que reconheçam as diferenças é um imperativo político da atual democracia e da globalização, a dupla natureza (descritiva e prescritiva) do *reconhecimento* faz eclodir, nos debates educacionais, os dilemas que cercam a teoria e a prática de uma educação multiculturalmente orientada. Alocando-se o problema a outros termos: conforme Lyotard (2002, p. 72), “entre um enunciado denotativo de valor cognitivo e um enunciado prescritivo de valor prático, a diferença é de pertinência, portanto, de competência”. Ou seja, relativamente ao problema aqui exposto, de uma fiável avaliação do problema do reconhecimento, no caso específico do *educar para a diversidade*, não

decorre a correção do estabelecimento de uma prática pedagógica que valorize e reconheça a pluralidade das culturas, sendo esta especialmente a dificuldade do estabelecimento de políticas públicas para a educação em nível global e também na *experiência-Brasil*. Nesse contexto do debate, apresentam-se ainda, no encerramento do capítulo, algumas ideias de Derrida (2005) sobre o direito à voz na reconciliação, tão marcante no ato de reconhecer as demandas políticas que cercam as ações afirmativas e o combate ao racismo e que têm na educação seu maior palco de disputas.

6.2 O multiculturalismo e a retomada hegeliana na contemporaneidade

As teorias e políticas multiculturais advêm das mutações presentes na sociedade hodierna e são definidas como expressões da luta política contrária às discriminações de conjuntos culturais minoritários. Fruto de imensas contradições e polêmicas, essas teorias também já foram alvo de duras críticas provenientes de variadas frentes de pensamento e de movimentos sociais. Aqueles que desaprovam o multiculturalismo argumentam que seus pressupostos se desviam do princípio igualitário, levando à máxima da “cultura tolerante”³¹⁵, que simplesmente aceita diferentes manifestações culturais. Outras críticas mais severas mencionam o potencial risco da guetificação cultural, que induziria à ideia de “essencialismo” ou “pureza” de certas culturas³¹⁶. Essas críticas, longe de inibirem as teorias multiculturais, possibilitaram o surgimento de variadas denominações e diferentes linhas de pensamento³¹⁷, como os *estudos culturais*³¹⁸, a retomada do termo *mestiçagem* ou mesmo a teoria *queer*³¹⁹ que contestam padrões estabelecidos por culturas denominadas hegemônicas.

A partir dessas contendas, atesta-se que os temas relacionados ao multiculturalismo são sempre polêmicos. Isso parece ocorrer por conta do seu duplo princípio constitutivo, que envolve as múltiplas militâncias políticas e as diferentes epistemologias que o alicerçam.

³¹⁵ É o caso do sociólogo Zygmunt Bauman (2003, p. 82-99).

³¹⁶ cf. Haak, 2011.

³¹⁷ Muitas são as derivações do multiculturalismo: “pluralidade cultural”, “interculturalismo”, “multiculturalismo crítico”, “hibridações culturais”, etc. Cada uma possui matrizes teóricas bastante diferenciadas. Para discussão mais aprofundada, ver Kowalewski (2010a).

³¹⁸ Os *estudos culturais* surgem na Inglaterra, no final da década de 1950, visando a uma base teórica que se distanciasse tanto do marxismo ortodoxo – principalmente de Gramsci e Althusser – quanto do ceticismo atribuído a Adorno em suas concepções sobre a cultura. Para tanto, esses estudos revalorizam Walter Benjamin e as análises de Barthes, além de utilizarem algumas vertentes pós-estruturalistas ou mesmo pós-colonialistas.

³¹⁹ Com base em filósofos como Foucault, Deleuze e Derrida, a antropologia proposta pelos *queers* (conceito que envolve um trocadilho entre as palavras *queen* [rainha], gíria inglesa para homossexual, e *queer* [bizarro]) visa desconstruir o binarismo homo-hetero, a fim de resistir às relações de poder implícitas nas dicotomias: masculino-feminino, heterossexual-homossexual, normal-anormal. No entanto, a teoria *queer* representa, além da afirmação da identidade homossexual, uma radical mudança epistemológica que não se restringe à identidade e ao conhecimento sexuais, estendendo-se para o conhecimento e a identidade de modo geral.

Outra importante constatação é a de que seu privilegiado território de disputas é o educacional, definidor de modelos de conduta e cidadania, além de garantidor da memória histórica e cultural, entre outras coisas.

Seguindo as indicações de Andrea Semprini (1999, p. 43), pode-se argumentar que o multiculturalismo realoca três questões na explicação da convivência social e da busca por justiça: “a diferença”, “o lugar e o direito das minorias em relação à maioria”, e “o problema da identidade e seu reconhecimento”. Como indicado por Semprini (1999, p. 43), “estas três áreas de problemas se entrecortam, sem se sobreporem umas às outras”.

Nesse emaranhado de significações sobre as identidades de *si* e do *outro*, próprio às teorias multiculturais, é cada vez mais notório que estudos variados, tentando escapar à noção de *diferença* oriunda de autores pós-estruturalistas³²⁰, tenham tornado necessária a reativação de um antigo termo filosófico: o *reconhecimento*. Exemplificativos dessa tendência são os escritos do nipo-estadunidense Francis Fukuyama (1992), do canadense Charles Taylor (2000), do alemão Axel Honneth (2003) e do francês Paul Ricoeur (2006). Mesmo que esses autores não sejam teóricos multiculturais, suas obras demarcam a importância das mudanças sociais e, por consequência, das lutas por reconhecimento contemporâneas. Com tendências epistêmicas bastante diferenciadas, os quatro apresentam como convergência o resgate filosófico do jovem Hegel, do período de Jena³²¹ (1802-1806), e a atribuição que ele confere ao *reconhecimento* na constituição da sociedade civil. Empregam também termos expostos em obras ulteriores de Hegel (1997), como *reconhecimento do direito pessoal* (§§ 209-210), *a necessidade de um poder universal* (§§ 231-234), *as carências subjetivas* (§ 189), *a injustiça* (§§ 82-83) ou mesmo *o bem* (§§ 129-131), presentes nas obras *A fenomenologia do espírito* (1974) e *Princípios da filosofia do direito* (1997). Tanto Fukuyama (1992) e Taylor (2000) quanto Honneth (2003) e Ricoeur (2006) priorizam o sentido de “propriedade” atribuído a Hegel, que não se restringe à posse. Para Hegel (1997, p. 41-42, § 40):

O direito começa por ser a existência imediata que a si se dá a liberdade de um modo também imediato nas seguintes formas:

- a) A posse, que é propriedade; aqui, a liberdade é essencialmente liberdade da vontade abstrata ou, em outros termos, de uma pessoa particular que só se relaciona consigo mesma;
- b) A pessoa que se diferencia de si se relaciona com outra pessoa e ambas só como proprietárias existem uma para outra; a identidade delas, que existe em si (virtual), adquire a existência pelo trânsito da propriedade de uma para

³²⁰ Como Jacques Derrida, Gilles Deleuze, Félix Guattari e Michel Foucault.

³²¹ Os dois fragmentos do jovem Hegel concernentes ao período de Jena são: *Sistema da vida ética* (1802-1803) e *Filosofia real* (1803-1804).

outra, com mútuo consentimento e permanência do comum direito. Assim se obtém o contrato;

c) A vontade como diferenciada na relação consigo mesma, (a) não porque se relacione com outra pessoa, mas (b) porque é em si mesma vontade particular que se opõe ao seu ser em si, constitui a injustiça e o crime.

Para Hegel (1997), a satisfação das necessidades físicas, embora seja condição para a integralidade da existência humana, não é suficiente para a sua liberdade. Segundo os estudos de Barros (2009, p. 50):

Se a produção do humano decorre da negação da natureza, o homem é aquilo que se constitui em contraste com o reino da necessidade. Distingue-se dos demais seres sendo livre, porém, a total liberdade é possível somente no campo da subjetividade. A condição para a plena efetivação da liberdade demanda, então, a harmonização entre o subjetivo e o objetivo: o homem realiza a liberdade no mundo a partir da reivindicação de alguma parte dele como sua. O mundo é, por princípio, estranho ao homem e a apropriação é a forma pela qual o integra a si, condição necessária para que possa tornar-se sujeito. A noção de “propriedade” está estritamente vinculada à noção de “pessoa”, que é o reconhecimento do direito de cada um de manter certa posse.

A noção de “propriedade” em Hegel (1997) implica a existência do conteúdo do *si*, pois é a contraparte objetiva da subjetividade. Disso se segue, conforme esse filósofo, que outros regimes, que não valorizaram o direito à propriedade de cada indivíduo, foram inferiores ao atual, uma vez que o Estado moderno detém a manutenção desse direito como elemento justificativo de sua própria existência (BARROS, 2009, p. 50). Assim:

Deve a pessoa dar-se ao domínio exterior para a sua liberdade a fim de existir como idéia. Porque nesta primeira determinação, ainda completamente abstrata; a pessoa é vontade infinita em si e para si, tal coisa distinta dela, que pode constituir o domínio de sua liberdade, determina-se como o que é imediatamente diferente e separável (HEGEL, 1997, p. 44, § 41).

Na filosofia hegeliana, diferenciam-se as noções de “sujeito” (*subjekt*) e “pessoa” (*person*). Embora a multiplicidade de sentidos relativos aos dois termos e a correlação entre eles possam, por muitas vezes, tornarem-se tênues, o importante é que qualquer ser vivo pode ser caracterizado como sujeito, porquanto tenha consciência de *si*. Porém, em sentido próprio, o termo “sujeito” refere-se a “ser o sujeito de suas próprias ações”. A reflexão torna o agente consciente de si como ser moral apreendendo sua singularidade. O termo “pessoa” é, em Hegel, “uma caracterização relativamente abstrata e pobre de um ser humano, como uma

sugestão de pessoa meramente jurídica” (INWOOD, 1997, p. 260). Conforme indicado por Barros (2009, p. 49):

[...] se o termo “sujeito” remete à condição de moralidade do homem, “pessoa” remete historicamente à condição de “pessoa jurídica” surgida na Roma Imperial, que entendia a sociedade como um conjunto de cidadãos portadores do direito de propriedade. A origem do termo “pessoa” liga-se ao expediente jurídico que reconhece cada qual como portador de certos direitos. Porém, se para Hegel o conceito de “sujeito” é ontologicamente superior, ser “pessoa” é pré-condição para o primeiro. É o estatuto jurídico que assegura ao indivíduo a condição básica de ser portador de direitos, preservando-o como sujeito.

Temos em Hegel (1997) que cada coisa adquirida torna-se extensão do corpo, que é a primeira propriedade, outorgada pela própria natureza. Como pura subjetividade, cada homem encontra-se desvinculado do mundo: é um puro *eu* isolado, não pertencente à ordem material. Porquanto, como pura subjetividade, outros homens não possam estar em pé de igualdade com o indivíduo, é necessário demarcar parte do mundo como aquela que lhe pertence. É a partir dela que o indivíduo atinge o *reconhecimento* de sua singularidade perante os outros, condição necessária para o *reconhecimento de si*.

6.2.1 Leituras de Hegel: retomada do reconhecimento para compreender possibilidades de convivência

No verão de 1989, ano decisivo para o fim da guerra fria, o cientista político e conselheiro do governo de Ronald Reagan, Francis Fukuyama, publicou na revista *The National Interest* polêmico artigo interrogativo: “The end of history?”. Suas ideias desencadearam uma série de debates internacionais sobre o que seria a história e se ela realmente teria alcançado seu limite, com o fim das disputas ideológicas e a ascensão dos conflitos étnicos.

Em seu texto, Fukuyama (1989) afirma que, embora exista uma grande quantidade de artigos comentando o fim da guerra fria, falta uma ampla estrutura conceitual que torne possível distinguir o contingente ou acidental da marcha que caracteriza a história universal. O fim da ideologia (e consequentemente da história) não é uma convergência entre capitalismo e socialismo, mas uma “envergonhada vitória do liberalismo político e econômico”. O atual sucesso desse liberalismo é constatado pelo autor nas nações recentemente industrializadas da Ásia e vem sendo seguido pelo liberalismo político. No

entanto, ressalta como os efeitos do liberalismo na Ásia seriam muito mal compreendidos se não fossem levadas em conta as influências das velhas culturas (como na China) que, mesmo influentes, não podem mais servir de farol para as forças antiliberais do mundo.

Conforme o artigo do cientista político, admitir que os desafios do fascismo e do comunismo foram vencidos pelo liberalismo leva a duas interrogações:

- Há agora algum outro competidor ideológico?
- Ou há alguma outra contradição na sociedade liberal, para além da classe, que não esteja resolvida?

Duas possibilidades sugerem-se a si mesmas: a religião e o nacionalismo. Dessa forma, Fukuyama (1989) destaca o avanço dos fundamentalismos nas tradições do cristianismo, do judaísmo e do islamismo, e adverte: no mundo contemporâneo, só o Islã tem oferecido um Estado teocrático como alternativa política ao liberalismo e ao comunismo. Mas a doutrina tem pouco apelo para os não muçulmanos, e é difícil acreditar que o movimento vai assumir qualquer significado universal, pois outros impulsos religiosos menos organizados foram cumpridos com sucesso na esfera da vida pessoal, sendo absorvidos nas sociedades liberais.

No artigo de Fukuyama (1989), a maior “contradição” não resolvida do liberalismo é o nacionalismo, aliado a outras formas de consciência ética ou racial. Para o autor, não está claro se o nacionalismo representa uma contradição irreconciliável ao liberalismo. Primeiramente, porque não é um fenômeno único, mas vários, que vão desde a tênue nostalgia cultural até a doutrina altamente organizada e articulada do nacional-socialismo. Somente nacionalismos sistemáticos como do último tipo podem qualificar-se como ideologia formal no nível do liberalismo ou do comunismo, restritos aos países que buscam independência. De sua argumentação, decorre a pergunta: “Quais as implicações do *fim da história* para as relações internacionais?”. Seu veredicto é pessimista, pois indica como o fim da história será um momento muito triste, pois a luta pelo reconhecimento, a vontade de arriscar a vida por um objetivo puramente abstrato e a luta ideológica mundial que suscitou ousadia, coragem, imaginação e idealismo serão substituídos pelo cálculo econômico, pela solução interminável de problemas técnicos, pelas preocupações ambientais e pela satisfação das exigências dos consumidores sofisticados. No período pós-histórico de Fukuyama (1989), não haverá nem arte nem filosofia, apenas o guarda perpétua do museu da história humana. Todo esse tédio, aliado a certa nostalgia, poderia servir para que a história começasse mais uma vez.

Esse cenário torna evidente, para Fukuyama (1989), o triunfo do Ocidente, da *ideia* ocidental. Por isso, o conceito de “fim da história”, presente em Hegel (1997), será tomado pelo cientista político que afirma como, para o bem e para o mal, o historicismo hegeliano tornou-se a bagagem intelectual contemporânea.

Segundo Fukuyama (1989), entre todos os modernos intérpretes de Hegel, o maior de todos é Alexandre Kojève (2002). Na interpretação de *A fenomenologia do espírito* empreendida por esse autor, a busca por reconhecimento é o fator que faz com que o homem passe de sua condição animal para a de propriamente humano, ou seja, do puro sentimento-de-si para a consciência-de-si. Como animal, o homem é um ente desejante, sendo o desejo fundamental para a sua sobrevivência, pois voltado para a autopreservação. Porém, é a diferença específica do homem desejar ser desejado por outros homens, que o desejo do outro lhe pertença, de ser detentor de prestígio social. Esse fator psicológico determina a consciência e estabelece as relações sociais nas quais alguns são detentores de maior *status* do que outros. Embora a luta por reconhecimento possa conduzir a um conflito inesgotável e, no limite, à extinção do gênero humano, sua plena realização somente pode se concretizar em uma sociedade em que todos sejam detentores de igual prestígio, pois o reconhecimento somente é válido como tal quando ocorre entre iguais, pois ser reconhecido por um inferior não é reconhecimento de fato.

De posse das ideias de Kojève (2002) e estimulado pela repercussão negativa das ideias expostas em seu artigo, Francis Fukuyama decide publicar, em 1992, o livro *O fim da história e o último homem*. Sua tese fundamental sustenta que, após o colapso das ditaduras de direita e esquerda, o ideário da democracia liberal teria atingido, em graus diferentes, quase todos os países. Também influenciado pela concepção de história universal encontrada na filosofia de Hegel, o autor não sugere o fim da ocorrência dos eventos, mas sim o fim da ocorrência da história como processo evolutivo. Para ilustrar sua tese, Fukuyama (1992) explica que, em autores como Hegel e Marx, a evolução das sociedades humanas não era ilimitada, mas terminaria quando estas alcançassem uma forma societária que correspondesse às suas aspirações mais profundas e fundamentais. Se para Marx isso se daria na sociedade comunista, para Hegel, o Estado liberal e suas instituições seriam o apogeu progressista da história.

Para Fukuyama (1992), voltar a Hegel e compreender a *luta por reconhecimento* é um modo muito útil e esclarecedor de entender o mundo contemporâneo, que vive outro tipo de conflito, para além do retributivo. Segundo sua análise, explicações que reduzem qualquer motivação a causas econômicas são tão corriqueiras na democracia liberal que sua afirmação

sobre os grandes debates da vida política, que não passam necessariamente pela economia, pode causar algum estranhamento:

Na verdade, não temos sequer um vocabulário comum para falar sobre o lado afirmativo e digno da natureza humana, responsável por muitas guerras e conflitos políticos. A “luta por reconhecimento” é um conceito tão antigo quanto à filosofia política e refere-se a um fenômeno coexistente com a própria vida política. Se, para nós, hoje, parece uma expressão um tanto estranha e pouco conhecida é por causa da “economização” do nosso pensamento, ocorrida nos últimos quatrocentos anos. Contudo, a “luta por reconhecimento” é evidente em toda a parte e constitui a base dos movimentos contemporâneos pelos direitos liberais, seja na União Soviética, no Leste Europeu, na África do Sul, Ásia, América Latina, ou nos Estados Unidos (FUKUYAMA, 1992, p. 185-186).

Alguns anos mais tarde foi a vez de Samuel P. Huntington (1993) publicar um artigo contundente sobre os novos conflitos sociais. Assim como Fukuyama, Huntington (1993) divulgou suas ideias em forma de pergunta. O texto “The clash of civilizations?”, publicado na revista *Foreign Affairs*, também causou muita polêmica e se transformou em volumoso livro³²². Respondendo a Fukuyama, Huntington (1993) não via o avanço democrático nas civilizações, mas a necessidade de o Ocidente proteger-se do choque. Segundo Hardt e Negri (2005, p. 59), ao temer o avanço democrático, esse “assessor secreto do soberano” sussurra que os novos conflitos sociais servem de guia para a “destruição neoliberal do Estado de bem-estar social”. Escrevendo ainda sobre os impactos da então recente queda do bloco soviético, Samuel Huntington (1993) prediz que uma nova fase mundial de conflitos está por se iniciar. Diferentemente das guerras geradas pelo mundo moderno – que tiveram origens a partir do desenvolvimento da civilização ocidental –, os conflitos em grande escala que marcarão os novos tempos terão como motivo central aquilo que Huntington (1993) denomina “choque de civilizações”.

Segundo o autor, se a paz de Vestfália, no século XVII, extinguiu os conflitos entre príncipes e imperadores, a Revolução Francesa no XVIII abriu o período das guerras entre nações com vistas à conquista de territórios que se estenderá pelo século XIX, culminando com a Primeira Guerra Mundial. Porém, com a Revolução Russa, passa a haver um novo motivo das guerras: os conflitos ideológicos (comunismo, nacional-socialismo, etc.). Este último período, por seu turno, esgotara-se com a derrocada da União Soviética. Entrementes, o encerramento dessa etapa abriu caminho para o que o economista chama de “última fase dos conflitos no mundo moderno”: as guerras entre civilizações.

³²² Cf. *O choque de civilizações e a recomposição da ordem mundial* (HUNTINGTON, 1997).

Tipo de conflito característico de um tempo de globalização, em que os Estados-nação deixam de ser os maiores e os principais atores globais, as civilizações entrarão em choque porque cada vez mais as identidades culturais ganharão importância, num futuro próximo. De acordo com Huntington (1993, 1997), o mundo será moldado pela interação entre sete ou oito civilizações maiores (“ocidental”, “confuciana”, “japonesa”, “islâmica”, “eslava-ortodoxa”, “latino-americana” e possivelmente “africana”), e elas tenderão a se chocar devido ao vácuo deixado pelo declínio dos Estados-nação como doador dos laços sociais, o que resultará cada vez mais na defesa da identidade cultural pelos povos. O fator cultural, ou civilizacional, passa a ser o maior fator de agregação das sociedades. Uma civilização, para esse autor, traduz-se em um grupo cultural mais alto ao qual as pessoas pertencem, o grau mais elevado da identidade cultural que distingue os seres humanos de outras espécies. Em sua visão, as características que definem as identidades civilizacionais são menos mutáveis, são menos suscetíveis à alteração, mesmo com maior desenvolvimento econômico. Contudo, e este é o ponto central da análise de Huntington, a defesa da identidade cultural tende a insuflar o sentimento de “nós contra eles” em relação a povos de outras etnias e religiões, por isso a *reconhecimento* é tão relevante.

Outro pensador voltado para a compreensão das questões suscitadas pelo ato de reconhecer é o canadense Charles Taylor (2000). Segundo ele, Hegel tornou famosa a política da “dignidade igual” em sua dialética do senhor e do escravo, pois o exemplo torna fundamental que só florescemos à medida que somos reconhecidos e que cada consciência busca em outra o *reconhecimento*. Com isso, a luta por *reconhecimento* só pode encontrar uma solução satisfatória, segundo Taylor (2000, p. 258-259), quando há um regime de *reconhecimento recíproco entre iguais*. Essa ideia é endossada pelo autor nas análises da linguagem feitas por George Herbert Mead³²³, para quem as trocas são sempre dialógicas, constituindo-se como característica crucial da vida humana. Esses modos de expressão oriundos da linguagem são definidos por Taylor (2000, p. 246) como “cobrindo não só as palavras que falamos mas também outros modos de expressão por meio dos quais nos definimos, incluindo as ‘linguagens’ da arte, do gesto, do amor, etc.”. Atribuindo grande expressão ao discurso sobre o *reconhecimento*, o autor exalta como ele tornou-se familiar tanto na esfera íntima, por meio da identidade, como na pública, por meio das políticas e culturas que o abarcam.

³²³ Honneth (2003) também se baseia amplamente nas ideias de psicologia social de Mead, na *dependência absoluta* de Winnicott e na psicologia infantil de Jessica Benjamim.

De acordo com a avaliação de Taylor (2000), o nível subjetivo deriva do reconhecimento que pode ser formado ou mal formado, o que dependerá de nosso contato com outros significados. Na esfera pública, na qual mais o autor se deterá, o reconhecimento é vital para uma sociedade democrática saudável, pois sua recusa pode gerar danos àqueles que não o têm, como no caso das mulheres e negros, considerados, não raras vezes, cidadãos de “segunda classe”. Para evitar semelhante atrocidade, Taylor (2000) afirma que a questão deve ser tratada, primeiramente, de forma filosófica e, por que não afirmar, *descritiva*.

Para esse filósofo, na esfera pública, o principal lócus desse debate sobre o *reconhecimento* é o mundo da educação (em sentido amplo), o que pode ser conferido em dois níveis: nos departamentos universitários de humanidades, que pressionam a inclusão no cânone autoral de mulheres e pessoas de raças e culturas não europeias; e nas escolas, que pressionam pela inserção de currículos afrocêntricos em bairros canadenses de maioria negra.

A premissa de tais exigências, segundo Taylor (2000, p. 269), é a de que o reconhecimento forja a identidade³²⁴. Daí decorre que alterar e ampliar o currículo escolar para outras culturas possibilitaria o devido reconhecimento daqueles que foram excluídos, criando um quadro favorável desses indivíduos. Para o autor, os currículos multiculturais teriam que revisar as inferiorizadas imagens produzidas que os agentes sociais estabeleceram de si, pelo igual respeito a todas as culturas. Bastante contrário a qualquer forma de relativismo ou crítica neonietzschiana que enfatize somente as diferenças, Taylor (2000) propõe um meio-termo entre a afirmação das culturas que foram inferiorizadas e os valores europeus, principalmente aqueles atrelados à democracia e aos direitos humanos.

O atual interesse que a noção de reconhecimento ocupa no debate filosófico contemporâneo deve-se também às reflexões do sociólogo Axel Honneth (2003). Em seu livro *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*, Honneth (2003) retoma a filosofia do jovem Hegel, do período de Jena, para oferecer estatuto de luta social à filosofia do reconhecimento. Dessa forma, as esferas propostas por Hegel na constituição da sociedade civil, quais sejam, o amor, o direito e a estima, são contempladas por Honneth (2003) para a compreensão das atuais lutas que envolvem o desrespeito social e as resistências por ele possibilitadas, expressas na autoconfiança, no autorrespeito e na autoestima. A ausência de reconhecimento e, conseqüentemente, a falta de respeito de si e estima, ocasionadas pela vexação social, seriam responsáveis por aquilo que Honneth (2003) denomina “fenomenologia do desprezo”.

³²⁴ Tal característica torna a identidade principal causa da percepção de si. A essa questão vital para a filosofia, Taylor (1997) dedica sua obra principal: *As fontes do self: a construção da identidade moderna*.

A fim de evitar o idealismo que a filosofia hegeliana poderia provocar em uma época pós-metafísica, Honneth (2003) – tal como Taylor – faz a inflexão empírica de seus pressupostos a partir das reflexões do psicólogo social Mead. Dessa forma, o autor estabelece o reconhecimento como força moral capaz de promover desenvolvimentos e progressos na realidade social, além de fundamentar uma eticidade, na qual as condições intersubjetivas de integridade pessoal possam ser explicadas como condições de autorrealização (HONNETH, 2003, p. 227-228).

Fortemente provocado pelos escritos de Honneth, que liga a temática do reconhecimento à luta, ao conflito e à estima, o filósofo Paul Ricoeur dedica seus derradeiros trabalhos à compreensão do significado filosófico desse importante termo. Em seu último livro, *Percurso do reconhecimento*, Ricoeur (2006) escreve um ensaio consagrado exclusivamente a esse assunto. Embora afirme que a questão da identidade está sempre no cerne do discurso sobre o reconhecimento, Ricoeur (2006) não coaduna totalmente com as leituras de Taylor e Honneth³²⁵. Segundo o autor, o reconhecimento não pode ser reduzido somente às representações identitárias, ao multiculturalismo ou às atuais lutas simbólicas. Para melhor compreender o estatuto filosófico do termo, decide traçar um “percurso” e não uma “teoria”, na intenção de construir uma “polissemia regrada que está a meio caminho da homonímia e da univocidade” (RICOEUR, 2006, p. 11).

No prefácio de seu livro, Ricoeur (2006, p. 9) chama a atenção para o fato de que “não existe uma teoria do reconhecimento digna desse nome ao modo como há uma ou várias teorias do conhecimento”. Ao escolher como fontes empíricas dicionários de língua francesa separados por um século³²⁶, o autor surpreende-se com a unidade lexical da palavra reconhecimento, a despeito da multiplicidade que ela envolve. O contraste entre a dispersão do seu uso, no plano filosófico, e a polissemia regrada do trabalho lexicográfico³²⁷ incentiva Ricoeur (2006, p. 10) ao desafio de “conceder à série de ocorrências filosóficas conhecidas da palavra ‘reconhecimento’ a coerência de uma polissemia regrada”. Alguns pontos desse percurso de Ricoeur (2006) e o *status* que o autor confere ao multiculturalismo são

³²⁵ Paul Ricoeur (2006, 2010) não cita as reflexões feitas por Francis Fukuyama (1992) acerca do reconhecimento.

³²⁶ As duas grandes obras da lexicografia da língua francesa analisadas por Ricoeur (2006, p. 15-26) são o *Dictionnaire de la langue française*, composto e publicado por Émile Littré de 1859 a 1872, e o *Grand Robert de la langue française*, em sua segunda edição de 1985, sob a organização de Alain Rey. O filósofo decide recorrer à lexicografia para melhor compreender os múltiplos sentidos do termo reconhecimento, seguindo a dica de Littré para quem a chave explicativa ou a “regra a ser descoberta” das palavras seria “uma derivação dos afastamentos de sentido a partir do não-dito implícito na definição precedente” (RICOEUR, 2006, p. 16). É essa regra, confiada aos lexicógrafos, que Ricoeur chamará de *polissemia regrada*.

³²⁷ Cf. nota anterior.

fundamentais para abarcar as recentes demandas sobre o *educar para a diversidade*, na *experiência-Brasil*, o que justifica uma apresentação mais alongada dos passos que estabelece em seu trajeto, que envolve a sistemática tentativa de negar a luta intersubjetiva entre o si e o outro, retomando a dádiva e o amor ágape. A explicitação de seus argumentos servirá de subsídio à pesquisa por três motivos:

- Especificar as diferenças entre os modelos das mestiçagens e as teorias do reconhecimento.
- Enaltecer a educação como campo de luta das teorias multiculturais.
- Explicitar a negação do conflito que Ricoeur propõe.

Dessa forma, espera-se tornar mais enfáticas as ligações entre conflitos identitários, democracia e globalização, sempre retomadas nas análises sobre os conteúdos curriculares e nos debates acerca da democracia brasileira.

6.3 Início da trajetória do reconhecimento

A trajetória de Paul Ricoeur (2006) acerca do *reconhecimento* abrange praticamente toda a história do pensamento ocidental. Do *reconhecimento* de Ulisses por seus próximos – em sua volta a Ítaca – passando por Platão, Aristóteles, Descartes, Kant, Hobbes, Hegel até as apropriações políticas pós-hegelianas do termo, o filósofo considera, de maneira não cronológica ainda, variadas concepções e autores de distintas áreas, como Proust, Bergson, Luc Boltanski, Heidegger, Gadamer, Rilke, Santo Agostinho, entre outros. É importante observar como sua investigação situa-se a partir de expressões filosóficas que dão sentido ao termo *reconhecimento*, como os pares *identificar/distinguir*, *conhecer/reconhecer*, *conhecido/desconhecido*, *memória/promessa*, *identidade/alteridade*. Ao longo de seus três estudos³²⁸, Ricoeur (2006, p. 28) explica a itinerância que pretende:

Minha hipótese é a que os usos filosóficos potenciais do verbo “reconhecer” podem ser ordenados segundo uma trajetória que vai do uso na voz ativa para o uso na voz passiva. Essa inversão no plano gramatical carregaria a marca de uma inversão de mesma amplitude no plano filosófico. Reconhecer enquanto ato expressa uma pretensão, um *claim*, de exercer um domínio intelectual sobre o campo das significações, das asserções significativas. No

³²⁸ O título original é *Parcours de la reconnaissance – trois études*, publicado pelas Éditions Stock, de Paris, em 2004.

pólo oposto da trajetória, a solicitação de reconhecimento expressa uma expectativa que pode ser satisfeita somente enquanto reconhecimento mútuo, quer este permaneça como um sonho inacessível, quer ele requeira procedimentos e instituições que elevam o reconhecimento ao plano político.

Com evidentes aspirações à compreensão do *reconhecimento mútuo*, que une o reconhecimento de *si* com a ajuda de *outrem*, Ricoeur (2006) identifica seu principal propósito no entendimento e na superação da ideia que liga, de forma imediata, *reconhecimento à luta*. Em outros termos, seu interesse na “luta pelo reconhecimento em estados de paz” traduz-se na busca por uma alternativa à própria ideia de luta, por meio do processo de paz que o reconhecimento mútuo possa vir a proporcionar.

Para tornar viável a ausência de conflito derivado nas relações intersubjetivas, Ricoeur (2006) busca e examina experiências de *reconhecimento* pacificadas, em que a base da relação de si e do outro se dá pelas mediações simbólicas, extraídas das ordens jurídicas e das trocas mercantis. Admitindo a raridade de tais experiências, Ricoeur (2006) dirige sua análise à concepção de *dom*, definido como mutualidade entre pessoas que se reconhecem. A partir do exame dessa concepção, intenciona arguir duas leituras complementares sobre a ideia de combate: as premissas que definem as relações humanas como exclusivamente violentas, contratuais e mercantis, e a força de irradiação das explicações filosóficas que definem as relações entre o *si* e o *outro* como *luta*.

6.3.1 O “combate” contra a ideia de luta

Em apresentação que intitulou “A luta pelo reconhecimento e a economia do dom”³²⁹, Paul Ricoeur (2010) alerta seus interlocutores de que o título da conferência parece unir a “água” e o “fogo”, ao vincular as palavras “luta” e “dom” em uma mesma frase. A palestra, pronunciada em novembro de 2002 durante a Jornada de Filosofia da Unesco, permite ao autor exaltar sua tentativa de conferir ao termo reconhecimento um estatuto filosófico que ele ainda não tem, segundo seu entendimento. Ricoeur (2010) também retoma – como outros autores interessados nesse termo – os escritos hegelianos de Jena e os trabalhos de Kojève, a fim de demonstrar como o núcleo da obra *A fenomenologia do espírito* (HEGEL, 1974) e de escritos anteriores do filósofo alemão é precisamente a *luta* incessante dos homens por *reconhecimento*.

³²⁹ Para mais informações sobre a importância dessa reflexão prévia nos três estudos sobre o reconhecimento que culminaram no último livro de Ricoeur (2006), ver Nascimento e Rossatto (2010).

A fim de elucidar sua argumentação, Ricoeur (2010) menciona a famosa imagem hegeliana da dialética entre o senhor e o escravo, entendida pelo filósofo francês como restritiva, quando o objetivo é a compreensão do termo reconhecimento. Segundo Ricoeur (2010), embora o senhor e o escravo reconheçam mutuamente suas respectivas humanidades – como seres reciprocamente pensantes –, é somente no desenvolvimento conflitivo que tal reconhecimento torna-se plausível. Para Ricoeur (2010), enquanto se considerar a *luta* como o único horizonte possível para o *reconhecimento*, haverá sempre o risco de se criar uma demanda insaciável, traduzida em uma reivindicação sem fim. Em busca de uma experiência de reconhecimento que não envolva o combate (mesmo o representacional), o autor almeja alterar a ideia violenta de *luta* pela ideia não violenta de *dom*.

Mesmo que a obra de Hegel seja entendida como estado de *luta*, Ricoeur (2006, 2010) afirma que ela tem um grande mérito: avançar na compreensão do direito natural e da possibilidade de aprimoramento moral das instituições humanas. Hegel elevaria as relações entre seres que se reconhecem como racionais para um estágio além daquele traçado por Hobbes (1974), que descreveu a incessante batalha entre os homens na luta pela autoconservação. A partir dessa constatação, Paul Ricoeur (2010, p. 11) inicia seu diálogo com a obra de Honneth e introduz sua tese complementar: a de que a ideia hegeliana de *luta* pelo reconhecimento deve ser devidamente “completada e corrigida”.

Como já visto, o principal argumento de Honneth (2003) é o da *fenomenologia do desprezo* e dos ecos que certos componentes negativos da afetividade comportam. De acordo com a leitura feita por Ricoeur (2010, p. 295), Honneth interessa-se sobretudo

[...] pela psicanálise pós-freudiana de todos os sentimentos de abandono, de adversidade, do desprezo da primeira infância, que precedem a entrada no complexo de Édipo e que parecem ser os possíveis comentários da negatividade: a criança busca, no desejo de ser confrontada, a confiança na vida, ou no fato de não ser confrontada, de não ser aceita, a aquisição da capacidade de isolamento. Esta aquisição da capacidade de isolamento a partir do abandono e da ameaça do abandono, constituiria, para Honneth, o melhor equivalente contemporâneo, moderno, da análise hegeliana.

Ricoeur (2010) situa a *nova gramática moral* concebida por Honneth (2003) como afirmativa da dimensão conflituosa da noção do *reconhecimento*, justamente porque é nesse conflito que essa fenomenologia encontra o seu limite, ao retomar o papel quase fundador do direito atribuído à noção de *luta*, ao menos desde Maquiavel e Hobbes.

Com um capítulo inteiro³³⁰ dedicado às figuras contemporâneas de negação ao reconhecimento – como os sentimentos de vergonha, cólera, indignação e revolta –, Honneth (2003) estabelece pontes entre as formas de reconhecimento vinculadas à estima social, tornando explícito o “nó dissimulado” (RICOEUR, 2010, p. 296) entre “a universalização ligada à conquista do jurídico e a personalização pela divisão do trabalho”. Esse “nó” traduz-se na fonte de desprezo e negação da consideração social, em que a “falta de consideração pública e o sentimento íntimo de alcance à integridade andam juntas” (RICOEUR, 2010, p. 296).

Tentando superar o *reconhecimento* conflituoso, Ricoeur (2010) compreende o “nó dissimulado” de Honneth como fronteira indefinida, e não necessariamente última, que reflete a falta de *reconhecimento* social advindo da multiplicação das desigualdades nas sociedades de direitos iguais (universalistas). Ricoeur (2010) admite que Hegel já havia antecipado essa tendência em seus estudos sobre a sociedade civil e também em seu resgate da cidade grega durante a modernidade, seja por meio da filosofia da renascença, do período das Luzes ou mesmo das filosofias de Kant e Fichte.

No entanto, se Ricoeur (2010) adota a perspectiva hegeliana da necessidade de *reconhecimento* na sociedade civil, assim como já tinham feito Fukuyama (1992), Taylor (2000) e Honneth (2003), distancia-se deles quando sugere dimensões outras, além da conflitiva, que possam abarcar o ato de reconhecer. Com esse objetivo, Ricoeur (2010) utiliza algumas das ferramentas conceituais da gramática moral de Axel Honneth, tais como as esferas hegelianas do amor (esfera da afetividade), do direito (esfera jurídica) e da solidariedade (esfera ética), visando ultrapassar a *fenomenologia do desprezo* indicada por Honneth. É nesse contexto analítico que Ricoeur (2010) busca inspiração nos estudos empreendidos pelo antropólogo Marcel Mauss que, nas primeiras décadas do século XX, descreveu o enigma da gratuidade não violenta presente nas relações sociais de retribuição do *dom*. Trocar presentes (figurativos e materiais) em vez de *lutar*: esse é o sentido que Ricoeur (2010) buscava atribuir ao reconhecimento.

6.3.2 Presentear: trocar sem luta ou interesse imediato

A venturosa realização do *reconhecimento*, tão almejada por Paul Ricoeur, encontra ecos na importante obra *Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades*

³³⁰ A referência feita por Ricoeur encontra-se no capítulo “Identidade pessoal e desrespeito: violação, privação de direitos, degradação”, na obra de Honneth (2003, p. 213-226).

arcaicas, de Marcel Mauss (1974). Nela, o antropólogo Mauss (1974)³³¹ trata de sociedades “primitivas”, no sentido de que elas ainda não entraram no movimento geral da civilização, conforme ele pôde verificar em alguns grupos étnicos oriundos de comunidades da Polinésia, da Melanésia e do nordeste dos Estados Unidos, como os *kwakiutl*, *haida* e *tsimshian*. Preocupado em mapear as “coisas sociais em movimento”, o antropólogo analisa aquilo que nomeia por “fenômenos sociais totais” (MAUSS, 1974, p. 41), por exprimirem, de uma só vez, as instituições religiosas, jurídicas e morais. Por serem simultaneamente políticas, econômicas e sociais, essas instituições supõem formas familiares de produção e de consumo, ou antes de prestação e distribuição, além de aglutinadoras dos fenômenos estéticos.

Em sua rigorosa pesquisa etnográfica, Mauss (1974) analisa fatos que se misturam na complexidade das instituições totais. Porém, dentro dessa abastada abundância social, considera um traço singular e intenso, traduzido pela gratuidade dos atos geradores e retributivos presentes nos pagamentos e nas repartições. Ao descrever tais atos de troca, profundamente formais e cerimoniais, o etnógrafo constata o seguinte:

De todos esses temas muito complexos e desta multiplicidade de coisas sociais em movimento, queremos considerar aqui um único traço, profundo, mas isolado: o caráter voluntário, por assim dizer, aparentemente livre e gratuito e, no entanto, imposto e interessado dessas prestações. Elas têm tomado quase sempre a forma do presente, do regalo ofertado generosamente, mesmo quando, no gesto que acompanha a transação, há tão somente ficção, formalismo e mentira social; quando há, no fundo, obrigação e interesse econômico (MAUSS, 1974, p. 41-42).

Partindo dos estudos de Cook e Malinowski, Marcel Mauss (1974, p. 47) nomeia essas *prestações totais de tipo agonístico* pelo termo *potlatch*³³². Em todo esse sistema de reciprocidades sociais, o autor chama a atenção para o fato de que não são trocadas apenas coisas economicamente úteis, mas também bens e riquezas. O notório dessas trocas é que elas fazem circular desde “gentilezas, banquetes, ritos, serviços militares, mulheres, crianças, danças, festas” até “feiras em que o mercado é apenas um dos momentos e onde a circulação de riquezas constitui apenas um termo de um contrato muito mais geral e muito mais permanente” (MAUSS, 1974, p. 45).

³³¹ *Essai sur le don: forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques* foi publicado em 1925. No Brasil, publicou-se a tradução – *Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas* – em 1974. Nessa obra, Marcel Mauss (1872-1950), sobrinho do sociólogo Émile Durkheim (1858-1917), descreve as trocas como constituintes das sociedades arcaicas. Por tratar-se de um escrito de antropologia, é levantada a dificuldade de esclarecer, em português, o que significa gratuidade ou obrigação, ou seja, até que ponto o termo *dádiva* não está associado a práticas culturais correntes naquelas sociedades.

³³² Chamado *kula* entre povos *trobriandeses*, cujo significado é, essencialmente, “alimentar”, “consumir”.

O essencial, para Mauss (1974, p. 45), é que “essas prestações e contraprestações são feitas de uma forma, sobretudo, voluntária, por presentes, regalos, embora sejam, no fundo, rigorosamente obrigatórias, sob a pena de guerra privada ou pública”. Ao visar à compreensão dessas trocas, o antropólogo formula duas perguntas que servirão de guia em todo o seu estudo: “Qual é a regra de direito e de interesse que, nas sociedades de tipo atrasado ou arcaico, faz com que o presente recebido seja obrigatoriamente retribuído?” e “que força há na coisa dada que faz com que o donatário a retribua?” (MAUSS, 1974, p. 42).

Nesse imbricado sistema da cultura que se vivencia como oferta – ou economia da *dádiva* – descrita pelo antropólogo, as três grandes obrigações geradas são: *dar*, *receber*, *retribuir*. Segundo Mauss (1974, p. 104-114), a obrigação em *dar* é a essência do *potlatch*, representando a autoridade do chefe. Não menos coercitiva nas festas de repartição da colheita e da gordura, a obrigação de *receber* representa em si a obrigação em retribuir. Aqueles que se negam a receber já estão vencidos de antemão e devem, para retomar sua autoridade, oferecer outra festa. Mauss (1974) explica que, em princípio, toda a *dádiva* deve ser aceita e elogiada, tornando imperativa a obrigação em *retribuir* dignamente. Dessa forma, é a restituição que sustenta toda a economia da troca e que dá sentido ao *potlatch*.

Em sua análise, destacam-se também as noções de *mana*, uma espécie de magia que envolve determinados bens, e de *hau*, o “espírito da dádiva”, que simboliza o espírito do objeto pessoal (*taonga*) ofertado. A principal especialidade dessa cultura é que se espera ver o retorno da *dádiva* à pessoa/ao povo de origem na forma de outro objeto (que, por sua vez, mudará o lado da obrigação). O endividar-se socialmente que essas trocas representam tem seu ponto máximo no *kula*, a mais solene expressão desse sistema. Conferido a poucos indivíduos, seu inestimável valor situa-se entre o bem material e o rito da oferta que a ele se faz.

Dedicado especialmente a analisar essa atividade da troca de presentes, Mauss (1974, p. 43), espera interligar, a partir do seu “método de comparação precisa”, a *forma permanente* da moral contratual. Em outros termos, sua investigação tem por finalidade entender como o direito permanece, ainda em nossos dias, ligado ao direito pessoal, propósito este também presente em Hegel (1997). Essa comparação permite ao antropólogo dilatar tal característica também à atividade de troca, que subsiste, ao menos em parte, relacionada à noção de interesse individual. Ademais, emprega seu método para fazer incidir, em última instância, na busca interpretativa de elementos jurídicos, políticos e econômicos das sociedades ditas “avançadas”. Preocupado em dimensionar e entender certas permanências simbólicas e políticas, Mauss (1974, p. 184) apresenta o seguinte argumento:

Vemos como é possível estudar, em certos casos, o comportamento humano total, toda a civa social; e vê-se também como este estudo concreto pode conduzir não só a uma ciência dos costumes, a uma ciência social parcial, porém mesmo a conclusões de moral, ou antes – para retornar à velha palavra – de “civildade”, de “civismo”, como se diz hoje. Estudos desse gênero permitem, com efeito, entrever, medir e equilibrar os diversos fatores materiais e demográficos cujo conjunto fundamenta a sociedade e constitui a vida em comum e cuja direção consciente é a arte suprema, a *Política*, no sentido socrático da palavra.

A releitura atual feita da obra de Mauss e utilizada por Ricoeur (2006, p. 233-255) para redimensionar o *reconhecimento* encontra-se no livro do antropólogo e filósofo Marcel Hénaff: *O preço da verdade: o dom, o dinheiro, a filosofia*. Hénaff é estudioso do pensamento de Lévi-Strauss e colaborador da *Revue du M.A.U.S.S.* (Mouvement Anti-Utilitariste dans les Sciences Sociales). Os autores que publicam nesse periódico debatem a reatualização da dádiva (*dom*), além de outros temas. A sigla M.A.U.S.S. acomoda, propositadamente, um duplo sentido: para seus autores, representa uma homenagem a Marcel Mauss, com a divulgação do caráter antiutilitário da teoria da *dádiva*, e também a crença no potencial da crítica sociológica ao neoliberalismo³³³.

Hénaff não considera a economia da dádiva como precedente teleológico dos negócios ou mesmo da cotidianidade das trocas comerciais. O que está em jogo em sua análise é o destaque dessa troca quase enigmática, que se define pela força contida em seu retorno. Ao comentar essa apropriação de Hénaff, Ricoeur (2010, p. 297-298) afirma o seguinte:

O dom demanda o contra-dom, e o grande problema de Marcel Mauss não é tão somente “por que é necessário dar?”, mas “por que é preciso restituir?” então a retribuição do dom é o grande enigma para Marcel Mauss. A solução que ele dava era assumir a explicação fornecida pelas próprias populações. É aliás, o que Lévi-Strauss³³⁴, em *As estruturas elementares do parentesco*, e

³³³ Ademais, de forma curiosa, muitos antropólogos pós-modernos, como Clifford Gertz (1989), apostam na obra de Mauss para criticar a noção de sistema e totalidades sociais, a despeito do próprio Mauss julgar-se um positivista ou, nas palavras de Lévi-Strauss (1974, p. 36), um pesquisador que perseguia o preceito de Auguste Comte, segundo o qual, “a vida psicológica só pode adquirir um sentido em dois planos: o do social, que é o da linguagem; o do fisiológico, ou seja, a outra forma, a forma muda, da necessidade do que vive”.

³³⁴ Segundo Lévi-Strauss (1974), um dos grandes méritos do trabalho de Mauss foi o fato de que, a partir de suas pesquisas, pôde-se, pela primeira vez no pensamento etnológico, transcender a experiência empírica – da descrição e comparação erudita ou anedótica – para formas sociais comparáveis entre si. Analisar e classificar o caráter comum dessas formas possibilita a inauguração de uma nova era das ciências sociais, profundamente explorada por ele em seu estudo estruturalista sobre *As estruturas elementares do parentesco* (1982). Maior discípulo de Mauss, Claude Lévi-Strauss (1974, p. 14) afirma que, no texto *Ensaio sobre a dádiva*, impõe-se a noção de “fato social total”. Na sua visão, este apresenta um caráter tridimensional, fazendo coincidir uma tríptica abordagem, somente possível nos indivíduos: 1. a dimensão sociológica e seus múltiplos aspectos sincrônicos, 2. a dimensão histórica ou diacrônica e 3. a dimensão fisiopsicológica. Embora reconheça as inúmeras qualidades do ensaio de Mauss, Lévi-Strauss (1974, p. 24) interessa-se em compreender por que um texto que tinha tudo para ser tornar o “*Novum Organum* das ciências sociais do século XX, que dele poderia ter

no restante de sua obra, criticou: o sociólogo ou o antropólogo assume aqui as crenças daquilo que observa. Ora o que essas crenças expressam? Que há na coisa trocada uma força mágica, que deve circular em toda a sua origem. Dar em troca é fazer retornar ao doador a força contida no dom.

Na interpretação de Hénaff, o importante não é a coisa dada ou mesmo seu “valor”, mas a relação “doador-recebedor”. Dessa maneira, o dom não consiste simplesmente em uma força mágica que, em si, já conteria o retorno. Sua qualidade inerente é ser garantidor de um reconhecimento tácito (simbolicamente figurado), que está no ato mesmo de presentear, o que só é possível a partir da troca decorrente da *dádiva*. Ou seja, aquilo que se ofertou (sejam pérolas ou trocas matrimoniais) é dado a si mesmo, por meio da garantia da restituição. Ricoeur (2010, p. 298) partirá dessa possibilidade de *reconhecimento* simbólico para mostrar as fragilidades e os limites das análises de luta e conflito oriundas de Hegel, pois, segundo sua análise, “não é a coisa dada que, pela sua força, exige retribuição”, mas “é o ato mútuo de reconhecimento de dois seres que não têm o discurso especulativo de seu conhecimento”. Concordando com o princípio antimaterialista de Hénaff acerca da *dádiva*, Ricoeur (2010) situa o gesto construtivo de reconhecimento como algo simbólico, que representa o doador e o recebedor.

Ainda mais expressivo para Ricoeur (2010) é a incorporação atemporal ou totalizante desse *reconhecimento mútuo* possibilitado pela *dádiva* e verificado entre aquele que oferta e aquele que retribui. Segundo o hermenêuta, é possível situar esse *reconhecimento* em experiências raras, porém espalhadas em distintos ambientes sociais e temporalidades. Reproduzindo as ideias abordadas pelo autor de *O preço da verdade*, Paul Ricoeur (2010) comenta que a experiência fundadora dos “sem preço” que a *dádiva* simboliza pode ser encontrada tanto nas trocas arcaicas descritas por Mauss quanto na declaração de Sócrates aos sofistas: “eu ensino a verdade sem cobrar por isso”. É a partir dela que Hénaff, segundo Ricoeur (2010), relata a história de “inimizade” do dinheiro perante a verdade e denuncia a passagem do dinheiro ao capital, por meio da mais-valia e da mistificação.

Titular de todo o processo de universalização, o dinheiro (como já denunciava Simmel ou mesmo Horácio e os estoicos) produz a vontade de ter mais, regida pela insaciabilidade. Diante disso surge, segundo Ricoeur (2010), uma indulgente interrogação aventada pela

sido esperado e do qual ele segurava todos os fios condutores, só se revelou em torno de fragmentos”. Para ele, a resposta residia na seguinte pista, retomada por Ricoeur (2006, p. 240; 2010, p. 297): “Não nos encontramos aqui diante de um desses casos (que não são raros) em que o etnólogo deixa mistificar-se pelo indígena? Não tanto pelo indígena em geral, que não existe, mas por um grupo indígena determinado, sobre cujos problemas especialistas já se debruçaram, colocaram questões e tentaram respondê-las” (LÉVI-STRAUSS, 1974, p. 25).

revista *Esprit*: “Existem ainda bens não-comercializáveis?”. A resposta do autor retoma a troca cerimonial de presentes como “experiência viva”, exemplo prático de reconhecimento não violento que, por algum tipo de pequena felicidade, caracteriza-se por reconhecer e ser reconhecido. Dilatando o reconhecimento para além da luta e estendendo a dádiva para a atualidade, Paul Ricoeur (2010, p. 297) torna evidentes suas expectativas ético-políticas, pois considera pertinente sopesar o *dom*, reinterpretando-o a partir de sua dialética, com a finalidade de tirá-lo do “seu arcaísmo” para “restituir-lhe um futuro”.

Em suas pesquisas sobre a definição do termo *reconhecimento* em dicionários da língua francesa, Ricoeur (2006, 2010) encontra dois significados principais: a identidade (quem se é) e a prova de gratidão (conforme ocorre na troca dos presentes). Por conta disso, conclui sua palestra na Unesco com a seguinte interrogação, que une ambos os sentidos: “Até que ponto se pode dar uma significação fundadora (identitária) a essas experiências raras da dádiva?” (RICOEUR, 2010, p. 300). Ele responde que, enquanto o sentimento do sagrado e o caráter da não recompensa estiverem presentes nas cerimônias de troca, haverá a promessa do *reconhecimento*, por mais rara que seja. Do contrário, restarão as incessantes lutas pelo *reconhecimento*, somente evitadas por essas não frequentes experimentações baseadas no *dom*, que protegem a luta por reconhecimento do retorno à violência, tão característica do estado de natureza hobbesiano. Para evitar esse retorno, Ricoeur (2010) aposta na réplica do trabalho de Honneth (2003) sobre as formas de desprezo. No entanto, a investigação proposta por ele baseia-se em dois preceitos: a reprodução do método do sociólogo alemão com a mudança de objeto: em vez de investigar o desprezo, Ricoeur (2010) propõe a busca por formas discretas de reconhecimento na polidez e na festividade. De acordo com as interpelações de Ricoeur (2010, p. 299):

Será que a diferença entre os dias trabalhados, como dizemos, e as festas comemorativas não guardam uma significação fundadora, como se houvesse uma espécie de suspensão na corrida pela produção, no enriquecimento, e que faz com que as festividades sejam, por assim dizer, a réplica não violenta de nossa luta para ser reconhecido?

Para cingir as possíveis (porém incomuns) práticas de *reconhecimento* na era da globalização, Ricoeur (2006) examina a atuação política da teoria que mais invoca esse termo na contemporaneidade: o multiculturalismo.

6.3.3 O reconhecimento ante o multiculturalismo

Conforme exposto anteriormente, as teorias multiculturais contestam a hegemonia ocidental por meio de demandas que incluem desde a distribuição do poder territorial até as relações entre justiça redistributiva e justiça cultural. O multiculturalismo estende-se também a teorias da subjetividade, da diferença e do estatuto do *reconhecimento* de si e do outro.

Bastante atento às variadas apropriações do termo *reconhecimento*, o filósofo Paul Ricoeur (2006) dedica parte do seu *percurso* à compreensão de como alguns teóricos do multiculturalismo utilizam-se desse termo. Embora sua análise seja bastante restrita, tanto em volume como em autores, o autor alude à necessidade de esquadramento do papel político das chamadas minorias, próprias às sociedades liberais. Essas sociedades são classificadas, em sua análise, a partir do tratamento dispensado aos grupos minoritários, definindo políticas e direitos aos seus membros. Ricoeur (2006) define o multiculturalismo como conjunto de exigências por igual respeito, provenientes de culturas efetivamente desenvolvidas no interior de um mesmo quadro institucional desfavorecido. Ligado prioritariamente a “feministas, minorias negras ou conjuntos culturais minoritários”, o multiculturalismo compreende reclames pelo reconhecimento identitário e envolve instituições como as universidades:

Trata-se pois de identidade, mas no plano coletivo e em uma dimensão temporal que abarca discriminações exercidas contra esses grupos em um passado que pode ser secular, como na história da escravidão, até mesmo multissecular, como na condição feminina. Essa reivindicação, que diz respeito à igualdade no plano social, coloca em jogo a auto-estima, mediatizada pelas instituições públicas ligadas à sociedade civil, como a universidade, e por fim a própria instituição política (RICOEUR, 2006, p. 227).

Todas as importantes requisições dos grupos sociais minoritários, que já datam de mais de meio século e atingem esferas filosóficas, políticas, jurídicas e institucionais, são, de acordo com Ricoeur (2006, p. 227), a maneira de luta pelo *reconhecimento* que, sem dúvida, mais contribuiu para a popularização do termo, correndo o risco de torná-lo banal, segundo seu julgamento.

Quando se segue o *percurso* do *reconhecimento* estabelecido por Paul Ricoeur (2006), nota-se que o multiculturalismo foi propositadamente deixado para o final. Devido às controversas questões que envolvem as teorias multiculturais e a aplicação destas na atual cena pública, o autor encontra dificuldades para manter a postura descritiva que caracterizou o restante de sua análise sobre o *reconhecimento*. Para exemplificar essa complicação analítica,

Ricoeur (2006) interpreta o ensaio do filósofo canadense Charles Taylor (2000), intitulado justamente “A política do reconhecimento”. Nele, Ricoeur (2006, p. 227) encontra aquilo que define por “argumentação cruzada”, pois localiza os limites das alegações de Taylor em uma situação polêmica, na qual o autor está “pessoalmente engajado”.

Ricoeur (2006) comenta que, ao tomar por questão um problema político vivenciado no Quebec francófono, o filósofo canadense teria encontrado, primeiramente, o espetáculo das lutas pelo *reconhecimento* conduzidas por grupos minoritários ou subalternos, o que confirma a tese de Taylor (2000), segundo a qual nossa identidade é, em parte, formada pelo *reconhecimento* ou por sua ausência, ou melhor, pela percepção equivocada que os outros possuem dela. A falta de *reconhecimento* seria então responsável por diversos danos à autopercepção, oriundos de imagens interiorizadas de autodepreciação dos membros de grupos que se sentem vitimados. Charles Taylor (2000), depois seguido por Honneth (2003), argumenta que a preocupação com o reconhecimento é eminentemente moderna, pois somente com o desmoronamento de certas hierarquias sociais, que cederam espaço para princípios universalizantes e individualistas, foi possível reforçar o caráter “dialogal” de uma reivindicação que, a partir da sua dimensão coletiva, exige um reconhecimento singularizante.

Ainda, segundo Ricoeur (2006, p. 227-228), preocupado em manter uma boa argumentação, Taylor teria se concentrado no debate entre “políticas da diferença” e “a política fundamentada no princípio da igualdade universal”. Admitindo mais um deslocamento do que uma oposição entre ambas, o autor canadense afirma algo bastante interessante para Ricoeur: a mudança de definição que o estatuto igualitário demanda, quando atrelado à ideia de dignidade, faz com que a exigência por igualdade reforce um tratamento diferenciado. Tal mudança insere no plano institucional as regras e os procedimentos de *discriminação invertida*³³⁵.

A principal crítica apresentada ao universalismo abstrato, de acordo com Taylor (2000) e retomada por Ricoeur (2006), é a de ser “cega às diferenças” ou ainda mais grave: “a afirmação de um pretensão potencial humano universal sendo ela própria considerada a simples expressão de uma cultura hegemônica, a do homem branco, do sexo masculino, em seu apogeu na era das Luzes” (RICOEUR, 2006, p. 229). O limite dessa argumentação é o de

³³⁵ No Brasil, utiliza-se com mais frequência a expressão “discriminação positiva” ou “ação afirmativa” para definir processos de igualdade de acesso a grupos historicamente excluídos de equivalentes oportunidades no Estado de direito. As ações mais adotadas no Brasil são as cotas (reservas de vagas) em concursos públicos, partidos políticos, universidades ou vagas de trabalho. As maiores polêmicas, em âmbito nacional, referem-se às cotas que têm por critério os quesitos “raça” e “etnia”. Já aquelas condicionadas a situações de “pobreza”, “gênero” e “pessoas com deficiência” (motora e/ou intelectual) costumam ser mais aceitas, embora também possam gerar controvérsias, baseadas no argumento meritocrático.

que o próprio universalismo abstrato é discriminatório, como um particularismo que assumisse a aparência de universal. Na leitura que Ricoeur (2006, p. 229) fornece de Taylor, o ponto de resistência estaria “na recusa em reconhecer na idéia de diferentes projetos coletivos e no direito à sobrevivência, como no caso de Quebec, uma espécie de legitimidade distinta da que está na Constituição e no conceito aferente de direitos constitucionais”. Em tempos de globalização e avanço da democracia, é nas instituições de ensino e nas regras de comércio que se enfrentam a política da diferença e a do universalismo liberal, no entendimento de Ricoeur (2006) sobre o Canadá e o mundo saxão.

É patente, no *percurso* proposto por Ricoeur (2006), seu desagrado a essa forma engajada de *reconhecimento*, pois, mesmo que Taylor (2000) proponha um “acordo razoável” entre as políticas universalistas e as comunitárias, um observador menos envolvido sofreria a tentação de transpor para os conflitos de legitimidade o “modelo de compromisso proposto anteriormente, favorável a um tipo de conflito no qual as fidelidades não assumem a forma de destino coletivo, e ainda menos de direito à sobrevivência” (RICOEUR, 2006, p. 229). Com isso, ratifica que restaria à testemunha engajada pedir a seus contraditores que apresentem nos debates, como ela própria fez, seus melhores argumentos. E é exatamente isso que Ricoeur faz na sua crítica ao multiculturalismo: constrói um argumento contestatório aos preceitos de Taylor. O canadense, por sua vez, considera sua análise puramente *descritiva*, ou melhor, “eminentemente filosófica”. Esse localizado episódio de disputa epistêmica é bastante elucidativo da evidente, inegável e conturbada relação que envolve *reconhecimento* e multiculturalismo: cada parte engajada há de considerar sua demanda mais justa e urgente.

6.3.4 Aposta nas raridades de ágape e *dom*

Ao final de seu *percurso do reconhecimento*, Paul Ricoeur (2006) retoma sua argumentação contrária à luta para reafirmar sua hipótese de que o *reconhecimento*, a *confiança em si mesmo*, o *respeito* e a *autoestima* não podem ser vinculados às motivações negativas de “lutas intermináveis” com “ideais inatingíveis”, próprios de uma nova forma insaciável de “consciência infeliz”, designada por ele como “sentimento incurável”. O filósofo admite, entretanto, que a motivação moral das lutas pelo *reconhecimento* nada tem de ilusória. Munido dessa certeza e disposto a buscar “tréguas”, “melhorias” e, por que não dizer, “clareiras”, Ricoeur (2006, p. 232) afirma que sua proposta é uma “ação convincente”, que serviria de saída do “nevoeiro da dúvida”, próprio aos atuais sentidos das ações políticas.

Conforme já explicitado, Ricoeur (2006, 2010) aposta na reciprocidade própria ao *dom*, derivado das análises de Mauss (1974) e Hénaff (apud RICOEUR, 2006, p. 233-255), para impedir que as relações humanas sejam exclusivamente pautadas pelas leis da guerra e do mercado. No entanto, o filósofo propõe³³⁶, como último deslocamento em seu percurso, uma reflexão sobre o amor ágape³³⁷. Para evitar que o leitor adote seu ponto de vista de forma apressada, Ricoeur (2006, p. 234) informa que são dois os principais obstáculos a seu argumento. O primeiro liga-se, em nossa cultura, ao entendimento dos estados de paz conhecidos sob a denominação grega de *philia* (no sentido aristotélico), *éros* (no sentido platônico), ágape (em sentido bíblico e pós-bíblico), dos quais o último refuta a ideia de *reconhecimento mútuo* (que vai muito além da circularidade autônoma da reciprocidade, própria aos amigos), pois não pressupõe a retribuição tão característica da dádiva. O segundo obstáculo consiste na polêmica estabelecida a partir do paradoxo do dom e do contradom, no qual a unilateralidade de ágape será habilitada a exercer sua função crítica em relação a uma lógica da reciprocidade que transcende os discretos gestos dos indivíduos na situação de troca de dons.

Apesar de todos os elogios que Ricoeur (2006, p. 241-245) atribui à reciprocidade da dádiva como “novidade da interpretação por uma forma de reconhecimento que se quer imanente às transações interpessoais”, ressalta que alguma coisa do dar sem retribuição, próprio de *ágape*, poderá ser mantida como prática também retributiva. Esse pressuposto abre a possibilidade interpretativa da mutualidade do *dom*, fundamentada na ideia de *reconhecimento* mútuo e simbólico, uma vez que ágape, por meio de sua generosidade do *dom* inicial, não implica equivalência, suspendendo a disputa e esquecendo as ofensas, até mesmo na justiça. O filósofo recorre a essa configuração de amor *ágape* – que não necessita de correspondência – para contemplar os três sentidos que sua pesquisa aos dicionários revelou sobre a palavra reconhecimento: aprender pela mente; aceitar, considerar verdadeiro; demonstrar gratidão.

A *polissemia regradada* própria à palavra *reconhecimento*, tão aludida por Ricoeur (2006), conjura o *outro* a verbalizar a verdade sobre *si*. Essa importante alteração que a palavra evoca entre a voz ativa, que se manifesta no sentido semântico de “reconhecer algo”, e a voz passiva, identificada na utilização de “eu sou reconhecido”, já seria suficiente para

³³⁶ Com base nos estudos do sociólogo Luc Boltanski em *L'amour et la justice comme compétences* (In: RICOEUR, 2006, p. 219-264).

³³⁷ A palavra ágape é derivada do grego *agápe* e significa desde “amor incondicional”, “amor reflexivo”, “banquete” ou ainda “refeições compartilhadas entre os primeiros cristãos”. Na edição brasileira do livro de Ricoeur (2006), optou-se por manter a grafia *agápe*, sem transliteração para o português.

justificar o interesse pelo termo, segundo Ricoeur (2006). Ademais, as necessárias investigações sugeridas pelo autor acerca das modestas e raras experiências de *reconhecimento* mútuo possibilitariam, de acordo com seu veredicto, “a possibilidade de confrontar a experiência viva do dom com a luta pelo reconhecimento e com a incerteza de sua realização em um ser reconhecido-efetivo” (RICOEUR, 2006, p. 256).

Em busca de uma “clareira na floresta das perplexidades”, Paul Ricoeur (2006, p. 257) demonstra as aporias suscitadas pela análise do dom. Mesmo em sua excepcionalidade, a dádiva carregaria conflitos potenciais, ligados à tensão gerada durante a reciprocidade generosa e a retribuição. Mesmo assim, a experiência festiva da troca de dom confere, para o entusiasta Ricoeur (2006), a garantia de que nem toda a economia de troca é fruto do apetite pelo poder ou a fascinação pela violência.

6.3.5 No final do percurso, ouvem-se vozes na escola

O *percurso do reconhecimento* de Paul Ricoeur (2006, 2010) é direcionado por duas questões principais:

- Quando um indivíduo pode considerar-se reconhecido?
- A exigência do reconhecimento pode suscitar uma interminável busca identitária?

Ao nomear *percurso* sua sequência de estudos, Ricoeur (2006, p. 259) o situa como aquém de uma teoria sobre o *reconhecimento* e mais do que uma simples rapsódia de ideias. Seus três estudos sobre o reconhecimento têm por meta, respectivamente, a deslocação da identidade em suas separações, a retomada do sentido lógico da identificação em seu sentido existencial e sua recapitulação no ser-reconhecido, graças às experiências de luta pelo reconhecimento e pela possibilidade dos estados de paz.

Conforme se pode constatar, Paul Ricoeur é bastante crítico quanto à utilização do termo *reconhecimento* nas teorias multiculturais. Os paradoxos que o multiculturalismo evoca sobre o reconhecimento são definidos por Ricoeur (2006) como pertinentes a certa utilização engajada e não *descritiva* (como pretende que seja o seu percurso) do termo reconhecimento.

Conforme os estudos de Ricoeur, o reconhecimento é presumível a partir de um complexo arranjo da mutualidade, que ocorre a partir de um duplo par condicional: *o tempo* e *o outro*, a *memória* e a *promessa*. Talvez seja por isso que, ao menos nesse ponto, tanto Ricoeur (2006, p. 227) como Taylor (2000, p. 269) afirmem ser na escola, instituição *per se*

da promessa e geradora da memória, que as polêmicas características do multiculturalismo mais ganham destaque, via ações afirmativas. De caráter mais político do que econômico, o multiculturalismo demonstra a fragilidade constatada a partir da globalização, como os conflitos decorrentes das diferenças etnoculturais (RICOEUR, 2006, p. 229) ou do “choque de civilizações”, para lembrar a expressão de Huntington.

A mudança política surgida da perspectiva multicultural representa uma curva nas formas contemporâneas de entendimento sobre o liberalismo, pois questiona a concepção do universalismo abstrato por meio do reconhecimento das particularidades. Rumo à atualização, as investigações sobre as diversidades culturais intentam escapar à possível armadilha que exige a escolha entre universalismo e relativismo, resgatando o direito à voz dos grupos minoritários. Além disso, seu desenvolvimento epistemológico tem como pressuposto uma interessante característica: tornar necessário o diálogo entre as variadas e díspares teorias construídas em torno da alteridade. Isso faz com que seu próprio conceito fundador, o multiculturalismo, seja um receptáculo das mais diversas influências e mudanças. Mesmo nesse cenário de reinvenção, uma característica permanece com o destaque inalterado: a demanda por *reconhecimento* – presente mesmo nas teorias de cunho diferencialista que negam a identidade ou o sujeito, conforme visto na segunda parte deste trabalho – ganhando espaço nas disputas que envolvem a educação, seja no currículo da educação básica ou nas vagas destinadas a cotistas no ensino superior

A partir da leitura empreendida por Ricoeur, podem-se ainda explorar os limites das análises descritivas e prescritivas, quando os intelectuais avaliam ou ajuízam seu próprio presente. Seria possível evitar aquilo que Raymond Aron (1981) chamou de “observador engajado”? Ou mesmo a “mistificação pelos indígenas” que Lévi-Strauss (1974) afirmou ser o maior equívoco da análise de Mauss? Os pensadores sociais conseguem abordar uma temática sem envolvimento, mesmo epistêmico? Sem a mínima intencionalidade de oferecer respostas ou mesmo pretensão de reacender o debate sobre a neutralidade nas ciências e na filosofia, pretende-se indagar sobre os limites da análise crítica do próprio presente. É possível empreendê-la e ainda escapar (ao risco, à tentação ou à necessidade) da prescrição? Existe crítica social sem enunciados de melhores formas ou formas outras de se viver o presente? Será que, mesmo afirmando-se *descritivo* e não intencionando engajamentos, Paul Ricoeur também não prescreveria ágape em lugar de luta? Os pensadores sociais não chamariam *prescritivas* (ou ideológicas) as análises e leituras que contradizem aquilo o que eles afirmam?

6.4 Reconhecimento e classificação identitária

O *reconhecimento*, assemelhado ao movimento orbital, no qual um corpo gira em torno de si para retornar à mesma posição, porém transformado, define-se como o início e a finalidade da vida social. A impossibilidade de satisfação que ele evoca e seus conflitos constitutivos são ressignificados no atual estágio do capitalismo e da expansão dos valores ocidentais, como o direito à voz na política. Suas características, quando acopladas às exigências do multiculturalismo, podem ser comparadas, sem nenhum efeito analítico, à ficção do cientista político Steven Lukes (2000).

Na comédia de ideias intitulada *A curiosa iluminação do professor Caritat*, Lukes (2000) parafraseia a obra *Cândido ou O otimismo*, de Voltaire (1972). Na versão contemporânea da viagem em busca da perfeição harmônica, quem encara a aventura é o professor Nicholas de Caritat³³⁸. Assim como na versão de Voltaire, a filosofia proferida pelo professor metafísico de Lukes também apresenta evidentes proximidades com os conceitos de Leibniz, suas “mônadas”, “razão suficiente”, sua “uni-diversidade” e sua “harmonia pré-estabelecida”. Na saga narrada por Lukes (2000), a busca pelo melhor dos mundos possíveis se dá na hospedagem do professor Pangloss (nome falso do passaporte de Caritat), em diversas e diferentes cidades. Fugindo da cidade de “Militária”, acusado de pregar o otimismo aos jovens, o professor passa por “Utilitária”, “Comunitária” e “Libertária”. No trem, chega a sonhar com a sociedade sem classes de “Proletária”, onde dois barbudos (Karl e Fred) lhe mostram a felicidade em se dedicar à caça e à pesca durante o dia e se programar para a crítica, depois do jantar (LUKES, 2000, p. 189)³³⁹.

Quando em “Comunitária”, Pangloss é avisado de que o maior lema da cidade é o “respeito” à identidade de cada um, sendo “a má interpretação” uma grande injúria. Os comunitarenses defendem seu “lar cultural” (LUKES, 2000, p.128), por meio de partidos e

³³⁸ O personagem de Lukes (2000) é homônimo do otimista e progressista marquês de Condorcet (Jean-Marie Antoine Nicolas de Caritat).

³³⁹ Curiosamente, na obra *Filosofia política contemporânea*, o canadense Will Kymlicka (2006) retoma o debate multicultural a partir das tensões discursivas de diferentes teorias sobre a justiça e a comunidade. Cada uma das sessões de seu livro trata de grandes escolas do pensamento político contemporâneo, classificadas por Kymlicka como: o utilitarismo, a igualdade liberal, o igualitarismo de esquerda, o marxismo, o comunitarismo e o feminismo. Ao longo da obra, Kymlicka demonstra as diferentes noções de igualdade presentes entre liberais, esquerdistas, comunitaristas e feministas. No *liberalismo*, a igualdade de oportunidades leva em conta o indivíduo, mantendo o Estado neutro; já os *esquerdistas* escolhem o que é melhor para o indivíduo. Entre os *comunitários*, defende-se uma política do bem comum originada de preocupações práticas importantes e no *feminismo* (que mereceria um livro à parte, segundo Kymlicka), confrontam-se as questões básicas [como a criação dos filhos] com concepções tradicionais de discriminação e privacidade que as ocultaram. Ao deparar-se com essa classificação, tornou-se irresistível uma analogia com o livro de Steven Lukes, cientista político citado por Kymlicka (2006, p. 209-241) pelos seus estudos sobre moralidade e marxismo.

debates nos fóruns (como o de gênero) e de estudos na “UniDiversidade”, onde diferentes etnias e credos têm, cada qual, seus respectivos departamentos. Examinando a lista de comunidades que compunham “Comunitária”, Nicholas notou que eram quase todas desconhecidas para ele e referiam-se “a povos, culturas, crenças e práticas sobre as quais nada sabia” (LUKES, 2000, p. 130). Abaixo da letra A, encontrou listado “Ateus”, mas não conseguiu achar “Agnósticos”. Por curiosidade, examinou a letra I, mas não encontrou “Independentes”. E tampouco “Cosmopolitas” ou “Humanistas”, ou mesmo “Desajustados” e “Não conformistas”. A cidade antigamente era liderada pelas ABELHAS (“Associação dos Bem-Estabelecidos, Luxuosos e Hiberabonados”), mas agora era uma república do “Acordo”, com diferentes partidos, sendo a ABELHA apenas mais uma comunidade dentre tantas. Também havia muito “pratos típicos” em Comunitária, e, quando indagou um dos moradores sobre isso, o professor obteve como resposta:

– Somos o que comemos [...]. Comendo suas diferentes refeições, e dizendo suas diferentes orações, nossos filhos estão se tornando o que são, respectivamente, e o fazem respeitosamente. Todo nosso modo de vida pode ser resumido pelas palavras “Respectivos” e “Respeitosos”. Antes do Acordo, éramos apenas respectivos. As pessoas vinham para cá, fugidas de suas guerras étnicas e religiosas, mas traziam com elas seus conflitos, suas lutas, seus antagonismos. O que celebramos hoje é a grande invenção de nosso Estilo de Vida, que colocou em pé de igualdade os vários modos de vida. Todo modo de vida tem seu próprio valor, e nenhum é pior ou melhor que o outro; e toda religião traz sua própria verdade. O grande princípio segundo o qual vivemos é o Princípio da Não-ofensa. É a base das nossas leis. Valorizamos a Diversidade, a Pluralidade, a Heterogeneidade. Respeitamos a Diferença, a Austeridade, a Alternativa (LUKES, 2000, p. 137).

A jornada do professor Caritat pelo melhor dos mundos estaria encerrada, não fossem quatro problemas constatados por ele, em sua passagem por Comunitária:

- Suas feministas, lideradas pela professora Corpus, viviam insatisfeitas e julgavam-se receptáculos de diversas violências, não tolerando qualquer gesto dos homens que pudesse ser entendido como sedutor.
- Em Comunitária, não existia a palavra “tolerância”, pois seus moradores a consideravam “indulgente com a ofensa”.
- Os “descontentes” estavam sempre deslocados, pois pertenciam a comunidades que não constavam da lista oficial da cidade.

- Os cidadãos de Comunitária (inclusive os descontentes) não compreendiam e não aceitavam alguém que se negasse à classificação e ao engajamento identitário, perseguindo-o ferozmente, por se tratar de um grande perigo para a república comunitarenses.

Ao relatar sua passagem por Comunitária a um amigo, Plangloss descreve que, em Comunitária, a identidade é vivida como “ascendência”, “lar” e “destino”, sendo inviável (e perigoso) qualquer tentativa de mudança identitária. O professor, que se considera um filho do Iluminismo, explica também como a ideia de direitos humanos foi banida de Comunitária, pois todos os pontos de vistas são verdadeiros:

Para os comunitarenses, toda pergunta/resposta está imbuída de um ponto de vista e nenhum ponto de vista pode ser julgado superior aos demais, já que não existe um único ponto de vista de onde se possa partir (apesar de, por estranho que pareça, eles parecerem ter um ponto de vista que fez com que chegassem a esta conclusão). [Carta endereçada ao amigo Justino, sendo escrita no percurso do professor rumo à Libertária, endereço para o qual decide destinar-se após suas incursões em Utilitária e Comunitária] (LUKES, 2000, p. 186, grifo do autor).

Essa fábula de Steven Lukes (2000) bem retrata as disputas que abrangem os modelos das *mestiçagens*, que negam as essências, e do *reconhecimento*, enaltecendo a identidade. Ambos abrangem as subjetivações imbricadas na relação entre o si e o outro, ou melhor, em como se concebe o *si*, partindo de tensões constitutivas que se encontram no ato de educar.

No início do século XXI, que nasceu marcado por disputas entre diferentes visões de mundo, ganham forma distintos conflitos étnicos e/ou religiosos. Nesse cenário sem precedentes, assiste-se à retomada dos dilemas das *mestiçagens* e do *reconhecimento*. Nesse embate sobre a *identidade*, a maior das questões ocidentais e, por consequência, da globalização e da democracia, a educação segue como arquivo gerador de atualidade, pois possibilita o embate dessas formas descritivas de compreensão do mundo, traduzindo-as em práticas.

No entanto, tal situação apresenta-se como consequência, também, do avanço da democracia no tempo atual, pois, embora existam marcantes diferenças desde que esse tipo de organização política surgira entre os atenienses, permanece nela ainda ao menos um elemento que a caracteriza como tal: o direito à *voz* dos cidadãos. Esse símbolo máximo da liberdade, compósito do nascimento da pólis e, consequentemente, da democracia, é entendido por Jacques Derrida (2005) como o ato máximo do direito e, consequentemente, da justiça. Em sua última conferência, “O perdão, a verdade, a reconciliação: qual gênero?”, pronunciada em

2004, o filósofo da *desconstrução* relaciona o direito e a justiça por meio da enunciação pública da palavra.

Resgatando a experiência do “dizer a verdade” sobre o passado, testemunhada por ele na Comissão da Verdade e da Reconciliação, ocorrida na África do Sul após o fim do sistema de segregação racial (*apartheid*), Derrida (2005) retoma o *reconhecimento* hegeliano para indagar a palavra endereçada ao outro, visando questionar se é possível perdoar coletivamente. Sua resposta é negativa, pois o ato de perdão dar-se-ia somente perante questões imperdoáveis, ou seja, impossíveis de ser aceitas coletivamente. Derrida (2005) utiliza três exemplos³⁴⁰ envolvendo o racismo: o julgamento de Nuremberg, os posicionamentos de Nelson Mandela e Desmond Tutu, e o pedido de perdão do presidente Clinton pela escravidão dos negros, no passado de seu país. Os três exemplos figuram o perdão público, espetacular, uma “globalização do ato de perdoar”. Para Derrida (2005, p. 46, nota 2), o perdão deveria ser algo excepcional, “uma palavra do dom endereçada ao outro”.

Sobre o preâmbulo da constituição da nova África do Sul, pela qual tantos negros e brancos lutaram, Derrida (2005, p. 45-47) lembra tanto sua modernidade quanto seu alinhamento com questões da ordem da confissão, do arrependimento e da origem:

Desde as primeiras palavras, o preâmbulo faz apelo a um gesto de confissão, de arrependimento e de reconciliação, e, poder-se-ia dizer com Hegel, a uma “palavra de reconciliação”. Constituição democrática de extrema modernidade, concebida e redigida por juristas de grande experiência, ela incorpora todos os progressos do direito constitucional das democracias deste século.

Ora, uma iniciativa continua aqui, ao que eu saiba, sem exemplo similar na história da humanidade: essa constituição democrática moderna começa por um ato de arrependimento e por um apelo a uma cura de reconciliação. Por uma “palavra de reconciliação”. Vem abri-la a um nós, apresentando-se como o sujeito de um reconhecimento da injustiça passada e do pesar necessário.

Questionando o significado da “verdade” em sua argumentação, Derrida (2005, p. 84) esclarece que o seu propósito não é “estabelecer um saber, o de uma verdade científica, de uma verdade supostamente objetiva, adequada a seu objeto, tal como o historiador poderia pretender determiná-la e fixá-la”, pois “não se tem simplesmente em vista um arquivo³⁴¹ que se trataria de constituir, de reconstituir, colocando-o em lugar seguro”. Dessa forma, a

³⁴⁰ Derrida (2005) também menciona, mas não com tanta ênfase, os tribunais de anistia no Chile, por ser mais um exemplo das “cenas” de arrependimentos globais.

³⁴¹ Para um estudo mais aprofundado sobre a vinculação que Derrida (2001) estabelece entre a constituição de um arquivo (memória e promessa) e os crimes da humanidade ocorridos no século XX, consultar *Mal de arquivo: uma impressão freudiana*.

verdade, itinerante entre a palavra da testemunha e os documentos arquivados (abertos ou fechados), determinaria a cena teatral da reconciliação, como exposta na filosofia de Hegel sobre a reconciliação e o reconhecimento, ou mesmo nas atitudes orquestradas por Mandela, Tutu e Clinton. Para Derrida (2005), os elementos que circundam a verdade deveriam possibilitar também a alternativa ao não perdão. Assim, tanto o teatro social da reconciliação quanto suas testemunhas ou seu arquivo e também o uso público da razão (como queria Kant ao caracterizar o Esclarecimento) são elementos constitutivos do perdão, que ultrapassam a esfera do direito ou do sujeito religioso que perdoa.

Perrone-Moisés (2007, p. 47-48) recorda que, em 2004, Derrida leu esse texto em sua última apresentação, em um colóquio em sua homenagem no Rio de Janeiro. Escolheu como tema o perdão, “tendo em vista sua vontade de contribuir para a discussão do lugar dos afrodescendentes latino-americanos, a partir de sua experiência na África do Sul”. Recordando essa circunstância após dez anos da morte do filósofo, Rafael Haddock-Lobo (2014), ressalta as noções de herança e alteridade como as principais marcas do pensamento de Derrida, pois:

Em primeiro lugar, precisa-se sublinhar que Derrida, nascido em El-Biar, na Argélia, em 1930, em diversos de seus textos deixou claro como o fato de ser um filósofo que sentiu na pele as marcas da violência colonial, como ser uma criança judia em uma França que sucumbia ao nazismo, o tornou muito sensível às questões que dizem respeito ao outro. Além disso, como um judeu-árabe do norte da África, de pele escura e que, em sua infância, dizia querer ser jogador de futebol quando crescesse, Derrida parece bem se aproximar de nossa realidade mais do que qualquer outro filósofo “francês”. Dizia ele que justamente essa marca da colonização o tornara sensível ao extremo a qualquer espécie de discriminação e violência, tendo sido isso o que o motivou a pensar e a trilhar esse caminho que se convencionou chamar de desconstrução e que se desenvolveu ao longo de quarenta anos.

Características do pensamento de Derrida, questões como o direito à fala, a voz como consciência e signo e o direito à diferença marcaram também de forma acentuada os estudos culturais e pós-coloniais, sendo também refletidos nos debates sobre educação e diversidade, na *experiência-Brasil*.

Influenciado pelos estudos de Derrida e pela vinda do filósofo ao Brasil, Rafael Haddock-Lobo (2014) vincula as últimas palavras do filósofo, que desejava que sua fala tivesse ecos na realidade brasileira, à necessidade de superar “a vergonha da colonização brasileira”, com base em uma “ética brasileira” que, a partir do assombramento, fosse capaz de repensar, por exemplo, questões como “cotas raciais ou sociais”, “direitos das sociedades

indígenas e ribeirinhas”, “direitos dos animais”, a “própria Comissão da Verdade”, o “casamento igualitário e assim por diante”. Curiosamente, segundo Haddock-Lobo (2014), é na antropofagia que uma possível ética brasileira mais se verifica:

E não foi isso que conseguimos com a música, as artes plásticas, o cinema, o teatro, a literatura? Por que não temos ainda um toque brasileiro na filosofia, como Derrida quis dar ao pensamento francês com seu sotaque do Magrebe? Talvez (e Derrida nos ensina sobretudo a importância do talvez), debruçar sobre nossa herança e assumir o traço antropofágico como um gesto típico de nosso pensamento, seja um possível começo.

De tal maneira, pode-se afirmar que o *educar para a diversidade na experiência-Brasil* constitui-se como o constante debate, próprio à democracia, acerca dos temas relativos ao reconhecimento das diversidades. Sendo assim, é uma questão eminentemente política, no sentido próprio de campo de lutas, na qual os excluídos do direito à voz buscam, em uma arena pública constituída, expor sua situação de desvantagem na ordem social em vigor. Os currículos e as diretrizes escolares anteriormente citados, por essa perspectiva, podem ser compreendidos como dispositivos para a reparação de *danos* sofridos por grupos de menor *status* na organização social estabelecida ao longo da história brasileira. Em atenção a esse ponto, que demonstra um fato típico da dinâmica da política, a seguir será abordado o pensamento de Jacques Rancière, especialmente os seus conceitos de *desentendimento* e *dano*.

6.5 Entre alguns e todos: os paradoxos da política

Como mencionado anteriormente, o problema do reconhecimento surge como questão eminente após os acontecimentos da Segunda Guerra Mundial que acabaram conduzindo à expansão dos regimes democráticos em todo o mundo. Com a derrota dos regimes totalitários de direita e, posteriormente, com o fim do Bloco Soviético, o triunfo da democracia parece ecoar por toda a parte. De acordo com Jacques Rancière (1996, p. 99), esse triunfo seria duplo: uma vitória do regime político democrático e seu sistema de instituições que materializa, simultaneamente, a soberania popular e seu adversário. Garantir, no mesmo sistema, as formas políticas da justiça e as formas econômicas de produção de riqueza é aquilo que define a democracia como justa e eficaz. No entanto, seu efetivo exercício é geralmente comparado à sua forma ideal, “verdadeira”, aquela que não se desintegra, diferente da fluidez própria às experiências concretas, porém menos “autênticas”, vivenciadas pelo regime.

Na análise das formas que instituem “a” democracia, torna-se fundamental a compreensão de como essa prática política estabelece-se, geralmente, sob a suspeita de que os direitos por ela garantidos podem significar somente uma formalidade ou, de maneira concomitante, uma conquista positiva, embora incompleta. Para entender a forma democrática atual, Rancière (1996) examina como ela se inscreve na política, atividade humana que só pode ocorrer sobre a forma de um “paradoxo lógico, político e social monstruoso”, segundo seus termos. A política será por ele definida como o governo dos iguais sobre os iguais que, por pura contingência, consegue estabelecer a obediência de uns sobre os demais.

Nitidamente interessado em pensar essa torção constitutiva da política como transcendente à esfera econômica, Rancière (2005) afirma serem “os gregos os primeiros a pensar essa oposição simbólica que define a política, a dos sujeitos políticos que precisam assumir-se simbolicamente como tais”, e não apenas “constataram a existência de grupos definidos economicamente”. Devido a isso, assim como todos os pensadores que problematizam a democracia, Jacques Rancière não cessa de dialogar com a pólis grega e, é claro, com Platão, maior opositor ocidental desse regime, nascido logo após a morte de Péricles. Com base no mito platônico exposto em *Político*, Rancière (1996) afirma ser o fundamento da política a sua pura contingência. Não somos ordenados pela natureza ou pelas divindades. Esse “escândalo primordial” da política é o que pede à filosofia, segundo Platão, que troque a ordem aritmética pela divina proporção geométrica, distribuindo o bem, sem desvantagens. Decorre daí que o *logos político* tem uma contradição interna, à medida que há ordem na sociedade quando uns mandam e outros obedecem. Para que essa obediência se efetive, é necessário que se compreenda não apenas a ordem, mas também compreender que é preciso obedecer, e, para tanto, é “preciso você ser igual àquele que manda” (RANCIÈRE, 1996, p. 31). Essa igualdade corrompe toda a ordem natural: a desigualdade é assegurada pela igualdade, e os inferiores obedecem por pura contingência.

O efeito imediato desse princípio da obediência na política é a confirmação de seu paradoxo: o princípio da igualdade por ela exigido não lhe é próprio, o que torna a política quase uma impossibilidade, acontecendo de forma bastante rara. Se não é a igualdade, o que torna possível que a política se efetive?

De acordo com Rancière (1996, 2005), a política está diretamente vinculada ao poder do logos e da palavra, ou melhor, dos que são reconhecidos para “serem” ouvidos e contados. A repartição compartilhada pelos *corpos falantes* é aquilo que dá efetividade à política. Em outros termos, a política só pode ocorrer do surgimento de um componente que até então não fazia parte do conjunto daqueles que confrontaram seus interesses dentro de uma ordem

consensual. Caso contrário, há enfrentamento decorrente dessa separação entre as partes sociais. O maior efeito disso é a caracterização, sempre amarrada, entre *política* e *polícia*. Se a primeira estabelece a repartição do logos pela possibilidade de haver conflito, cabe à segunda a configuração conflituosa do comum como regra do aparecer dos corpos, das ocupações e das propriedades dos espaços distribuídos, com suas respectivas funções, lugares e identidades. Se a polícia garante a autorregulação normativa, cabe à política estabelecer a possibilidade da entrada em cena daqueles que estavam mudos, o que só pode ocorrer de forma conflituosa, a partir da ruptura com a regulação assegurada pela polícia.

Para exemplificar a complementaridade paradoxal entre política e polícia, Rancière (1996, p. 53) retoma a candidatura não autorizada a uma eleição legislativa da feminista e socialista francesa Jeanne Deroin, em 1849. Esse episódio é retomado pelo autor para explicitar a probabilidade de transformação dos argumentos que a lógica policial, assim politizada, atribuiu às mulheres e ainda evidencia como relacionar duas coisas sem relação, “nós” e “eles” no discurso, tornando-as “medida do incomensurável”. Tal medida torna possível a distribuição não igualitária dos corpos sociais numa divisão do sensível, vinculando-se à capacidade de seres falantes em geral. É da possibilidade múltipla e dialógica sobre uma demanda (litígio) que exclui a igualdade ao buscá-la, que se compõe a política. Nesse incessante paradoxo, o feminismo segue como exemplo bastante significativo.

No exercício democrático, o *direito à voz* e os problemas de representação e paridade participativa das diversas partes envolvidas explicitam como a política, além de uma relação de poder, é uma relação de subjetividades, tornando-se assim a medida do incomensurável, segundo Jacques Rancière (1996, p. 53). Embora prescindida de uma escala capaz de medir a partilha do sensível, o filósofo francês utilizará o exemplo da luta das mulheres – a partir do caso de Jeanne Deroin – para analisar o que chamou de “universal particularizado”. Nele, observa “a lógica policial politizada”, que transforma em argumentos do “*nos sumos, nos existimus* feminino” todas as funções, privilégios e capacidades que essa lógica “atribui às mulheres mães, educadoras, curadoras e civilizadoras da classe dos cidadãos legisladores” (RANCIÈRE, 1996, p. 53).

A república, no entender do autor, é um regime fundado na declaração igualitária, que não conhece a diferença entre os sexos e complementa-se pelas leis e pelos costumes locais. Assim, o espaço privado, reservado anteriormente à mulher, afasta-se da cena cidadã ao mesmo tempo que a complementa, pois forma os futuros cidadãos. Com isso, a aparição “indevida” de uma mulher na cena eleitoral “transforma em modo de exposição de um dano, no sentido lógico, esse *tópos* republicano das leis e dos costumes que envolve a lógica policial

na definição do político” (RANCIÈRE, 1996, p. 53). Dessa forma, ao construir uma universalidade singular e polêmica, essa aparição “faz o universal da república aparecer como universal particularizado, torcido em sua própria definição pela lógica policial das funções e das parcelas” (RANCIÈRE, 1996, p. 53). Expressa pela declaração do *dano*, a política surge no litígio entre as diferentes partes que se constituem pelo grito que o dano ocasiona.

Segundo Rancière (1996, p. 51), o conceito de dano não se liga a nenhuma dramaturgia de vitimização, mas faz parte da estrutura original de toda política, pois é ele o “modo de subjetivação no qual a verificação da igualdade assume figura política”. Para esse filósofo, “há política por causa apenas de um universal, a igualdade, a qual assume a figura específica do dano” (RANCIÈRE, 1996, p. 51). Ao instituir “um universal singular, um universal polêmico, vinculado à apresentação da igualdade”, o dano inaugura a parte dos sem-parte ou mesmo o conflito entre as partes sociais. Portanto, aquilo que é incomensurável não pode ser entendido como irracional, de acordo com Rancière (1996, p. 55). Assim, é o próprio ato da palavra que funda a política a partir de sua maior especificidade: o diálogo. Na dualidade própria à representação, a lógica política também torna manifesto o duplo caráter do *logos*: a palavra e a contagem da palavra. Nessa contagem, o encontro dos parceiros que entendem certos enunciados da mesma maneira leva à luta por justiça. No entanto, a razão do *desentendimento* ocorre nesta paradoxal circunstância, própria à palavra: a cena política, a cena de comunidade paradoxal que põe em comum o litígio, não poderia identificar-se com um modelo de comunicação entre parceiros constituídos sobre objetos ou fins pertencentes a uma linguagem comum. É preciso saber se a linguagem comum que expõe o dano é, realmente, uma linguagem comum (RANCIÈRE, 1996, p. 61).

Ao cogitar que é o domínio do *logos* que envolve os seres falantes na política, Rancière (1996, p. 11-12) considera que ele se estenda para muito além do antagonismo possibilitado pela luta de classes. O autor da obra *O desentendimento* interessa-se, sobretudo, pela situação conflituosa que a palavra é capaz de suscitar na esfera pública, constituindo o paradoxo político. Algo muito diferente de posições simplesmente antagônicas, seu termo sugere “um tipo determinado de situação da palavra: aquela em que um dos interlocutores ao mesmo tempo entende e não entende o que diz o outro” (RANCIÈRE, 1996, p. 12). Não sendo conflito entre aquele que diz branco e aquele que diz preto, mas sim entre aquele que diz branco e aquele que diz branco, mas não entendem a mesma coisa ou não entendem de modo nenhum que o outro diz a mesma coisa com o nome de brancura. Essas disputas constituem “a própria racionalidade da situação da palavra”, possibilitada pelos interlocutores que entendem e não entendem, sob essas circunstâncias, a mesma coisa nas mesmas palavras.

A impossibilidade ou o esvaziamento desse conflito próprio à palavra é o que Jacques Rancière (1996) identifica como o maior problema político contemporâneo. Em seu diagnóstico, a tendência ao consenso, que inclui todas as vozes na política, é aquilo que torna inviável a própria política. Se todos estão incluídos, não há mais necessidade de enquadramento político das questões relacionadas à injustiça. Se todos estão igualmente incluídos, qual é o sentido da representação, independentemente de ela ser política ou filosófica?

Saber quem são e quem não são “os sujeitos” nas situações de litígio e *dano*, ou melhor, na cena de comunidade que os relaciona, só é possível na relação entre *nós* e *eles*, ou entre o *mesmo* e o *outro*. Se a política antiga, nos termos expostos por Rancière (1996, p. 69), prendia-se a um único cálculo subjetivo expresso pelo *demos*, a política moderna situa-se na multiplicação de subjetivações que inventam comunidades, que são “mundos de dissentimento”.

Se a política ocorre somente quando a capacidade argumentativa e metafórica é possível a qualquer um, o que sucede ao enquadramento de todos em comunidades específicas? A resposta de Rancière (1996, p. 77) é uma *arquipolítica* que integra a *physis* e *nomos*, sem deixar espaço para o tempo morto nem mesmo espaço vazio. Em mais um paradoxo político integrador, a igualdade de todos que opera na dramaturgia de específicos litígios constitui-se na dissolução da política pela somatória de consensos.

6.6 O problema da representação e o direito à voz

A divisão dos falantes no discurso hegemônico é o maior tema da ética política. Nela, discursos sobre o *mesmo* e *outro* são recorrentes e constitutivos, compondo a política nesse incessante jogo subjetivo de suas definições e papéis. Lutas históricas contra vários tipos de discriminação ganharam contornos mais específicos depois da possibilidade aberta pelas reivindicações de Maio de 1968, embora históricas marcas de resistência já se fizessem ouvir muito antes. A alteração epistêmica sugerida pelos *estudos culturais*, críticos da produção dos sujeitos colonizados, aumentou a percepção de que o universalismo europeu tinha também a marca etnocêntrica. Somadas à derrocada do imperialismo europeu na África e na Ásia, a contestação do sistema de *apartheid* da África do Sul e a globalização, outras e numerosas vozes resistentes aos mais diversos sistemas de poder tiveram que ser consideradas. O papel que essas vozes passaram a ter, a partir de seus gritos, definem novos posicionamentos entre o *mesmo* e o *outro*. Sendo certo que a alteridade, esse complexo fenômeno definidor das

relações humanas, nunca ocorre sem algum tipo de conflito, uma das pistas para uma possível captura desse fenômeno são as práticas operatórias e não essencialistas, capazes de formatar como se constitui ou define aquilo que se é na produção subjetiva.

Considerando específicas racionalidades próprias a essas relações entre o *si* e o *outro*, Michel Foucault (2010b, p. 276-278), na conferência “O sujeito e o poder”, ministrada na Universidade de Chicago, em 1982, sugere uma série de oposições, desenvolvidas nos últimos anos, para compreender o desagregar dos sujeitos produzidos em determinadas relações de poder. Dessa forma, Foucault (2010b) pretende mostrar a possibilidade de investigar o poder não a partir de sua racionalidade interna, mas por meio de um “antagonismo das estratégias”. Como exemplo, indica que, para descobrirmos o significado da sanidade, talvez devêssemos investigar o que ocorre em seu campo inverso, o da insanidade. A crítica de Foucault (2010b) propõe certa “verificação constante” que visa questionar a objetivação prévia suposta por uma teoria do poder, seja ela econômica, legal ou institucional. Ao analisar específicas formas de subjetivação, o filósofo cita recentes oposições aos poderes estabelecidos, como dos homens sobre as mulheres, dos pais sobre os filhos, da psiquiatria sobre o doente mental, da medicina sobre a população, da administração sobre o modo de vida das pessoas, visando entender o que elas têm em comum.

Assim, Foucault (2010b) chama a atenção para o fato de que, recentemente, as lutas de resistência são “transversais”, pois não seriam confinadas nem a um único país nem mesmo a uma forma particular ou econômica de governo. Ao objetivarem os efeitos de poder como tal, essas lutas só poderiam ser “imediatas” ou mesmo “anárquicas”, e isso por duas razões principais: em tais lutas, criticam-se as instâncias de poder que lhe são mais próximas, e não um inimigo-mor; além disso, não esperam a resolução de suas questões no futuro, como nas revoluções.

Mais interessante para Foucault (2010b, p. 277) é que tais lutas questionam o estatuto do indivíduo, isso porque, se, por um lado, “afirmam o direito de ser diferente e enfatizam tudo aquilo que torna os indivíduos verdadeiramente individuais”, por outro, “atacam tudo aquilo que separa o indivíduo, que quebra sua relação com os outros, fragmenta a vida comunitária, força o indivíduo a se voltar para si mesmo e o liga à sua própria identidade de um modo coercitivo”. Questionando ainda o regime de saber, as lutas transversais não são relativistas, no entendimento de Foucault (2010b, p. 277-278). Segundo sua análise, as oposições inauguradas no bojo dessas lutas ocorrem em relação aos efeitos de poder implicados nos discursos de saber. Devido a isso, essas oposições dirigem-se às práticas discursivas sobre a competência e a qualificação, o que as faz contrárias aos privilégios do

conhecimento, ao segredo, à deformação e, principalmente, “às representações mistificadoras impostas às pessoas”, que costumam definir aquilo que se é. Por fim, o autor afirma como essas lutas contemporâneas giram em torno da questão: “quem somos nós?”. Ao atacar uma forma, uma técnica de poder, elas recusariam abstrações “do estado de violência econômico e ideológico” que ignoram quem somos individualmente.

Sobre a possibilidade de se opor ao regime de saber que define a identidade do *outro*, destaca-se a obra de 1978 do palestino Edward Said (1996), *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*, em que se analisam variados e constantes discursos ocidentais responsáveis por definirem o Oriente como algo distante e exótico. Múltiplas também são as análises surgidas em antigos contextos coloniais, como a Índia. Nesse cenário, destacam-se muitos autores, entre eles Homi Bhabha (2007), Bhikhu Parekh (2000) e Gayatri Chakrovorty Spivak (2010). Todos eles formaram-se ou lecionaram em universidades ocidentais, americanas ou inglesas. Talvez por isso, suas obras revelem toda a ambivalência de pertencerem, simultaneamente, ao mesmo e ao outro: cosmopolitas em seus países e exóticos no Ocidente. Além disso, investigam as heranças do discurso colonial na contemporaneidade, acrescidos de apurações sobre os direitos humanos e dos efeitos da valorização do multiculturalismo e das culturas locais em tempos de globalização.

Entre esses autores, no entanto, somente Spivak (2010) soma à sua análise quatro temáticas complementares sobre o direito à *voz* na política, são elas: gênero, nacionalidade, imperialismo e engajamento intelectual. Em seu ensaio, que se tornou texto de referência para os estudos feministas, pós-coloniais e culturais, *Pode o subalterno falar?*³⁴², coloca uma importante questão sobre o papel da representação na política.

Bastante crítica às filosofias de Foucault e Deleuze, Spivak (2010) entende que esses dois autores ignoraram a divisão internacional do trabalho e a necessidade do intelectual *falar* em nome dos subalternos, representando-os. Para expor sua crítica, toma como referência uma conversa entre ambos publicada sob o título “Os intelectuais e o poder: conversa entre Michel Foucault e Gilles Deleuze” (FOUCAULT, 2000a, p. 69-78). Mesmo considerando que a severa crítica de Spivak (2010) a esses autores seja muito ortodoxa, pois alicerçada em somente passagens de uma entrevista, ela interessa à presente pesquisa pela ênfase que a autora concede ao conceito de representação, parceiro metafísico do termo reconhecimento.

³⁴² Em sua versão original – *Can the subaltern speak?* (SPIVAK, 1988) – essa pergunta abre inúmeras possibilidades interpretativas. Estaria a autora questionando-se sobre a possibilidade do subalterno poder (no sentido de permissão) falar? Ou se ele tem a capacidade de saber falar? E mais, estaria ela surpresa ante a possibilidade de um subalterno falar? A ambígua pergunta proposta por esse título parece também aludir à outra dúvida da autora: poderia ela, filósofa não ocidental, mulher de pele escura, indiana, falar?

O veredicto de Spivak (2010) sobre esses filósofos alicerça-se em dois posicionamentos que envolvem a fala do intelectual sobre os sujeitos: a não admissão de ambos ao princípio de contradição constitutiva – tão cara à dialética – como operador analítico e seus posicionamentos políticos acerca da situação dos subalternos (oprimidos). Todavia, pode-se afirmar que o segundo ponto da crítica de Spivak (2010) dirigida a Foucault e Deleuze é decisivo na construção de seu argumento, constituindo o eixo central que sustentará toda a argumentação de *Pode o subalterno falar?*.

Embora a autora não o afirme diretamente, seu tema central parece ser o engajar-se na palavra. Para desenvolvê-lo, Spivak (2010) precisa voltar-se para dois conceitos determinantes da filosofia ocidental: *representação* e *realidade*. É a partir deles que dialoga com os pós-estruturalistas, pois entende que ambos acabam por produzir uma representação não questionada tanto do intelectual como do sujeito oprimido, ao nivelar os sentidos político (falar por) e filosófico (re-presentar) da *representação* da mesma maneira, em uma espécie de deslize lógico-teórico-político. Segundo Spivak (2010, p. 40), esses usos estão relacionados, mas são irredutivelmente descontínuos.

A crítica de Spivak (2010) incide diretamente sobre as ideias desenvolvidas por Foucault e Deleuze acerca das relações teórico-práticas, que envolvem os intelectuais e aqueles que falam e agem contra o poder. Segundo Deleuze (FOUCAULT, 2000a, p. 70) no diálogo em questão:

Para nós [Deleuze e Foucault], o intelectual teórico deixou de ser um sujeito, uma consciência representante ou representativa. Aqueles que agem e lutam deixaram de ser representados, seja por um partido ou um sindicato que se arrogaria o direito de ser consciência deles. Quem fala e age? Sempre uma multiplicidade, mesmo que seja na pessoa que fala ou age. Nós somos pequenos grupos. Não existe mais representação, só existe ação: ação de teoria, ação de prática em relações de revezamento ou em rede.

Para explicar essa mudança no papel do intelectual, que não mais representa determinados grupos, Foucault (2000a, p. 70-71), complementando a afirmativa de Deleuze, elucida que antigamente “o intelectual dizia a verdade àqueles que ainda não a viam e em nome daqueles que não podiam dizê-la”. Nesse sentido, o intelectual representava tanto a consciência quanto a eloquência dos *sem-voz* na política. O que os intelectuais descobriram recentemente, ainda de acordo com Foucault (2000a, p. 71), “é que as massas não necessitam deles para saber; elas sabem perfeitamente, claramente, muito melhor do que eles; e elas o dizem muito bem”.

A partir de sua crítica permanente e localizada a diversos mecanismos, setores sociais e dispositivos que compõem as operações dos poderes, o filósofo afirma que o intelectual também compõe essas relações de poder e não está fora dessa complexa e microfísica trama. Igualmente responsável pela tessitura dessas relações, o intelectual não pode mais querer situar-se “‘um pouco na frente ou um pouco de lado’ para dizer a muda verdade de todos” (FOUCAULT, 2010a, p. 71). Segundo Foucault (2000a, p. 71), o papel do intelectual seria, então, antes o de lutar contra as formas de poder exatamente onde ele é, ao mesmo tempo, o objeto e o instrumento delas, ou seja, “na ordem do saber, da ‘verdade’, da ‘consciência’, do discurso”. A mudança indicada pelo autor de *Arqueologia do saber* desse papel compromete também certa concepção de “teoria”, vinculada agora a certo sistema regional de luta contra o poder. Sobre essa premente questão, Deleuze (FOUCAULT, 2000a, p. 71-72) afirma o seguinte:

Uma teoria é como uma caixa de ferramentas. Nada tem a ver com o significante... É preciso que sirva, é preciso que funcione. E não para si mesma. Se não há pessoas para utilizá-la, a começar pelo próprio teórico que deixa então de ser teórico, é que ela não vale nada ou que o momento ainda não chegou. Não se refaz uma teoria, fazem-se outras; há outras a serem feitas [...] a teoria não totaliza; a teoria se multiplica e multiplica. É o poder que por natureza opera totalizações e você [Foucault] diz exatamente que a teoria por natureza é contra o poder. Desde que uma teoria penetra em determinado ponto, ela se choca com a impossibilidade de ter a consequência prática sem que se produza uma explosão, se necessário em um ponto totalmente diferente.

A negação que Spivak (2010, p. 40) ressalta na conversa dos pós-estruturalistas entre aquele que fala e seu *significante* acabaria por encobrir, por meio da analogia entre ação e “caixa de ferramentas”, tanto a descontinuidade da representação quanto a necessidade do subalterno de ter acesso à palavra no discurso hegemônico, o que talvez somente ocorra a partir do discurso do intelectual. Segundo Spivak (2010), os pronunciamentos de Foucault e Deleuze³⁴³ acerca dos intelectuais, da teoria e da ação, exemplificam uma série de problemas quanto à necessidade e à possibilidade de os subalternos falarem e serem ouvidos. Embora

³⁴³ As críticas de Spivak (2010) a Deleuze são ainda mais acentuadas do que aquelas dirigidas a Foucault, por conta da interpretação desse autor acerca do desejo. Embora a autora almeje desconstruir a noção de poder, conforme utilizada por Michel Foucault, ela também enaltece as ideias de *episteme* e *discurso* presentes na filosofia deste. Essa cautela quanto ao emprego da noção de poder operatório, em Foucault, já havia sido feita por Said (1996), que a classificava por “cativante e mistificadora”, conforme lembrado pela própria Spivak (2010, p. 57). Mesmo admitindo o quanto seu trabalho sobre o orientalismo devia à noção de discurso apresentada por Michel Foucault, Edward Said (1996, p. 15-34) afasta-se também da compreensão de *autoría*, proposta pelo filósofo francês. Ao longo de seu livro *Orientalismo*, é possível identificar certa comunhão entre concepções foucaultianas e marxistas. Ao que tudo indica, Spivak (2010) procede de maneira semelhante. No entanto, a maior influência declarada pela filósofa indiana seja Jacques Derrida, em especial a obra *Gramatologia*, que Spivak traduziu para o inglês, em 1974.

tenha se baseado prioritariamente em uma curta conversa dos filósofos franceses, Spivak (2010) afirma que Foucault e Deleuze acabam por retomar a soberania do sujeito, pois ignoram os contextos econômico, geográfico, cultural e ideológico, além da especificidade de gênero, que compõem o sujeito subalterno.

Spivak (2010, p. 35-43) recorre à análise de Marx (1978) em *O 18 Brumário de Luís Bonaparte* para demonstrar como os dois sentidos da representação (falar-por e re-presentar) estão exemplarmente elaborados por esse autor na discussão feita por ele sobre a *consciência* de classe. Para entender como tal consciência é possível, Marx (1978) investigou a ausência de consciência coletiva dos camponeses franceses, ainda que eles formem uma classe, por compartilharem condições econômicas similares. A partilha do sentimento comunitário explica, para Marx (1978), a necessidade do “representante”, que parece trabalhar para outros interesses, como no caso do burguês Luis Napoleão. Essa circunstância de descontinuidade entre os pequenos camponeses, o “representante” e o controle executivo, articula-se com os âmbitos do Estado e da lei.

A situação dos pequenos camponeses descrita por Marx (1978) é exemplar, para Spivak (2010, p. 35), da complexa afinidade entre os dois sentidos da representação, pois revela as dificuldades de agenciamento individual e coletivo, assim como a descontinuidade entre a dimensão da consciência e sua transformação. Dessa forma, a análise da pensadora indiana culmina na afirmação de que as operações de poder só poderão ser efetivamente compreendidas caso o crítico considere a dimensão ideológica presente nos dois sentidos da representação: os sujeitos (textura micrológica) e os âmbitos do capitalismo global e do Estado-nação (macrológicos). Por fim, sua maior crítica à recusa do sistema de signos, presente na conversa entre Foucault e Deleuze, seria o impedimento de se desenvolver a ideologia. Conforme o entendimento da autora, essa recusa torna o mestre do discurso capaz de operar a fusão da linguagem ao próprio agenciamento discursivo, uma vez que o sujeito pode e sabe falar por si mesmo.

Se as críticas de Foucault, Deleuze e Spivak sobre o poder e as lutas contrárias a ele, além do papel do intelectual e da função da teoria, foram retomadas com certa insistência, isso se deve ao fato de que elas expressam o cerne das disputas político-conceituais contemporâneas, que envolvem a fala pública, a democracia, a educação e o multiculturalismo. O termo representação – ou a maneira como o determinam – sintetiza as principais demandas componentes do enunciado *educar para a diversidade* que, obrigatoriamente, aborda a temática do *mesmo* e do *outro* em âmbito educativo. Sobre esse enunciado, um documento quase homônimo de formação docente proposto pelo Ministério da

Educação, intitulado como *Educar na diversidade*, indica como necessária a interface entre “grupos de cultura minoritários” e “majoritários”, para o enriquecimento dos currículos nacionais:

Os grupos de culturas minoritárias da comunidade, por exemplo, têm condições de contribuir para a promoção do enfoque inclusivo nas escolas regulares. Na medida em que se envolvam na vida escolar e dela participam, são capazes de representar importante papel na transmissão dos valores de sua cultura aos grupos majoritários. Por exemplo, os membros de minorias culturais, étnicas ou religiosas podem enriquecer os currículos, a partir da contribuição sobre costumes, tradições e práticas aos aluno(a)s da classe. De igual modo, os pais ou os representantes das associações de pessoas com necessidades educacionais especiais podem contribuir para sensibilizar a comunidade escolar a respeito dos direitos e das necessidades de tais pessoas (BRASIL, 2005b, p. 157).

Nesse contexto, como nas análises de Foucault (2000a, 2010b), Deleuze e Spivak (2010), parece haver três possibilidades analíticas para a compreensão da palavra tornada pública acerca do outro. A elas se seguem, respectivamente, três formas de compreender o que é a realidade e, portanto, a representação de *si* e do *outro*. A primeira é a compreensão da impossibilidade de falar pelo outro, o que demanda abranger o real como variadas operações concretas, sem totalização, conforme exposto na conversa de Foucault e Deleuze. A segunda traduz-se pela obrigação de tornar o *outro* discurso de verdade, entendendo o real como racionalidade a ser traduzida, a partir de saberes científicos, como nos discursos imperialistas criticados pelos pensadores pós-coloniais. Essa concepção encontra seu apogeu na história hegeliana, embora já se faça presente entre os gregos antigos e em suas afirmações sobre os “bárbaros”. A terceira possibilidade analítica é a necessidade de afirmar o *outro* a partir do *mesmo*, fazendo do discurso hegemônico o palco que deve também dar espaço, via crítica, a variados sentidos de realidade, conforme proposto por Spivak (2010) e em *Educar na diversidade* (BRASIL, 2005b), sua união dos preceitos de discurso, consciência e desconstrução da linguagem. Não se pretende aqui, sobremaneira, eleger a melhor forma de compreensão do real, mas explicitar como todas elas operam, em constante disputa, na prática discursiva concernente à educação, em que as demandas pelo direito à voz figuram a partir das compreensões políticas sobre o consenso na cena pública, que se verifica na pergunta: “Existe a possibilidade de consenso quando o assunto é a diversidade na educação?”.

6.7 Paridade e representação: “o que”, “o quem” e “o como” da política

A ambivalência complementar provocada pelos dois sentidos do termo representação possibilita o balizamento de determinados problemas relacionados à justiça contemporânea, como o multiculturalismo e o reconhecimento das várias diferenças que ele suscita. Sobre isso, a feminista estadunidense Nancy Fraser (2001, 2007, 2008) elabora um modelo de justiça que seja possível na sociedade globalizada, que a filósofa define como surgida a partir do pós-fordismo, do pós-socialismo e do Estado pós-westfaliano, em que a proeminência cultural e seu *reconhecimento* indicam conflitos que se somam às reivindicações pela *redistribuição* econômica. Assim como Spivak (2010), Fraser (2008) também aposta na *desconstrução* derridiana em sua análise, adicionando a ela reflexões sobre a ética do discurso habermasiana, e ainda os conceitos de *status* e *tipos ideais* do sociólogo Max Weber, bem como as noções de *disciplina*, *governo*, *discurso* e *resistência* de Michel Foucault.

Preocupada com a possibilidade de compreensão e viabilidade das lutas por justiça social em nossa era, Fraser (2008) retoma os dilemas mencionados sobre a duplicidade do termo representação, partindo das demandas impostas pelos movimentos transnacionais ou *transversais*, para retomar a terminologia de Foucault (2010b, p. 277). A partir das imagens da *escala*, da *balança* e do *mapa* – que mesclam questões geográficas e morais –, a filósofa concentra sua análise nas diferentes lutas por justiça dos movimentos sociais contemporâneos. Diante disso, a primeira imagem representará a dificuldade de imparcialidade das lutas hodiernas, pois estas somam os acentos de classe ao reconhecimento dos grupos minoritários, causando uma radical heterogeneidade no discurso da justiça e do delicado equilíbrio moral que ele exige. A partir dessa bifurcação no foco da luta, Nancy Fraser (2008, p. 19) questiona: qual *balança* de justiça é capaz de pesar, de forma imparcial, reivindicações tão heterogêneas? Na compreensão da política atual, a autora explicita que, durante a guerra fria, o critério da balança moral constituía-se pela ideia de distribuição justa. Hoje, a imagem tradicional da balança está prestes a desaparecer, pois os atuais conflitos superam seu desenho de simples dualismo de alternativas comensuráveis, com reivindicações que não compartilham suposições ontológicas comuns de justiça, conforme expressos nas demandas de redistribuição e reconhecimento.

Ao descrever a cartografia territorial das lutas, Fraser (2008) utiliza a imagem do *mapa* para contextualizar como o espaço político também não se sustenta mais pela concepção de território westfaliano, uma vez que o caráter transnacional dos dilemas sociais – conforme exemplificado nas lutas que envolvem o aquecimento global e a transgenia agrícola

–, fazem repelir o ponto de vista exclusivamente territorial, entendido pela relação que envolve os cidadãos de um mesmo país.

Mesmo sem o mencionar diretamente, é a partir da contestação da ancestralidade de sangue e solo – tão definidor da política ocidental desde a experiência grega – que Nancy Fraser (2008) aborda a dificuldade de pensar um genuíno assunto de justiça. Diante disso, é preciso que se reconsidere a definição de “quem” é contado como autêntico sujeito de justiça nos enquadramentos conflitivos que envolvem tanto as cidadanias territorializadas quanto a humanidade global e as “comunidades de risco” transnacionais. Dessa forma, Fraser (2008) repensa a justiça retomando a noção de *marco*, na escala que define “o que” e “quem” são levados em conta no enfrentamento dessas difíceis problemáticas.

Se anteriormente Fraser (2001, 2007) já havia articulado duas injunções, decorrentes das injustiças geradas pela *distribuição* monetária desigual e pela danosa ausência de *reconhecimento* mútuo entre grupos sociais, agora a autora concebe a necessidade de somar a seu modelo de justiça uma terceira dimensão. Assim, Fraser (2008) propõe uma *interpretação tridimensional* sobre o que é a justiça, que seja capaz de compreender os dilemas da *redistribuição*, do *reconhecimento* e da *representação* como categorias analíticas. Além da visível e proposital aliteração presente nos seus termos, Fraser (2008, p. 256) apresenta dois motivos para o acréscimo da representação à sua teoria crítica: a necessidade de compreensão do *enquadramento* simbólico no exercício político e a paridade participativa que ele demanda. Dessa forma, sua análise sobre a representação é bipartida tanto nas normas eleitorais como no sentido implícito do “direito de voz e responsabilidade democrática” (FRASER, 2008, p. 257). Como se nota facilmente, ambos os motivos relacionam-se diretamente aos polissêmicos significados políticos e filosóficos que o termo representação comporta, como atestado também nas análises de Rancière (1996), Marx (1978), Foucault (2000a) e Spivak (2010).

A ideia de representação, conforme trabalhada por Fraser (2008), tem como significado o próprio exercício da política, abarcando dilemas oriundos da economia e da cultura. Essa ideia permite à autora identificar as injustiças políticas de *metanível*, ou seja, aquelas surgidas como resultado da repartição do espaço político em sociedades delimitadas. Diante disso, a filósofa investiga como se define a paridade participativa, ou melhor, como e quem define o enquadramento político daqueles que sofrem diversos tipos de injustiça. É desse enquadramento que, segundo Fraser (2008), resulta o direito à *voz*, definidor *per se* da política e, portanto, da representação que ela evoca.

Partindo dessa ideia, não é possível nem mesmo viável pensar em um Estado nacional como único contexto de atuação e única instância reguladora do enquadramento que leva à justiça. No entender de Fraser (2001, p. 11), é preciso operar um conceito de justiça capaz de provocar um *enquadramento desajustado*, sem a pretensão de uma fórmula única. Visando remover os obstáculos à paridade de participação, esse enquadramento deverá abranger os processos culturais oriundos dos fluxos globais de hibridação e apropriação culturais. A filósofa admite que não é possível haver política, ou melhor, não pode haver enquadramento de demandas sem a produção de exclusões. De forma análoga a Rancière (1996), Nancy Fraser (2008, p. 260) parece compreender o *paradoxo da política* como seu *metamomento*, capaz de registrar a necessidade de uma nova moldura política formulada pelas partes em conflito. Nesse incessante jogo de marcação entre o dentro e o fora da política, Fraser (2008) admite que o melhor dos cenários, apropriado a impedir injustiças na definição das regras do jogo político, é a sucessão contínua entre o processo de crítica e a definição de um novo marco representativo. Se as disputas sobre o marco constituem a paisagem política e espera-se que nunca sejam definitivamente resolvidas, isso significa a necessidade, para Fraser (2008, p. 262), de espaços e instituições onde essas demandas possam ser debatidas e encaradas democraticamente.

Ao tomar como foco político principal “o mapa da imaginação feminista”, Fraser (2008, p. 185-210) analisa as mudanças internas ao movimento que, embora surgido entre mulheres brancas, ocidentais de classe média, expandiu suas demandas na chamada “segunda onda do feminismo”, passando a considerar questões de classe, cor e território. Dividindo essa “onda” em três fases distintas, a autora explicita as lutas e os desejos de justiça do movimento a partir de diferentes tempos e geografias. Na primeira, as feministas se uniram a outras forças democratizantes da nova esquerda, na tentativa de radicalizar um imaginário social-democrata bastante preso ao conceito de luta de classes. Na segunda fase, as utopias em declínio levaram a um imaginário pós-socialista, que enaltecia o reconhecimento da diferença de gênero. Na última fase, atuando em contextos internacionais, as feministas criaram novas formas de representação política, com consciência de gênero que transbordam os limites territoriais. É a partir da luta feminista que Fraser (2008) desenha o mapa das lutas sociais e abarca suas três dimensões interpretativas – redistribuição, reconhecimento e representação –, que se somam sem se sobrepôr, permitindo à filósofa unir crítica e política a seus intentos teóricos.

No Brasil, país em que os dilemas da redistribuição de renda somam-se às demandas por reconhecimento e confundem-se com elas – principalmente no caso de mulheres, negros e indígenas –, a escola configura-se como a grande instância de representação política. Devido a

isso, diferentes movimentos sociais reivindicam espaço em suas grades curriculares. Tal medida política visa dar voz aos grupos desajustados e enquadrá-los por meio de certas mudanças de padrões componentes de estima social desses grupos. Com isso, espera-se a reparação de injustiças e promoção de igualdade, conforme apresentado na justificativa do tema transversal “pluralidade cultural”, constante dos Parâmetros Curriculares Nacionais (PCN):

Reconhecer essa complexidade [das desigualdades e diversidades brasileiras] que envolve a problemática social, cultural e étnica é o primeiro passo. A escola tem um papel fundamental a desempenhar nesse processo. Em primeiro lugar, porque é um espaço em que pode se dar a convivência entre estudantes de diferentes origens, com costumes e dogmas religiosos diferentes daqueles que cada um conhece, com visões de mundo diversas daquela que compartilha em família. Nesse contexto, ao analisar os fatos e as relações entre eles, a presença do passado no presente, no que se refere às diversas fontes de que se alimenta a identidade – ou as identidades, seria melhor dizer – é imprescindível esse recurso ao Outro, a valorização da alteridade como elemento constitutivo do Eu, com a qual experimentamos melhor quem somos e quem podemos ser. Em segundo, porque é um dos lugares onde são ensinadas as regras do espaço público para o convívio democrático com a diferença. Em terceiro lugar, porque a escola apresenta à criança conhecimentos sistematizados sobre o país e o mundo, e aí a realidade plural de um país como o Brasil fornece subsídios para debates e discussões em torno de questões sociais (BRASIL, 1998, p. 123).

Porém, as questões sociais abordadas nos PCN não são exclusividade brasileira. Diferentes cenários que impõem marcos injustos de paridade participativa revelam uma nova gramática política desterritorializada. Fraser (2008, p. 66) enfatiza a necessidade de existirem novas formas de impugnação *metapolítica*, em que o “quem” da justiça seja objeto de explícita disputa. Entretanto, para que a política assuma esse *metanível*, torna-se urgente a superação de dois *dogmas do igualitarismo*³⁴⁴, que a filósofa caracteriza a partir da pergunta: “De que modo definir ‘o que’, ‘o quem’ e o ‘como’ são considerados nos debates sobre a justiça?”. Em outros termos: de que forma definir qual a demanda, quem é o sujeito que precisa de justiça e o que deve ser feito para alcançá-la?

A partir dessa interrogação, Fraser (2008, p. 67) define o primeiro dogma como a transposição automática dos debates que caracterizavam as demandas territoriais para contextos de globalização. Dessa forma, a pergunta clássica dos Estados westfalianos e de seus contextos de cidadania, qual seja, “o que” deve ser redistribuído?, é substituída para a

³⁴⁴ Nancy Fraser faz uma referência ao título *Dois dogmas do empirismo*, do filósofo analítico Willard Van Orman Quine.

questão “do quem precisa de justiça”, marca registrada da globalização. Contudo, é o segundo *dogma do igualitarismo* que mais parece preocupar a autora: trata-se de certa concepção, própria aos contratualistas como John Rawls³⁴⁵, defensores da ideia de que somente a ciência social é capaz de mediar e estabelecer critérios de justiça e diálogo, para diferentes povos em diferentes circunstâncias de desenquadramento.

Para ultrapassar tais dogmas, Nancy Fraser (2008) propõe uma perspectiva sobre “o quem” mais completa, que abarque dimensões epistêmicas e políticas. Para tanto, a autora repensa questões que envolvem “o como” alcançar situações de justiça, partindo daquilo que Fraser (2008, p. 86) chama “ênfase crítico-democrático”. Nessa perspectiva, é possível, no seu entender, ampliar os debates sobre a justiça no mundo globalizado, pois não se assume nenhuma estrutura definitiva ou resolução final. Partindo da ideia de moralização política³⁴⁶ globalizada, Fraser justifica seu posicionamento ao relatar que os critérios científicos não são suficientes para enquadrar as questões de justiça próprias ao mundo global. Sua teoria reflete seu posicionamento político, uma vez que Fraser (2008, p. 29) afirma que sua intenção, ao longo do livro *Escalas da justiça*, será relacionar a teorização normativa do “deve” com o diagnóstico do tempo, responsável por captar aquilo que “é”. Partindo dessa declaração, constata-se a necessidade epistêmica da filósofa estadunidense em somar a representação a seu modelo.

Compreendendo a política como o exercício de poder que regula as instâncias do *desejável* e do *possível*, Fraser (2008) arroga à ciência social não a instância de mediação e parâmetro de justiça, mas o processo contínuo da crítica, que indaga os enquadramentos e torna outros possíveis, em uma ciranda infinita entre poder e resistência. Ao se valer da imagem da *escala*, a autora intenta “remarcar a justiça no mundo em globalização”³⁴⁷, valendo-se da política para dimensionar as instâncias do possível e desejável. Entre a

³⁴⁵ John Rawls (2002) em sua obra *Uma teoria da justiça*, publicada em 1971, marcará novos pressupostos no debate sobre a igualdade. Rawls define a justiça como a primeira virtude das instituições sociais, não sendo apenas um entre outros valores políticos, como a liberdade, a igualdade e a eficiência, mas um padrão pelo qual pesamos os outros valores. Convicto do papel das instituições sociais para o alcance da justiça, o autor elabora situações hipotéticas de diálogo e mediação para que todas as partes sejam consideradas. Retomando a ideia de contrato social, Rawls estabelece critérios pré-definidos de participação política, em que a distribuição dos direitos e deveres seja feita de forma equitativa, por meio das instituições fortalecidas. Em *O direito dos Povos* (RAWLS, 2001a, p. 82-83) estabelece critérios de justiça e tolerância para cinco tipos de Estados nacionais, divididos entre “povos liberais”, “povos decentes”, “Estados fora da lei”, “sociedades oneradas por condições desfavoráveis” e, por fim “as sociedades que são absolutamente benevolentes”. A partir dessa taxionomia, Rawls (2001a, p. 173) concebe o diálogo entre os estados partindo das premissas liberais de justiça, igualdade e tolerância, conforme postuladas pelos ocidentais, visando a uma “sociedade de povos razoável”, ou ainda, “uma sociedade democrática bem ordenada”.

³⁴⁶ Em texto anterior, *Reconhecimento sem ética*, Fraser (2007) já havia proposto uma moral globalizada, para além das éticas grupais, que pudesse superar as injustiças sofridas por grupos desfavorecidos.

³⁴⁷ Essa expressão é o título do segundo capítulo de Nancy Fraser (2008, p. 31-64).

realidade e a representação que sua escala mensura, a feminista Nancy Fraser, assim como Spivak (2010), torna inevitável a indagação acerca do papel que exerce o teórico crítico, que constantemente reivindica para si o questionamento acerca da situação do seu próprio tempo³⁴⁸. Segundo Fraser (2008, p. 254), o intelectual crítico deve ser um pensador posicionado, com determinada identificação de partido, mas que cultiva a prática da reflexão relativamente distanciada, descobrindo e promovendo possíveis vínculos entre as lutas sociais atuais e as possibilidades de emancipação que vão emergindo historicamente.

Como afirmado anteriormente, no Brasil, de forma análoga, a escola constitui-se *pedra de toque*, valorando aquilo que se intenta ser como nação. Dos debates sobre a instrução pública e a possibilidade da civilização brasileira, presentes nas publicações da R.IHGB, bem como nos desígnios de Anísio Teixeira de nacionalizar o país e ainda, nos atuais documentos de educação, exalta-se a valorização da cultura nacional. Mesmo que sua diversidade cultural sempre tenha sido enaltecida, ao menos desde o século XIX, somente após a ratificação de tratados internacionais, como a Conferência de Durban, em 2001, que o Brasil adota ações afirmativas de reconhecimento, no âmbito educativo, como as leis nº 10.639/2003 e 11.645/2005, que determinam a obrigatoriedade do ensino da história da África, dos afrodescendentes e dos indígenas brasileiros nas escolas. Dada essa circunstância, as disputas por representação e reconhecimento dos grupos excluídos encontram ali fértil terreno, estabelecendo marcos diversos sobre como sua história deve ser ensinada, levando em consideração novos enquadres, geradores de novas exclusões.

Embora os enquadres sejam sempre excludentes, Fraser (2008, p. 261) afirma que isso não pode significar que todos os marcos sejam iguais. Assim, entende que as situações de injustiças ocorrem, em parte, porque os não contados pelo poder são privados do direito democrático fundamental de tomar parte das decisões que os afetam profundamente. Nessa circunstância de “justiça anormal” (FRASER, 2008, p. 97), para usar seu termo, vale perguntar-se: “Afim, existe um marco melhor?”. E ainda: “Existe possibilidade crítica quando todos já foram enquadrados?”.

Entretanto, existe ainda outra questão relativa ao direito à voz na democracia. Para além do problema quantitativo, relacionado aos indivíduos que podem ocupar a arena pública com suas demandas, permanece a necessidade de demarcação entre aquilo que pode ser dito com legitimidade nesse ambiente. Em outros termos: o que pode ser entendido como dizer

³⁴⁸ Em rica análise sobre o presente, Fraser (2008, p. 208-210) também escreve sobre as eleições de 2004, que levaram à vitória o candidato liberal Barack Obama, nos Estados Unidos. A autora termina seu livro repensando o conceito de disciplina, conforme formulado por Foucault, em tempo de flexibilização.

verdadeiro no palco político? Assunto de fundamental importância, posto que, sem uma linha divisória entre o dizer verdadeiro e o falso, a democracia tende naturalmente a converter-se no reino da demagogia. Pode-se compreender que esse problema é o mote central da crítica de Sócrates ao sistema político de seu tempo, na Atenas antiga.

A seguir, objetivando uma reflexão acerca das demandas políticas que se convertem no estabelecimento de práticas na democracia, abordam-se os dilemas desse regime na escola, via diretrizes federais de educação ao drama do dizer verdadeiro. A ponte que ata esses dilemas é a concepção de democracia racial brasileira, tão contestada no âmbito educativo, via currículo.

7

Entre cantos, gritos e misturas

7.1 Introdução

Constante e conflitiva, a democracia é tida como um dos principais valores que definem o Ocidente. O governo do *demos* define-se, atualmente, pela presença simultânea de algumas características principais: eleições regulares que devem garantir a representatividade da maioria dos votantes, a independência e transparência dos poderes políticos constituídos (Executivo, Legislativo e Judiciário), o direito à oposição pública, seja àquele que governa ou aos atos políticos exercidos durante seu mandato, além do enfrentamento à injustiça, que possibilita a criação de novos direitos. São essas características que fazem as experiências democráticas serem consideradas, em maior ou menor grau, “boas”, “más”, “completas”, “em processo”, “falsas”, “inchadas”, “insuficientes”, etc. Ademais, a classificação valorativa atribuída à democracia varia de acordo com o compromisso dos governos em assegurar uma de seus principais traços determinantes: a garantia da livre expressão, ou seja, o direito igualitário à voz como fator constitutivo ao sistema³⁴⁹.

Eivada de disputas e contradições, a “boa democracia” constitui-se como jogo político capaz de absorver demandas de grupos insatisfeitos. O direito à voz suscita ainda o emprego de diversas palavras – ligadas à expressão *pública* – que visam nomeá-lo. Delineando-se como “harmônica orquestra”, tal direito ocorre entre “diálogos”, “mediações”, “gritos”, “silêncios”, “manifestações” e “debates” ou ainda entre “livre publicação” e “circulação de opiniões”, que possam contradizer, ou apoiar, o exercício político em vigor.

Costuma-se intitular a música nascida dessa harmonia como *paridade participativa* ou mesmo *igualdade de voz aos cidadãos*, nomeada entre os gregos antigos por *isegoria*. Por conta disso, a democracia tornou-se meta dos povos sem direito à representação e livre manifestação pública. Já entre os povos considerados “ocidentais”, “ocidentalizados” ou “em

³⁴⁹ Exemplificativa dessa qualificação é a democracia na Venezuela. Desde o governo de Hugo Chávez como presidente desse país (entre 02 fev.1999 e 5 mar. de 2013) até a continuidade do chamado “chavismo” por seu sucessor Nicolás Maduro (8 de mar. 2013 até o momento), não são raras as análises, debates e reportagens que discutem o estatuto da democracia venezuelana. Essa tendência pode ser observada em reportagens de jornais e textos acadêmicos³⁴⁹, que a indicam tanto de forma positiva, como “profundamente democrática”, “uma aposta no socialismo democrático” que, além de eleitoral é também “econômico, social e cultural”, como de maneira pejorativa, por democracia “inexistente”, “ameaçada”, “falsa”, “sitiada”, “semidemocrática”, “um mito”. Esse intenso debate confere pistas sobre o caráter inacabado da concepção de democracia, que não pode ser desvinculada das circunstâncias sociais, culturais e históricas que a alicerçam.

ocidentalização”³⁵⁰, que agem sob o legado democrático e (com)partilham princípios aproximados de “igualdade”, “liberdade” e “acordos políticos”, a democracia torna-se meta de si mesma.

A possibilidade de participar da política ao contestá-la denota o frágil círculo em que a democracia se inscreve. A plasticidade inerente a esse regime permite a produção, de maneira institucional, dos seus próprios contrapontos. Nesse incessante jogo entre poderes e contrapoderes, a garantia da dignidade aos seres livres e iguais “exige das instituições democráticas liberais atitudes de não-repressão, de não-discriminação e de deliberação” (GUTMANN, 1994, p. 30-31).

Na *experiência-Brasil*, a democracia apresenta interessante singularidade, pois, somadas as características elencadas, ela também se vincula à convivência pacífica entre diferentes troncos raciais, culturas e religiões. Predicada como étnica ou racial, a democracia brasileira resgata e inverte, como se quer mostrar, os dilemas presentes no mito de origem da democracia ateniense, conforme narrado por Eurípedes (2005) e analisado por Foucault (2010a, 2011a). De forma inusitada, essas duas democracias, em suas composições, coadunam-se e reverterem-se relativamente aos estatutos da pureza, da miscigenação e do direito à voz.

Polo irradiador de verdades sobre o meio, o homem e a possibilidade de instrução e convívio, o Brasil configurou sua identidade como falta. Nessa “arqueologia da ausência” (ROCHA, 2003), foi predestinado a ser uma nova civilização. A partir de seus vértices constitutivos (natureza, raça, miscigenação e cultura), seguiu como exemplo primeiro de comércio (da madeira e do açúcar), depois de povo mestiço e, atualmente, de convivência multicultural e antropofágica, que coexiste com formas próprias de racismo e discriminação. Tal convivência ainda é a máxima esperada por instituições internacionais como a Unesco, pois as práticas oriundas da globalização seguem conflituosas, somando inúmeros episódios relacionados à xenofobia, ao racismo e à intolerância religiosa, além da desigualdade econômica.

Na *experiência-Brasil*, o *educar para a diversidade* relaciona distintas temporalidades e circunstâncias. Se, entre 1839 e 1945, os sócios do IHGB o utilizaram para assimilar o *outro*

³⁵⁰ Faz-se aqui referência explícita ao texto de Kant (2005, p. 69), quando escreve sua resposta à pergunta: “‘vivemos em uma época esclarecida [aufgeklärt]’?”, a resposta será: ‘não, vivemos em uma época de esclarecimento [Aufklärung]’”. Analogamente, concebe-se que a ideia de igualdade, vital para a democracia, só faz sentido ao aceitar-se que se vive em uma época de ocidentalização, e que essa tendência foi, no período da guerra fria, positivamente valorada, embora hoje apresente críticas intensas por parte dos defensores do multiculturalismo.

e elevar o *status* do gigante Brasil à civilização, ele agora é abordado como luta política que dará voz aos *outros* (principalmente negros e indígenas) na escola.

Drama de Íon revigorado, a democracia, nessa *experiência*, novamente evocará a ancestralidade. Porém, no país do enaltecimento e da crítica à concepção de democracia racial, a educação será o principal palco de demandas que envolvam diversidades, diferenças e culturas, aliando díspares tendências epistêmicas, como o multiculturalismo, o reconhecimento e práticas de educação pós-metafísicas. Na urgência dos tempos hodiernos, a educação segue, na *experiência-Brasil*, compondo elos epistêmicos fracos e apressados com práticas fortes e incisivas. Por conta disso, far-se-á uma visita aos discursos educacionais contemporâneos, para depois aportar na Atenas antiga. Essa genealogia intenta problematizar, uma vez mais, a democracia racial na *experiência-Brasil*. Em suas ramificações, os enlaces com a ancestralidade, a xenofobia e o grito merecem destaque.

7.2 A escola e seus discursos

Karl Mannheim (1979, p. 346), ao elencar os principais problemas das sociedades contemporâneas, formulou, entre outras, as seguintes questões:

- Existe a possibilidade de planificação econômica que deixe, todavia, margem para a liberdade?
- Tal planificação conduz à justiça social?
- É possível transformar uma democracia neutra em democracia militante?
- É possível um consenso democrático sobre questões básicas, deixando à escolha individual as questões mais complexas?

Segundo Mannheim (1979, p. 346), essas dúvidas só teriam sentido se a democracia pudesse ser pensada de maneira militante, apta a defender o correto processo de mudança social consentido e os valores e virtudes básicos, como “a fraternidade, ajuda mútua, decência, justiça social, liberdade, respeito pela pessoa, etc. – que são as bases do funcionamento pacífico da ordem social”. A democracia militante pensada pelo sociólogo requer, portanto, o desenvolvimento de uma nova atitude ante os valores, devendo não só se diferenciar do *laissez-faire* relativista, mas também ter “a coragem de concordar com alguns valores básicos, aceitáveis por todos que participam das tradições da civilização ocidental” (MANNHEIM, 1979, p. 346).

Ante a exigência de repensar a democracia após o nazismo, Mannheim (1979, p. 347) acredita que, em uma sociedade liberal e altamente diferenciada, é melhor deixar as decisões acerca dos valores “mais complicados”, como o credo, à escolha dos indivíduos. A síntese dos princípios antirrelativistas e do consenso se refletirá, segundo o autor, no sistema educacional, “na medida em que aquelas virtudes básicas consentidas tenham que ser inculcadas na criança, com todos os métodos educacionais disponíveis” (MANNHEIM, 1979, p. 347).

Também sob o impacto do pós-guerra, o educador brasileiro Anísio Teixeira (1976, p. 9) publica o livro *Educação no Brasil*³⁵¹, dedicado a Monteiro Lobato. Em capítulo que trata da educação como problema central da sociedade, Teixeira (1976, p. 319) situa o “estado pluralista e democrático” como aquele que não só promove e difunde a escola pública, mas também que “dela depende como condição *sine qua non* do seu próprio funcionamento e de sua perpetuação”. Nesse contexto, o educador defende veementemente a expansão de vagas na escola pública, a única capaz de *cultivar* o homem brasileiro para sua emancipação, que não virá somente da riqueza originada pelo petróleo, mas também do processo crescente e necessário de escolarização no Brasil:

A escola brasileira é que lhe irá ensinar a compreender o Brasil, mostrar-lhe a sua evolução, apresentar-lhe a sua estrutura social em transformação, indicando-lhe os defeitos arcaicos e as qualidades novas em surgimento, dar-lhe consciência dos seus triunfos e dos seus característicos, com exaltação dos aspectos originais – a sua democracia racial, por exemplo – e crítica aos defeitos maiores: a insensibilidade, por exemplo, para com a imensa parcela ainda *desintegrada* da nação (TEIXEIRA, 1976, p. 321).

Para Teixeira (1976, p. 322), apenas uma escola verdadeiramente de estudo e de conhecimento do Brasil poderá ladrilhar o caminho rumo à emancipação nacional. Essa escola, segundo seus termos, “não poderá ser a escola privada mas a escola pública, pois só esta poderá vir a inspirar-se nessa suprema missão pública, a de nacionalizar o Brasil” (TEIXEIRA, 1976, p. 322). Nacionalizar, nesse caso, significa remeter-se à diversidade brasileira tanto natural como cultural, porém tornando o Brasil uno, por meio de uma identidade nacional.

A construção da identidade nacional está intrinsecamente ligada à narrativa de uma história do país, que somente poderá ser disseminada por meio da instrução pública, aberta a todos. Porém, é de se notar que essa questão, como percebida por Teixeira (1976), constitui-se

³⁵¹ Trata-se de uma compilação de ensaios e estudos de Anísio Teixeira (1976) publicados em três livros: *Educação no Brasil*, *Educação não é privilégio* e *Educação é um direito*, publicados entre 1947 e 1967.

como um dos temas mais recorrentes nas reflexões acerca dos problemas nacionais, a partir do surgimento do Brasil como nação independente.

Como visto anteriormente, a necessidade de unificar o país e conferir-lhe uma identidade já constava entre as maiores preocupações do monarca Pedro II e é recorrente desde as primeiras publicações do IHGB, assim como fora questão central do movimento romântico nacional e da nascente República. Nas décadas de 1920 e 1930, foi assunto abordado pelos médicos eugenistas e sanitaristas, pelos etnógrafos, modernistas antropófagos e pelo movimento da Escola Nova, e, ainda, por integralistas e durante a política do Estado Novo. Porém, em todos os casos, a educação aparece como resposta ao problema da integração nacional e componente imprescindível ao desenvolvimento social do Brasil. Percepção que perdura até o presente momento.

Atualmente, entre distintas etnias, raças, religiões e culturas, o país é definido, ao mesmo tempo, como plural e repleto de desigualdades. Nesse contexto, a escola brasileira é frequentemente concebida e problematizada como a principal instituição capaz de promover a equidade entre seus cidadãos. Se a valorização da cultura nacional – conforme se constatou nos capítulos precedentes – não é recente na história da educação brasileira, os atuais enunciados do *educar para a diversidade* acompanham-se, atualmente, de uma inédita abordagem. Ante a valorização das culturas locais na era global, a intensificação dos discursos sobre a diferença na educação remete-se, no Brasil, a um específico propósito: a superação do mito da “democracia racial” a partir do alcance da “verdadeira” ou “boa” democracia, capaz de incluir e dar voz a todos os grupos étnicos, classes, raças, gêneros, deficiências sob sua proteção.

Na disputa epistêmica e política que as diretrizes federais (BRASIL, 1998, 2005a, 2007) de educação representam, é possível mapear algumas tendências e deslocamentos sobre a democracia brasileira, que acabam por envolver enunciados sobre a hereditariedade, o reconhecimento e a cultura.

Oriundas de mudanças decorrentes nos âmbitos nacional e global, essas diretrizes educacionais são fruto de diversas alterações políticas e exemplificam pontos de emergência do *educar para a diversidade*. Entre eles, destacam-se a redemocratização brasileira; o papel exercido pelo Brasil durante a Conferência contra o Racismo em Durban (África do Sul), organizada pela ONU em 2001; o fortalecimento de movimentos sociais identitários; a maior inserção de temas vinculados à cidadania e aos direitos humanos na educação.

No âmbito local, a abertura propiciada pela Constituição de 1988 incentiva vários grupos – que antes eram suprimidos de seu direito de fala – a marcar o palco político com

suas demandas, em um país que busca a superação de sua histórica de desigualdade. Nesse cenário, as várias denúncias sobre discriminações (de gênero, racial, sexual e étnica, somadas às de classe social) vêm constituir uma agenda de políticas voltadas ao reconhecimento das especificidades de grupos minoritários (no sentido político e não numérico).

Perante essas proeminentes mudanças culturais, sociais e econômicas no país e no mundo, o tema transversal “Pluralidade Cultural” (BRASIL, 1998, p. 25), estabelece-se como parte integrante das diretrizes das políticas educacionais. Atualmente, esse tema é constante em documentos como os Parâmetros Curriculares Nacionais (PCN), a diretriz da Lei nº 10.639 (BRASIL, 2005a, p. 12-16) e os *kits* produzidos pelo governo federal sobre *Ética e cidadania* (BRASIL, 2007, kit 1, módulo III, p. 10).

Relativamente à necessidade de integração social e combate às discriminações, pode-se perceber que um tema é constante. Todas as diretrizes, leis e materiais citados postulam, com maior ou menor ênfase, a necessidade de superação do “mito da democracia racial brasileiro”, considerado “enganador” e “homogeneizador da integração das raças. Esse mito democrático deve ser desconstruído e desnaturalizado, segundo as mesmas diretrizes.

Além disso, essa pesquisa constatou que, dos 17 livros publicados pela Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão (Secadi)³⁵², entre os anos de 2005 e 2010, havia 140 artigos (de um total de 180) de diferentes autores que abordavam a temática do reconhecimento da diferença, principalmente a étnico-racial. Faz-se notório que todos eles tenham exposto o tema da democracia racial como mito ou utopia, porém jamais como realidade.

No caso das diretrizes e dos textos produzidos após a Lei nº 10.639/2003, a tendência pela distinção do corpo, da raça e da cultura negra fica bastante evidente, com a valorização da oralidade, da corporeidade e da arte. Exemplo disso encontra-se nas *Orientações e ações para a educação das relações étnico-raciais* (BRASIL, 2006), que apresenta um glossário de termos e expressões antirracistas que abrangem: *africanidade, afrodescendente, ancestralidade, autoestima, complexidade, circularidade, corpo, corporalidade, cultura/cultura negra, discriminação racial, diversidade, estereótipo, etnia/grupo étnico, etnocentrismo, griô, história, história da África, identidade, memória, mito, multiculturalismo, oralidade, pluralismo, preconceito, raça, racismo, reconhecimento, segregação racial, sexismo, território/territorialidade, xenofobia*. Alguns desses verbetes,

³⁵² Cf. Kowalewski, 2010a.

como africanidade, vinculam os descendentes de africanos brasileiros com as tradições coletivas do continente africano:

Em sentido geral, pensar em africanidade nos remete ao sentido de reconhecimento tanto do lugar histórico, sociopolítico e lúdico-cultural onde tudo se liga a tudo. Na prevalência da africanidade o universo é gerado na existência coletiva, prevalecendo o Ser Humano e o Espaço enquanto expressão da chamada força vital, imprescindível para evidenciar a construção de uma identidade negra postulada na construção de um mundo democrático. A africanidade reconstruída no Brasil está calcada nos valores das tradições coletivas do amplo continente africano, presente e recriada no cotidiano dos grupos negros brasileiros (BRASIL, 2006, p. 215).

Acerca da educação indígena, as diretrizes alegam a importância da autonomia dos professores e das escolas, além do incentivo à valoração das línguas nativas e dos rituais próprios a cada etnia. A ideia é próxima e distante dos vaticínios do IHGB. Próxima, posto que incentiva a catalogação e estudo dos idiomas, a fim de preservá-los; distante, porque demanda que os próprios indígenas sejam os docentes.

Outro aspecto relevante é a constatação de que, embora somente os PCN apresentem uma definição de *cultura*, há uma notável ênfase desse conceito nas três diretrizes, fazendo-o parecer como algo óbvio ou mesmo bastante naturalizado e, muitas vezes, utilizado em substituição ao controverso conceito de *raça*.

A construção, ainda em curso, de diferentes formas de uma narrativa do orgulho negro é uma grande tendência presente em recentes diretrizes (BRASIL, 2005a, 2005b, 2006, 2008). De forma unânime, elas sugerem como etapa imprescindível para superação de uma democracia “falsa e injusta” o imperativo de que as raças/culturas/identidades, principalmente a negra, sejam reconhecidas em suas diferenças específicas. Considera-se, nas diretrizes, que esse reconhecimento é necessário para incentivar alunos e professores a ter maior orgulho da ancestralidade negra, ao perceberem que esta não se resume nem à escravidão nem ao preconceito. A apresentação, aos futuros cidadãos brasileiros, de histórias e culturas africanas e afro-brasileiras, e ainda a superação da ideia de uma miscigenação ocorrida sem conflitos e desigualdades são os principais intuitos da superação do mito da democracia racial proposta nessas diretrizes. Nelas, *o educar para a diversidade* coaduna-se com o imperativo da afirmação identitária visando à igualdade democrática, porém desentendidas são as maneiras para alcançá-la via educação formal.

Em sua ambivalência, a escola brasileira configura-se como instituição que pode tanto ressaltar a diversidade (natural, social e simbólica) como expor as injustiças geradas por certo

ideário que alude à harmonia não contestatória (de raças, gêneros e classes). Dessa forma, a educação conserva-se, como no veredicto de Anísio Teixeira (1976), a *pedra de toque* que valora aquilo que somos e/ou que intentamos ser como nação.

Por conta disso, a inclusão das contribuições históricas dos grupos minoritários como conteúdos da “educação oficial” constitui um importante parâmetro de reconhecimento e avaliação das ações e dos “ganhos reais”. Ou seja, fazer parte dos currículos representa valorizar suas demandas, demonstrando tanto o prestígio da sua atuação quanto da organização e de sua aceitação política.

No entanto, há de se notar que as demandas sociais apresentam dinâmicas próprias, pois não se trata de elementos estáticos. Compondo deslocamentos e ressignificações em distintos contextos sociopolíticos e históricos, tais demandas adquirem variadas conjecturas, conforme abordado no capítulo anterior, sobre o *reconhecimento*.

Para Enriquez (1974, p. 92), tomar a palavra numa organização social permite o mútuo reconhecimento em lugar “do corpo-a-corpo sem mediação, da hegemonia direta dos senhores sobre os escravos”. Para exemplificar a clivagem que a tomada da palavra confere à política, o autor remete-se ao surpreendente fenômeno ocorrido em maio de 1968 na França, quando as possibilidades de improviso e invenção de novas relações sociais tornaram plausíveis os encontros inesperados das palavras mais diversas. Segundo Enriquez (1974, p. 83-84, nota 39), essa confluência de diferentes dizeres, oriundos dos mais diversos grupos, abriu caminhos surpreendentes que escapavam a todos, tornando fracassada qualquer tentativa de instrumentalização ou ritualização da palavra naquela ocasião.

A palavra e sua ritualização são, como afirmado por Foucault (2008b), as maiores características dos sistemas de ensino, pois qualificam e fixam os papéis para os sujeitos que falam. Haveria lugar mais propício do que a escola para “a constituição de um grupo doutrinário ao menos difuso; senão uma distribuição e uma apropriação do discurso com todos os seus poderes e seus saberes?” (FOUCAULT, 2008b, p. 44-45).

Acerca dessa questão, vital na presente pesquisa, vale recordar que, seja pela “instrução via voz” da catequese, tão defendida pelos sócios do IHGB, seja pela voz que ecoa das florestas e senzalas, vindas dos monstros mestiços e antropofágicos, componentes dos dilemas que circundam o ideário de democracia racial, a educação constitui e compõe o território das lutas do *governo* das diversidades. Em meio à pregação, ao canto antropofágico e à voz dos injustiçados, a *experiência-Brasil* continua a exemplificar, gerar e propor atos de convivência que, em tempos de globalização e democracia, tornaram ainda mais latente sua vocação de “educadora do mundo”. Diante disso, vale um último recuo, dessa vez ao mito de

origem do sistema democrático, a fim de problematizar as singularidades da palavra, instrução e ascendência da democracia na *experiência-Brasil*.

7.3 A voz que enuncia a verdade

Nos cursos *O governo de si e dos outros* e *A coragem da verdade*, ministrados durante os invernos de 1983 e 1984 no Collège de France, o filósofo Michel Foucault (2010a, 2011a) estuda técnicas de subjetivação ligadas à pronúncia da palavra no poder e/ou perante ele. Em sua análise, tais relações são intrínsecas a três domínios complementares: o discurso verdadeiro (verificação, saber), o exercício político (governamentalidade, poder) e a ética de si (práticas subjetivadoras). Por meio de um “*a posteriori* anacrônico”, Foucault (2011a, p. 96) situa essa específica investigação na pólis ateniense dos séculos V e IV a.C., utilizando como fontes textos e diálogos platônicos³⁵³, os discursos de Péricles³⁵⁴, tragédias de Eurípedes³⁵⁵, com destaque para *Íon*, os textos do cínico Diógenes, entre outros. A heterogeneidade de suas fontes torna possível o acompanhamento de dilemas que permeiam toda a ética ocidental (FOUCAULT, 2010a, p.40).

A história retrospectiva ou arqueológica por ele estabelecida – como em outros de seus escritos e análises – tem por finalidade a construção de uma genealogia do sujeito moderno. No caso específico desses cursos, o foco de sua pesquisa será a prática da *parresía*, trabalhada por Foucault (2010a, p. 45) como *noção aranha*, porque capaz de estender seus variados fios em diversos domínios. Por esse exercício genealógico, o filósofo demonstra diferentes significações e utilizações vinculadas a essa prática. No entanto, é possível defini-la, de forma largueada, como *fala franca* (FOUCAULT, 2010a, p. 143), ou melhor, palavra verdadeira proferida perante determinadas práticas de governo e subjetivação, durante períodos específicos da história ocidental. Essa localizada noção permitirá a Foucault (2010a, p. 160) problematizar, entre outras permanências, as representações entre o exercício parrésico e a democracia, a fim de compreender como esse regime político iniciado pela palavra franca pouco parece suportar diante da palavra franca.

³⁵³ *A República, As Leis, Cartas V-VII, Primeiro Alcebiades, Górgias, Banquete, Fedro.*

³⁵⁴ Tucídides, *Guerra do Peloponeso*.

³⁵⁵ Em comparação à trama *Íon*, de Eurípedes, Foucault (2010a, p. 139-157), durante a primeira hora da aula de 2 de fevereiro de 1983, também analisa o papel da *parresía* em outras peças do mesmo autor, como *Hipólito*, *As bacantes*, *Orestes* e *As fenícias*. Além disso, estabelece interessante comparação entre a peça *Íon*, de Eurípedes e *Édipo-Rei*, de Sófocles. Cf. nota 360, p. 390.

7.3.1 Paradoxo democrático

Da vasta análise efetuada por Foucault (2006, 2010a, 2011a) sobre a *parresía*, o problema decorrente da *escansão ética essencial* (FOUCAULT, 2011a) é singularmente fértil na compreensão de determinadas matrizes da política contemporânea – e, por consequência, da educação atual – que tornam vigente o exercício da democracia. Experiência no interior da experiência ocidental, a *parresía* apresenta diferentes fases e características ao longo de sua história, como prática em que se formam saberes e subjetividades.

Ao apresentar como procedimento analítico a mescla de diferentes fontes, Foucault (2010) afirma que se encontra incutido na singularidade da democracia um grande paradoxo, pois o discurso verdadeiro, condição essencial dessa prática política, é justamente aquilo que pode destruí-la. Tal paradoxo bifurca-se em dois problemas:

- 1) asseverar o papel do discurso verdadeiro na prática política e
- 2) compreender como o poder pessoal (*dynasteia*) pode se tornar absoluto, mesmo em uma comunidade política (*politeia*) indexada à exata e igual divisão do poder.

Primeiramente, Foucault (2006, p. 169) encontra recorrências³⁵⁶ à *parresía* nas relações éticas estabelecidas entre mestre e discípulo, constantes das práticas de si epicuristas, próprias aos dois primeiros séculos da Era Cristã. Nessa ocasião, a *parresía* traduzia-se como “ética da palavra”, somente possível quando houvesse “uma intensa relação afetiva, uma relação de amizade” entre o par diretor e dirigido. Princípio ético fundamental de direção, a *parresía*, nesse contexto, será “a abertura do coração, [...] a necessidade, entre os pares, de nada esconder um ao outro do que pensam e se falar francamente” (FOUCAULT, 2010, p. 169).

Para lidar com um tema tão amplo, que envolve relações entre o saber filosófico e o exercício de poder na política, Foucault (2006) levará em conta “uma análise epistemológica” da *parresía*, considerando as diversas situações em que essa prática emerge. Contudo, o filósofo também julga interessante a análise das condições da prática parrésica nas circunstâncias em que o sujeito representa a si mesmo e é *reconhecido* pelos *outros* como

³⁵⁶ O próprio Foucault (2011a, p. 9) admite que só depois de pesquisar essa prática percebeu, para sua surpresa, sua emergência como “noção política” e não como “prática de si”, tema que vinha estudando e que originou os dois últimos volumes da sua *História da Sexualidade*. No curso de 1982, *A hermenêutica do sujeito*, Foucault (2006) tomava por fio condutor o tema do cuidado de si, a partir do diálogo entre Sócrates e Alcebiades, de Platão (2007).

dizendo a verdade. Em outros termos, interessa a Foucault (2011a, p. 4) analisar o “ato pelo qual o sujeito, dizendo a verdade, se *manifesta*”.

Endereçando sua genealogia para as práticas éticas da *cultura de si*, própria aos gregos e romanos antigos, interessa a Foucault (2011a, p. 9), nos seus últimos cursos, a possibilidade de visualização de uma pré-história de práticas que se organizam e se desenvolvem posteriormente, como nos célebres pares “penitente/confessor”, “dirigido/diretor de consciência”, “doente/psiquiatra”, “paciente/psicanalista”.

Ao pesquisar as implicações para a formação subjetiva dessa prática de veridicção, Foucault (2010a, 2011a) dedica seus últimos anos de pesquisa ao estudo da *parresía*. Nessa busca, o autor surpreende-se ao perceber que essa prática de verdade já se encontrava presente na pólis grega entre os séculos V e IV a.C., abrangendo tanto o seu apogeu quanto o início de sua decadência. Nesse contexto, era possível avistar os usos da *parresía* como prática política, e não apenas uma ética que envolvia mestre e discípulo.

Como noção política, a *parresía* apresentava ainda outra novidade, por ser considerada a partir de um duplo valor, que a definia como “má” ou “boa”. No primeiro caso, consistia na atividade de dizer tudo ou qualquer coisa, como a palavra solta de um tagarela. Em sua forma positivada, a *parresía* implicava o sujeito estar indexado à verdade, ou seja, dizer tudo o que for verdadeiro, sem dissimulação retórica ou lisonja. Assim, segundo Foucault (2011a, p. 13), o interlocutor da boa *parresía* deverá ser reconhecido pela sua coragem, necessária no pronunciamento e na recepção da palavra de verdade, por mais ferina que esta seja.

Foucault (2011a, p. 15-19) deixa claro que o parrésico, enunciador da palavra que se enleia àquele que fala, não se confunde com outras *funções* do dizer verdadeiro. Diferentemente da palavra do *profeta* que desvenda enigmas, do *sábio* que prefere o silêncio ou mesmo do *técnico do saber* que busca instruir, a palavra do parrésico constitui o próprio *ethos* de sua veridicção.

7.3.2 Vértices da palavra de verdade: ascendência, democracia, logos e coragem

Na política ateniense, durante a Antiguidade, a “boa *parresía*” é caracterizada, segundo Foucault (2010a, p. 159-166), por uma espécie de retângulo constitutivo, em que cada um de seus vértices representa uma de suas quatro condições de existência. A primeira é a *democracia*, sua condição formal, que possibilita a fala franca. A segunda é a *ascendência*, condição de fato que permite o jogo político ao tornar possível o comando de uns sobre outros. A terceira é a condição de verdade, presente no *logos* entendido como discurso

verdadeiro, e a quarta é a *coragem*, condição moral indispensável ao enfrentamento que a “boa *parresía*” exige daquele que a enuncia.

Como exemplo da importância e do *status* que a fala franca e corajosa da “boa *parresía*” proporcionava, Foucault (2010a, 2011a) considera dois textos que relacionam o jogo entre democracia e *parresía* ao tema da guerra do Peloponeso³⁵⁷. São eles: a tragédia *Íon*³⁵⁸, de Eurípedes (2005), e os discursos de Péricles sobre a guerra, os mortos e a peste, relatados por Tucídides (2001).

Conforme explicitado anteriormente, o drama do jovem Íon é não conhecer sua nobre origem. Descendente da raça autóctone de Erecteu, é filho de Creúsa com o deus Apolo. A partir de uma trama em que a verdade é conhecida aos poucos, Íon passa a acreditar que é filho de Xuto (marido de Creúsa) com alguma mulher de Delfos. Quando seu novo “pai” quer levá-lo para Atenas, Íon se nega. Embora Xuto seja um corajoso guerreiro, ele não é ateniense. Como não sabe quem é a sua mãe, o jovem não quer exercer o poder em Atenas, pois sabe que, naquela cidade, a política depende das condições de nascimento. Como afirma Foucault (2010a, p. 141), o direito de exercer a política e o estatuto que ele comporta “conduzem ou desembocam em certo elemento, perfeitamente importante e explicitamente designado, que é a *parresía*: a liberdade de tomar a palavra e, na palavra, de exercer a fala franca. É esse o fio condutor da peça”.

Para demonstrar a circularidade existente entre democracia e *parresía*, Foucault (2010a, p. 144-145) retoma o receio de Íon voltar a Atenas, devido ao temor que o jovem sente em encarar os cidadãos que se ocupam da cidade. Do texto de Eurípedes, o filósofo destaca interessante classificação dos cidadãos atenienses que não se fazia em função da riqueza, mas a partir do exercício de poder (*dýnamis*). Entre *impotentes*, *sábios* e *poderosos*, os primeiros não têm força para exercer a política, os segundos são poderosos e ricos, mas não querem participar da vida pública, enquanto os terceiros são aqueles que se ocupam, efetivamente, da cidade. Íon teme que sua condição de estrangeiro provoque o ódio entre os importantes, a zombaria dos sábios e a rivalidade e inveja daqueles que participam dos negócios públicos. A verificação parrésica, tão desejada pelo jovem, será caracterizada a partir de certa posição de alguns indivíduos. Essa posição não é definida simplesmente pela

³⁵⁷ Foucault (2010, p. 74) afirma que a tragédia *Íon* teria sido escrita durante a paz de Nícias (418 a.C.), em meio ao conflito entre atenienses e espartanos (431-404 a.C.). Nota-se que, na investigação das práticas de si empreendidas em seu curso *A hermenêutica do sujeito* (2006), Foucault inicia sua análise pelo aluno mais promissor e maior fracassado da experiência filosófica grega: o jovem, inteligente e belo Alcebiades (PLATÃO, 2007) que atuou como general na Guerra do Peloponeso.

³⁵⁸ Cf. Excurso III.

cidadania nem pelo estatuto, mas por uma dinâmica, que mescla nascimento, superioridade e ambição, que não se confundem com o poder tirânico.

7.3.3 A língua serva: relações entre discurso, governo e ética

Em diálogo com Xuto, Íon explica seu receio em comandar outros cidadãos por meio de um decreto do pai, “pois a superioridade é sempre melindrosa” (EURÍPEDES, 2005, p. 71, v. 597), e uma cidade “admirável” como Atenas não permitirá a “um ninguém”, sem ascendência, que tome a palavra:

ÍON

Irei. Mas há só uma coisa que o destino mantém à distância. Pai, se eu não encontrar aquela que me deu à luz, não serei capaz de viver. Se for lícito fazer uma prece, que a minha mãe seja de Atenas, para que dela eu receba o direito de falar livremente. Pois quando algum estrangeiro cai numa cidade irrepreensível, por muito que seja nominalmente cidadão, possui na mesma uma boca de escravo e não tem liberdade de expressão (EURÍPEDES, 2005, p. 74, v. 668-674).

A superioridade ligada à *parresía* é uma superioridade que se compartilha com os outros, na forma de concorrência, rivalidade e conflito. Ante a conjuntura do texto de Eurípedes, Foucault (2010a, p.146) definirá a *parresía* como movimento que, para além do pertencimento puro e simples ao corpo dos cidadãos, assenta o indivíduo em uma posição de superioridade, posição esta que lhe permite se ocupar da cidade na forma e pelo exercício do discurso verdadeiro. Essa estrutura combativa, agonística, própria à *parresía* presente na tragédia, é sobreposta por Foucault (2010a, p. 68-69, 144) à definição que Políbio oferece do regime político dos aqueus. É a partir dela que Foucault (2010a, p. 69) remete-se ao texto de Eurípedes (2005) e, por fim, ao próprio conjunto do funcionamento democrático.

Segundo a análise do nobre aqueu Políbio, democracia, isegoria e *parresía* parecem convergir, sem grandes conflitos. Nela, o governo do *demos* identifica os cidadãos aptos a participar do poder. A *isegoria* relaciona-se à estrutura de igualdade entre os membros do *demos*, equalizando direito e dever, liberdade e obrigação. Já a *parresía* refere-se à liberdade do cidadão em tomar a palavra no campo da política. Garantida inclusive àqueles que não são magistrados ou exercem cargos específicos, a *parresía* descrita por Políbio aplica-se tanto à política compreendida em sentido abstrato, como atividade pública, quanto em seu sentido prático, durante as assembleias. Essa “breve e enigmática fórmula” exposta pelo aqueu acaba por induzir Foucault (2010a, p. 147) a questionar-se sobre a seguinte questão: “Qual a

diferença entre o direito de tomar a palavra (*isegoria*), dar sua opinião durante um debate e a *parresía*?”. Sua resposta será o direito de ascendência que a *parresía* instaura de uns sobre os outros na constituição da cidade (*politeia*).

Na circunscrição de elementos diversos que a *parresía* comporta, a *isegoria* será destacada por Foucault (2010a). Marco constitucional e institucional, o direito do cidadão em tomar a palavra será condição imprescindível para que o discurso verdadeiro da *parresía* seja possível. Consequentemente, a *isegoria* torna a *fala franca* corajosa atividade de alguns que se adiantam, tomam a palavra, persuadem, dirigem os outros, com todos os riscos que isso comporta. Devido a essa fulcral característica da *parresía*, não cabe aos deuses exercê-la. Na tragédia *Íon*, de Eurípides (2005), poder falar livremente, sem ter a língua serva, é um “risco humano”, uma “prática humana”, “um direito humano” (FOUCAULT, 2010a, p. 143).

A *parresía* será situada, na análise foucaultiana, como cerne da atividade política, exercida como prática, pois capaz de articular as questões próprias à *politeia*, direito de cada cidadão falar, e *dynasteía*, o jogo pelo qual o poder se exerce em uma democracia. Se os problemas da *politeía* são relacionados à constituição dos cidadãos, os problemas da *dynasteía* tornam-se presentes durante o jogo político, isto é: “da formação, do exercício, da limitação, da garantia também dada à ascendência exercida por certos cidadãos sobre alguns outros” (FOUCAULT, 2010a, p. 143). O autor de *As palavras e as coisas* também enuncia sobre esse jogo e quem o joga sua regra máxima: a relação consigo mesmo e com os outros que o mesmo constitui. Esse jogo de poder próprio à democracia também será, segundo Foucault (2010a, p. 148),

[...] o conjunto dos problemas de procedimentos e técnicas pelos quais o poder se exerce (essencialmente, na democracia grega, na democracia ateniense: o discurso, o discurso verdadeiro, o discurso verdadeiro que persuade). Enfim, o problema da *dynasteía* é o problema do que é, em si, em seu personagem próprio, em suas qualidades, em sua relação consigo mesmo e com os outros, no que ele é moralmente, em seu *éthos*, o político.

O como se exerce o poder na democracia, ou melhor, o problema moral do *éthos* no exercício político, levará Foucault (2010a, p. 148) a elencar dois conjuntos de problemas, marcadores da racionalidade política ocidental que já se encontram presentes na circularidade entre *parresía* e democracia. Nas suas palavras:

Parece-me que o que vemos nascer em torno dessa noção de *parresía* ou [...] o que está associado a essa noção de *parresía* é todo um campo de problemas políticos distintos dos problemas da constituição, da lei, digamos, da própria

organização da cidade [*politeía*]. [...] Em segundo lugar, os problemas da *dynasteía*, os problemas do poder são, no sentido estrito, problemas da política, e nada me parece mais perigoso do que esse célebre deslizamento da política ao político no masculino (“o” político), que em muitas análises contemporâneas me parece servir para mascarar o problema e o conjunto dos problemas específicos que são os da política, da *dynasteía*, do exercício do jogo político e do jogo político como campo de experiência com suas regras e sua normatividade, como experiência na medida em que esse jogo político é indexado ao dizer-a-verdade e na medida em que implica da parte dos que jogam certa relação com [si] mesmo e com os outros. É isso a política, e me parece que o problema da política (da sua racionalidade, da sua relação com a verdade, do personagem que a pratica), nós vemos nascer em torno dessa questão da *parresía*.

A partir de uma “genealogia da política como jogo e como experiência”, Foucault (2010a, p. 149) estabelece as bases de sua problemática, que envolve o uso da palavra, do dizer verdadeiro, no intrincado jogo estabelecido entre *democracia*, *isegoria* e *parresía*, relativo às relações de poder imanentes a uma sociedade e que, diferentemente do sistema jurídico-institucional, faz com que essa sociedade seja efetivamente governada. Em seu procedimento de pesquisa, constata-se a negação do autor com as ideias transcendentais: prefere analisar os deslizamentos do jogo político tomado por “campo de experiências” a analisar “o político”.

7.3.4 Boa e má *parresía*: a palavra, a origem

O discurso verdadeiro, ou melhor, a emergência do discurso verdadeiro, situa-se, segundo Foucault (2010A, p. 169), na própria raiz do processo de governamentalidade. Pela primeira vez e de forma específica, os problemas próprios à *condução das condutas* (de si e dos outros) serão formulados em torno dessa noção de *parresía* e do exercício do poder possibilitado pelo discurso verdadeiro. Ante à *politeía*, a *parresía* expõe uma bifurcação de disposições contrárias e complementares, em que afinidade e independência adquirem indiscernível contorno. Disso decorre que se a democracia pode ser governada, é porque há um discurso verdadeiro que assegura as relações pertencentes a esse regime. Exemplo maior disso é aquele imortalizado por Tucídides (2001), nos discursos sobre a guerra, a fome e a peste. Neles, segundo Foucault (2010a, p. 161), pode-se observar o gênio Péricles, que parece corporificar o paradoxo da democracia.

Sem prescindir do governo do *demos*, Péricles exerceu seu poder pela *parresía* e não de maneira tirânica ou monárquica. Desse modo, mesmo sendo o mais influente dos cidadãos,

prefere um bom ajuste entre *politeía* e *parresía* para governar. Filho de Xantipo³⁵⁹, o estadista, general e orador Péricles possui a ascendência necessária e é capaz, pelo combate próprio ao *logos*, de estabelecer um pacto parrésico, em que convence os cidadãos de que não é o único responsável pelas consequências da verdade por ele enunciada (FOUCAULT, 2010a, p. 162). Depois da morte de Péricles, a imagem da má *parresía* começa a rondar os espíritos atenienses, e a cidade vai representar, a si mesma, como “cidade na qual o jogo da democracia e o jogo da *parresía*, da democracia e do dizer-a-verdade não consegue se ajustar de forma que seja conveniente e que permita a própria sobrevivência dessa democracia” (FOUCAULT, 2010a, p. 166). Mas então, como caracterizar a *parresía* em sua forma pejorativa, ainda no contexto democrático?

A “má” *parresía*, ou melhor, a palavra enunciada que imita a verdade, é aquela que causará o divórcio de algo presente no horizonte do jovem Íon, ou seja, o vínculo entre *democracia*, *logos*, *ascendência* e *coragem*, que marcam os vértices da “boa *parresía*”. Ao evitar o risco próprio à enunciação da verdade parrésica, sua versão negativa ameaça de morte, ostracismo e perseguição certos oradores que se dirigem à assembleia. Dentre as exemplificações³⁶⁰ oferecidas por Foucault (2010a, p.167) da “má” *parresía*, sua leitura do texto de Isócrates, *Discursos sobre a paz*, apresenta preciso diagnóstico sobre o motivo capaz de tornar serva a língua do parresiasta, qual seja: não suportar ouvir a crítica no âmbito da política. Recriminação aos oradores, aquele incapaz de dar ouvidos à verdade somente suportará críticas gerais, que ridicularizam a cidade, contanto que ela ocorra na forma de teatro ou de comédia.

Alhures, Foucault (2011a) situará as relações entre *parresía* e democracia no século IV a.C. Nesse contexto, essa prática política/humana que envolve risco, coragem e governo de si e dos outros será retomada no auge da sua crise. Um século depois de Eurípedes, democracia e *parresía* passam a designar, segundo Foucault (2011a, p. 36), a “operação desafio-chantagem”, que envolve três contrapontos políticos:

³⁵⁹ No museu do Vaticano, em Roma, encontra-se seu busto, cópia romana em mármore do original grego (430 a.C.) com a seguinte inscrição: “Péricles, filho de Xantipo, ateniense”. O estadista foi responsável pela lei que limitava a cidadania ateniense àqueles que tivessem ambos os pais originários da cidade. Posteriormente, lutou para que seu filho semi-ateniense, Péricles, o jovem, tivesse direito à plena cidadania. Esse filho era fruto de sua relação com Aspásia de Mileto, com quem Péricles não foi casado, para incômodo de muitos na sociedade ateniense.

³⁶⁰ Foucault (2010a, p. 153-154) na análise da peça *Orestes*, também de Eurípedes, oferece seu primeiro exemplo da má *parresía*. O texto de Demóstenes, no início da terceira *Filípica*, também é utilizado pelo autor (Ibid., p.166) para caracterizá-la.

- 1) a oposição quantitativa entre muitos e alguns;
- 2) o isomorfismo ético quantitativo³⁶¹ entre bons e maus;
- 3) e a transitividade política para a cidade, que opõe a noção de bem (útil) e de pior (ruim).

Nesse novo contexto de crise democrática, a prática parrésica, marcada anteriormente pela coragem, será agora designada pelo autor como “*parresía* latitude”, capaz de englobar a todos. No entanto, se não há mais espaço para coragem e qualquer um pode falar/enunciar qualquer coisa nesse novo jogo político democrático, a cidade precisará, mais do que nunca, da verdade para ser salva. Essa articulação entre verdade e política é denominada por Foucault (2010a) de *escansão ética essencial*, que define a dificuldade de surgimento da diferença ética na massa. Relaciona assim os dilemas da cidade ao necessário trabalho de si em relação a si, vivenciado pelos cidadãos de primeira categoria.

A fragilidade estrutural da democracia – ligada à necessária diferenciação entre poucos e muitos – marcará a impossibilidade da prática parrésica na assembleia. Essa importante clivagem do dizer verdadeiro foi responsável pelo banimento de democratas, poetas e pedagogos da República de Platão. Nessa “reversão platônica” (FOUCAULT, 2011a, p. 43), a educação dos cidadãos deverá contemplar a formação suscitada pela discussão filosófica. A música e também a ginástica serão poupadas por Platão como artes importantes na constituição da pólis.

7.3.5 Música e palavra: o real da filosofia e os limites da crítica

Curiosamente, no último dos seus cursos, *A coragem da verdade*, Foucault (2011a) retoma e aprofunda a impotência do discurso verdadeiro na democracia utilizando-se de várias metáforas musicais. Devido a isso, o homem digno dos seus discursos será considerado um “músico ideal” (FOUCAULT, 2011a, p. 127), ou melhor, um “mestre de música”. Na leitura do autor sobre o diálogo platônico *Teeteto* (174c-176a), a “sinfonia” (2011a, p. 129) discursiva que rege a verdadeira vida (*alethès bios*) estará presente mesmo entre as pessoas desastradas no cotidiano. Segundo a análise de Foucault (2011a, p. 198) desse texto, até essas pessoas seriam “capazes de se adaptar à harmonia dos discursos para dignamente cantar a verdadeira vida”. Na utilização que fornece de metáforas como as “escansões éticas”

³⁶¹ Ao se referir a essa expressão, Foucault (2011a, p. 40) desculpa-se perante o público, por reconhecer “a barbárie” desta.

essenciais, a “harmonia” entre aquela fala e o que é falado ou ainda a “voz que encanta” a todos com seu discurso, Foucault (2011a, p. 41, 129, 128) demonstra sua predileção pela textual cadência sonora, inclusive quando se trata de analisar o paradoxo democrático e quando o tema remonta ao filósofo crítico desse regime político, que expulsou os pedagogos, mas salvou os músicos de sua cidade justa, ética e ideal.

Ainda no registro musical, Foucault (2011a, p. 103-104) investiga a etimologia da palavra grega *epimelia* (o cuidado). Para tanto, conta com a ajuda do estruturalista Dumézil e do historiador Paul Veyne, ambos, estudiosos da antiguidade greco-romana. Seguindo suas indicações, Foucault (2011a) reconhece que o termo tem variadas origens, que lhe possibilitam salientar como sua raiz *mélos* corresponde a um “canto, um canto de chamamento”. Essa raiz do termo leva Foucault (2011a, p. 105) a afirmar que haveria aí um segredo musical, ou melhor, “um segredo da chamada musical” própria à noção de preocupação e cuidado. Exemplo disso evidencia-se no “canto-sinal”, “canto-chamamento” (FOUCAULT, 2011a, p. 104) do pastor a seu rebanho ou ainda nas práticas espirituais que ligam o chamamento à diferenciação ética. Tais chamamentos e diferenciações também encontram na ética do cuidado de si um duplo princípio que persistirá à Antiguidade, fazendo-se valer não só no cristianismo, mas em muitas problematizações ocidentais. Trata-se da universalidade do apelo e da raridade da salvação (FOUCAULT, 2006, p.148) que, em sua versão cristã, encontra-se condensado no versículo do evangelho de Mateus (22:14), em que o apóstolo afirma que “muitos serão chamados, mas poucos serão escolhidos”.

Entre o canto dos poetas, as profecias dos oráculos³⁶² e as palavras da assembleia, Foucault (2011a, p. 48) identifica, na crise da *parresía* democrática, a condução “que nos faz

³⁶² Foucault (2010a; 2011a) estabelece comparações de simetrias (direta, inversa e de oposição) entre vários oráculos (Íon, Édipo, Sócrates e o cínico Diógenes) em seus dois últimos cursos. Entendem-se essas simetrias como procedimento de análise utilizado pelo autor para mostrar como certas características de uma questão ou de um problema persistem em outros contextos, embora suas bases possam se inverter ou até se opor. Exemplo dessa forma de leitura pode ser verificado no curso de 1983, no qual Foucault (2010a, p. 100-108) compara as tragédias *Íon*, de Eurípedes e *Édipo-Rei*, de Sófocles e suas respectivas dramáticas do discurso verdadeiro por meio de três procedimentos: a simetria direta (ambas tratam de origens e encontros), a simetria invertida (um vive com a mãe [Jocasta] e o outro com o pai [Apolo] sem o saber) e a oposição fundamental (a *alertugia* leva Édipo à perda de poder e à errância, enquanto Íon ganha com ela o direto da fala e se enraíza). No curso *A coragem da verdade*, Foucault (2011a, p. 199-200) estabelece a simetria entre dois personagens: Sócrates e Diógenes, pois ambos recebem uma missão no oráculo de Delfos. Se o primeiro foi indicado como o mais sábio dos homens, o segundo deveria “mudar, alterar o valor da moeda”. As enigmáticas profecias podem ser entendidas de muitas maneiras e Foucault marcará, nesses cursos, as diferenças entre elas por ele estabelecidas: enquanto Sócrates procurava conhecer a si mesmo (aí estava sua sabedoria), Diógenes deveria apagar a efígie da moeda e substituí-la por outra, o que faz com que o cínico extrapole, em forma de “careta”, os temas da verdadeira vida e da vida outra, tão caras ao ocidente, de Platão até o cristianismo, passando pelos cínicos. Mesmo não utilizando o termo simetria, Foucault (2011a, p. 70-73) compara ainda as atitudes de Íon e Sócrates perante o oráculo. A interpretação da profecia oracular do filho de Apolo representa certa “atitude ordinária”, entendida como tradução e espera da palavra profética. Já Sócrates demonstra outra atitude, muito menos pacífica: ao ouvir sua profecia, o ateniense interroga o oráculo, submetendo a própria palavra profética a um

tropeçar imediatamente com o problema do *éthos* e da diferenciação ética”. Essa crítica da democracia como lugar da *parresía* formaria, em certo sentido, a “matriz e um desafio permanentes para o pensamento político no mundo ocidental” (FOUCAULT, 2011a, p. 40). Isso porque o jogo instaurado na política pelos riscos e perigos da *parresía* fizeram com que a palavra aberta a todos possibilitasse que alguns ganhassem destaque, podendo adquirir a necessária ascendência, própria ao combate dessa forma de veridicção. Foucault (2010a, p. 166 [nota sobre o manuscrito]) esclarece que esse jogo não será tolerado pela tirania nem por algumas democracias, que punem ou exilam aqueles que se destacam.

Faz-se notar como Foucault (2010a, 2011a) analisa a mudança das formas de governo que ocorre na transição entre a democracia e a autocracia realizada, em grande parte, pela ascendência do corajoso filósofo que enuncia a palavra de veridicção. Este foi o responsável por exercer, sobre a alma do príncipe, a ascendência necessária do discurso verdadeiro. Educar o soberano, fazendo-o ouvir e persuadindo-o a não decidir de forma equivocada, tornou o problema da *parresía* em arte de governar, que adquiriu sua autonomia em relação à moral e à educação do príncipe nos séculos XVI-XVII com a razão de Estado. Foucault (2010a, p. 180 [nota sobre o manuscrito]) salienta que a transformação da *parresía* política em *parresía* autocrática é evidenciada “na encruzilhada platônica, onde se vê a crítica da má *parresía*, à democracia e aos oradores, à retórica, se deslocar para a problemática da boa *parresía*, a do sábio conselheiro, a do filósofo”. De acordo com Foucault (2010a, p. 180 [nota sobre o manuscrito]), toda a filosofia platônica poderia ser “posta em perspectiva a partir do problema do dizer-a-verdade no campo das estruturas políticas e em função da alternativa filosofia/retórica”, tratando-se de uma “genealogia da arte de governar e da formação da temática do conselheiro do príncipe”. Agora, com a *parresía* deslocando-se para o exercício efetivo do governo, o combate que lhe é próprio dar-se-á na forma de *ergon*, ou seja, contemplando aquilo que é tarefa do filósofo em relação à política: fazer do logos um discurso de ação, conduzindo a alma do príncipe até seu destino máximo, o bem da cidade.

Nessa mudança do papel da filosofia, de discurso sobre a política para tarefa efetiva, deve-se perguntar: “Qual é o *real da filosofia*?”. Esse questionamento não serve para avaliar se a filosofia diz ou não a verdade. Interrogar-se sobre o real da filosofia consiste em perguntar-se, dirá Foucault (2010a, p. 208), sobre “o que é, em sua própria realidade, a

rigoroso exame, que é feito por meio de perguntas variadas aos cidadãos. Assim, Sócrates verifica a si e a eles, a partir de uma veridicção, e não somente de uma interpretação, como no caso de Íon.

vontade de dizer a verdade, essa atividade de dizer a verdade, esse ato de veridicção e todo particular e singular que se chama filosofia”.

Ao analisar a Carta VII de Platão – em que o ateniense expõe os riscos que correu ao dirigir a palavra franca ao tirano de Siracusa –, Foucault (2010a, p. 209) explicita que não se trata de dizer que o real da filosofia é a verdade sobre a verdade, mas que esse real se marca com o fato de que a filosofia “é a atividade que consiste em falar a verdade, em praticar veridicção perante o poder”. A partir de um balanço sobre o que aconteceu em sua trajetória, desde a sua juventude, Platão elabora, na referida carta, toda a sua carreira política e as escolhas que fez. Ao mesmo tempo, o ateniense estabelece uma “teoria do conselho político”, que possibilita, nos dizeres de Foucault (2010a, p. 197), revelar outro lado do pensamento político. Essa faceta menos explorada de Platão será aproveitada por Foucault no recuo que faz da ética ocidental. Sem ignorar a importância da leitura de textos como *República* ou *Leis*, Foucault (2010a, p. 197) sugere que as cartas de Platão, particularmente, a VII, permitem a genealogia do pensamento político como conselho da ação política, ou melhor:

[...] o pensamento político como racionalização da ação política, muito mais do que como fundamento do direito ou como fundamento da organização da cidade. O pensamento político, não sob o aspecto do contrato fundamental, mas sob o aspecto da racionalização da ação política, a filosofia como conselho.

A palavra do filósofo se dá no confronto com a política e no exercício contínuo da alma, posto que efetivada em princípio permanente de sua realidade há mais de dois milênios. Da mesma maneira, Jacques Rancière (1996) também analisa a filosofia política como invenção do filósofo ante os limites do poder, devendo o filósofo inventar as próprias bases de compreensão desse exercício político específico.

Além disso, para Foucault (2011a, p. 59-61), o que diferencia o discurso filosófico dos demais é o fato de que ele nunca expõe a questão da verdade sem se interrogar, ao mesmo tempo, sobre as condições desse dizer-a-verdade. Dessa forma, seja por meio da diferenciação ética, que abre ao indivíduo o acesso a essa verdade, ou mesmo das estruturas políticas, em que esse dizer a verdade terá o direito, a liberdade e o dever de se pronunciar, as condições do dizer são interrogadas. Assim, as mudanças relacionadas à *parresía* demonstram “traços fundamentais da filosofia grega e, por conseguinte, da filosofia ocidental”. Segundo Foucault (2011a, p. 59):

Nós nos encontramos agora, com essas inflexões e essas mudanças na *parresía*, em presença no fundo de três realidades, ou pelo menos de três polos: o polo da *alétheia* e do dizer-a-verdade; o polo da *politeía* e do governo; enfim, o polo do que, nesses textos gregos tardios, se chama *ethopoiesis* (formação do *éthos* ou formação do sujeito). Condições e formas de dizer-a-verdade, de um lado; estruturas e regras da politeía (isto é, da organização das relações de poder), de outro; enfim modalidades de formação do *éthos* no qual o indivíduo se constitui como sujeito moral de sua conduta: são três polos ao mesmo tempo irreduzíveis e irreduzivelmente ligados uns aos outros. *Alétheia, politeía, éthos*: é a irreduzibilidade essencial desses três polos, e é sua relação necessária e mútua, é a estrutura de chamamento de um ao outro e do outro a um que, creio, sustentou a própria existência de todo o discurso filosófico desde a Grécia até nós.

Difícil separar essa afirmação dos objetos fundamentais constitutivos da própria filosofia de Foucault e dos procedimentos que ela demanda. Temas e elementos distintos, cujas relações, para Foucault (2011a, p. 10), não se reduzem ou absorvem, tais como: *os saberes* estudados na especificidade da sua veridicção (*alétheia*), *as relações de poder* nos procedimentos pelos quais a conduta dos homens é governada (*politeía*) e *a formação subjetiva*, por meio dos modos de constituição do sujeito nas práticas de si (*éthos*). Dessa forma, pode-se acompanhar como sua genealogia do sujeito moderno e seu estudo da *parresía* relacionam-se na crítica que faz da atualidade.

7.4 Insistir na genealogia

Ao refazermos a espiral de Foucault sobre as práticas de *parresía* e persistirmos nela de forma intencionada – embora essas práticas nem sempre sejam nomeadas diretamente nos textos por ele analisados –, tratamos de compreender a seguinte questão que permeia o escrito ora apresentado:

- Por que o filósofo sugere que a crise da *parresía* democrática, no século IV, determinaria o confronto imanente entre filosofia e política, entre o dizer-a-verdade e a ascendência, entre democracia e ética?

Grande parte das análises de Michel Foucault (2006, 2010a, 2011a) sobre as práticas éticas e políticas da antiguidade, presentes nos cursos *A hermenêutica do sujeito*, *O governo de si e dos outros* e *A coragem da verdade*, são baseadas em dois grandes personagens

conceituais³⁶³, que se posicionam simetricamente abrindo e fechando suas análises. Trata-se do platonismo e do cristianismo. Nos cursos, a leitura que oferece dessas experiências designa sua genealogia do sujeito moderno.

As grandes cisões éticas ocidentais estabelecidas por Foucault (2006, 2010a, 2011a) e consideradas na presente análise – mesmo que não diretamente trabalhadas – podem ser resumidas em três abrangentes tópicos procedimentais desse filósofo:

- A *clivagem* entre a filosofia espiritual do cuidado de si e a filosofia empírica do conhece-te a ti mesmo, ambas iniciadas pelo personagem Sócrates, nos diálogos platônicos. Essa ambivalência, segundo Foucault (2006), impediu-o de considerar um desenvolvimento contínuo da história do conhecimento de si.

- O *paradoxo* ético que se estabelece numericamente entre muitos e poucos, inaugurado pela prática política da democracia ateniense. A inserção do fundamento ético da esquecida *parresía* política diferencia o olhar genealógico de Foucault (2010a) perante aqueles que também investigam a democracia. Sobre isso, convém lembrar que a discussão sobre a palavra verdadeira é levantada pelo filósofo no momento em que a imprensa francesa debate “o silêncio dos intelectuais”³⁶⁴. Além disso, é conhecido o fato de que Jürgen Habermas – o filósofo alemão da ação comunicativa e severo crítico da filosofia pós-metafísica –, divide com Foucault as salas do Collège de France em 1983, ano do curso *O governo de si e dos outros*, em que a democracia e o direito à voz (antigo e moderno) são temas importantes do projeto investigativo desses filósofos.

- A *alteridade* entre o “outro mundo” e a “vida outra”. Ao analisar diferentes práticas de verdade, de Platão até os monges medievais, com inflexão acentuada no cinismo, Foucault (2011a) enaltece as continuidades e rupturas entre a ideia transcendental de outro mundo e as práticas da verdade, que exigem daqueles que as enunciam uma coerente “vida outra”. Não incorrendo a negações, maniqueísmos ou sínteses, o filósofo articula veridicção e governo

³⁶³ O termo alude à obra de Gilles Deleuze e Félix Guattari (1992) *O que é a filosofia?* No terceiro capítulo, chamado “as personagens conceituais”, os autores explicam essas personagens como potências de conceitos (Ibid., p. 60) e afirmam que a filosofia tem de passar pelo estudo das mesmas. Além disso, afirmam que “a história nunca cessa de fazer viver personagens conceituais, de lhes dar vida” (Ibid., p. 58). Os autores utilizam o exemplo da personagem “idiota” (cristianismo, com Santo Agostinho e Nicolau de Cusa até Dostoiévski) para elucidarem como ocorre a reativação (ou a volta ao palco) de uma personagem ao longo da história da filosofia. Também evocam Nietzsche (Ibid., p. 60) como um filósofo que opera tanto com personagens simpáticas (Dionísio, Zarathustra), como antipáticas (Cristo, o Sacerdote, os Homens Superiores e Sócrates). O outro exemplo dos autores é Platão [sempre ele!] e sua simpatia por Sócrates. Interessa a presente pesquisa, sobretudo, de que forma uma personagem conceitual pode ser simpática para um filósofo e antipática para outro, dependendo dos conceitos que o mesmo pretende criar.

³⁶⁴ Para maiores informações, conferir comentário de Frédéric Grós, sobre a “Situação do curso” de 1983. In: Foucault (2010a, p. 354, nota 39).

para compreender como a ética ocidental formou-se, em grande parte, banindo certos núcleos, como a filosofia cínica. Seu método deixa claro que não se trata simplesmente de comparar o cinismo a outras escolas filosóficas, mas sim de efetuar um recuo crítico intencionado dos sistemas de pensamento, com a finalidade de fazer emergir improváveis continuidades. Exemplo máximo talvez seja a afirmação de Foucault (2010a, 2011a) de que o cristianismo é a junção do platonismo e cinismo. Não será preciso esperar o cristianismo para fazer nascer a necessidade do outro que escuta a confissão na pastoral cristã ou do profissional que incentiva a falar de si próprio. Utilizando-se de metáforas como “espelho quebrado”, “careta filosófica” ou “continuação carnavalesca”, Foucault (2011a) faz valer sua metodologia de estudar algo localizado ou banido pela racionalidade ocidental (no caso, o cinismo ou ainda o cuidado de si) para compreender as relações entre verdade, governo e sujeito, componentes de tal racionalidade.

Particularmente interessante às relações que intentamos aqui constituir é a análise de Foucault acerca da tragédia de Eurípedes sobre o drama do jovem Íon, a partir de aspectos que se atualizam no enunciado *educar para a diversidade*. As abordagens estabelecidas pelo filósofo, tais como os vínculos entre solo, hereditariedade e democracia, foram tomadas na problematização estabelecida.

Dessa forma, retomam-se as linhas diretivas do trabalho, que ligam a formação e instrução brasileira, via R.IHGB, aos dilemas da educação contemporânea, tais como o multiculturalismo, o reconhecimento e, é claro, a democracia. As três linhas da *experiência-Brasil: Brasil, mundo no Brasil e Brasil no mundo* coadunam-se quando o propósito é *educar para a diversidade*, enunciado esse ora tido como democrático, ora tido como única possibilidade do viver juntos.

No trajeto retrospectivo sobre a voz na democracia, o entrelaçar que Michel Foucault efetua de linhas que correm em paralelo, mas se unem sob focos de experiências, foi muito relevante para análise apresentada. Essas linhas que parecem autônomas – o dizer verdadeiro, a ascendência e a democracia – foram costuradas por Foucault na prática *parrésica* que, mesmo em suas especificidades, alongam-se em permanências éticas que viajam no tempo e fulguram intensas na atualidade, sob formas outras. Da mesma maneira, a *experiência-Brasil* foi perspectivada em diferentes fontes, temporalidades e processos, fazendo emergir seus dramas de origem, história, mestiçagem, alteridade, escolarização, nascimento e direito à voz.

7.5 Democracia e voz na *experiência-Brasil*

Associada a sugestões edênicas, a *experiência-Brasil* figura, nos arquivos aqui consultados, como voltada tanto para o futuro como para o passado. Sua face de *Janus* que olha para trás resgata o primitivismo tupi-caraíba-selvagem como arquétipo do homem natural, capaz de condicionar o humano rumo a melhores formas de convivência e contato com a natureza. Seu olhar futurista nomeia o país em uma civilização que está por vir, misturada, culturalista, sincrética e, principalmente, sem conflitos ou choque de civilizações. Compondo essas faces, os conceitos de civilização e cultura mesclam-se, via catequese e instrução pública, aos saberes regionais e dos povos diversos que constituem essa gigantesca *experiência*, apta a relacionar o global com o local, também na contemporaneidade.

Segundo Giorgio Agamben (2009), somente se é contemporâneo quando se é capaz de manter fixo o olhar no tempo presente, nele notando não as luzes, vistas por todos, mas o escuro, que não cessa de interpelar a atualidade. Cindido, o tempo presente é anacrônico e desatual, podendo somente ser notado quando comparado a tempos mais remotos.

Partindo da reflexão do filósofo italiano, convém perguntar: “O que se vê na *experiência-Brasil* quando se mantém fixo o olhar na escuridão do contemporâneo?”. Veem-se ofuscadas, nas trevas do presente, algumas fulgurantes luzes que tentam chegar à atualidade. Dentre elas, o brilho da escola, fraco e persistente, chama a atenção da presente pesquisa.

Em 1924, no *Manifesto da poesia pau-Brasil*, Oswald de Andrade (1990a) concilia a cultura nativa e a cultura intelectual renovada, a floresta e a escola, “num composto híbrido que ratificaria a miscigenação étnica do povo brasileiro” (NUNES, 1990, p. 13). Nas palavras do poeta:

Temos a base dupla e presente— a floresta e a escola. A raça crédula e dualista e a geometria, a álgebra e a química logo depois da mamadeira e do chá de erva-doce. Um misto de “dorme nenê que o bicho vem pegá” e de equações. [...]

Apenas brasileiros de nossa época. O necessário de química, de mecânica, de economia e de balística. Tudo digerido. Sem meeting cultural. Práticos. Experimentais. Poetas. Sem reminiscências livrescas. Sem comparações de apoio. Sem pesquisa etimológica. Sem ontologia.

Bárbaros, crédulos, pitorescos e meigos. Leitores de jornais. Pau-Brasil. A floresta e a escola. O Museu Nacional. A cozinha, o minério e a dança. A vegetação. Pau-Brasil (ANDRADE, 1990a, p. 44-45).

Seguindo os emblemáticos estudos de Benedito Nunes (1990) acerca da antropofagia oswaldiana, pode-se afirmar que a disputa dos modernistas sempre foi pelo “senso étnico” da história brasileira. Diante disso, não é de se estranhar que esse movimento artístico-literário retomasse os temas da natureza e do indígena, consagrados na R.IHGB pelos sócios que encamparam o nativo, fixando-o à história nacional.

Como é sabido, o modernismo brasileiro acabou clivado entre nacionalistas e utopistas: uma parte tendeu à pureza étnica do indígena e do país, inaugurando os movimentos do *verdeamarelismo* e a *Escola da Anta*, que culminariam na fundação do partido integralista, em 1932, enquanto os adeptos da antropofagia cultural partiram de um antimito sobre o Brasil, tomando os indígenas por condicionante humano do país rumo ao futuro. Nessa disputa discursiva, ainda que o canibalismo cultural negue o mito de origem e a “verdadeira” etnia nacional, ele prende-se ao tronco vermelho das raças para celebrar as misturas.

Outra relevante querela dos modernistas, também atrelada à etnia, ao passado e ao futuro, é a democracia: atacada pelos primeiros e laureada pelos últimos, a prática política que surge ao afirmar a ascendência étnica também promulga a igualdade na *experiência-Brasil*. Assim, pode-se afirmar que, nessa experiência, os dilemas políticos e estéticos, geralmente bifurcados como “direita”, “esquerda”, “conservador” e “emancipatório”, apresentam como dilema inaugural o “senso étnico” e suas concepções de origem, pureza, sangue e território, passado e futuro.

Conforme exposto no decorrer do presente capítulo, a análise de Foucault sobre o dizer verdadeiro apresenta quatro vértices constitutivos: ascendência, coragem, logos e democracia. Em sua emergência, essa prática política cria um paradoxo ante o franco falar: se qualquer um pode falar qualquer coisa na arena pública, a própria democracia corre riscos.

No ensaio *Ódio à democracia*, Rancière (2014) afirma que o duplo discurso sobre as práticas democráticas não é recente. O filósofo franco-argelino retoma o dilema quantitativo do regime, visto que, na sociedade moderna de massas, a democracia contemporânea transformou-se no reinado dos desejos ilimitados, segundo sua análise. Rancière (2014) utiliza, em sua argumentação, vários exemplos da atual circunstância da república democrática francesa, inclusive o dilema multicultural acerca do uso do véu na escola, por parte das meninas muçulmanas.

Poder que sempre excede suas formas, a democracia será definida pelo autor como a palavra constitutiva de uma expressão de ódio. Assim, os mesmos que atacam a democracia pelo respeito às diferenças, o universalismo e as ações afirmativas são os primeiros a incentivar as guerras que expandem a democracia pela força das armas. Todos esses

elementos levam à gritaria da multidão, que se alastra em sinal de protesto, nas democracias contemporâneas. Nesse cenário, cabe à crítica assinalar os limites da palavra e do grito, na busca por justiça que a comunidade empreende (RANCIÈRE, 2014).

Se assim o é no âmbito global, na *experiência-Brasil* não se faz diferente. Porém, nessa *experiência*, variados usos e abordagens da democracia captam suas mais díspares predicções. Dentre elas:

- A compreensão de que se trata de um sistema formal de escolha de governantes.
- O entendimento de que a democracia permite o acesso de bens de consumo a todos e distribuição igualitária das oportunidades.
- O indício de que as massas estão no poder.
- A junção de diferentes tendências estéticas, religiosas e culturais.
- A concepção cultural e biológica de que democratizar é misturar-se.

O último uso elencado é bastante singular, posto que, diante de tantos predados que a democracia agrega, não se tem notícia de outro país que tenha consolidado as expressões “democracia étnica” ou “democracia racial” para valorar ou acusar de falsidade suas práticas de convívio social, alcunhadas com o nome de um regime político. Sem contar com um mito de pureza ancestral ou autóctone, os enunciados sobre a democracia racial brasileira complementam e invertem o mito de origem da democracia ateniense. Complementam, pois sua condição de fato é a o dilema entre a pureza e a mistura, ainda que a versão grega do mito democrático narre o drama de Íon como aquele que busca a ascendência autóctone, enquanto sua origem seja a mistura entre um deus e uma mulher. Invertem, dado que sua condição de verdade não signifique, na democracia racial – ao menos na R.IHGB e nos escritos de Gilberto Freyre (1968, 1980, 2006a, 2006b) e Fernando de Azevedo (1944) –, o apelo ao discurso de verdade ou ao direito à voz dos miscigenados, mas sim à ausência de ódios étnicos e à ascensão social, materializada no grande leque que abrange o ato educativo, da catequese à instrução pública, chegando ao bacharelado. É notável que, em uma sociedade não afeita aos valores abstratos da condição de igualdade entre os cidadãos, as ações afirmativas possibilitadas pela democracia acirram-se com maior intensidade, quando a disputa é pelo acesso aos diplomas universitários.

Nas “trevas do contemporâneo” (AGAMBEN, 2009) da *experiência-Brasil*, a escola e a democracia são novamente atreladas, mas dessa vez o vínculo é outro: a escola é também o lugar da voz dos excluídos, em que a democracia racial será contestada. Segundo algumas das

atuais diretrizes curriculares (BRASIL, 1998, 2005a, 2005b, 2006, 2007, 2008) do governo federal, a escola deve possibilitar aos grupos antes excluídos, notadamente aos negros e indígenas, que sejam reconhecidos e tenham voz na história nacional, mostrando-a tal qual é: “desigual e discriminatória”.

A constante busca pelo verdadeiro Brasil torna o enigma dessa *experiência* ainda mais potente, pois parece devorar (em todos os sentidos) aqueles que ousam decifrá-lo. Tarefa hercúlea, a interpretação da “realidade” brasileira parece demandar certa dose de poesia e invenção, tornando episódicas ou infrutíferas as tentativas de explicitação de todos os seus dilemas, como se pode atestar na empreitada do bacharel Luiz Francisco da Veiga.

Surpreendido pela Lei do Ventre Livre, esse sócio do IHGB redige, em 30 de outubro de 1872, um projeto de livro jamais financiado, cujo título seria *O Brasil tal qual é: projecto de um livro (no interesse da imigração)*. Nele, o autor propõe um retrato fiel e jamais escrito sobre o Brasil, pois afirma ser o país um grande desconhecido. Baseando-se nos manuais de história e geografia da sua época, Veiga (1872) tenta vender ao Império seu projeto de publicação. Em sintonia com os escritos do naturalista Buffon, disserta sobre os germens do solo brasileiro, indicativos de seu futuro. Para atrair os trabalhadores imigrantes, aposta na explicação de como funciona a monarquia brasileira. Sua principal alegação é a de que, se o Brasil não é um país rigorosamente civilizado, é um país que se civiliza. A prova disso, segundo Veiga (1872), são as instituições civilizatórias que o país já alcançou, sendo seu maior mérito receber bem todos os povos.

Aludindo raramente à população nacional, o autor do projeto elenca seus futuros capítulos: “civilização política, civilização social, civilização intelectual, civilização material e civilização moral”. Nas cinco civilizações arroladas por Veiga, o tema da instrução tem destaque, pois almeja mapear as instituições educacionais para mostrar ao imigrante como o Brasil moderniza-se, a passos largos. Veiga afirma que, se não temos costumes, temos “disposições constituições”. Direcionado ao Ilmo. e Exmo. Sr. Conselheiro Theodoro Machado Freire Pereira da Silva, o projeto do Brasil real, tal qual é, procura ainda, segundo Veiga (1872, p. 5-6), superar a insistência nacional em somente tratar de assuntos na imperiosa urgência:

Ha commummente no Brasil, Exm. Sr, o erro ou a fatalidade de só se tratar de um assumpto, quando a sua solução é exigida por circumstancias imperiosas e urgentes, quando já de pouco tempo se dispõe para a promptifiração da obra, quando já estão prestes a escoarem-se os ultimos momentos de um prazo fatal, porque improrogavel; de sôrte que resentem-se sempre as medidas tomadas ou os trabalhos realizados da imperfeições que

provém de um diminuto tempo disponível, da inquietação e sofreguidão dos espíritos, receiosos de que o tempo lhes falte, e dos inevitáveis descuidos que se originam dessa natural inquietação e dessa lamentável sofreguidão.

Exemplificativo da tensão constitutiva entre o *Brasil ficção* e o *Brasil fato*, o projeto de Veiga reforça as ambivalentes características da *experiência-Brasil* retratadas nas publicações da R.IHGB. Ignorando negros e indígenas em sua “autêntica” representação do país, o autor afirma ser o Brasil a grande nação de prosperidade futura. Seu esquecido projeto pretende mostrar ao mundo e, principalmente, ao trabalhador branco europeu, as vantagens de conviver em um país repleto de trocas, com riquezas naturais, hospitaleiro e sem convulsões sociais.

Em meio a inúmeras tentativas de mostrar a *experiência-Brasil* “tal qual é”, não deixa de ser irônico que ela tenha sido figurada como lugar de diferentes troncos: sejam as madeiras santas ou demoníacas, sejam os troncos raciais. Tidos (erroneamente?) por desenraizados, esses últimos atam o solo ao sangue, na busca pela pureza que deu origem à concepção, antiga e moderna, de cidadania. Paradoxo ainda vigente na democracia hodierna, a natividade, a nacionalidade e o direito à voz constituem tanto as relações de poder como seu ponto de resistência, fazendo da *experiência-Brasil* arena privilegiada em que essas questões ganham força. Em meio a esse cenário, em que identidade e diferenças ganham força, um importante elemento parece silenciado: o corpo feminino.

7.6 Por fim, o grito: pela justiça, contra a pureza

Entre o final da década de 1970 e início da década de 1980, o descaso e a violência que os cidadãos do sudeste asiático sofriam, principalmente os vietnamitas, marcaram o incidente internacional conhecido por *boat people*. Ao tentarem escapar de forma ilegal de seus países de origem, homens, mulheres e crianças partiam em busca de melhores condições de vida em embarcações que lembravam os navios negreiros. Contrário a esse abandono, Foucault (2001c, p. 1526-1527) escreve um pequeno manifesto chamado “Em face dos governos, os direitos do homem”³⁶⁵. O texto foi lido em Genebra, na ocasião do Comitê Internacional contra a Pirataria, em junho de 1981, e publicado no *Liberation*, alguns dias depois de sua morte, em 1984.

³⁶⁵ No original: “Face aux gouvernements, les droits de l’homme”.

Coerente com suas concepções sobre a representação na política, o filósofo começa por afirmar “os indivíduos privados”, não comissionados por ninguém para estarem juntos, mas que se uniram para “falar” sobre a dificuldade compartilhada em “suportar” o que está acontecendo. Negando qualquer participação política de representantes, sejam eles partidos ou intelectuais, Foucault (2001c) pontua os princípios que guiam tal iniciativa:

- 1) uma *cidadania universal*, que deve se erguer contra qualquer abuso de poder;
- 2) o direito absoluto de se levantar contra os poderosos, que são os responsáveis pelos infortúnios sofridos no *boat people*;
- 3) e a recusa de uma divisão do trabalho que propõe aos governos a ação e reflexão e aos governados somente a indignação.

Em meio ao mar da China, num território alheio às nacionalidades, os refugiados asiáticos não são protegidos por nenhuma instância política. Como exceção à regra dos pertencentes ao Estado de direito, a figura do refugiado representa, segundo o filósofo italiano Giorgio Agamben (2010, § 5), a ruptura entre os princípios de nascimento e nação:

[...] se o refugiado representa, no ordenamento do Estado-nação, um elemento de tal sorte inquietante é, sobretudo, porque ao estilhaçar a identidade entre homem e cidadão, entre natividade e nacionalidade, coloca-se em crise a invenção originária da soberania. Singulares exceções a esse princípio, naturalmente, sempre existiram: a novidade do nosso tempo, que ameaça o Estado-Nação em seu próprio fundamento, é que porções crescentes da humanidade não são mais representáveis em seu interior.

Clamando o direito à voz contra a injustiça, Foucault (2001c, p. 1526) declara sua lógica de resistência contra os excessos de poder, que, independentemente dos autores e das vítimas desse excesso: “No fundo, nós somos todos governados e, a esse título, solidários”. Avesso às adversidades sofridas pelos refugiados, o autor defende que, perante as injustiças, os homens jamais devem referendar um “resto mudo da política”. O filósofo lembra como, com frequência, são os que governam os que falam. Defronte à necessidade urgente de mudança nesse “teatro da indignação”, Foucault (2001c, p. 1.527) remete-se ao direito à voz e, também, ao direito ao grito, que devem fazer parte da crítica filosófica que atua ante o poder, ao menos desde o episódio relatado por Platão, em sua sétima carta.

Conforme abordado, o vínculo estabelecido entre o direito à voz, a ascendência, o determinismo geográfico e a hereditariedade ou ainda o *sangue*, o *solo* e o *sexo* tornam o

drama do jovem Íon exemplificativo das questões que hoje permeiam as demandas pela diversidade cultural, na globalização, ou mesmo o *educar para a diversidade na experiência-Brasil*. Com base na leitura que Foucault (2010a, 2011a) oferece da tragédia de Eurípedes, resgatam-se três temas que são fundamentais para esta pesquisa:

- 1) a xenofobia do coro das servas de Creúsa, que muito se lamentam quando convencidas de que a cidade será governada por um estrangeiro;
- 2) o temor que o personagem Íon demonstra ante a possibilidade de ter a “língua serva”;
- 3) e o grito de Creúsa que, indignada com a traição de Apolo, ousa desafiar o deus em seu próprio templo.

A peça escrita por Eurípedes deveria servir para propagandear a democracia entre os habitantes de Delfos, região que interessava a Atenas dominar, em meio à Guerra do Peloponeso. Repleta de passagens em que ser estrangeiro ou não conhecer a sua origem é bastante problemático, a tragédia torna patente a ligação entre pureza de raça e democracia, nos primórdios do regime. Diante disso, parece valer a pena retomar esse drama em tempos em que o *educar para a diversidade* emerge de forma globalizada e por meio de intensas e incessantes trocas culturais. Nesse tempo, o grito de Creúsa transmuta-se em *voz* que se ergue contra a falta de representação e reconhecimento, ou seja, contra a falta de justiça.

Mãe do híbrido Íon, a rainha Creúsa inaugura a ligação entre a ambivalência mestiça e o direito à voz. Os ecos de seu grito para o deus dourado da música, racionalidade e perfeição chegam à atualidade: seja nas explicações sobre a *experiência-Brasil*, que não cessam de indagar a aliança da mulher (branca, indígena, negra ou mulata) como eixo da democracia racial brasileira; seja na insistente reativação das narrativas sobre a origem e a pureza, que a democracia e o *educar para a diversidade* restabelecem, sob outras formas, com outros mitos.

Galeria de imagens

XVII

Planta da casa-grande do Engenho Noruega, por Cícero Dias

A obra de Gilberto Freyre faz analogias entre a família, o patriarcalismo brasileiro e seu declínio (o “quebra-roço”) a partir de uma análise das moradias de cada período da história nacional. Em 1933, quando publica *Casa grande & senzala*, Freyre solicita ao artista Cícero Dias que ilustre o “Engenho Noruega”, pois o considera exemplo significativo das relações de interpenetração e de harmonia dos contrários ocorrida no Brasil. Freyre nomeia democracia social a “convivência pacífica” entre brancos e negros, senhores e escravos, além da hibridização cultural brasileira. Na ilustração, é possível reconhecer a proximidade dos dois tipos de moradia, as brincadeiras do menino-diabo (em alusão à obra de Machado de Assis) e ainda cenas de sexo e convivência. Essa obra mantém seu vigor polêmico, mesmo após 80 anos de sua publicação.

XVIII

Sobrado patriarcal semiurbano do meado do século XIX

Ao continuar seus estudos acerca do tipo nacional surgido nos trópicos e suas moradias, Freyre publica, em 1936, a obra *Sobrados e mucambos*. Crítico severo do acirramento das desigualdades sociais e raciais propiciadas pelo aumento da urbanização, ocorrida no século XIX, Freyre encomenda ao pintor Manuel Bandeira que retrate as moradias urbanas. Diferentemente da proximidade entre os engenhos e as senzalas, os sobrados apresentam muita distância dos mucambos. Também não há muitas cenas de convívio no desenho. Menos entusiasta da urbanização, o autor sugere o conflito no título da obra, por isso a conjunção e, ligando as moradias, em lugar do harmônico *ampersand*, de *Casa grande & senzala*. Ainda sim, a democracia, ou melhor, o “contágio democrático ou democratizante” (FREYRE, 2006b, p. 475) das misturas raciais ocorridas no Brasil, mesmo entre a aristocracia, ainda tem destaque no segundo livro de sua trilogia sobre o declínio do patriarcado brasileiro.

Fonte: Freyre (1936).

XIX

Anúncio publicado em jornais e avulsos, durante o ano de 1895, pela Grande Companhia Norte-Americana de Mysterios e Novidades Edna e Wood

THEATRO S. PEDRO DE ALCANTARA
EMPRESA - FERNANDES PINTO e C.
Grande Companhia Norte-Americana de Mysterios e Novidades
EDNA E WOOD
Orchestra sob a direção do Maestro Julio S. Dimitri
Hoje Sabbado e amanhã Domingo
DUAS GRANDES REPRESENTAÇÕES
(A 1 data de 6 e 8 da noite)

Precos e hora do costume
NOTA—Domingo grande "Matiné" a 1 hora da tarde dedicada às
crianças. Rifa de brinquedos para os meninos.

O cartaz da companhia de circo Edna e Wood foi a imagem escolhida por Gilberto Freyre (2004) para abrir sua obra mais experimental: *Ordem e progresso*, publicada em 1954. Repleta de truques e proezas sobrenaturais, a imagem retrata um realismo arrepiante, que se dá perante uma plateia branca. O objetivo dessa obra de Freyre era mapear os aspectos sociais e econômicos, presentes na transição do trabalho escravo para o assalariado, responsável pela derrocada completa do patriarcalismo. No entanto, o final de seu livro deixa transparecer algo constante: a forma como os grupos que chegam ao poder ignoram as agendas oposicionistas, perpetuando as desigualdades. Mesmo assim, Freyre (2004, p. 207) enaltece a “democracia social e não apenas política”, que se estendia “à gente de cor”, “gente mestiça ou negra mais humilde do Brasil”. Nicolau Sevcenko (FREYRE, 2004, p. 13-32), ao prefaciá-lo, enaltece o modernismo de Freyre, que se utiliza de fontes diversas, em um arranjo aleatório,

acentuando os aspectos contingentes, fortuitos e imponderáveis que caracterizam a fluida e volátil dinâmica da modernidade. Sevcenko remete-se também à “fantasmagoria” do cartaz de abertura, tão comum em imagens sobre a alienação, o fetichismo e a reificação capitalista, presentes nas obras do pós-guerra, como visto em Adorno, Walter Benjamim e Guy Debord.

Fonte: Freyre (2004).

XX

Mulata grande, de Carybé

O argentino naturalizado brasileiro, Hector Julio Paride Carybe (Carybé), retratou trocas (comerciais e simbólicas) do cotidiano baiano em *Mulata Grande*, de 1980. Obra várias vezes refeita pelo artista, tem a Bahia (ou a baiana?) como tema central.

Fonte: Disponível em: <http://carnaxe.com.br/axelook/quadros/arquivos/carybe_mulatagrande.htm>. Acesso em: 13 out. 2014.

EPÍLOGO

Afirmo que a Biblioteca é interminável [...] *é ilimitada e periódica*. Se um eterno viajador a atravessasse em qualquer direção, comprovaria ao fim dos séculos que os mesmos volumes se repetem na mesma desordem (que, reiterada, seria uma ordem: a Ordem). Minha solidão alegra-se com essa elegante esperança.

Jorge Luis Borges (1972, p. 84-94).

A biblioteca de Babel.

Epílogo

Há mais de uma forma de problematizar as relações entre educação, pureza e alteridade. Esta tese é somente uma delas, e buscou fazê-lo observando a fulgurante *experiência-Brasil*, na tentativa de empreender uma ontologia do presente. Para tanto, foi preciso compor diferentes séries descontínuas, em um vertical jogo de correlações e dominâncias discursivas que vinculassem, nessa *experiência*, os processos de subjetivação, as normatividades da conduta e os saberes históricos.

Forma vazia e operante, ou demasiadamente operante porque vazia, a *experiência-Brasil* emerge como educadora, com o propósito de ensinar ao mundo a lidar com a diversidade, seja ela natural, racial, cultural ou miscigenada. Tal como o mito de *Proteu* que se transmuta para não responder a inquéritos, essa *experiência* assume diversas formas, implicando os pares passado/futuro, global/local, civilização/cultura. Porém, diferentemente do pastor dos rebanhos de Poseidon, que responde às perguntas depois de esgotar suas metamorfoses, a *experiência-Brasil* reformula suas séries intensivas de questionamento. Nelas, os três pares implicados se comunicam por suas diferenças, a ressoar e arguir a identidade metafísica e a definição de pureza, via mestiçagem.

Na tentativa de ordenar essa explosão de ideias e tendências, elaboraram-se várias ferramentas analíticas ao longo da pesquisa, a começar pela própria noção de *experiência-Brasil*, pelos pares elencados e também pelo enunciado *educar para a diversidade*. Além delas, viu-se a necessidade de separar a argumentação em três linhas principais, que se justapõem e se emaranham a partir do arquivo contemplado para a pesquisa. As linhas expostas também denotam, conforme se intencionou explicitar, novas análises, taxionomias e abordagens específicas a cada uma delas.

A primeira linha, chamada também de “Escrito I”, abordou as publicações da R.IHGB entre 1839 e 1945, tendo em vista que elas insistiram no tema da alteridade e se propuseram a alocar os considerados *outros* na pretendida civilização brasileira. Aberta pelo excursão à terra dos bem-aventurados heróis intervalares, a primeira linha investigativa da pesquisa explicita o patente desejo da intelectualidade nacional de pertencer ao mundo considerado civilizado. Voltada para a Europa e para o futuro, a *experiência-Brasil* buscava construir um passado digno de nota. Ante a imensa tarefa de coligir e metodizar toda a sua história, os intelectuais brasileiros aceitaram o desafio aventado pelo naturalista bávaro Karl von Martius, que consistia em escrever “um epos” para o país que mesclasse o *Brasil ficção* e o *Brasil fato*.

Ao longo da pesquisa, essa fonte privilegiada mostrou-se basilar para expor publicamente os debates do Instituto. Nas revistas do IHGB foram também registradas a participação do Brasil em inúmeros congressos, considerados um “termômetro de civilização” e também um indício de que o país era cada vez mais relevante, segundo os sócios, no cenário internacional. Assim como fez Kant (2005) ao imortalizar a *Aufklärung* e o uso público da razão por meio de uma revista, os sócios do IHGB escolheram esse mesmo veículo de publicação para tornar conhecidas suas ideias, suas produções, seus projetos e suas rotinas.

Nos constantes debates sobre os elementos civilizatórios da cultura nacional que lá tomam forma, os sócios muito discutiram sobre a educação, mas pouco fizeram para transformar ideias em efetivo investimento material. Os maiores argumentos acerca da educação foram direcionados para a catequese dos indígenas, enquanto negros e mestiços eram pouco lembrados no processo civilizador nacional. No entanto, entre o início da República e o período entreguerras, a figura do mestiço passa a se destacar, e, os discursos sobre ele oscilaram demasiadamente. Visto como degeneração da raça branca ou regeneração da raça negra, o mestiço foi rotulado como importante agente civilizador dos “vastos desertos brasileiros”. Para essa tarefa, alguns sócios contavam ainda com os tipos regionais (paulista, gaúcho, caboclo, sertanejo, etc.), que também eram considerados mestiços civilizadores.

Conforme as publicações atestam, os “sertões” ou os “desertos” foram temas constantes dos sócios do IHGB. Os próprios debates acerca dos indígenas também eram vinculados à questão do desbravamento nacional, e caberia ao mestiço do branco com o índio (caboclo ou sertanejo) o papel de desbravador das terras ainda inexploradas. Uma vez mais, o negro não teria papel na civilização brasileira, embora geralmente fossem lembradas suas contribuições para a cultura nacional, principalmente a partir do início do século XX e, principalmente, durante a década de 1920, quando as concepções de primitivismo e dadaísmo ecoaram na *experiência-Brasil*. Ainda assim, foi notável, durante esse último período, a valorização do elemento étnico considerado autóctone, ou seja, o tronco vermelho surgido das raízes brasileiras.

Ainda no arquivo da R.IHGB, é perceptível o empenho dos sócios em decifrar o nome do país. Desse ensejo, nota-se que, impossibilitados de rastrear com precisão a justificativa da palavra *brasil*, os pesquisadores adotaram a etimologia e a história que mais convinham às suas predileções políticas ou culturais. Assim, o nome Brasil foi associado à cruz sagrada, ao comércio, à danação, ao paraíso e à cor púrpura. A mudança do nome de uma madeira sagrada (Santa Cruz) para uma madeira profana (pau-brasil) justificava o futuro da nação para vários historiadores e religiosos. Com base no nome, as antevisões dos sócios acerca do futuro da

experiência-Brasil oscilavam entre a prosperidade econômica e a convivência harmônica de um lado, e a perdição somada à cobiça, de outro. Também nesse movimento pendular, as misturas raciais, que ocorreram no país de forma nunca vista em outra parte, foram ora consideradas “imorais”, ora demasiadamente “celebradas”. Uma vez mais, era o futuro ligado ao comércio, ao convívio e às trocas (materiais, raciais, linguísticas e culturais) que predicava a dita *experiência*. Como se pode atestar, entre todas essas modalidades diversas do trocar – desde a carta de Caminha e outros nautas – o Brasil destinava-se, entre a *palavra* e a *coisa*, a voltar-se para tempos vindouros e para a alteridade.

Dotados de um iluminismo que se configurava entre preceitos cristãos e naturalistas, os sócios do IHGB elegeram como figura máxima para retratar a intelectualidade do Brasil a figura de D. Pedro II. Rotulado como o “Magnânimo”, ou ainda o “Pedro Banana”, o imperador que cresceu na nação independente foi predicado pelos sócios como excelente anfitrião e grande incentivador das ciências e das artes. Inteligente e gentil, era ele considerado o signo máximo do processo de esclarecimento pelo qual a nação passava sob o seu reinado. Pode-se afirmar que a figura do imperador (assim como as publicações do IHGB) representa, também, a própria ambivalência da *experiência-Brasil*, ora potente, generosa e avançada, ora pueril, cruel e retrógrada.

O imperador D. Pedro II, embora julgado muito incisivo na violência contra o Paraguai, retardatário nos assuntos ligados à escravidão e pouco enérgico quando o tema era a instrução pública, raramente foi assinalado como signo do atraso da nação nas publicações do IHGB. Ao refletirem a preocupação dos sócios com as características da civilização e do povo brasileiro, as revistas quase nada contêm sobre a situação financeira ou cultural das pessoas que compunham a jovem nação.

Cumprir notar que, quando o imperador exilou-se na França, em decorrência da proclamação da República, a cadeira dele no Instituto ficou preservada com um véu branco, mantendo intacto seu lugar de patrono. Essa prática bem lembra o que Kantorowicz (1998, p. 200-205) chamou de “princípio da continuidade” dinástica, em que o símbolo místico do poder real excedia o próprio corpo presente do rei. Além disso, a cadeira real foi aclamada pelos sócios como “trono da democracia”³⁶⁶, não porque o imperador fosse fervoroso adepto dessa prática política, mas porque era visto como fraterno e de absoluta “intimidade com o elemento popular”³⁶⁷. Aliás, essa tendência persistirá com muita intensidade nas publicações da R.IHGB até 1945: a democracia, nessas publicações, viceja como elemento de harmonia

³⁶⁶ R.IHGB, 1925, t. 52, pt. 2, p. 534.

³⁶⁷ Id.

entre diferentes raças, culturas e classes sociais. Os aspectos políticos desse regime somente são elaborados em texto datado de 1957³⁶⁸. Essas ressonâncias discursivas acerca da democracia, que resgatam os dizeres aqui analisados dos sócios Karl von Martius e José Silvestre Rebello encontram-se também na obra de outro eminente sócio: o sociólogo Gilberto Freyre, além de locupletar textos de outros sócios, esquecidos na ordem do discurso.

Intitulada elogiosamente por Roger Bastide como enaltecadora da “democracia racial”, a obra de Freyre – e tantos outros explicadores do Brasil – também elege o país como predestinado a ser um celeiro do mundo latino, como já o explicitava o médico João Baptista de Lacerda, em 1911, no I Congresso Universal das Raças, ocorrido em Londres. Também o fizeram vários sócios do IHGB e intelectuais brasileiros e estrangeiros, muito antes e bem depois do doutor Lacerda.

Tendo por parâmetro a Segunda Guerra Mundial, a pesquisa situou a *experiência-Brasil* aquém e além desse conflito. Ao envolver a etnicidade e o imperialismo como políticas de expansão que reativam os significados da pureza e da superioridade do ser, os resultados dessa guerra fizeram com que a Unesco aclamasse o Brasil, uma vez mais, como país-símbolo do futuro, onde diferentes raças poderiam viver em harmonia, embora reconhecesse seu racismo contra os negros e suas desigualdades socioeconômica e de gênero.

Com base nesse parâmetro histórico e no vetor analítico atravessador de todo o arquivo – o enunciado *educar para a diversidade* –, somente as publicações da R.IHGB publicadas até 1945 foram consideradas, apesar de todas as suas edições, publicadas até 2013 terem sido avaliadas. Dessa análise, pode-se depreender, de forma muito geral, três distintas fases da revista:

- Nas publicações editadas entre 1839 e 1889, abundam os textos voltados à questão etnográfica indígena, com somente raros escritos destinados à escravidão ou à mestiçagem. Sob forte influência do mecenas D. Pedro II, as revistas trazem por inquietação central a emergência da civilização brasileira, preocupando-se em tornar possível a própria escrita da história a partir da recolha documental, do mapeamento geográfico e da análise antropológica dos homens surgidos nesse espaço imenso e tropical.

- Entre 1890 e 1945, a R.IHGB apresenta, além de textos de uma etnografia narrativa e em formato de diário (também presentes na fase anterior), uma preocupação de cunho científico e quantitativo. Somadas a seu naturalismo, influências eugênicas, sanitaristas e

³⁶⁸ R.IHGB, 1957, n. 234, p. 50-93.

também culturalistas fizeram parte das abordagens presentes na revista, tornando a questão historiográfica menos narrativa e mais acentuadamente evolucionista. Contando agora com um rico banco de biografias e dados historiográficos, as publicações remetem-se cada vez mais às publicações anteriores e aos trabalhos efetuados pelos sócios já falecidos.

- Do pós-guerra até 2013, as temáticas indígenas e da catequese jesuítica continuaram vigentes, somadas agora a outros temas relativos à cultura brasileira, como música e folclore, e também à influência lusitana. Quanto à historiografia, é cada vez maior o número de textos que fazem remissão à própria revista, como se intentando formar o “catálogo dos catálogos”, tal como ambicionado pelos ordenadores de “A biblioteca de Babel”, descrita por Borges (1972, p. 81-94).

Nas três fases, a educação viceja como assunto de interesse paralelo ou secundário e jamais exclusivo. A figura de D. Pedro II também segue elogiada, e, nesse trajeto, muitos nomes e temáticas se perderam, ao passo que outras permaneceram quase intactas. Dentre elas, apenas uma continua plena em vigor, pois sempre restaurada e reconstruída: *a disputa por Clio*.

O debate sobre a historiografia brasileira, que cada vez mais envolve a própria revista e seus sócios, faz emergir as ligações entre o fixo olhar para o passado e aquele que vislumbra o futuro, o que tem reanimado a *experiência-Brasil* desde 1839. Assim, é o banquete das núpcias de *Clio* e *Janus* que se desenvolve ao longo das publicações. Nele, a antropofagia continua um dos pratos oferecidos, por permanecer também vigente nessa *experiência*. As variadas significações dessa prática pouco usual, conduziram a investigação para sua segunda linha.

Para adentrar no “Escrito II”, o convite é feito pelo personagem Raimundo, de Aluísio Azevedo (2004). Encontrado pela pesquisa primeiramente na análise que dele fez Gilberto Freyre (2006b), julgou-se que não haveria melhor maneira de atarem-se as pontas entre os heróis misturados de Hesíodo (excurso I) e a *Atenas autóctone* (excurso III), do que aportar na cidade chamada por Azevedo de *Atenas brasileira* (São Luis do Maranhão). Situada em um país já conhecido por sua mestiçagem, a cidade do romance proclama-se branca e quase lusitana.

O naturalismo da literatura de Azevedo abre espaço para os debates sobre as cores e os troncos raciais que, de Kant (1990a) a Lévi-Strauss (1976), não cessaram de permear as discussões sobre a antropologia, a educação, o cosmopolitismo e o passado. Dessa forma, foi possível vincular – em paráfrase ao grande estruturalista francês – as ideias de *raça e história*, somadas no pós-guerra ao enaltecimento do *educar para a diversidade*. Em meio a essas

ideias, os monstros antropófagos levam o *segundo escrito* ao encontro dos médicos e educadores. Nesse escrito, elegeram-se textos de sócios do IHGB e outros intelectuais brasileiros no âmbito educativo. Ainda que tais textos não tenham sido publicados na R.IHGB, eles atestam a influência e a preocupação desses homens de Letras com a educação.

Destaque feito à análise de Roquette-Pinto (1942) que, em meio à Segunda Guerra Mundial, sugere pensar o Brasil mestiço via educação. Anos antes (1929), o mesmo médico, antropólogo e educador havia presidido o I Congresso de Eugenia Brasileiro, no qual defendeu o sanitarismo nas escolas. Em 1933, Roquette-Pinto prefaciou a crônica publicada na R.IHGB de Ricardo Palma: *O sertão carioca*³⁶⁹, que foi dedicada ao próprio Roquette-Pinto. Palma ali afirma ser a sadia brasilidade o passaporte do Brasil para o futuro, fazendo um elogio da eugenia e do sanitarismo. Ricardo Palma chama também as professoras que percorrem os sertões de “ambulantes do saber”³⁷⁰, que instruem e educam os pequenos e todo o povoado. Particularmente interessado em entender o mal desses sertões, Palma estuda detalhadamente o “fetichismo” que surgiu da mistura de negros e indígenas nos desabitados territórios cariocas (os sertões), sendo o pior deles a macumba, assim definida:

[...] a *macumba* é a religião dos malandros cariocas, de classe inculta, cujo fervor está na razão directa de seu atraso, rito espiritualista, mixto de catholicismo, fetichismo africano e superstição indígena, verdadeira adaptação lpuca do jujuismo praticado no candomblé³⁷¹.

Ao final de seu texto, Ricardo Palma, inspirado pelas palavras de Afrânio Peixoto e J. de Sampaio, elenca um resumo para defender a pátria dos males fetichistas³⁷², no qual inclui o saneamento rural, a eugenia, a educação e o povoamento dos sertões que deve ser feito pelo sertanejo.

Somente se efetuou essa digressão para advertir que, na *experiência-Brasil*, não parece ser possível realizar divisões e rótulos entre os autores e, principalmente, aludir ao fato de que, se a educação raramente foi projetada, destinando-se a ela poucos recursos próprios até 1945, ela não cessou de ser debatida e exemplificada, ora como *ponte ambivalente*, ora como *pedra de toque*, conforme se demonstrou ao longo do trabalho.

Ainda no “Escrito II”, os sociólogos Gilberto Freyre e Fernando de Azevedo reatualizam, via educação, o quadrilátero da *experiência-Brasil*: natureza, raça, miscigenação

³⁶⁹ R.IHGB, 1933, v. 167, p. 7-256.

³⁷⁰ Ibid., p. 236.

³⁷¹ Ibid., p. 216.

³⁷² Em 1911, o padre Luiz Gastão também havia escrito um texto acerca do *Fetichismo dos negros do Brasil* (R.IHGB, 1911, pt. 2, p. 195-262).

e cultura. Ao explicar o país e o homem mestiço/moreno dele surgido por meio do ambiente tropical, Freyre (1980) sugeriu aos professores que enaltecessem os aspectos da paisagem e mestiçagem brasileiras, pois eles seriam responsáveis por criar um ambiente propício à imigração, particularmente dos homens latinos. Como se pode notar, essa ideia não era nova no período entreguerras, quando Freyre se tornou famoso, e ainda é evocada por diferentes autores contemporâneos que indicam o Brasil como exemplo máximo de mestiçagem. O próprio Freyre, em 1973, em um livro que trata do “futuro”, debate o papel do homem brasileiro e da metarraça morena perante o tempo vindouro, quando as nações terão que pensar em seus maiores dilemas: o lazer e o comportamento social. Nesse tempo, o sociólogo sugere a “morenidade nacional” como o exemplo para as demais nações: “O Homem brasileiro [...] crescentemente miscigenado no sangue e na cultura a apresentar-se como modelo, nesse particular, a outros homens nacionais de hoje. Os futuros” (FREYRE, 1973, p. 234).

Se, após a Segunda Guerra Mundial, a Unesco buscou no Brasil um exemplo para a etnicidade, demonstrou-se ao longo da pesquisa que, muito antes desse conflito bélico, o país já era indicado, pelos sócios do IHGB e depois por vários pensadores sociais, como exemplo máximo de convivência e cultura.

Não sem surpresa, pode-se notar de que forma, entre a guerra fria e a globalização, o Brasil continuou e (continua) a ser predicado como o país da antropofagia e das mestiçagens, que vai ensinar ao mundo o *educar para a diversidade*. No Capítulo 7, verificou-se de que forma a mestiçagem foi retomada por autores contemporâneos que estudam a globalização e que indicam o Brasil como exemplo máximo de cultura miscigenada, embora pouco se remetam aos cruzamentos raciais. Ainda assim, as cidades mestiças da *experiência-Brasil* seguem exemplificativas de como evitar episódios que operaram o corte ou a exclusão entre o normal e o anormal, o mesmo e o outro, tal como ocorreu em Auschwitz, Durban e nos Estados Unidos da América, seja durante a guerra civil ou em seu sistema de *apartheid*. Aliás, não é coincidência que uma das primeiras medidas que essas cidades que se querem puras adotaram, foi a separação dos escolares procedentes de grupos tachados de diferentes, anormais ou inferiores.

Todo esse debate hodierno sobre as diversidades culturais ganha contorno no pós-guerra – quando o racismo e o colonialismo não são mais tolerados como antes – e principalmente na globalização, que borra as fronteiras de tempo e espaço, antes alicerçadas no evolucionismo e nos territórios demarcados pelos Estados-nação. Nesse novo tempo para a

economia e para os avanços tecnológicos, os processos mestiços parecem corroborar uma educação voltada à democracia, que enaltece a convivência entre os diferentes.

Ilimitado e periódico, todo esse debate acerca do *outro* e da alteridade gera inúmeras e díspares análises, que envolvem os conceitos de diversidades e diferenças. Com base nisso, buscou-se sua apreensão por meio dos espaços, das temporalidades e dos processos mestiços. Entre os vários resultados alcançados por essa amostra discursiva, ressaltam-se aqueles que indicam uma mudança significativa no início do século XXI: o enaltecimento de um sujeito global, cosmopolita e de cultura miscigenada, embora afirmado em sua identidade (racial, cultural, étnica, de gênero ou sexualidade). Apreendeu-se, com base nesses resultados, certa impossibilidade que os autores e materiais educativos apresentam em *educar para a diferença*, tamanha a complexidade dessa noção negadora da síntese dialética, pois mesmo autores e documentos que celebram a *diferença* buscam o reconhecimento identitário, metafísico e dialético. Essa circunstância ofereceu os subsídios necessários ao terceiro e último *escrito* da tese.

No “Escrito III”, dois conceitos filosóficos ganham importância: o reconhecimento e a representação, além de um debate que faz parte da própria ética ocidental: o *direito à voz*. A esses conceitos soma-se o multiculturalismo, pois capaz de englobar reconhecimento, representação, democracia e direito à voz, tendo a educação – lugar onde práticas políticas e conceitos epistêmicos operam juntos, com maior intensidade – como seu privilegiado palco de disputas.

Para explicitar toda essa contenda, o jovem Íon, personagem da tragédia homônima, escrita por Eurípedes (2005), durante a paz de Nícias, em 418 a.C., abre o “Escrito III”. Sua função é lembrar como, desde o próprio nascimento da prática democrática, a cesura no discurso verdadeiro já se faz presente, tornando-o possível ao mesmo tempo que o ameaça.

Partindo da pergunta “Que palavra é essa?”, abordam-se algumas diretrizes federais da educação brasileira, com o propósito de compreender como a *experiência-Brasil* gera e recepciona o debate contemporâneo acerca do direito à voz, do multiculturalismo, do reconhecimento e de suas trocas culturais, bem como do direito à diferença. Constatou-se como negros e indígenas, anteriormente intitulados *outros* da civilização brasileira, segundo os sócios do IHGB, são agora os agentes privilegiados, embora não exclusivos, da luta política e epistêmica que torna a escola também o lugar das diferenças, ainda que por via do reconhecimento.

Arquivo vivo e criador de atualidade, a escola torna-se palco dos grupos minoritários na atual democracia brasileira. Anteriormente predicada por “social”, “étnica” e até mesmo

“racial”, a democracia da miscigenada nação brasileira reconfigura-se como democracia de nação mosaico, que possibilita e valoriza diferentes e únicas culturas e etnias, antes embaralhadas sob o signo de “cultura popular brasileira”.

Embora pareça inédita, a concepção de estudar os grupos minoritários não é nova. Os escritos do IHGB o demonstram, seja pela etnografia indígena, seja por alguns raros estudos que enalteciam a investigação isolada e sistemática dos negros, como exemplifica o texto *Brazil social*, de Sílvio Romero³⁷³, ou ainda, o estudo do médico Raimundo Nina Rodrigues (2008b): *Os africanos no Brasil*. Relativamente a este último, parece até paradoxal que o mesmo autor do texto *Mestiçagem, degenerescência e crime* (RODRIGUES, 2008a) também tenha catalogado os dialetos e religiões de matriz africana, sendo hoje considerado, por estudiosos e praticantes da umbanda e do candomblé, um marco que impossibilitou o esquecimento das origens dessas práticas (CUMINO, 2008, p. 7-9). Enaltecendo o “valor social das raças e povos negros que colonizaram o Brasil e seus descendentes”, o defensor da eugenia Nina Rodrigues (2008b p. 236), embora bem crítico quanto ao “fetiche dos negros”, parece importar-se mais, de forma negativa, com os crimes cometidos pelos mestiços. Traçando genealogias familiares, mensurando feições e hipnotizando os suspeitos que estão sob sua tutela, Rodrigues (2008a, p. 1151) afirma que “a mestiçagem humana é um problema biológico dos mais apaixonantes intelectualmente e que tem o dom especial de suscitar sempre as discussões mais ardentes”.

Atualmente, cada vez mais intercultural, a *experiência-Brasil* capta de experiências outras as ações afirmativas, devolvendo ao mundo um sistema próprio de autotaxação, tão inédito quanto sua variada gama de cores. Na democracia dessa experiência, assim como na cidade de origem de Íon, a questão da ascendência continua a operar e decidir o direito à voz. Se as previsões do doutor Lacerda acerca do desaparecimento dos troncos raciais vermelho e negro revelaram-se traiçoeiras para com ele, um dos diagnósticos do doutor parece ter sido confirmado: a tendência ao atavismo. Na busca por reconhecimento e maior representação, os mestiços brasileiros voltam-se cada vez mais às suas origens étnicas, refazendo troncos e raízes sob as insígnias das diversidades culturais e das diferenças. As culturas também ganham, nas referidas diretrizes, lugar privilegiado, mesmo abarcando um imenso leque de definições e práticas. De forma surpreendente, a mesma *experiência-Brasil*, que se predica como país da diversidade e das mestiçagens, tão aclamadas nas hodiernas lutas por reconhecimento e representação, também faz coexistir a afirmação étnica, como reparação

³⁷³ R.IHGB, 1906, t. 69. pt. 2, 105-182.

possível das desigualdades que discursos como aqueles produzidos no IHGB geraram. De “democracia social” e “racial” à democracia que se quer “verdadeira”, a *experiência-Brasil* utiliza esse mesmo regime político que extrapola suas funções, segundo afirma Rancière (2014), para tornar legítimas as lutas por justiça e igualdade. Nessa luta, uma vez mais, *Clio* é disputada e deverá entoar também a história dos negros e indígenas para além da escravidão e da natureza.

A partir da construção desses três escritos ora resumidamente retomados, a presente pesquisa, sem promessa ou prescrição, intencionou perspectivar as subjetividades que envolvem a pureza e a mestiçagem, a identidade e a diferença, ressaltando algumas permanências, ainda que não lineares na *experiência-Brasil*. Para tanto, realizou-se primeiramente a focalização empírica das publicações da R.IHGB sobre a possibilidade de educar o *outro* e depois expandiram-se os reflexos dessa experiência para contextos distintos. O que possibilitou esse procedimento estendido foi o vetor analítico do *educar para a diversidade*, responsável por estudar o diverso para chegar ao unitário; especular os discursos sobre o outro para problematizar os discursos de verdade; investigar os enunciados sobre as misturas para problematizar a ideia metafísica de pureza. É dessa forma que a presente pesquisa constitui análise histórica e crítica da atualidade, que pretende assinalar metodologias e leituras próprias, ainda que reconhecidamente devedoras dos procedimentos de pesquisa deixados pelo autor de *As palavras e as coisas*. Após expor o trajeto efetuado, resta ainda destacar alguns temas que se fizeram constantes em toda a investigação, mas que somente puderam ser notados em sua preponderância quando todo o arquivo havia sido explorado: a vinculação da *experiência-Brasil* às trocas (de materiais, de alimentos e de mulheres), à cultura musical, ao barroco e à antropofagia.

Sobre as trocas, vale lembrar duas análises: a de Paul Ricouer (2006) e Michel Foucault (2011b). O primeiro retoma os escritos de Hénaff e Marcel Mauss em seu percurso do reconhecimento, para destacar a retribuição da dádiva e o amor ágape, que simboliza o banquete, a reconciliação. Enquanto o segundo, no curso *Os anormais*, expõe de que maneira a inauguração da antropologia deveu-se às análises efetuadas pelas trocas (aliança e cozinha) ocorridas no que se convencionou chamar, no saber antropológico, de totem e tabu. Esse vínculo também se fez presente na valoração da antropofagia brasileira, vista com temor no século XIX pelos sócios do IHGB, elevada a símbolo máximo das culturas e artes brasileiras, de acordo com o modernismo e, atualmente, mencionada ainda como auge dos processos mestiços, que valoram em demasia as artes (principalmente a música) produzidas no contexto brasileiro.

Notam-se também as constantes remissões a metáforas que envolvem a terra ou o território (raiz, tronco, rizoma, terremoto, desertos, sertões, meio ambiente) e também o mar (ilha, arquipélago, navio, porto, viagem), quando os pensadores refletem sobre a origem, as raças e as mestiçagens. O que daí se alcança é a incessante discussão subsumida pelos *espaços*, afinal é neles que as práticas ocorrem. Dessa forma, a cartografia parece vital tanto ao enaltecimento quanto à crítica das identidades fixadas pelos Estados nacionais, nas políticas de colonialismos e imperialismos.

Ressalta-se, ainda, a constatare *disputa por Clio* que o tema das mestiçagens evoca. Em diferentes tempos e espaços, as ascendências são retomadas de acordo com a apreensão que se faz da história: de um lado, valoram-se a teleologia, a narrativa ufanista, a coletânea biográfica, e, de outro, os recuos temporais não lineares, a reversibilidade discursiva, a escavação de narrativas outras. É essa disputa que a escola e os saberes que ela permite e impede acerca das identidades parece encerrar. Nesse combate pela significação histórica, mesmo autores que se intitulam pós-metafísicos, como o poeta Édouard Glissant, buscam a utopia, esse conceito que acompanha a própria história ocidental e que embaralha as noções de tempo e espaço, fazendo surgir o desejo e a esperança de sonhar e mudar.

Por fim, vale explicitar, uma vez mais, a complexidade e ambivalência da monstruosa, vazia, enigmática e híbrida *experiência-Brasil*, que interliga global/local, civilização/cultura, passado/futuro. O olhar estrangeiro de Roger Bastide (1969, p. 15, grifos do autor) assim a descreveu:

[...] o sociólogo que estuda o Brasil não sabe mais que sistema de conceitos utilizar. Todas as noções que aprendeu nos países europeus e norte-americanos não valem aqui. O antigo mistura-se ao nôvo. As épocas históricas emaranham-se umas nas outras. Os mesmos termos como “classe social” ou “dialética histórica” não têm o mesmo significado, não recobrem as mesmas realidades concretas. Seria necessário, em lugar de conceitos rígidos, descobrir noções de fusão, ebulição, de interpenetração, noções que se modelariam conforme uma realidade viva, em perpétua transformação. O sociólogo que quiser compreender o Brasil não raro precisa transformar-se em poeta.

Na impossibilidade de oferecer poesia, esta pesquisa apresentou uma perspectiva, dentre tantas possíveis, sobre essa gigantesca *experiência* que relaciona trocas, alteridades e educação. Condição de mestiçagem, convívio, futuro e democracia, a *experiência-Brasil* segue possibilitando indagar o presente e a própria concepção de modernidade. Enriquecida de imenso fulgor, estabelece relações que implicam e excluem o *mesmo* e o *outro*, a palavra e

o poder, a obediência e a liberdade. Na certeza de jamais abarcá-la totalmente, é preciso deter, uma vez mais, o olhar sobre ela.

FONTES

Fontes

- Arquivos consultados

ALTO COMISSARIADO PARA A IMIGRAÇÃO E DIÁLOGO INTERCULTURAL
(Lisboa– Portugal).

ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO (Lisboa – Portugal).

ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DE SÃO PAULO (São Paulo).

BIBLIOTECA NACIONAL DE PORTUGAL (Lisboa – Portugal).

BIBLIOTECA DA FACULDADE DE EDUCAÇÃO DA UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO (São Paulo).

BIBLIOTECA FLORESTAN FERNANDES (Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo).

BIBLIOTHÈQUE DE GENÈVE (Genebra – Suíça).

INSTITUTO DE ESTUDOS BRASILEIROS (Universidade de São Paulo).

INSTITUTO HISTÓRICO E GEOGRÁFICO DE SÃO PAULO (São Paulo).

TORRE DO TOMBO (Lisboa – Portugal).

- Fontes utilizadas

JORNAL A MANHÃ. Diretor: Cassiano Ricardo. Gerente: Álvaro Caldas. Superintendente; Luiz C. da Costa Netto. Rio de Janeiro: Empresa “A noite”. Ano II, Rio de Janeiro, n. 308, 36 p. Disponível em:

<<http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=116408&PagFis=16662>. >. Acesso entre 2 e 25 maio 2013.

RELATÓRIO APRESENTADO À ASSEMBLEIA GERAL LEGISLATIVA, em 14 de maio de 1883. Disponível em: <<http://brazil.crl.edu//bsd/bsd/u1749/000087.html>>. Acesso em: 15 maio 2013.

REVISTAS DO INSTITUTO HISTÓRICO E GEOGRÁFICO BRASILEIRO (R.IHGB)

Obs. Entre os anos de 1839 e 1945, a revista variou o nome, a grafia, as informações da capa e a forma de numeração dos tomos. A listagem abaixo relacionada segue a mesma sequência de edições do site do IHGB.

Disponível em: <<http://www.ihgb.org.br/rihgb.php>>. Acesso entre: 2 dez. 2010 e 31 mar. 2014.

R.IHGB (1839). Tomo I. **Revista do Instituto Historico e Geographico do Brazil. Fundado no Rio de Janeiro. Debaixo da immediata protecção de S.M.I. o Senhor D. Pedro II.** 3.e.d. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1908. 307 p.

R.IHGB (1840). Tomo segundo. **Revista do Instituto Historico e Geographico Brasileiro. Fundado no Rio de Janeiro em 1838.** 3.e.d. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1916. 649 p.

R.IHGB (1841). Tomo terceiro. **Revista trimensal de historia e geographia ou jornal do Instituto Historico e Geographico Brasileiro. Fundado no Rio de Janeiro, sob os auspícios da Sociedade Auxiliadora da Indústria Nacional. Debaixo da immediata protecção de S.M.I. o Senhor D. Pedro II.** Rio de Janeiro: Typographia de D. L. dos Santos, 1841. Reimpressa em 1860. 570 p.

R.IHGB (1842). Tomo quarto. **Revista trimensal de historia e geographia ou jornal do Instituto Historico e Geographico Brasileiro. Fundado no Rio de Janeiro, sob os auspícios da Sociedade Auxiliadora da Indústria Nacional. Debaixo da immediata protecção de S.M.I. o Senhor D. Pedro II.** Rio de Janeiro: Imprensa americana de L. P. da Costa, 1842. 578 p.

R.IHGB (1843). Tomo quinto. **Revista trimensal de historia e geographia ou jornal do Instituto Historico e Geographico Brasileiro. Fundado no Rio de Janeiro, sob os auspícios da Sociedade Auxiliadora da Indústria Nacional. Debaixo da immediata protecção de S.M.I. o Senhor D. Pedro II.** 3. ed. Rio de Janeiro: Typographia universal de Laemmert, 1885. 578 p.

R.IHGB (1844). Tomo sexto, vol. 6. **Revista trimensal de historia e geographia ou jornal do Instituto Historico e Geographico Brasileiro. Fundado no Rio de Janeiro, sob os auspícios da Sociedade Auxiliadora da Indústria Nacional. Debaixo da immediata protecção de S.M.I. o Senhor D. Pedro II.** Kraus Reprint: Nendeln/ Liechtenstein, 1973. 570 p.

R.IHGB (1845). Tomo setimo, n. 25. **Revista trimensal de historia e geographia ou jornal do Instituto Historico e Geographico Brasileiro. Fundado no Rio de Janeiro, sob os auspícios da Sociedade Auxiliadora da Indústria Nacional. Debaixo da immediata protecção de S.M.I. o Senhor D. Pedro II.** Rio de Janeiro: Imprensa americana de L. P. da Costa, MDCCCXLV. 589 p.

R.IHGB (1846). Tomo VIII. **Revista trimensal de historia e geographia ou jornal do Instituto Historico e Geographico Brasileiro. Fundado no Rio de Janeiro, sob os auspícios da Sociedade Auxiliadora da Indústria Nacional. Debaixo da immediata protecção de S.M.I. o Senhor D. Pedro II.** 2.e.d. Rio de Janeiro: Typographia de João Ignacio da Silva, 1867. 565 p.

R.IHGB (1847). Tomo IX. **Revista trimensal de historia e geographia ou jornal do Instituto Historico e Geographico Brasileiro. Fundado no Rio de Janeiro, sob os auspícios da Sociedade Auxiliadora da Indústria Nacional. Debaixo da immediata protecção de S.M.I. o Senhor D. Pedro II.** 2.ed. Rio de Janeiro: Typographia de João Ignacio da Silva, 1869. 574 p.

R.IHGB (1848). Tomo X. **Revista trimensal de historia e geographia ou jornal do Instituto Historico e Geographico Brasileiro. Fundado no Rio de Janeiro, sob os auspícios da Sociedade Auxiliadora da Indústria Nacional. Debaixo da immediata protecção de S.M.I. o Senhor D. Pedro II.** 2.ed. Rio de Janeiro: Typographia de João Ignacio da Silva, 1870. 553 p.

R.IHGB (1848). Tomo XI, volume suplementar (tomo quarto, segunda série). **Revista trimensal de historia e geographia ou jornal do Instituto Historico e Geographico Brasileiro. Fundado no Rio de Janeiro. Debaixo da immediata protecção de S.M.I. o Senhor D. Pedro II.** 2. ed. Rio de Janeiro:Imprensa Nacional, 1891. 503 p.

R.IHGB (1849). Tomo XII (tomo quinto, segunda série, vol. 12). **Revista trimensal de historia e geographia ou jornal do Instituto Historico e Geographico Brasileiro. Fundado no Rio de Janeiro. Debaixo da immediata protecção de S.M.I. o Senhor D. Pedro II.** Kraus Reprint: Nendeln/ Liechtenstein, 1973. 559 p.

R.IHGB (1850). Tomo XIII. **Revista trimensal de historia e geographia ou jornal do Instituto Historico e Geographico Brasileiro. Fundado no Rio de Janeiro. Debaixo da immediata protecção de S.M.I. o Senhor D. Pedro II.** 2.ed. Rio de Janeiro: Typographia de João Ignacio da Silva, 1872. 532 p.

R.IHGB (1851). Tomo XIV. **Revista do Instituto Historico e Geographico do Brazil. Fundado no Rio de Janeiro. Debaixo da immediata protecção de S.M.I. o Senhor D. Pedro II.** Kraus Reprint: Nendeln/ Liechtenstein, 1973. 526 p.

R.IHGB (1852). Tomo XV. **Revista do Instituto Historico e Geographico do Brazil. Fundado no Rio de Janeiro. Debaixo da immediata protecção de S.M.I. o Senhor D. Pedro II.** 2. ed. Rio de Janeiro: Typographia universal de Laemmert & C., 1888. 610 p.

R.IHGB (1853). Tomo XVI. **Revista do Instituto Historico e Geographico do Brazil. Fundado no Rio de Janeiro. Debaixo da immediata protecção de S.M.I. o Senhor D. Pedro II.** Typographia universal de Laemmert, 1853. 630 p.

R.IHGB (1854). Tomo XVII. **Revista do Instituto Historico e Geographico do Brazil. Fundado no Rio de Janeiro. Debaixo da immediata protecção de S.M.I. o Senhor D. Pedro II.** Kraus Reprint: Nendeln/ Liechtenstein, 1973. 710 p.

R.IHGB (1855). Tomo XVIII. **Revista do Instituto Historico e Geographico do Brazil. Fundado no Rio de Janeiro. Debaixo da immediata protecção de S.M.I. o Senhor D. Pedro II.** Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1896. 570 p.

R.IHGB (1856). Tomo XIX. **Revista do Instituto Historico e Geographico do Brazil. Fundado no Rio de Janeiro. Debaixo da immediata protecção de S.M.I. o Senhor D. Pedro II.** Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1898. 822 p.

R.IHGB (1857). Tomo XX. **Revista do Instituto Historico e Geographico Brasileiro. Fundado no Rio de Janeiro. Debaixo da immediata protecção de S.M.I. o Senhor D. Pedro II.** Kraus Reprint: Nendeln/ Liechtenstein, 1973. 622 p.

R.IHGB (1858). Tomo XXI. **Revista do Instituto Historico e Geographico do Brasileiro. Fundado no Rio de Janeiro. Debaixo da immediata protecção de S.M.I. o Senhor D. Pedro II.** 2. ed. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1930. 537 p.

R.IHGB (1859). Tomo XXII. **Revista Trimensal do Instituto Historico, Geographico e Ethnographico do Brasil. Fundado no Rio de Janeiro. Debaixo da immediata protecção de S.M.I. o Senhor D. Pedro II.** Rio de Janeiro: Typ. Imparcial de J.M.N. Garcia, 1859. 824 p.

R.IHGB (1860). Tomo XXIII. **Revista Trimensal do Instituto Historico, Geographico e Ethnographico do Brasil. Fundado no Rio de Janeiro. Debaixo da immediata protecção de S.M.I. o Senhor D. Pedro II.** Kraus Reprint: Nendeln/ Liechtenstein, 1973. 756 p.

R.IHGB (1861). Tomo XXIV. **Revista Trimensal do Instituto Historico, Geographico e Ethnographico do Brasil. Fundado no Rio de Janeiro. Debaixo da immediata protecção de S.M.I. o Senhor D. Pedro II.** Kraus Reprint: Nendeln/ Liechtenstein, 1973. 870 p.

R.IHGB (1862). Tomo XXV. **Revista Trimensal do Instituto Historico, Geographico e Ethnographico do Brasil. Fundado no Rio de Janeiro. Debaixo da immediata protecção de S.M.I. o Senhor D. Pedro II.** Kraus Reprint: Nendeln/ Liechtenstein, 1973. 770 p.

R.IHGB (1863). Tomo XXVI. **Revista Trimensal do Instituto Historico, Geographico e Ethnographico do Brasil. Fundado no Rio de Janeiro. Debaixo da immediata protecção de S.M.I. o Senhor D. Pedro II.** Rio de Janeiro: Typ. de D. Luiz dos Santos, 1863. 996 p.

R.IHGB (1864). Tomo XXVII, parte 1. **Revista Trimensal do Instituto Historico, Geographico e Ethnographico do Brasil. Fundado no Rio de Janeiro. Debaixo da immediata protecção de S.M.I. o Senhor D. Pedro II.** Rio de Janeiro: Typographia de Domingos Luiz dos Santos, 1864. 342 p.

R.IHGB (1864). Tomo XXVII, parte 2. **Revista Trimensal do Instituto Historico, Geographico e Ethnographico do Brasil. Fundado no Rio de Janeiro. Debaixo da immediata protecção de S.M.I. o Senhor D. Pedro II.** Rio de Janeiro: B.L. Garnier, 1864. 467 p.

R.IHGB (1865). Tomo XVIII, parte 1. **Revista Trimensal do Instituto Historico, Geographico e Ethnographico do Brasil. Fundado no Rio de Janeiro. Debaixo da immediata protecção de S.M.I. o Senhor D. Pedro II.** Rio de Janeiro: B.L. Garnier, 1865. 266 p.

R.IHGB (1865). Tomo XVIII, parte 2. **Revista Trimensal do Instituto Historico, Geographico e Ethnographico do Brasil. Fundado no Rio de Janeiro. Debaixo da immediata protecção de S.M.I. o Senhor D. Pedro II.** Rio de Janeiro: B.L. Garnier, 1865. 393 p.

R.IHGB (1866). Tomo XXIX, parte 1. **Revista Trimensal do Instituto Historico, Geographico e Ethnographico do Brasil. Fundado no Rio de Janeiro. Debaixo da immediata protecção de S.M.I. o Senhor D. Pedro II.** Rio de Janeiro: B.L. Garnier, 1866. 398 p.

R.IHGB (1866). Tomo XXIX, parte 2. **Revista Trimensal do Instituto Historico, Geographico e Ethnographico do Brasil. Fundado no Rio de Janeiro. Debaixo da immediata protecção de S.M.I. o Senhor D. Pedro II.** Rio de Janeiro: B.L. Garnier, 1866. 535 p.

R.IHGB (1867). Tomo XXX, parte 1. **Revista Trimensal do Instituto Historico, Geographico e Ethnographico do Brasil. Fundado no Rio de Janeiro. Debaixo da immediata protecção de S.M.I. o Senhor D. Pedro II.** Rio de Janeiro: B.L. Garnier, 1867. 510 p.

R.IHGB (1867). Tomo XXX, parte 2. **Revista Trimensal do Instituto Historico, Geographico e Ethnographico do Brasil. Fundado no Rio de Janeiro. Debaixo da immediata protecção de S.M.I. o Senhor D. Pedro II.** Rio de Janeiro: B.L. Garnier, 1867. 574 p.

R.IHGB (1868). Tomo XXXI, parte 1. **Revista Trimensal do Instituto Historico, Geographico e Ethnographico do Brasil. Fundado no Rio de Janeiro. Debaixo da immediata protecção de S.M.I. o Senhor D. Pedro II.** Rio de Janeiro: B.L. Garnier, 1868. 410 p.

R.IHGB (1868). Tomo XXXI, parte 2. **Revista Trimensal do Instituto Historico, Geographico e Ethnographico do Brasil. Fundado no Rio de Janeiro. Debaixo da immediata protecção de S.M.I. o Senhor D. Pedro II.** Rio de Janeiro: B.L. Garnier, 1868. 480 p.

R.IHGB (1869). Tomo XXXII, parte 1. **Revista Trimensal do Instituto Historico, Geographico e Ethnographico do Brasil. Fundado no Rio de Janeiro. Debaixo da immediata protecção de S.M.I. o Senhor D. Pedro II.** Rio de Janeiro: B.L. Garnier, 1869. 342 p.

R.IHGB (1869). Tomo XXXII, parte 2. **Revista Trimensal do Instituto Historico, Geographico e Ethnographico do Brasil. Fundado no Rio de Janeiro. Debaixo da immediata protecção de S.M.I. o Senhor D. Pedro II.** Rio de Janeiro: B.L. Garnier, 1869. 370 p.

R.IHGB (1870). Tomo XXXIII, parte 1. **Revista Trimensal do Instituto Historico, Geographico e Ethnographico do Brasil. Fundado no Rio de Janeiro. Debaixo da immediata protecção de S.M.I. o Senhor D. Pedro II.** Rio de Janeiro: B.L. Garnier, 1870. 322 p.

R.IHGB (1870). Tomo XXXIII, parte 2. **Revista Trimensal do Instituto Historico, Geographico e Ethnographico do Brasil. Fundado no Rio de Janeiro. Debaixo da immediata protecção de S.M.I. o Senhor D. Pedro II.** Rio de Janeiro: B.L. Garnier, 1870. 482 p.

R.IHGB (1871). Tomo XXXIV, parte 1. **Revista Trimensal do Instituto Historico, Geographico e Ethnographico do Brasil. Fundado no Rio de Janeiro. Debaixo da immediata protecção de S.M.I. o Senhor D. Pedro II.** Rio de Janeiro: B.L. Garnier, 1871. 308 p.

R.IHGB (1871). Tomo XXXIV, parte 2. **Revista Trimensal do Instituto Historico, Geographico e Ethnographico do Brasil. Fundado no Rio de Janeiro. Debaixo da immediata protecção de S.M.I. o Senhor D. Pedro II.** Rio de Janeiro: B.L. Garnier, 1871. 454 p.

R.IHGB (1872). Tomo XXXV, parte 1. **Revista Trimensal do Instituto Historico, Geographico e Ethnographico do Brasil. Fundado no Rio de Janeiro. Debaixo da immediata protecção de S.M.I. o Senhor D. Pedro II.** Rio de Janeiro: B.L. Garnier, 1872. 438 p.

R.IHGB (1872). Tomo XXXV, parte 2. **Revista Trimensal do Instituto Historico, Geographico e Ethnographico do Brasil. Fundado no Rio de Janeiro. Debaixo da immediata protecção de S.M.I. o Senhor D. Pedro II.** Rio de Janeiro: B.L. Garnier, 1872. 685 p.

R.IHGB (1873). Tomo XXXVI, parte 1. **Revista Trimensal do Instituto Historico, Geographico e Ethnographico do Brasil. Fundado no Rio de Janeiro. Debaixo da immediata protecção de S.M.I. o Senhor D. Pedro II.** Rio de Janeiro: B.L. Garnier, 1873. 393 p.

R.IHGB (1873). Tomo XXXVI, parte 2. **Revista Trimensal do Instituto Historico, Geographico e Ethnographico do Brasil. Fundado no Rio de Janeiro. Debaixo da immediata protecção de S.M.I. o Senhor D. Pedro II.** Rio de Janeiro: B.L. Garnier, 1873. 669 p.

R.IHGB (1874). Tomo XXXVII, parte 1. **Revista Trimensal do Instituto Historico, Geographico e Ethnographico do Brasil. Fundado no Rio de Janeiro. Debaixo da immediata protecção de S.M.I. o Senhor D. Pedro II.** Rio de Janeiro: B.L. Garnier, 1874. 465 p.

R.IHGB (1874). Tomo XXXVII, parte 2. **Revista Trimensal do Instituto Historico, Geographico e Ethnographico do Brasil. Fundado no Rio de Janeiro. Debaixo da immediata protecção de S.M.I. o Senhor D. Pedro II.** Rio de Janeiro: B.L. Garnier, 1874. 530 p.

R.IHGB (1875). Tomo XXXVIII, parte 1. **Revista Trimensal do Instituto Historico, Geographico e Ethnographico do Brasil. Fundado no Rio de Janeiro. Debaixo da immediata protecção de S.M.I. o Senhor D. Pedro II.** Rio de Janeiro: B.L. Garnier, 1875. 479 p.

R.IHGB (1875). Tomo XXXVIII, parte 2. **Revista Trimensal do Instituto Historico, Geographico e Ethnographico do Brasil. Fundado no Rio de Janeiro. Debaixo da immediata protecção de S.M.I. o Senhor D. Pedro II.** Rio de Janeiro: B.L. Garnier, 1875. 462 p.

R.IHGB (1876). Tomo XXXIX, parte 1. **Revista Trimensal do Instituto Historico, Geographico e Ethnographico do Brasil. Fundado no Rio de Janeiro. Debaixo da immediata protecção de S.M.I. o Senhor D. Pedro II.** Rio de Janeiro: B.L. Garnier, 1876. 424 p.

R.IHGB (1876). Tomo XXXIX, parte 2. **Revista Trimensal do Instituto Historico, Geographico e Ethnographico do Brasil. Fundado no Rio de Janeiro. Debaixo da immediata protecção de S.M.I. o Senhor D. Pedro II.** Rio de Janeiro: B.L. Garnier, 1876. 569 p.

R.IHGB (1877). Tomo XL, parte 1. **Revista Trimensal do Instituto Historico, Geographico e Ethnographico do Brasil. Fundado no Rio de Janeiro. Debaixo da immediata protecção de S.M.I. o Senhor D. Pedro II.** Rio de Janeiro: B.L. Garnier, 1877. 537 p.

R.IHGB (1877). Tomo XL, parte 2. **Revista Trimensal do Instituto Historico, Geographico e Ethnographico do Brasil. Fundado no Rio de Janeiro. Debaixo da immediata protecção de S.M.I. o Senhor D. Pedro II.** Rio de Janeiro: B.L. Garnier, 1877. 620 p.

R.IHGB (1878). Tomo XLI, parte 1. **Revista Trimensal do Instituto Historico, Geographico e Ethnographico do Brasil. Fundado no Rio de Janeiro. Debaixo da immediata protecção de S.M.I. o Senhor D. Pedro II.** Rio de Janeiro: Typ. de Pinheiro &C., 1878. 458 p.

R.IHGB (1878). Tomo XLI, parte 2. **Revista Trimensal do Instituto Historico, Geographico e Ethnographico do Brasil. Fundado no Rio de Janeiro. Debaixo da immediata protecção de S.M.I. o Senhor D. Pedro II.** Rio de Janeiro: Typ. de Pinheiro &C., 1878. 536 p.

R.IHGB (1879). Tomo XLII, parte 1. **Revista Trimensal do Instituto Historico, Geographico e Ethnographico do Brasil. Fundado no Rio de Janeiro. Debaixo da immediata protecção de S.M.I. o Senhor D. Pedro II.** Rio de Janeiro: Typ. de Pinheiro &C., 1879. 230 p.

R.IHGB (1879). Tomo XLII, parte 2. **Revista Trimensal do Instituto Historico, Geographico e Ethnographico do Brasil. Fundado no Rio de Janeiro. Debaixo da immediata protecção de S.M.I. o Senhor D. Pedro II.** Rio de Janeiro: Typ. de Pinheiro &C., 1879. 370 p.

R.IHGB (1880). Tomo XLIII, parte 1. **Revista Trimensal do Instituto Historico, Geographico e Ethnographico do Brasil. Fundado no Rio de Janeiro. Debaixo da immediata protecção de S.M.I. o Senhor D. Pedro II.** Rio de Janeiro: Typographia Universal de E. & H. Laemmert, 1880. 376 p.

R.IHGB (1880). Tomo XLIII, parte 2. **Revista Trimensal do Instituto Historico, Geographico e Ethnographico do Brasil. Fundado no Rio de Janeiro. Debaixo da immediata protecção de S.M.I. o Senhor D. Pedro II.** Rio de Janeiro: Typographia Universal de E. & H. Laemmert, 1880. 663 p.

R.IHGB (1881). Tomo XLIV, parte 1. **Revista Trimensal do Instituto Historico, Geographico e Ethnographico do Brasil. Fundado no Rio de Janeiro. Debaixo da**

immediata protecção de S.M.I. o Senhor D. Pedro II. Rio de Janeiro: Typographia Universal de H. Laemmert & C., 1881. 242 p.

R.IHGB (1881). Tomo XLIV, parte 2. **Revista Trimensal do Instituto Historico, Geographico e Ethnographico do Brasil. Fundado no Rio de Janeiro. Debaixo da immediata protecção de S.M.I. o Senhor D. Pedro II.** Rio de Janeiro: Typographia Universal de H. Laemmert & C., 1881. 500 p.

R.IHGB (1882). Tomo XLV, parte 1. **Revista Trimensal do Instituto Historico, Geographico e Ethnographico do Brasil. Fundado no Rio de Janeiro. Debaixo da immediata protecção de S.M.I. o Senhor D. Pedro II.** Rio de Janeiro: Typographia Universal de H. Laemmert & C., 1882. 208 p.

R.IHGB (1882). Tomo XLV, parte 2. **Revista Trimensal do Instituto Historico, Geographico e Ethnographico do Brazil. Fundado no Rio de Janeiro. Debaixo da immediata protecção de S.M.I. o Senhor D. Pedro II.** Rio de Janeiro: Typographia Universal de H. Laemmert & C., 1882. 534 p.

R.IHGB (1883). Tomo XLVI, parte 1. **Revista Trimensal do Instituto Historico, Geographico e Ethnographico do Brazil. Fundado no Rio de Janeiro. Debaixo da immediata protecção de S.M.I. o Senhor D. Pedro II.** Rio de Janeiro: Typographia Universal de H. Laemmert & C., 1883. 266 p.

R.IHGB (1883). Tomo XLVI, parte 2. **Revista Trimensal do Instituto Historico, Geographico e Ethnographico do Brazil. Fundado no Rio de Janeiro. Debaixo da immediata protecção de S.M.I. o Senhor D. Pedro II.** Rio de Janeiro: Typographia Universal de H. Laemmert & C., 1883. 686 p.

R.IHGB (1884). Tomo XLVII, parte 1. **Revista Trimensal do Instituto Historico, Geographico e Ethnographico do Brazil. Fundado no Rio de Janeiro. Debaixo da immediata protecção de S.M.I. o Senhor D. Pedro II.** Rio de Janeiro: Typographia Universal de H. Laemmert & C., 1884. 196 p.

R.IHGB (1884). Tomo XLVII, parte 2. **Revista Trimensal do Instituto Historico, Geographico e Ethnographico do Brazil. Fundado no Rio de Janeiro. Debaixo da immediata protecção de S.M.I. o Senhor D. Pedro II.** Rio de Janeiro: Typographia Universal de H. Laemmert & C., 1884. 651 p.

R.IHGB (1885). Tomo XLVIII, parte 1. **Revista Trimensal do Instituto Historico, Geographico e Ethnographico do Brazil. Fundado no Rio de Janeiro. Debaixo da immediata protecção de S.M.I. o Senhor D. Pedro II.** Rio de Janeiro: Typographia Universal de Laemmert & C., 1885. 608 p.

R.IHGB (1885). Tomo XLVIII, parte 2. **Revista Trimensal do Instituto Historico, Geographico e Ethnographico do Brazil. Fundado no Rio de Janeiro. Debaixo da immediata protecção de S.M.I. o Senhor D. Pedro II.** Rio de Janeiro: Typographia Universal de Laemmert & C., 1885. 450 p.

R.IHGB (1886). Tomo XLIX, 1º volume. **Revista Trimensal do Instituto Historico, Geographico e Ethnographico do Brazil. Fundado no Rio de Janeiro. Debaixo da**

immediata protecção de S.M.I. o Senhor D. Pedro II. Rio de Janeiro: Typographia, Lithographia e Encadernação a vapor de Laemmert & C., 1886. 611 p.

R.IHGB (1886). Tomo XLIX, 2º volume. **Revista Trimensal do Instituto Historico, Geographico e Ethnographico do Brazil. Fundado no Rio de Janeiro. Debaixo da immediata protecção de S.M.I. o Senhor D. Pedro II.** Rio de Janeiro: Typographia, Lithographia e Encadernação a vapor de Laemmert & C., 1886. 551 p.

R.IHGB (1887). Tomo L, parte 1ª. **Revista Trimensal do Instituto Historico e Geographico Brasileiro. Fundado no Rio de Janeiro. Debaixo da immediata protecção de S.M.I. o Senhor D. Pedro II.** Rio de Janeiro: Typographia, Lithographia e Encadernação a vapor de Laemmert & C., 1887. 448 p.

R.IHGB (1887). Tomo L, 3º folheto. **Revista Trimensal do Instituto Historico e Geographico Brasileiro. Fundado no Rio de Janeiro. Debaixo da immediata protecção de S.M.I. o Senhor D. Pedro II.** Rio de Janeiro: Typographia, Lithographia e Encadernação a vapor de Laemmert & C., 1887. 442 p.

R.IHGB (1888). Tomo LI, 1º folheto. **Revista Trimensal do Instituto Historico e Geographico Brasileiro. Fundado no Rio de Janeiro. Debaixo da immediata protecção de S.M.I. o Senhor D. Pedro II.** Rio de Janeiro: Typographia, Lithographia e Encadernação a vapor de Laemmert & C., 1888. 428 p.

R.IHGB (1888). Tomo LI, parte 2 (3º e 4º trimestres). **Revista Trimensal do Instituto Historico e Geographico Brasileiro. Fundado no Rio de Janeiro. Debaixo da immediata protecção de S.M.I. o Senhor D. Pedro II.** Rio de Janeiro: Typographia, Lithographia e Encadernação a vapor de Laemmert & C., 1888. 406 p.

R.IHGB (1888). Tomo LI, suplemento ao tomo LI da revista trimensal. **Instituto Historico e Geographico Brasileiro. Fundado em 21 de outubro[sic] de 1838. Homenagem ao seu Quinquagenario em 21 de outubro de 1888.** Rio de Janeiro: Typographia de Pinheiro & C., 1888. 361 p.

R.IHGB (1889). Tomo LII, parte 1. **Revista Trimensal do Instituto Historico e Geographico Brasileiro. Fundado no Rio de Janeiro. Debaixo da immediata protecção de S.M.I. o Senhor D. Pedro II.** Rio de Janeiro: Typographia, Lithographia e Encadernação a vapor de Laemmert & C., 1889. 534 p.

R.IHGB (1889). Tomo LII, parte 2. **Revista Trimensal do Instituto Historico e Geographico Brasileiro. Fundado no Rio de Janeiro. Debaixo da immediata protecção de S.M.I. o Senhor D. Pedro II.** Rio de Janeiro: Typographia, Lithographia e Encadernação a vapor de Laemmert & C., 1889. 578 p.

R.IHGB (1890). Tomo LIII, parte 1 (1º e 2º trimestres). **Revista Trimensal do Instituto Historico e Geographico Brasileiro. Fundado no Rio de Janeiro. Debaixo da immediata protecção de S.M.I. o Senhor D. Pedro II.** Rio de Janeiro: Typographia, Lithographia e Encadernação a vapor de Laemmert & C., 1890. 354 p.

R.IHGB (1890). Tomo LIII, parte 2 (3º e 4º trimestres). **Revista Trimensal do Instituto Historico e Geographico Brasileiro. Fundado no Rio de Janeiro. Debaixo da immediata**

protecção de S.M.I. o Senhor D. Pedro II. Rio de Janeiro: Typographia, Lithographia e Encadernação a vapor de Laemmert & C., 1890. 676 p.

R.IHGB (1891). Tomo LIV, parte 1 (1º e 2º trimestres). **Revista Trimensal do Instituto Historico e Geographico Brasileiro. Fundado no Rio de Janeiro. Debaixo da immediata protecção de S.M.I. o Senhor D. Pedro II.** Rio de Janeiro: Typographia, Lithographia e Encadernação a vapor de Laemmert & C., 1891. 363 p.

R.IHGB (1891). Tomo LIV, parte 2 (3º e 4º trimestres). **Revista Trimensal do Instituto Historico e Geographico Brasileiro. Fundado no Rio de Janeiro. Debaixo da immediata protecção de S.M.I. o Senhor D. Pedro II.** Rio de Janeiro: Typographia, Lithographia e Encadernação a vapor de Laemmert & C., 1891. (Sem capa). 339 p.

R.IHGB (1892). Tomo LV, parte 1 (1º e 2º trimestres). **Revista Trimensal do Instituto Historico e Geographico Brasileiro. Fundado no Rio de Janeiro.** Rio de Janeiro: Companhia Typographica do Brazil, 1892. 431 p.

R.IHGB (1892). Tomo LV, parte 2 (3º e 4º trimestres). **Revista Trimensal do Instituto Historico e Geographico Brasileiro. Fundado no Rio de Janeiro.** Rio de Janeiro: Companhia Typographica do Brazil, 1893. 570 p.

R.IHGB (1893). Tomo LVI, parte 1 (1º e 2º trimestres). **Revista Trimensal do Instituto Historico e Geographico Brasileiro. Fundado no Rio de Janeiro.** Rio de Janeiro: Companhia Typographica do Brazil, 1893. 412 p.

R.IHGB (1893). Tomo LVI, parte 2 (3º e 4º trimestres). **Revista Trimensal do Instituto Historico e Geographico Brasileiro. Fundado no Rio de Janeiro.** Rio de Janeiro: Companhia Typographica do Brazil, 1893. (Sem capa). 216 p.

R.IHGB (1894). Tomo LVII, parte 1 (1º e 2º trimestres). **Revista Trimensal do Instituto Historico e Geographico Brasileiro. Fundado no Rio de Janeiro.** Rio de Janeiro: Companhia Typographica do Brazil, 1894. 248 p.

R.IHGB (1894). Tomo LVII, parte 2 (3º e 4º trimestres). **Revista Trimensal do Instituto Historico e Geographico Brasileiro. Fundado no Rio de Janeiro.** Rio de Janeiro: Companhia Typographica do Brazil, 1895. 527 p.

R.IHGB (1895). Tomo LVIII, parte 1 (1º e 2º trimestres). **Revista Trimensal do Instituto Historico e Geographico Brasileiro. Fundado no Rio de Janeiro.** Rio de Janeiro: Companhia Typographica do Brazil, 1895. 360 p.

R.IHGB (1895). Tomo LVIII, parte 2 (3º e 4º trimestres). **Revista Trimensal do Instituto Historico e Geographico Brasileiro. Fundado no Rio de Janeiro.** Rio de Janeiro: Companhia Typographica do Brazil, 1895. 491 p.

R.IHGB (1896). Tomo LIX, parte 1 (1º e 2º trimestres). **Revista Trimensal do Instituto Historico e Geographico Brasileiro. Fundado no Rio de Janeiro.** Rio de Janeiro: Companhia Typographica do Brazil, 1896. 426 p.

R.IHGB (1896). Tomo LIX, parte 2 (3º e 4º trimestres). **Revista Trimensal do Instituto Historico e Geographico Brasileiro. Fundado no Rio de Janeiro.** Rio de Janeiro: Companhia Typographica do Brazil, 1896. 463 p.

R.IHGB (1897). Tomo LX, parte 1 (1º e 2º trimestres). **Revista Trimensal do Instituto Historico e Geographico Brasileiro. Fundado no Rio de Janeiro.** Rio de Janeiro: Companhia Typographica do Brazil, 1897. 396 p.

R.IHGB (1897). Tomo LX, parte 2 (3º e 4º trimestres). **Revista Trimensal do Instituto Historico e Geographico Brasileiro. Fundado no Rio de Janeiro.** Rio de Janeiro: Companhia Typographica do Brazil, 1897. 536 p.

R.IHGB (1898). Tomo LXI, parte 1 (1º e 2º trimestres). **Revista Trimensal do Instituto Historico e Geographico Brasileiro. Fundado no Rio de Janeiro.** Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1898. 174 p.

R.IHGB (1898). Tomo LXI, parte 2 (3º e 4º trimestres). **Revista Trimensal do Instituto Historico e Geographico Brasileiro. Fundado no Rio de Janeiro.** Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1899. 814 p.

R.IHGB (1899). Tomo LXII, parte 1 (1º e 2º trimestres). **Revista Trimensal do Instituto Historico e Geographico Brasileiro. Fundado no Rio de Janeiro.** Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1900. 162 p.

R.IHGB (1899). Tomo LXII, parte 2 (3º e 4º trimestres). **Revista Trimensal do Instituto Historico e Geographico Brasileiro. Fundado no Rio de Janeiro.** Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1900. 488 p.

R.IHGB (1900). Tomo LXIII, parte 1 (1º e 2º trimestres). **Revista Trimensal do Instituto Historico e Geographico Brasileiro. Fundado no Rio de Janeiro.** Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1901. 320 p.

R.IHGB (1900). Tomo LXIII, parte 2 (3º e 4º trimestres). **Revista Trimensal do Instituto Historico e Geographico Brasileiro. Fundado no Rio de Janeiro.** Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1901. (Data ilegível). 632 p.

R.IHGB (1901). Tomo LXIV, parte 1 (1º e 2º trimestres). **Revista Trimensal do Instituto Historico e Geographico Brasileiro. Fundado no Rio de Janeiro.** Rio de Janeiro: Companhia Typographica do Brazil, 1901. 288 p.

R.IHGB (1901). Tomo LXIV, parte 2 (3º e 4º trimestres). **Revista Trimensal do Instituto Historico e Geographico Brasileiro. Fundado no Rio de Janeiro.** Rio de Janeiro: Companhia Typographica do Brazil, 1901. 424 p.

R.IHGB (1902). Tomo LXV, parte 1 (1º e 2º trimestres). **Revista Trimensal do Instituto Historico e Geographico Brasileiro. Fundado no Rio de Janeiro.** Rio de Janeiro: Companhia Typographica do Brazil, 1902. 526 p.

R.IHGB (1902). Tomo LXV, parte 2 (3º e 4º trimestres). **Revista Trimensal do Instituto Historico e Geographico Brasileiro. Fundado no Rio de Janeiro.** Rio de Janeiro: Companhia Typographica do Brazil, 1903. 606 p.

R.IHGB (1903). Tomo LXVI, parte 1 (1º e 2º trimestres). **Revista Trimensal do Instituto Historico e Geographico Brasileiro. Fundado no Rio de Janeiro.** Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1904. 406 p.

R.IHGB (1903). Tomo LXVI, parte 2 (3º e 4º trimestres). **Revista Trimensal do Instituto Historico e Geographico Brasileiro. Fundado no Rio de Janeiro.** Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1905. 400 p.

R.IHGB (1904). Tomo LXVII, parte 1. **Revista do Instituto Historico e Geographico Brasileiro. Fundado no Rio de Janeiro em 1838.** Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1906. 338 p.

R.IHGB (1904). Tomo LXVII, parte 2. **Revista do Instituto Historico e Geographico Brasileiro. Fundado no Rio de Janeiro em 1838.** Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1906. 526 p.

R.IHGB (1905). Tomo LXVIII, parte 1. **Revista do Instituto Historico e Geographico Brasileiro. Fundado no Rio de Janeiro em 1838.** Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1907. 438 p.

R.IHGB (1905). Tomo LXVIII, parte 2. **Revista do Instituto Historico e Geographico Brasileiro. Fundado no Rio de Janeiro em 1838.** Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1907. 699 p.

R.IHGB (1906). Tomo LXIX, parte 1. **Revista do Instituto Historico e Geographico Brasileiro. Fundado no Rio de Janeiro em 1838.** Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1908. 320 p.

R.IHGB (1906). Tomo LXIX, parte 2. **Revista do Instituto Historico e Geographico Brasileiro. Fundado no Rio de Janeiro em 1838.** Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1908. 522 p.

R.IHGB (1907). Tomo LXX, parte 1. **Revista do Instituto Historico e Geographico Brasileiro. Fundado no Rio de Janeiro em 1838.** Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1908. 308 p.

R.IHGB (1907). Tomo LXX, parte 2. **Revista do Instituto Historico e Geographico Brasileiro. Fundado no Rio de Janeiro em 1838.** Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1908. 931 p.

R.IHGB (1908). Tomo LXXI, parte 1. **Revista do Instituto Historico e Geographico Brasileiro. Fundado no Rio de Janeiro em 1838.** Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1909. 216 p.

R.IHGB (1908). Tomo LXXI, parte 2. **Revista do Instituto Historico e Geographico Brasileiro. Fundado no Rio de Janeiro em 1838.** Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1909. 638 p.

R.IHGB (1909). Tomo LXXII, parte 1. **Revista do Instituto Historico e Geographico Brasileiro. Fundado no Rio de Janeiro em 1838.** Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1910. 725 p.

R.IHGB (1909). Tomo LXXII, parte 2. **Revista do Instituto Historico e Geographico Brasileiro. Fundado no Rio de Janeiro em 1838.** Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1910. 443 p.

R.IHGB (1910). Tomo LXXIII, parte 1. **Revista do Instituto Historico e Geographico Brasileiro. Fundado no Rio de Janeiro em 1838.** Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1910. 362 p.

R.IHGB (1910). Tomo LXXIII, parte 2. **Revista do Instituto Historico e Geographico Brasileiro. Fundado no Rio de Janeiro em 1838.** Rio de Janeiro: Typ. do "Jornal do Commercio". de Rodrigues & C., 1911. 260 p.

R.IHGB (1911). Tomo LXXIV, parte 1. **Revista do Instituto Historico e Geographico Brasileiro. Fundado no Rio de Janeiro em 1838.** Rio de Janeiro: Typ. do "Jornal do Commercio". de Rodrigues & C., 1911. 261 p.

R.IHGB (1911). Tomo LXXIV, parte 2. **Revista do Instituto Historico e Geographico Brasileiro. Fundado no Rio de Janeiro em 1838.** Rio de Janeiro, 1912.(Editora não disponibilizada). 736 p.

R.IHGB (1912). Tomo LXXV, parte 1. **Revista do Instituto Historico e Geographico Brasileiro. Fundado no Rio de Janeiro em 1838.** Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1913. 603 p.

R.IHGB (1912). Tomo LXXV, parte 2. **Revista do Instituto Historico e Geographico Brasileiro. Fundado no Rio de Janeiro em 1838.** Rio de Janeiro, 1913. 610 p.

R.IHGB (1913). Tomo LXXVI, parte 1. **Revista do Instituto Historico e Geographico Brasileiro. Fundado no Rio de Janeiro em 1838.** Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1915. 971 p.

R.IHGB (1913). Tomo LXXVI, parte 2. **Revista do Instituto Historico e Geographico Brasileiro. Fundado no Rio de Janeiro em 1838.** Rio de Janeiro, 1914. 718 p.

R.IHGB (1914). Tomo LXXVII, parte 1. **Revista do Instituto Historico e Geographico Brasileiro. Fundado no Rio de Janeiro em 1838.** Rio de Janeiro, 1915. 346 p.

R.IHGB (1914). Tomo LXXVII, parte 2. **Revista do Instituto Historico e Geographico Brasileiro. Fundado no Rio de Janeiro em 1838.** Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1916. 686 p.

R.IHGB (1915). Tomo LXXVIII, parte 1. **Revista do Instituto Historico e Geographico Brasileiro. Fundado no Rio de Janeiro em 1838.** Rio de Janeiro, 1916. 530 p.

R.IHGB (1915). Tomo LXXVIII, parte 2. **Revista do Instituto Historico e Geographico Brasileiro. Fundado no Rio de Janeiro em 1838.** Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1916. 884 p.

R.IHGB (1916). Tomo LXXIX, parte 1. **Revista do Instituto Historico e Geographico Brasileiro. Fundado no Rio de Janeiro em 1838.** Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1917. 598 p.

R.IHGB (1916). Tomo 80. **Revista do Instituto Historico e Geographico Brasileiro. Fundado no Rio de Janeiro em 1838.** Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1917. 916 p.

R.IHGB (1917). Tomo 81. **Revista do Instituto Historico e Geographico Brasileiro. Fundado no Rio de Janeiro em 1838.** Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1918. 552 p.

R.IHGB (1917). Tomo 82. **Revista do Instituto Historico e Geographico Brasileiro. Fundado no Rio de Janeiro em 1838.** Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1918. 901 p.

R.IHGB (1918). Tomo 83. **Revista do Instituto Historico e Geographico Brasileiro. Fundado no Rio de Janeiro em 1838.** Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1919. 616 p.

R.IHGB (1918). Tomo 84. **Revista do Instituto Historico e Geographico Brasileiro. Fundado no Rio de Janeiro em 1838.** Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1919. 730 p.

R.IHGB (1919). Tomo 85, volume 139. **Revista do Instituto Historico e Geographico Brasileiro. Fundado no Rio de Janeiro em 1838.** Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1921. 654 p.

R.IHGB (1919). Tomo 86, volume 140. **Revista do Instituto Historico e Geographico Brasileiro. Fundado no Rio de Janeiro em 1838.** Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1921. 398 p.

R.IHGB (1920). Tomo 87, volume 141. **Revista do Instituto Historico e Geographico Brasileiro. Fundado no Rio de Janeiro em 1838.** Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1921. 564 p.

R.IHGB (1920). Tomo 88, volume 142. **Revista do Instituto Historico e Geographico Brasileiro. Fundado no Rio de Janeiro em 1838.** Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1923. 514 p.

R.IHGB (1921). Tomo 89, volume 143. **Revista do Instituto Historico e Geographico Brasileiro. Fundado no Rio de Janeiro em 1838.** Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1924. 491 p.

R.IHGB (1921). Tomo 90, volume 144. **Revista do Instituto Historico e Geographico Brasileiro. Fundado no Rio de Janeiro em 1838.** Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1924. 994 p.

R.IHGB (1922). Tomo 91, volume 145. **Revista do Instituto Historico e Geographico Brasileiro. Fundado no Rio de Janeiro em 1838.** Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1926. 708 p.

R.IHGB (1922). Tomo 92, volume 146. **Revista do Instituto Historico e Geographico Brasileiro. Fundado no Rio de Janeiro em 1838.** Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1926. 630 p.

R.IHGB (1923). Tomo 93, volume 147. **Revista do Instituto Historico e Geographico Brasileiro. Fundado no Rio de Janeiro em 1838.** Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1927. 614 p.

R.IHGB (1923). Tomo 94, volume 148. **Revista do Instituto Historico e Geographico Brasileiro. Fundado no Rio de Janeiro em 1838.** Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1927. 904 p.

R.IHGB (1924). Tomo 95, volume 149 (2ª edição). **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Fundado no Rio de Janeiro em 1838.** Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1943. 694 p.

R.IHGB (1924). Tomo 96, volume 150. **Revista do Instituto Historico e Geographico Brasileiro. Fundado no Rio de Janeiro em 1838.** Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1927. 562 p.

R.IHGB (1925). Tomo 97, volume 151. **Revista do Instituto Historico e Geographico Brasileiro. Fundado no Rio de Janeiro em 1838.** Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1927. 564 p.

R.IHGB (1925). Tomo 98, volume 152. **Revista do Instituto Historico e Geographico Brasileiro. Fundado no Rio de Janeiro em 1838.** Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1927. 1200 p.

R.IHGB (1926). Tomo 99, volume 153. **Revista do Instituto Historico e Geographico Brasileiro. Fundado no Rio de Janeiro em 1838.** Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1928. 540 p.

R.IHGB (1926). Tomo 100, volume 154. **Revista do Instituto Historico e Geographico Brasileiro. Fundado no Rio de Janeiro em 1838.** Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1928. 812 p.

R.IHGB (1927). Tomo 101, volume 155. **Revista do Instituto Historico e Geographico Brasileiro. Fundado no Rio de Janeiro em 1838.** Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1928. 496 p.

R.IHGB (1927). Tomo 102, volume 156. **Revista do Instituto Historico e Geographico Brasileiro. Fundado no Rio de Janeiro em 1838.** Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1929. 693 p.

R.IHGB (1928). Tomo 103, volume 157. **Revista do Instituto Historico e Geographico Brasileiro. Fundado no Rio de Janeiro em 1838.** Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1929. 586 p.

R.IHGB (1928). Tomo 104, volume 158. **Revista do Instituto Historico e Geographico Brasileiro. Fundado no Rio de Janeiro em 1838.** Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1929. 1156 p.

R.IHGB (1929). Tomo 105, volume 159. **Revista do Instituto Historico e Geographico Brasileiro. Fundado no Rio de Janeiro em 1838.** Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1929. 504 p.

R.IHGB (1929). Tomo 106, volume 160. **Revista do Instituto Historico e Geographico Brasileiro. Fundado no Rio de Janeiro em 1838.** Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1930. 759 p.

R.IHGB (1930). Tomo 107, volume 161. **Revista do Instituto Historico e Geographico Brasileiro. Fundado no Rio de Janeiro em 1838.** Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1930. 829 p.

R.IHGB (1930). Tomo 108, volume 162. **Revista do Instituto Historico e Geographico Brasileiro. Fundado no Rio de Janeiro em 1838.** Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1931. 1068 p.

R.IHGB (1931). Tomo 109, volume 163. **Revista do Instituto Historico e Geographico Brasileiro. Fundado no Rio de Janeiro em 1838.** Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1932. 644 p.

R.IHGB (1931). Volume 164. **Revista do Instituto Historico e Geographico Brasileiro. Fundado no Rio de Janeiro em 1838.** Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1933. 612 p.

R.IHGB (1932). Volume 165. **Revista do Instituto Historico e Geographico Brasileiro. Fundado no Rio de Janeiro em 1838.** Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1933. 624 p.

R.IHGB (1932). Volume 166. **Revista do Instituto Historico e Geographico Brasileiro. Fundado no Rio de Janeiro em 1838.** Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1935. 959 p.

R.IHGB (1933). Volume 167. **Revista do Instituto Historico e Geographico Brasileiro. Fundado no Rio de Janeiro em 1838.** Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1936. 620 p.

R.IHGB (1933). Volume 168. **Revista do Instituto Historico e Geographico Brasileiro. Fundado no Rio de Janeiro em 1838.** Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1938. 1010 p.

R.IHGB (1934). Volume 169. **Revista do Instituto Historico e Geographico Brasileiro. Fundado no Rio de Janeiro em 1838.** Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1939. 620 p.

R.IHGB (1935). Volume 170. **Revista do Instituto Historico e Geographico Brasileiro. Fundado no Rio de Janeiro em 1838.** Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1939. 587 p.

R.IHGB (1936). Volume 171. **Revista do Instituto Historico e Geographico Brasileiro. Fundado no Rio de Janeiro em 1838.** Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1939. 458 p.

R.IHGB (1937). Volume 172. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Fundado no Rio de Janeiro em 1838.** Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1939. 715 p.

R.IHGB (1938). Volume 173. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Fundado no Rio de Janeiro em 1838.** Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1940. 972 p.

R.IHGB (1939). Volume 174. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Fundado no Rio de Janeiro em 1838.** Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1940. 1.037 p.

R.IHGB (1940). Volume 175. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Fundado no Rio de Janeiro em 1838.** Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1941. 762 p.

R.IHGB (1941). Volume 176. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Fundado no Rio de Janeiro em 1838.** Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1942. 414 p.

R.IHGB (1942). Volume 177. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Fundado no Rio de Janeiro em 1838.** Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1942. 696 p.

R.IHGB (1943). Volume 178, janeiro-março. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (trimestral). Fundado no Rio de Janeiro em 1838.** Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1943. 250 p.

R.IHGB (1943). Volume 179, abril-junho. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (trimestral). Fundado no Rio de Janeiro em 1838.** Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1943. 298 p.

R.IHGB (1943). Volume 180, julho-setembro. **Revista (trimestral) do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Fundado no Rio de Janeiro em 1838.** Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1943. 288 p.

R.IHGB (1943). Volume 181, outubro-dezembro. **Revista (trimestral) do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Fundado no Rio de Janeiro em 1838.** Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1944. 222 p.

R.IHGB (1944). Volume 182, janeiro-março. **Revista (trimestral) do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Fundado no Rio de Janeiro em 1838.** Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1944. 224 p.

R.IHGB (1944). Volume 183, abril-junho. **Revista (trimestral) do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Fundado no Rio de Janeiro em 1838.** Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1944. 336 p.

R.IHGB (1944). Volume 184, julho-setembro. **Revista (trimestral) do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Fundado no Rio de Janeiro em 1838.** Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1944. 274 p.

R.IHGB (1944). Volume 185, outubro-dezembro. **Revista (trimestral) do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Fundado no Rio de Janeiro em 1838.** Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1945. 412 p.

R.IHGB (1945). Volume 186, janeiro-março. **Revista (trimestral) do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Fundado no Rio de Janeiro em 1838.** Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1945. 252 p.

R.IHGB (1945). Volume 187, abril-junho. **Revista (trimestral) do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Fundado no Rio de Janeiro em 1838.** Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1945. 364 p.

R.IHGB (1945). Volume 188, julho-setembro. **Revista (trimestral) do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Fundado no Rio de Janeiro em 1838.** Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1946. 223 p.

R.IHGB (1945). Volume 189, outubro-dezembro. **Revista (trimestral) do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Fundado no Rio de Janeiro em 1838.** Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1946. 172 p.

• **Volumes avulsos:**

R.IHGB, (1957), n. 234, **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro.** Rio de Janeiro: Departamento de imprensa oficial, p. 50-93.

R.IHGSP (1923), Volume 22. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo.** São Paulo, 1923. 458p.

REFERÊNCIAS

Referências

- ABADI, Anabella, LIRA, Barbara e OBUCHI Richard. “Democracy in Venezuela is a myth”. In: **The new republic**, Washington e New York, Estados Unidos da América, 26 fev. 2014. Disponível em: <<http://www.newrepublic.com/article/116762/venezuelan-democracy-myth-maduros-regime-autocratic>>. Acesso em: 25 mar. 2014.
- ABRAHAM, Tomás. “Prólogo”. In: FOUCAULT, M. **Genealogía del racismo: de la guerra de las razas al racismo de Estado**. Traducción Alfredo Tzveibely. Presentación: Tomás Abraham. Madrid: Las ediciones de La Piqueta, 1992, p. 9-14.
- AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução: Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.
- _____. **Movimento**. 2005. Disponível
 <<http://www.periodicos.ufsc.br/index.php/interthesis/article/viewPDFInterstitial/748/638>>. Acesso: 4 mai. 2008.
- _____. “O que é um dispositivo?” In: _____. **O que é o contemporâneo? E outros ensaios**. Tradução: Vinicius Nicastro Honesko. Chapecó, Santa Catarina: Argos, 2009a.
- _____. “O que é o contemporâneo?” **O que é o contemporâneo? E outros ensaios**. Tradução: Vinicius Nicastro Honesko. Chapecó, Santa Catarina: Argos, 2009b.
- _____. “Mais além dos direitos do homem”, 2010. Tradução Murilo Duarte Costa Corrêa. Original, em italiano: “Al di là dei diritti dell’uomo”. In: **Mezzi senza fine: notte sulla politica**. Torino: Bolatti Boringhieri, 1998, p. 20-29. Disponível em: <<http://murilocorrea.blogspot.com.br/2010/04/mais-alem-dos-direitos-do-homem-de.html>>. Acesso em: 7 jun. 2012.
- ALENCASTRO, Luiz Felipe de. **O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul (séculos XVI e XVII)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- ALMEIDA, Miguel Vale de. **Um mar da cor da terra: raça, cultura e política da identidade**. Oeiras, Portugal: Celta Editora, 2000.
- AMARAL, Prudêncio. “Cantos sôbre as cousas rusticas do Brasil. Acrescentados do Canto sobre a fabricação do açúcar”. Tradução da Geórgica brasileira por João Gualberto Ferreira dos Santos Reis. In: AMARAL, Prudêncio e MELO, José Rodrigues de. **Geórgicas brasileiras: cantos sôbre coisas rusticas do Brasil, de 1781**. Rio de Janeiro: Publicações da academia brasileira, 1941.
- ANÔNIMO, Piloto. “Relação”. In: **Três documentos contemporâneos a descoberta do Brasil**. São Paulo: Jangada, 2000. p. 34-41. Disponível em: <<http://www.jangadabrasil.com.br/arquivos/download/descobrimento.pdf>>. Acesso em: 17 jun. 2011.
- ANDRADE, Ana Luisa. “Açúcar: poeira, pólvora e poesia”. In: **Ensaio de literatura brasileira contemporânea**. n. 21, Brasília, janeiro/junho de 2003, p. 9-31.
- ANDRADE, Carlos Drummond de. **Brejo das almas**. Posfácio: Alcides Villaça. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

- ANDRADE, Mário de. "Prefácio". In: CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. Tradução Noémia de Sousa. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1978, p. 5-11.
- _____. **Poesias Completas**. Edição crítica de Diléa Zanotto Monfio. Belo Horizonte: Villa Rica, 1993.
- _____. **Macunaíma**: o herói sem nenhum caráter. Edição crítica de Telê Porto Annona Lopez. São Paulo: Scipione Cultural e ALLCA XX, 1997.
- ANDRADE, Oswald de. "Manifesto da poesia pau-brasil". In: NUNES, Benedito. **A utopia antropofágica**. São Paulo: Globo: Secretaria de Estado da cultura de São Paulo: 1990a. (obras completas de Oswald de Andrade), p. 41-45.
- _____. "Manifesto antropófago". In: NUNES, Benedito. **A utopia antropofágica**. São Paulo: Globo: Secretaria de Estado da cultura de São Paulo: 1990b. (obras completas de Oswald de Andrade), p. 47-52.
- _____. "A crise da filosofia messiânica". In: NUNES, Benedito. **A utopia antropofágica**. São Paulo: Globo: Secretaria de Estado da cultura de São Paulo: 1990c. (obras completas de Oswald de Andrade), p. 101-155.
- _____. "Descoberta da África". In: NUNES, Benedito. **A utopia antropofágica**. São Paulo: Globo: Secretaria de Estado da cultura de São Paulo: 1990d. (obras completas de Oswald de Andrade), p. 231-238.
- _____. **Ponta de lança**. 5. ed. São Paulo: Globo, 2004 (obras completas de Oswald de Andrade).
- ANTONIL, André João. **Cultura e opulência do Brasil**. 3. ed. Belo Horizonte: Itatiaia/Edusp, 1982. (Coleção Reconquista do Brasil).
- APPADURAI, Arjun. "Disjunction and Difference in the Global Cultural Economy". In: **Theory, culture & society**. London: Sage, 1990 (vol. 7), p. 295-310.
- AQUINO, Julio Groppa. "Pedagogização do pedagógico: sobre o jogo do expert no governo docente". In: **Educação** (Porto Alegre, impresso), v. 36, n. 2, p. 201-209, maio/ago. 2013.
- ARANTES, Otília Beatriz e ARANTES, Paulo. **Sentido da formação**: três estudos sobre Antonio Candido, Gilda de Mello e Souza e Lúcio Costa. São Paulo: Editora Paz e Terra, 1997.
- ARCHIVO PITTORESCO: seminario ilustrado. 4 anno. Lisboa: Typographia de Castro e irmão, 1861.
- ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. Tradução Mauro W. Barbosa de Almeida. 5ª ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 2000.
- _____. **Da violência**. Tradução Maria Claudia Drummond Trindade. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1985.
- ARISTÓTELES. **Política**. Tradução do grego, introdução e notas: Mário da Gama Kury. Brasília: Editora UnB, 1985.
- ARON, Raymond. **Le spectateur engagé** – entretiens avec Jean-Louis Missika et Dominique Wolton. Paris, Julliard, 1981.

- ASSIS, Machado de. **Memórias póstumas de Brás Cubas**. 12. ed. São Paulo: Ática, 1987 (Série Bom Livro).
- AZEVEDO, Aluísio. **O mulato**. Maranhão: Typ. do Paiz, 1881. (Acervo Brasileira). Disponível em: <<http://www.brasiliana.usp.br/bbd/handle/1918/00229800>>. Acesso em: 2 jun. 2011.
- _____. **Casa de pensão**: typos e factos. 3. ed. popular. Rio de Janeiro: Faro & Lino – Editores, 1884. (Acervo Brasileira). Disponível em: <<http://www.brasiliana.usp.br/bbd/handle/1918/00228600>>. Acesso em: 16 dez. 2012.
- _____. **O mulato**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2004. (Série clássicos da nossa língua).
- _____. **O cortiço**. Rio de Janeiro: B. L. Garnier, 1890. (Acervo Brasileira). Disponível em: <<http://www.brasiliana.usp.br/bbd/handle/1918/00227900>>. Acesso em: 15 mar. 2011.
- AZEVEDO, Fernando de. **A cultura brasileira**: introdução ao estudo da cultura no Brasil. 2. ed. São Paulo, Rio de Janeiro, Recife, Bahia, Pará, Porto Alegre: Companhia Editora Nacional, 1944.
- _____. “Manifesto dos pioneiros da educação nova (1932)”. In: Fernando de Azevedo...[et al.]. **Manifesto dos pioneiros da educação nova (1932) e dos educadores (1959)**. Recife, Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana, 2010a, p. 33-68.
- _____. “Manifesto dos educadores: mais uma vez convocados (1959)”. In: Fernando de Azevedo...[et al.]. **Manifesto dos pioneiros da educação nova (1932) e dos educadores (1959)**. Recife, Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana, 2010b, p. 69-106.
- AZEVEDO, Thales de. **Civilização e mestiçagem**. Salvador: Livraria Progresso, 1951.
- AZEVEDO, Vítor. “Estudo Crítico”. In: HERÓDOTO. **História**. Tradução J. Brito Broca. Estudo Crítico: Vítor de Azevedo. Rio de Janeiro: Edições de Ouro, [s. d.]. Coleção clássicos de ouro (Palma 786), p. 1-28.
- BANDEIRA, Manuel. **Bandeira a vida inteira**. Editora Alumbamento. Rio de Janeiro: 1986.
- BARROS, Joy Nunes da Silva. **Herbert Marcuse**: utopia e dialética da libertação. São Paulo Dissertação de Mestrado, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2009. Disponível em: <http://www.sapientia.pucsp.br/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=10386>. Acesso em: 8 set. 2013.
- BARROSO, Gustavo. **O Brasil na lenda e na cartografia antiga**. São Paulo, Rio de Janeiro, Recife, Porto Alegre: Companhia Editora Nacional, 1941. (Série Pedagógica, Brasileira, vol. 199). Disponível em: <<http://www.brasiliana.com.br/obras/o-brasil-na-lenda-e-na-cartografia-antiga/pagina/9/texto>>. Acesso em: 18 jul. 2012.
- BARTHES, Roland. **Mitologias**. Tradução Rita Buongiorno e Pedro de Souza. 11. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

- BASTIDE, Roger. **Brasil: terra de contrastes**. 3.ed. Tradução Maria Isaura Pereira Queiroz. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1969.
- BAUMAN, Bauman. **Comunidade: a busca por segurança no mundo atual**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.
- BENEDICT, Ruth. “La continuidad cultural del mundo civilizado”. In: **El Correo de la Unesco**, vol. 1, n. 9, 1948, p. 7.
- BENJAMIN, Walter. **Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo**. Tadução: José Martins Barbosa, Hemerson Alves Baptista. São Paulo: Brasiliense, 1989. (Obras escolhidas, v. 3)
- _____. “A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica”. In: **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. Tradução Sérgio Paulo Rouanet. Prefácio Jeanne Marie Gagnebin. 7.ed. São Paulo: Brasiliense, 1994 (Obras escolhidas, v. 1).
- BERGER, Peter L. e HUNTINGTON, Samuel P. **Muitas globalizações: diversidade cultural no mundo contemporâneo**. Tradução Alexandre Martins. Rio de Janeiro: Reccord, 2004.
- BERNAND, Carmen e GRUZINSKI, Serge. **História do novo mundo 2: as mestiçagens**. Tradução Mary Amazonas Leite de Barros. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.
- BHABHA, Homi K. **O Local da Cultura**. Tradução Myriam Ávila, Eliana L. de Lima Reis, Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2007.
- BOMFIM, Manuel. **América Latina: Males de Origem**. Rio de Janeiro: Topbooks, 1993.
- BONATO, Nailda M. C. e COELHO, Lígia M. C. C. “Concepções de educação integral na década de 30: as teses do II Congresso Internacional Feminista (second congress feminist international) – 1931”. In: **Publ. UEPG Ci. Hum., Ci. Soc. Apl., Ling., Letras e Artes**, Ponta Grossa, 15 (2) 17-23, dez. 2007. Disponível em: <<http://www.revistas2.uepg.br/index.php/humanas/article/viewFile/598/586>>. Acesso em 11 jan. 2014.
- BORGES, Jorge Luis. “A biblioteca de Babel”. In: _____. **Ficções**. Tradução Carlos Nejar. São Paulo: Abril Cultural, 1972.
- _____. “O Aleph”. In: _____. **O Aleph**. Tradução Flávio José Cardozo. São Paulo: Globo, 2001, p. 157-174.
- _____. “O idioma analítico de John Wilkins”. In: _____. **Outras Inquisições**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- BOTELHO, André e SCHWARCZ, Lilia Moritz (orgs.). **Um enigma chamado Brasil: 29 intérpretes e um país**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- BOTELHO, João Carlos Amoroso. “A democracia na Venezuela da era chavista”. In: **AURORA**, ano II número 2, Junho de 2008. Disponível em:

<http://www.marilia.unesp.br/Home/RevistasEletronicas/Aurora/aurora_dossie_03.pdf>. Acesso em: 17 abr. 2010.

BOTO, Carlota. “A dimensão iluminista da reforma pombalina dos estudos: das primeiras letras à universidade”. In: **Revista Brasileira de Educação**, v. 15 n. 44 maio/ago. 2010, p. 282-299.

BRANDÃO, Gildo Marçal de. “Linhagens do pensamento político brasileiro”. In: **Dados: Revista de Ciências Sociais**. Rio de Janeiro, Vol. 48, n.2, 2005, p. 231 a 269.

BRASIL. **Relatório apresentado à Assembleia Geral Legislativa (1883)**. Disponível em: <<http://brazil.crl.edu/bsd/bsd/u1749/000087.html>>. Acesso em: 15 mai. 2013.

_____. **Constituição (1988)**. Constituição da República Federativa do Brasil, de 5 de outubro de 1988. Brasília, DF: Senado, 1988.

_____. **Lei Nº 9.394 (1996)**. Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, de 20 de dezembro de 1996 (LDB). Brasília, DF: Ministério da Educação (MEC), 1996.

_____. **Parâmetros Curriculares Nacionais (1998)**. “Tema transversal: Pluralidade Cultural”. Brasília: MEC/SEF, 1998.

_____. **Lei Nº 10.639 (2003)**. Altera a Lei 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira”, e dá outras providências, de 9 de janeiro de 2003. Brasília, DF: Ministério da Educação, 2003.

_____. **Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana (2005a)**. Relatora: Petronilha Beatriz Gonçalves e Silva. Brasília, MEC/ Secretaria Especial de Política de Promoção da Igualdade Racial, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade e Instituto Nacional de Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira, Junho de 2005. Brasília, DF: Ministério da Educação, 2005a.

_____. **Educar na diversidade (2005b)**: material de formação docente. Organização: Cynthia Duk. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Especial, 2005b.

_____. **Orientações e ações para a educação das relações étnico-raciais (2006)**. Ministério da Educação / Secretaria da Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade. Orientações e Ações para Educação das Relações Étnico-Raciais. Brasília: SECAD, 2006. Disponível em: <http://portal.mec.gov.br/dmdocuments/orientacoes_etnicoraciais.pdf>. Acesso em: 31 out. 2011.

_____. **Programa Ética e Cidadania (2007)**: construindo valores na escola e na sociedade: Kits: *Relações étnico-raciais e de gênero; Protagonismo Juvenil, Inclusão e Exclusão Escolar*. módulo 1: *Ética* – módulo 2: *Convivência Democrática* – módulo 3: *Direitos Humanos* – módulo 4: *Inclusão* / Organização FAFE – Fundação de Apoio à Faculdade de Educação (USP), equipe de elaboração Ulisses F. Araújo ...[et al], Fundo Nacional de Desenvolvimento da Educação. Brasília: Secretaria de Educação Básica, MEC, 2007. 3 kits com 4 v.]

_____. **Indagações sobre currículo (2008)**. Organização do documento: Jeanete Beauchamp, Sandra Denise Pagel, Aricélia Ribeiro do Nascimento. – Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Básica, 2008.

- _____. **Lei n. 12.288 (2010)**. Estatuto da Igualdade Racial, de 20 de julho de 2010. Institui o Estatuto da Igualdade Racial; altera as Leis n. 7.716, de 5 de janeiro de 1989, 9.029, de 13 de abril de 1995, 7.347, de 24 de julho de 1985, e 10.778, de 24 de novembro de 2003. Brasília, DF: Congresso Nacional, 2010.
- BRESCIANI, Stella. “Identidades inconclusas no Brasil no século XX – Fundamentos de um lugar comum”. In: BRESCIANI, Stella e NAXARA, Márcia. **Memória (res)sentimento**: indagações sobre uma questão sensível. Campinas: Editora da Unicamp, 2001, p. 403-430
- BRETON, André. **Manifesto Surrealista**, de 1924. Disponível em: <<http://www.culturabrasil.org/zip/breton.pdf>>. Acesso em: 26 set. 2012.
- BUCKLE, Henry Thomas. **History of Civilization in England**. New York: D. Appleton and Company, 1884. v. I.
- BUENO, Sinésio Ferraz. “Pedagogia da diferença ou metafísica da diferença”. In: **Biopolítica, arte de viver e educação**. Organização: Pedro Angelo Pagni, Sinésio Ferraz Bueno, Rodrigo Pelloso Gelamo. Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2012, p. 103-122.
- BURKE, Peter. **História e teoria social**. Tradução: Klauss Brandini Gerhardt e Roneide Venâncio Majer. São Paulo: Editora UNESP, 2002.
- CAMINHA, Pero Vaz de. “Carta de Pero Vaz de Caminha escrita do Porto Seguro de Vera Cruz com a data de 1º de maio do ano de 1500 a El-Rei Dom Manuel”. In: **Três documentos contemporâneos a descoberta do Brasil**. São Paulo: Jangada, 2000, p. 4-29. Disponível em: <<http://www.jangadabrasil.com.br/arquivos/download/descobrimento.pdf>>. Acesso em: 17 jun. 2011.
- CAMPOS, Maria José. **Versões modernistas do mito da democracia racial em movimento**: estudo sobre as trajetórias e as obras de Menotti Del Picchia e Cassiano Ricardo até 1945. Universidade de São Paulo: FFLCH, tese de Doutorado, 2007. Orientação: Lilia Moritz Schwarcz.
- CANCLINI, Néstor Garcia. “Noticias Recientes sobre la hibridación”. In: **Revista transcultural de música**, 2003. Disponível em: <<http://www.sibetrans.com/trans/trans7/canclini.htm>>. Acesso em: 12 nov. 2010.
- _____. **Culturas híbridas**: estratégias para entrar e sair da modernidade. 4.ed. Tradução Ana Regina Lessa e Heloísa Pezza Cintrão. Tradução da introdução: Gênese Andrade. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2013a.
- _____. “Las fronteras dentro de los países, las naciones fuera de su territorio” in **Diversitas**: Dossiê Fronteiras em movimento. Programa de Pós-Graduação do Núcleo de Estudos das Diversidades, Intolerâncias e Conflitos. Ano 1, n. 1 (mar. / set. 2013). São Paulo: DH/FFLCH/USP, 2013b, p. 16-28.
- _____. **Cultura sem fronteiras**. Entrevista concedida a Reynaldo Damazio, com participação de Diana Araujo Pereira. (2014). Disponível em: <http://www.edusp.com.br/cadleitura/cadleitura_0802_8.asp>. Acesso em: 6 set. 2014.

- CANDIDO, Antonio. **O método crítico de Silvio Romero**. 2.ed. São Paulo: Seção Gráfica da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo, 1963. (Boletim nº 266 – Teoria literária e literatura comparada nº1).
- _____. “Dialética da malandragem: caracterização das Memórias de um sargento de Milícias” In: **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, n.8, São Paulo, USP, 1970, p.67-89.
- _____. “O Portador”. In: NIETZSCHE, Friedrich Whilhem. **Obras Incompletas**. Tradução e notas: Rubens Rodrigues Torres Filho. Seleção de textos: Gérard Lebrun. Posfácio: Antônio Candido. 3.ed. São Paulo: Abril cultural, 1983. (Os Pensadores).
- _____. **Literatura e Sociedade**. 8.ed. São Paulo: T.A. Queiroz, 2000; Publifolha, 2000. (Grandes nomes do pensamento brasileiro).
- CANTARINO, Geraldo. **Uma ilha chamada Brasil: o paraíso irlandês no passado brasileiro**. Rio de Janeiro: Mauad, 2004.
- CASAL, Matheus Aires de. **Corografia brasílica ou relação historico-geografica do reinodo Brazil**. Composta e dedicada a sua magestade fidelissima por hum presbitero secular do gram priorado do crato. Tomo I. Rio de Janeiro: na impressão regia, com licençae privilegio Real, 1817. Disponível em: <<http://bibliotecadigital.puc-campinas.edu.br/services/e-books/Aires%20de%20Casal-1.pdf>>. Acesso em: 15 jun. de 2013.
- CASTRO, Eduardo Viveiros de. “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”. In: **Mana** 1996, vol.2, n.2, p. 115-144. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0104-93131996000200005>>. Acesso em: 29 ago. 2013.
- _____. **Encontros**. Organização: Renato Sztutman. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2007a.
- _____. “Filiação intensiva e aliança demoníaca”. In: **Novos estudos (CEBRAP)**, São Paulo: n.77, mar.2007b., p.91-126. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/nec/n77/a06n77.pdf>>. Acesso em: 11 set. 2013.
- CELSO, Afonso. **Porque me ufano do meu paiz: right or wrong, my country**. 4.ed. Rio de Janeiro: H. Garnier Livreiro-Editor (s/d). Disponível em: <<http://www.brasiliana.usp.br/bbd/handle/1918/02173000>>. Acesso em: 5 jul. 2013.
- CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. Tradução Noémia de Sousa. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1978.
- CHALHOUB, Sidney. **Trabalho, lar e botequim: o cotidiano dos trabalhadores no Rio de Janeiro da belle époque**. 2. ed. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2001.
- CHAMLIAN, Helena e KOWALEWSKI, Daniele P. “ Multiculturalism and education in Brazil” In: **IALEI final report**, 2010. <http://www.intlalliance.org/fileadmin/user_upload/documents/Conference_2010/NP-BR.pdf>. Acesso em: 4 jan. 2013.
- CHAUÍ, Marliena de Souza. “Leibniz: vida e obra”. In: LEIBNIZ, G.W. **Novos ensaios sobre o entendimento humano** (volume I). Tradução Luiz João Baraúna. São Paulo: Nova Cultural, 1988 (Os pensadores), p. V a XV.

- CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado**: pesquisas de antropologia política. Tadução heo Santiago. 5.ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990.
- COCCO, Giuseppe. **MundoBraz**: o devir-mundo do Brasil e devir-Brasil do mundo. Rio de Janeiro: Record, 2009.
- COLLICHIO, Therezinha A. Ferreira. “Dois eventos importantes para a história da educação brasileira: a exposição pedagógica de 1883 e as conferências populares da freguesia da Glória”. In: **Revista da Faculdade de Educação** 13 (2). São Paulo: jul./dez., 1987, p. 5-14.
- COUTINHO, Marcelo. “A democracia na Venezuela está ameaçada? Sim”. In: **Folha de São Paulo**, São Paulo, 22 fev. 2014, Caderno “Tendências e Debates”. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/opiniaio/2014/02/1416076-a-democracia-na-venezuela-esta-ameacada-sim.shtml>>. Acesso em: 4 mar. 2014.
- COUTO, Ribeiro. “O Brasil, sua democracia e os problemas da cooperação intelectual”. In: In: **Jornal A Manhã**. Diretor: Cassiano Ricardo. Gerente: Álvaro Caldas. Superintendente; Luiz C. da Costa Netto. Rio de Janeiro: Empresa “A noite”. Ano II, Rio de Janeiro, domingo, 9 de agosto de 1942, n. 308, p. 19 e 20.
- _____. “El hombre cordial, producto americano”. In HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. Ricardo Benzaquen de Araújo, Lilia Moritz Schwarcz (Orgs.) Ed. rev. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. (Edição Comemorativa 70 anos),p.397-398.
- CUMINO, Alexandre. “Nina está maluco!”. In: RODRIGUES, Raimundo Nina. **Os africanos no Brasil**. São Paulo:Madrás, 2008, p. 7-9.
- CUNHA, Antônio Geraldo da. **Dicionário etimológico da língua portuguesa**. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1994.
- CUNHA, Euclides. **Um paraíso perdido**: ensaios, estudos e pronunciamentos sobre a Amazônia. 2.ed. Organização, introdução e notas: Leandro Tocantis. Rio de Janeiro: José Olympio, 1994.
- _____. **Os Sertões**: campanha de Canudos. 39. ed. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora. São Paulo: Publifolha, 2000. (Grandes nomes do pensamento brasileiro).
- DAMATTA, Roberto. **O que faz do brasil, Brasil?** Rio de Janeiro: Rocco, 1986.
- DANIEL, Jonh. “Posições/controvérsias aprender a viver juntos: desafio prioritário no alvorecer no século XXI”. In: UNESCO. **Aprender a viver juntos**: educação para a integração da diversidade. Tradução José Ferreira. Brasília: UNESCO, IBE, SESI, UnB, 2002, p. 19-27.
- DARNTON, Robert e DUHAMEL, Oliver (Org.). **Democracia**. Tradução Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2001.
- DEFENDENDO O REGIME, defendendo o Brasil. In: **Jornal a Manhã**. Diretor: Cassiano Ricardo. Gerente: Álvaro Caldas. Superintendente; Luiz C. da Costa Netto. Rio de Janeiro: Empresa “A noite”. Ano II, Rio de Janeiro, domingo, 9 de agosto de 1942, n. 308, p. 4. Disponível em:

<<http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=116408&PagFis=16662>>.
Acesso em: 25 maio 2013.

DELEUZE, Gilles. **A dobra: Leibniz e o barroco**. Tradução Luiz B. L. Orlandi. Campinas, SP: Papirus, 1991.

_____. “Sobre Leibniz”. In: _____. **Conversações: 1972-1990**. Tradução Peter Pál Perbert. São Paulo: Ed. 34, 1992a, p. 194-202.

_____. “*Post-scriptum* sobre as sociedades de controle”. In: _____. **Conversações: 1972-1990**. Tradução Peter Pál Perbert. São Paulo: Ed. 34, 1992b, p. 219-226.

_____. **Diferença e repetição**. 2.ed. Tradução Luiz Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2006.

DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. **O que é a filosofia?** Tradução Margarida Barahona; António Guerreiro. Lisboa: Editorial Presença, 1992.

_____. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia** (volume 1). Tradução de Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995. (Coleção TRANS).

DERRIDA, Jacques. **Mal de arquivo: uma impressão freudiana**. Tradução Claudia de Moraes Rego. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

_____. **A Universidade sem condição**. Tradução Evando Nascimento. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.

_____. “O perdão, a verdade, a reconciliação: qual gênero?” In: **Jacques Derrida: pensar a desconstrução**. Organização e Tradução Evando Nascimento [et.al.]. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

DICIONÁRIO prático ilustrado. tomo III: História e Geografia [s d.].

DUARTE-PLON, Leneide. “A europa mestiça”. In: **Revista trópico**, 2008. Disponível em: <<http://www.revistatropico.com.br/tropico/html/textos/3007,1.shl>>. Acesso em: 31 mar. 2013.

DU BOIS, W. E. B. “The Race Congress”. **The Crisis**, v. 2, n. 5, p.200-209, 1911a.

_____. “The negro race in the Unites States of America”. In: SPILLER, Gustav (Org.). **Papers on inter-racial problems communicated to the First Universal Races Congress**. Londres: P. S.King & Son; Boston: The World’s Peace Foundation, 1911b. p. 348-363.

DURKHEIM, Émile e MAUSS, Marcel. “Nota sobre a noção de civilização”. Tradução Mauro Guilherme Pinheiro Koury. In: **Revista Année sociologique**, 12, pp. 46 a 50, 1913. Disponível em: <<http://www.cchla.ufpb.br/rbse/DurkheimMaussTrad.pdf>>. Acesso em: 15 ago. 2013.

ELIAS, Norbert. **O processo civilizador**, vol. II: formação do Estado e civilização. Tradução Ruy Jungmann. Revisão e apresentação: Renato Janine Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1993.

_____. **O processo civilizador**, vol. I: uma história dos costumes. Tradução Ruy Jungmann. Revisão e apresentação: Renato Janine Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994.

- ENRIQUEZ, Eugène. “Imaginário social, recalçamento e repressão nas organizações”. **Revista Tempo Brasileiro**, Rio de Janeiro, v. 36/37, p. 53-97, jan./jun. 1974.
- EURÍPEDES. **Íon**. Tradução do grego, introdução e notas: Frederico Lourenço. 2.ed. Lisboa: Colibri, 2005 (Coleção Mare Nostrum).
- FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Tradução Enilce Albergaria Rocha, Lucy Magalhães. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2005. (Coleção Cultura. V. 2)
- FAORO, Raymundo. **Os donos do Poder: formação do patronato político brasileiro** (vol. I e II). 10.ed. São Paulo: Globo; Publifolha, 2000. (grandes nomes do pensamento brasileiro).
- FARAS, João. “A carta de mestre João Faras”. In: **Três documentos contemporâneos a descoberta do Brasil**. São Paulo: Jangada, 2000. p. 30-33. Disponível em: <<http://www.jangadabrasil.com.br/arquivos/download/descobrimento.pdf>> Acesso em: 17 jun. 2011.
- FAVARETTO, Celso. “Vanguarda brasileira, Hélio Oiticica”. In: **Porto Alegre: Porto Alegre**, v.4, n.7, p. 27-42, maio de 1993.
- FENDT, Roberto. “A influência do liberalismo francês na economia e na política brasileiras”. In: **R.IHGB** (2009). Rio de Janeiro, a. 170 (444):231-245, jul./set. 2009.
- FERNANDES, Florestan. **O negro no mundo dos brancos**. Apresentação: Lilia Moritz Schwarcz. 2.ed. São Paulo: Global, 2007.
- FERREIRA, Cassio Dandoro Castilho. “Processo de expurgo dos elementos folhetinescos residuais na obra de Aluísio Azevedo”. In: **Via Litterae: Revista de linguística e teoria literária**. Anápolis, GO: v. 3, n.1, p. 135-144, jan./jun. 2011. Disponível em: <http://www2.unucseh.ueg.br/vialitterae/assets/files/volume_revista/vol_3_num_1/Vol_3_1_Via_Litterae_9-50-CASSIO_D_C_FERREIRA.pdf>. Acesso em: 7 jul. 2012.
- FIRST UNIVERSAL RACES CONGRESS. University of London. July 26-29, 1911. Album. Portraits of Readers of Papers. Londres: The Press Etching Company Ltd., 1911. Disponível em: <<http://credo.library.umass.edu>>. Acesso em: 22 out. 2012.
- FONDA, Enio Aloisio. “O padre poeta Prudêncio do Amaral redescoberto”. In: **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, n.10, Universidade de São Paulo, 1971,p. 95-108.
- FONSECA, Márcio Alves da. **Michel Foucault e o direito**. 2.ed. São Paulo: Saraiva, 2007.
- FOUCAULT, Michel. **Herculine Barbin: o diário de um hermafrodita**. Tradução Irley Franco. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1982.
- _____. **História da sexualidade 1: a vontade de saber**. 5.ed. Tradução Maria Thereza da Costa Albuquerque; revisão técnica de José Augusto Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.

- _____. **Genealogía del racismo**: de la guerra de las razas al racismo de Estado. Traducción Alfredo Tzveibely. Presentación: Tomás Abraham. Madrid: Las ediciones de La Piqueta, 1992.
- _____. “Verdade e subjetividade”. In: **Michel Foucault**: uma analítica da experiência. Revista de Comunicação e Linguagens, nº19. Tradução António Fernando Cascais. Lisboa: 1993. (p. 203-224).
- _____. “Os intelectuais e o poder: conversa entre Michel Foucault e Gilles Deleuze”. In: _____. **Microfísica do poder**. 15.ed. Org. e Tradução Roberto Machado. Rio de Janeiro: Ed. Graal, 2000a. (p. 69-78).
- _____. “Nietzsche, a genealogia e a história”. In: _____. **Microfísica do poder**. 15.ed. Org. e Tradução Roberto Machado. Rio de Janeiro: Ed. Graal, 2000b. (p. 15-37).
- _____. “Polémique, politique et problématisation”. In: _____. **Dits et écrits II** (1976-1988). Paris: Éditions Gallimard, 2001a. (p. 1410-1417).
- _____. **Os anormais**: curso no Collège de France (1975-1976). Tradução Maria Ermantita Galvão. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2001b. (Obras de Michel Foucault).
- _____. “Face aux gouvernements, lès droits de l’homme”. In: _____. **Dits et écrits II**: 1976-1988. Paris: Quarto Gallimard, 2001c. p. 1526-1527.
- _____. **Em defesa da sociedade**: curso no Collège de France (1974-1975). Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2002. (Obras de Michel Foucault).
- _____. **Vigiar e punir**: nascimento da prisão. Tradução Raquel Ramalheite. 30.ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.
- _____. **A hermenêutica do sujeito**: curso no Collège de France (1982). Tradução Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2006. (Tópicos).
- _____. **História da loucura**: na idade clássica. 8.ed. Tradução José Teixeira Coelho Neto. São Paulo: Perspectiva, 2007a. (Estudos: 61 / dirigida por J. Guinsburg).
- _____. **As palavras e as coisas**: uma arqueologia das ciências humanas. Tradução Salma Tannus Muchail. 9.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007b. (Coleção tópicos).
- _____. **História da sexualidade 2**: o uso dos prazeres. 12.ed. Tradução Maria Thereza da Costa Albuquerque; revisão técnica de José Augusto Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2007c.
- _____. **História da sexualidade 3**: o cuidado de si. 9.ed. Tradução Maria Thereza da Costa Albuquerque; revisão técnica de José Augusto Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2007d.
- _____. **A arqueologia do saber**. 7.ed. Tradução Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Forense, 2008a.
- _____. **A ordem do discurso**: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. 16.ed. Tradução Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Edições Loyola, 2008b.
- _____. **Segurança, território, população**: curso no Collège de France (1977-1978). Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2008c. (Coleção tópicos).
- _____. **Nascimento da biopolítica**: curso no Collège de France (1978-1979). Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2008d. (Coleção tópicos).
- _____. “Outros espaços”. In: _____. **Ditos e escritos III**: Estética (literatura e pintura, música e cinema). 2.ed. Organização e seleção dos textos: Manoel Barros da Motta.

- Tradução Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009, p. 411-422.
- _____. **O governo de si e dos outros:** curso no Collège de France (1982-1983). Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010a. (Obras de Michel Foucault).
- _____. “O Sujeito e o Poder”. In: DREYFUS, Hubert e RABINOW, Paul. **Michel Foucault:** uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica. Tradução Vera Portocarrero e Gilda Gomes Carneiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010b. (p. 273-295).
- _____. **A coragem da verdade:** o governo de si e dos outros II: curso no Collège de France (1983-1984). Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011a. (Obras de Michel Foucault).
- _____. **Gênese e estrutura na Antropologia de Kant.** Tradução Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Edições Loyola, 2011b.
- _____. **Aulas sobre a vontade de saber:** curso no Collège de France (1970-1971); seguido de “O saber de Édipo”. Tradução Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014. (Obras de Michel Foucault).
- FRANCO, Afonso Arinos de Melo e. **O índio brasileiro e a revolução francesa.** Rio de Janeiro: Ed. José Olympio, 1937.
- _____. “Reflexões sobre a história do Brasil”. In: **Jornal a Manhã.** Diretor: Cassiano Ricardo. Gerente: Álvaro Caldas. Superintendente: Luiz C. da Costa Netto. Rio de Janeiro: Empresa “A noite”. Ano II, Rio de Janeiro, domingo, 9 de agosto de 1942, n. 308, p. 17 e 29. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=116408&PagFis=16662>>. Acesso em: 25 maio 2013.
- FRASER, Nancy. “Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça na era pós-socialistas”. In: Jessé Souza (Org.) **Democracia hoje:** novos desafios para a teoria contemporânea. Tradução Márcia Prates. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2001.
- _____. “Reconhecimento sem ética?” **Lua Nova:** revista de cultura e política. n. 70. São Paulo, 2007, p. 101-138. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-64452007000100006&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 14abr.2012.
- _____. **Escalas de justicia.** Traducción: Antoni M. Riu. Barcelona, Espanha: Herder Editorial, 2008.
- _____. **A justiça social na globalização:** redistribuição, reconhecimento e participação. Disponível em: <<http://www.eurozine.com/articles/2003-01-24-fraser-pt.html>>. Acesso em 2 maio 2010.
- FREYRE Gilberto. **Sobrados e Mucambos:** decadência do patriarcado rural brasileiro. São Paulo: Companhia Editorial Nacional, 1936.
- _____. “A propósito da política do Brasil na América”. In: **Jornal a Manhã.** Diretor: Cassiano Ricardo. Gerente: Álvaro Caldas. Superintendente; Luiz C. da Costa Netto. Rio de Janeiro: Empresa “A noite”. Ano II, Rio de Janeiro, domingo, 09 de agosto de 1942, n. 308, p. 28. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=116408&PagFis=16662>>. Acesso em: 25 maio 2013.
- _____. “El negro en la cultura del Brasil”. In: **El Correo de la Unesco**, vol. 8/9, 1952, p. 7-8.

- _____. **Conferência na Europa:** lidas nas Universidade de Coimbra, Lisboa e Porto e no King's College (Universidade de Londres). Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Saúde, 1956
- _____. **Integração de raças autóctones e de culturas diferentes da europeia na comunidade luso-tropical:** aspectos gerais de um processo. Separata do Vol. I das Actas do Congresso Internacional de História dos descobrimentos. Lisboa: Papelaria Fernandes, 1961.
- _____. **Brasís, Brasil, Brasília:** sugestões em torno de problemas brasileiros de unidade e diversidade e das relações de alguns deles com problemas gerais de pluralismo étnico e cultural. Rio de Janeiro: Gráfica Record Editora, 1968.
- _____. “O brasileiro como tipo nacional de homem situado no trópico e, na sua maioria, moreno: comentários em torno de um tema complexo”. In **Revista Brasileira de Cultura**. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura, 1970, p. 41-58.
- _____. **Novo mundo nos trópicos.** São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1971.
- _____. **Além do apenas moderno:** sugestões em torno de possíveis futuros do homem em geral, e do brasileiro em particular. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1973
- _____. “Realidade Brasileira”. In: **Biblioteca Educação é Cultura**. Rio de Janeiro: Bloch, Fename, 1980. v. 1.
- _____. **Interpretação do Brasil:** aspectos da formação social brasileira como processo de amalgamento de raças e culturas. Tradução Olívio Montenegro. Organização: Omar Ribeiro Thomaz. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- _____. **Ordem e Progresso:** Processo de desintegração das sociedades patriarcal e semipatriarcal no Brasil sob o regime de trabalho livre: aspectos de um quase meio século de transição do trabalho escravo para o trabalho livre; e da monarquia para a república. Apresentação: Nicolau Sevcenko. 6.ed. rev. São Paulo: Global, 2004.(Introdução à história da sociedade patriarcal no Brasil; 3).
- _____. **Casa Grande & Senzala:** formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. Apresentação: Fernando Henrique Cardoso. 50.ed. rev. São Paulo: Global, 2006a.(Introdução à história da sociedade patriarcal no Brasil; 1).
- _____. **Sobrados e Mucambos:** decadência do patriarcado rural brasileiro. São Paulo: Companhia Editorial Nacional, 2006b.
- _____. **O escravo nos anúncios de jornais brasileiros do século XIX:** tentativa de interpretação antropológica, através de anúncios de jornais brasileiros do século XIX, de característicos de personalidade e de formas de corpo de negros ou mestiços, fugidos ou expostos à venda, como escravos, no Brasil do século passado. Apresentação: Alberto da Costa e Silva. Bibliografia: Edson Nery da Fonseca. Índices: Gustavo Henrique Tuna. 4.ed. São Paulo: Global, 2010.
- FUKUYAMA, Francis. “The end of history”. In: **The National Interest**. Summer, 1989. Disponível em: <<http://www.wesjones.com/eoh.htm#title>>. Acesso: 9 mar. 2013.
- _____. **O fim da história e o último homem.** Tradução Aulyde S. Rodrigues. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.
- GADELHA, Sílvio. “(Bio)política, democracia, pluralismo e educação: dilemas que demandam uma politização outra”. In: **Biopolítica, arte de viver e educação**. Organização: Pedro Angelo Pagni, Sinésio Ferraz Bueno, Rodrigo Pelloso Gelamo. Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2012, p.77-102.

- GAHYVA, Helga. “Brasil, o país do futuro: uma aposta de Arthur de Gobineau?”. In: **Alceu** (PUCRJ), v. 7, p. 152-157, 2007. Disponível em: <http://revistaalceu.com.puc-rio.br/media/Alceu_n14_Gahyva.pdf>. Acesso em: 3 out. 2013.
- GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.
- GILROY, Paul. **O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência**. 2.ed. Tradução Cid Knipel Moreira. Rio de Janeiro: Universidade Candido Mendes, Centro de Estudos Afro-asiáticos, 2012.
- GIUCCI, Guillermo. “Uma Carta: Império e Nação”. In: ROCHA, João Cezar de Castro Rocha (org.). **Nenhum Brasil existe: pequena enciclopédia**. Com a colaboração de Valdei Lopes de Araujo. Rio de Janeiro: Uerj, TopBook e UniverCidade, 2003, p. 49-62.
- GLISSANT, Édouard. **O mesmo e o diverso**. Tradução Normélia Parise. Disponível em: <<http://www.ufrgs.br/cdrom/glissant/glissant.pdf>>. 1981a. Acesso em: 2 nov. 2013.
- _____. “Una cultura criolla”. In: UNESCO, **El correo de la Unesco**, vol. 34, n. 12, 1981b, p. 32-37.
- _____. “Reivindicación de Babel”. In: **El Correo de la Unesco**, vol. 36, n. 7, 1983, p. 8-10.
- _____. “Breve filosofía del barroco mundial”. In: **El correo de la Unesco**, vol. 40, n. 9, 1987, p. 18-19.
- _____. **Introduction à une poétique du divers**. Paris: Gallimard, 1996.
- _____. “Pela opacidade” excerto do livro “Poétique de la relation” in **Revista Criação & Crítica**, n.1: 53-55, 2008. Tradução Henrique de Toledo Groke e Keila Prado Costa. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/criacaoecritica/article/viewFile/64102/pdf>>. Acesso em: 5 jul. 2013.
- GRUZINSKI, Serge. **O pensamento mestiço**. Tradução Rosa Freire d’Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- _____. “O historiador, o macaco e a centaura: a ‘história cultural’ no novo milênio”. **Estudos avançados**, 2003, vol.17, n.49, p. 321-342.
- _____. “As novas imagens da América”. In: **Rio de Janeiro, cidade mestiça: nascimento da imagem de uma nação / ilustrações e comentários Jean-Baptiste Debret**. Tradução Rosa Freire d’Aguiar. São Paulo, Companhia das Letras, 2012.
- GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. **Classes, raças e democracia**. São Paulo: Fundação de Apoio à Universidade de São Paulo; Ed. 34, 2002.
- GUIMARÃES, Lúcia Maria Paschoal. “Debaixo da imediata proteção imperial: o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (1838-1889)”. In: **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**, 156 (388) jul/set. 1995, p. 459-613.
- _____. “O Brasil de A a Z: o Dicionário Histórico, Geográfico e Etnográfico do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro”. 2000. Disponível em: <<http://www.portcom.intercom.org.br/pdfs/9d54b937bb89a1b47a242cd780ae9782.pdf>>. Acesso em: 14 maio 2012.
- GUIMARÃES, Manoel Luís Salgado. “Nação e civilização nos trópicos: O Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e o projeto de uma história nacional”. In: **Estudos Históricos**

(caminhos da historiografia), Rio de Janeiro, n.1, 1988, p. 5-27. Disponível em: <<http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/1935/1074>>. Acesso em: 10 abr. 2011.

GUMBRECHT, Hans Ulrich. “Quem foi Pero Vaz de Caminha?”. In: ROCHA, João Cezar de Castro Rocha (org.). **Nenhum Brasil existe**: pequena enciclopédia. Com a colaboração de Valdeir Lopes de Araujo. Rio de Janeiro: Uerj, TopBook e UniverCidade, 2003, p. 35-47.

GUTMANN, Amy. “Introdução”. In: **Multiculturalismo**: examinando a política do reconhecimento. Tradução Marta Machado. Lisboa: Instituto Piaget, 1994.

HAACK, Susan. **Manifesto de uma moderada apaixonada**: ensaios contra a moda irracionalista. Rio de Janeiro: Editora PUC Rio / São Paulo: Edições Loyola, 2011.

HABERMAS, Jurgen. **Técnica e ciência como “ideologia”**. Lisboa: Edições 70. Biblioteca de Filosofia Contemporânea, 1968.

_____. **A crise da legitimação no capitalismo tardio**. Tradução Vamireh Chacon. 2.ed. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1994. (Biblioteca Tempo Universitário: Série estudos alemães).

_____. **O discurso filosófico da modernidade**: doze lições. Tradução Rodnei do Nascimento e Luiz Sérgio Repa. São Paulo: Martins Fontes, 2000. (Tópicos)

_____. **A inclusão do outro**: estudos de teoria política. Tradução George Sperber e Paulo Pastor Soethe (UFPR). São Paulo: Edições Loyola, 2002. (Humanística)

_____. “Lutas pelo reconhecimento no estado democrático constitucional”. Tradução Shierry Weber Nicholzen. In: TAYLOR, C. **Multiculturalismo**: examinando a política do reconhecimento. Lisboa: Instituto Piaget, (s/d).

HADDOCK-LOBO, Rafael. “O legado de Jacques Derrida para a filosofia no Brasil, onde fez sua última conferência, em 2004”. In: **O Globo**. Disponível em: <<http://oglobo.globo.com/cultura/livros/o-legado-de-jacques-derrida-para-filosofia-no-brasil-onde-fez-sua-ultima-conferencia-em-2004-14128990#ixzz3G4MbrLoa>> Acesso em: 13 out. 2014.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. 10. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

HARDT, Michel e NEGRI, Antonio. **Multidão**: guerra e democracia na era do Império. Tradução Clóvis Marques. Revisão: Giuseppe Cocco. Rio de Janeiro, São Paulo: Record, 2005.

_____. **Império**. Tradução Berilo Vargas. 8. ed. Rio de Janeiro: Record, 2006.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **A fenomenologia do espírito**. São Paulo: Abril Cultural, 1974 (Os pensadores).

_____. **Princípios da filosofia do direito**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

HERÓDOTO. **História**. Tradução J. Brito Broca. Estudo Crítico: Vítor de Azevedo. Rio de Janeiro: Edições de Ouro, (s/data). Coleção clássicos de ouro (Palma 786).

HESÍODO. **Os trabalhos e os dias**: primeira parte. 3 ed. Introdução, tradução e comentários: Mary de Camargo Neves Lafer. São Paulo: Iluminuras, 1996.

- HOBBS, Thomas. **Leviatã ou Matéria, forma e poder de um Estado Eclesiástico e Civil**. Tradução João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1974. (Coleção Os Pensadores)
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Visão do paraíso: os motivos edênicos no descobrimento do Brasil**. São Paulo: Brasiliense, Publifolha, 2000. (Grandes nomes do pensamento brasileiro).
- _____. **Raízes do Brasil**. Ricardo Benzaquen de Araújo, Lilia Moritz Schwarcz (Orgs.) Ed. rev. São Paulo: Companhia das Letras, 2006a. (Edição Comemorativa 70 anos), p. 3-232.
- _____. “Carta a Cassiano Ricardo”. São Paulo, Setembro de 1948. In: _____. **Raízes do Brasil**. Ricardo Benzaquen de Araújo, Lilia Moritz Schwarcz (Orgs.). Ed. rev. São Paulo: Companhia das Letras, 2006b. (Edição Comemorativa 70 anos) p. 393-396.
- HOLLOWAY, Memory. “Prece nas areias: Paula Rego e as representações visuais da primeira missa no Brasil”. In: ROCHA, João Cezar de Castro Rocha (org.). **Nenhum Brasil existe: pequena enciclopédia**. Com a colaboração de Valdeci Lopes de Araujo. Rio de Janeiro: Uerj, TopBook e UniverCidade, 2003, p. 63-91.
- HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais**. São Paulo: Editora 34, 2003.
- HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles. **Dicionário Houaiss da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.
- HUNTINGTON, Samuel P. “The clash of civilizations?” In: **Foreign Affairs**, summer 1993. Disponível em: <<http://www.foreignaffairs.com/articles/48950/samuel-p-huntington/the-clash-of-civilizations>>. Acesso em: 9 mar. 2013.
- _____. **O choque de civilizações e a recomposição da ordem mundial**. Tradução M.H.C. Côrtes. Rio de Janeiro: Objetiva, 1997.
- INWOOD, Michael. “Propriedade, posse e pessoa”. In: _____. **Dicionário Hegel**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997, p. 259-264.
- JAEGER, Werner Wilhelm. **Paideia: Formação do Homem Grego**. 3. ed. Tradução Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- KANT, Immanuel. “Des différentes races humaines”. In: _____. **Opuscles sur l’histoire**. Traduction: Stéphane Piobetta. Introduction, notes, bibliographie et chronologie par Philippe Raynaud. Paris: Flammarion, 1990a, p. 47-68.
- _____. “Définition du concept de race humaine”. In: _____. **Opuscles sur l’histoire**. Traduction: Stéphane Piobetta. Introduction, notes, bibliographie et chronologie par Philippe Raynaud. Paris: Flammarion, 1990b, p. 123- 144.
- _____. “Sur l’emploi des principes téléologiques”. In: _____. **Opuscles sur l’histoire**. Traduction: Stéphane Piobetta. Introduction, notes, bibliographie et chronologie par Philippe Raynaud. Paris: Flammarion, 1990c, p. 165-202.
- _____. **O Conflito das Faculdades**. Tradução Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1993.
- _____. “Resposta à pergunta: Que é ‘Esclarecimento’? (Aufklärung)”. In: _____. **Textos seletos**. Tradução Raimundo Vier (os prefácios à Crítica da razão pura) e Floriano de

- Sousa Fernandes (os demais textos). Introdução: Emmanuel Carneiro Leão. 3. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.
- _____. **Crítica da Faculdade do Juízo**. 2.ed. Tradução Valério Rohden e António Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- KANTOROWICZ, Ernest. **Os dois corpos do rei**: um estudo sobre teologia política medieval. Tradução Cid Knipel Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- KOJÈVE, Alexandre. **Introdução à leitura de Hegel**: aulas sobre *Afenomenologia do espírito* ministradas de 1933 a 1939, na École des Hautes Études, reunidas e publicadas por Raymond Queneau. Tradução Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto: EDUERJ, 2002.
- KOSERITZ, Carl Von. **Imagens do Brasil**. Tradução, prefácio e notas: Afonso de Arinos de Melo Franco. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1980.
- KOWALEWSKI, Daniele Pechuti. **Diferenças culturais na educação**: discursos, desentendimentos e tensões. São Paulo, Dissertação de Mestrado, Universidade de São Paulo, 2010a. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/48/48134/tde-11062010-104834/pt-br.php>>. Acesso em: 2 ago. 2013.
- _____. “Favor, cordialidade & direitos: repercussões educacionais”. In: **Educação em Revista**, Marília, v.11, n.1, p.19-36, jan./jun. 2010b.
- _____. “A constituição da diversidade cultural como problema curricular”. In: GOBBI, Maria Aparecida e NASCIMENTO, Maria Letícia Barros Pedroso. (orgs.). **Educação e diversidade cultural**: desafios para os estudos da infância e da formação docente. São Paulo: Junqueira & Marins editores, 2012, p.153-167.
- _____. “Diversidades na educação brasileira: permanências não lineares entre seus enunciados”. In: GAHEM, Elie e GARCIA, Marcos Neira (orgs.). **Educação e diversidade cultural no Brasil**: ensaios e práticas. São Paulo: Junqueira & Marins editores, 2014a, p.131-154.
- _____. “O multiculturalismo no percurso do reconhecimento: indagações filosóficas de Paul Ricoeur acerca do presente”. In: **Theoria**: Revista Eletrônica de Filosofia Faculdade Católica de Pouso Alegre, vol. 6, n. 15, 2014, p. 17-46.
- KOWALEWSKI, Daniele Pechuti; SCHILLING, Flávia. “Diversidade cultural, pluralidade, diferença: qual é a questão?”. In: **Mediações**, Londrina, v. 16, n.1, p. 275-291, jan./jun. 2011.
- KUHLMANN Jr. Moysés. **As grandes festas didáticas**: a educação brasileira e as Exposições Internacionais 1862-1922. (Tese de Doutorado. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas/ Universidade de São Paulo). São Paulo, 1996.
- _____. **Infância e educação infantil**: uma abordagem histórica. Porto Alegre: Mediação, 1998.
- KURY, Mário da Gama. **Dicionário de mitologia grega e romana**. 6.ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

KYMLICKA, Will. **Filosofia Política Contemporânea**: uma introdução. Tradução Luís Carlos Borges. Revisão da Tradução Marylene Pinto Michel. São Paulo: Martins Fontes, 2006. (Justiça e Direito).

LACERDA, João Baptista de. **Congresso Universal das Raças**. Rio de Janeiro: s.n. 1912.

_____. “Sobre os mestiços do Brasil. Texto apresentado no Primeiro Congresso Universal das Raças: 26-29 de julho de 1911, em Londres”. In: **História, Ciência, saúde: Manguinhos**. Tradução Eduardo Dimitrov, Íris Moraes Araújo, Rafaela de Andrade Deiab, vol.18, n.1, p. 234-242, 2011. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0104-59702011000100013>>. Acesso em: 24 abr. 2013.

LAFER, Mary de Camargo Neves. “As cinco raças”. In: **Os trabalhos e os dias**: primeira parte. 3 ed. Introdução, tradução e comentários: Mary de Camargo Neves Lafer. São Paulo: Iluminuras, 1996, p. 77-89.

LAPLANTINE, François e NOUSS, Alexis. **A mestiçagem**. Tradução Ana Cristina Leonardo. Lisboa: Instituto Piaget, 2002.

LARROSA, Jorge. “O ensaio e a escrita acadêmica”. In: **Educação e realidade** v. 28, n. 2, 2003, p. 101-115.

_____. “A operação ensaio: sobre o ensaiar e o ensaiar-se no pensamento, na escrita e na vida.” In: **Educação e realidade**, v. 29, n. 1, 2004, p. 28-43.

_____. **Tremores**: escritos sobre experiência. Tradução: Cristina Antunes e João Wanderley Geraldi. Belo Horizonte, MG: Autêntica Editora, 2014.

LARROSA, Jorge e SKLIAR, Carlos (orgs.). **Habitantes de Babel**: políticas e poéticas da diferença. Tradução Semfamis Gorini da Veiga. Belo Horizonte, MG: Autêntica, 2001.

LEBRUN, Gérard. **O avesso da dialética**: Hegel à Luz de Nietzsche. Tradução Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. **Novos ensaios sobre o entendimento humano** (volume I). Tradução Luiz João Baraúna. São Paulo: Nova Cultural, 1988 (Os pensadores),

_____. “Os princípios da filosofia ou a Monadologia”. Tradução Alexandre da Cruz Bonilha. In: **Discurso de Metafísica e outros textos**. Tradução Marilena Chauí e Alexandre da Cruz Bonilha. Apresentação: Tessa de Moura Lacerda. São Paulo: Martins Fontes, 2004 (Coleção clássicos).

LÉVI-STRAUSS, Claude. “Introdução à obra de Marcel Mauss”. In: MAUSS, M. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Edusp, 1974, v. II, p. 1-36.

_____. “*Raça e história*”. In: **Os pensadores**. Tradução Inácia Canelas. São Paulo: 1976, p. 51-94.

_____. **As estruturas elementares do parentesco**. 2. ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1982.

_____. **O pensamento selvagem**. Tradução Tânia Pellegrini. Campinas, SP: Papirus, 1989.

_____. **Tristes Trópicos**. Tradução Rosa Freire D’Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

- LINS, Guilherme Gomes da Silveira D'Ávilla. "Frei Vicente do Salvador: O.F.M. um breve ensaio biobibliográfico e historiográfico". In: **R.IHGB** (2011) 172^a(453) out./dez., p. 147-174.
- LISBOA, João Francisco. "Jornal Timon". In: **Obras de João Francisco Lisboa (vol. I)**. Notícia biográfica: Dr. Antonio Henriques Leal. Editores e revisores: Luiz Carlos Pereira de Castro e o Dr. A. Henriques Leal. Maranhão: Tipografia de B. Mattos, 1864.
- LUKES, Steven. **A curiosa iluminação do professor Caritat**: uma comédia de idéias. Tradução Sônia Torres. Revisão e notas: Celia de Andrade Lessa. Rio de Janeiro: Revan, 2000.
- LYOTARD, Jean-François. **A condição pós-moderna**. Tradução Ricardo Corrêa Barbosa. Posfácio Silvano Santiago. 7. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2002.
- MAGALHÃES, Couto de. **O selvagem**. Prefácio do seu sobrinho Couto de Magalhães. 3.ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1935.
- MANNHEIM, Karl. "'Planificação democrática' e educação". In: PEREIRA, Luiz e FORACCHI, Marialice M. **Educação e sociedade**: leituras de sociologia da educação. 10.ed. São Paulo: Companhia editora nacional, 1979, p. 343-356.
- MARINGONI, Gilberto. "Quem ataca a democracia venezuelana". In: **Diário Vermelho**, 1 jun. 2004. Disponível em: <<http://www.rebellion.org/hemeroteca/brasil/040601maringoni.htm>>. Acesso em: 25 mar. 2014.
- MARQUES, António. **Organismo e sistema em Kant**: ensaio sobre o sistema crítico kantiano. Lisboa: Editorial Presença, 1987.
- MARTIUS, Karl von. **Natureza, doenças, medicina e remédios dos índios brasileiros**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1939.
- _____. **O estado do direito entre os autóctones do Brasil**. Belo Horizonte, MG: Editora Itatiaia, 1982.
- MARX, Karl. "O 18 Brumário de Luis Bonaparte". In: **O 18 Brumário e Cartas a Kugelman**. Tradução Leandro Konder. 4.ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.
- _____. **O Capital**: crítica da economia política. Livro 1, volume 2: O processo de produção capitalista. Tradução Reginaldo Sant'Anna. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1980.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**. Tradução Luis Cláudio de Castro e Costa. São Paulo: Martins Fontes, 1998. (Clássicos).
- MASSCHELEIN, Jan e SIMONS, Maarten. **A pedagogia, a democracia, a escola**. Tradução: Alain François. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014.
- MATTELART, Armand. **História da utopia planetária**: da cidade profética à sociedade global. Tradução Caroline Chang. Porto Alegre: Sulina, 2002.

- MATTOS, Arthur Teodoro de e LAGES, Mário Ferreira (coord.). **Portugal: percursos de interculturalidade**. 4v., Lisboa: Alto comissariado para a imigração e diálogo intercultural, 2008.
- MAUSS, M. “Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas”. In: _____. **Sociologia e antropologia**. Com introdução à obra de Marcel Mauss por Claude Lévi-Strauss. São Paulo: Edusp, 1974, v. II, p. 40-184.
- MELLO, Balthazar Vieira de. “Escolas ao ar livre e colonias de férias para debeis, escolas especiaes para tardos (Anormaes intellectuaes)”. São Paulo: Casa Espíndola, 1917a, 37p. In: **Arquivo Público do Estado de São Paulo**. Acervo textual, Memória da Educação, Setor: Instrução Pública. Disponível em: <<http://www.arquivoestado.sp.gov.br/educacao/publicacoes.php>>. Acesso em: 7 abr. 2010.
- _____. **Hygiene escolar e pedagogica para uso de medicos, educadores e estabelecimentos de ensino**. São Paulo: Casa Vanorden, 1917b.
- MELO E FRANCO, Afonso Arinos de. **Conceito de civilização brasileira**. (sic) São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1936. Brasiliana, vol. 70 (Biblioteca Pedagógica Brasileira).
- _____. “Reflexões sobre a história do Brasil”. In: **Jornal A Manhã**. Diretor: Cassiano Ricardo. Rio de Janeiro, 9 de agosto de 1942, p. 17 e 29.
- _____. **O índio brasileiro e a revolução francesa**: as origens brasileiras da teoria da bondade natural. 2.ed. Rio de Janeiro: J. Olympio; Brasília: INL, 1976.
- MÉTRAUX, Alfred. “Informe sobre las relaciones en el Brasil”. In: **El Correo de la Unesco**, vol. 8/9, 1952, p. 6.
- MILLS, W. C. “Do artesanato intelectual”. In: _____. **A imaginação sociológica**. 2. ed. Tradução: Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar Editôres, 1969.
- MOACYR, Primitivo. **A instrução e o Império**: subsídios para a história da educação no Brasil (1.vol. 1823-1853). São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1936. (Série 5, Brasiliana, biblioteca pedagógica brasileira, vol. 66).
- _____. **A instrução e o Império**: subsídios para a história da educação no Brasil (2.vol. 1854-1888). São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1937. (Série 5, Brasiliana, biblioteca pedagógica brasileira, vol. 87).
- _____. **A instrução e o Império**: subsídios para a história da educação no Brasil (3.vol. 1854-1889). São Paulo, Rio de Janeiro, Recife e Porto Alegre: Companhia Editora Nacional, 1938. (Série 5, Brasiliana, biblioteca pedagógica brasileira, vol. 121). Disponível em: <<http://www.brasiliana.com.br/brasiliana/colecao/autores/55/Primitivo-Moacyr>>. Acesso entre: 29 mai. 2012 e 7 nov. 2013.
- MOSQUERA, Gerardo. “Além da antropofagia: arte, internacionalização e dinâmica cultural”. In: PEDROSA, Adriano e SCHWARCZ, Lilia Moritz (orgs.) **Histórias Mestiças**: antologia de textos. São Paulo: Cobogó e Instituto Tomi Otake, 2014, p. 328-338.

- MOZARÉ, Charles. **Les trois âges du Brésil**: essai politique. Paris: Libr. Armand Collin, 1954.
- NA CONTRAMÃO do mundo, Tailândia não quer democracia. In: **Diário do comércio**. São Paulo, 3 jan. 2014. Disponível em: <<http://www.dcomercio.com.br/2014/01/03/na-contramao-do-mundo-tailandia-nao-quer-democracia>>. Acesso em: 5 jan. 2014.
- NASCIMENTO, C. R. do; ROSSATO, N. D. “Reconhecimento simbólico e dom”. **Ethic@**. Florianópolis, v. 9, n. 2, dez. 2010, p. 347-356. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ethic/article/view/1677-2954.2010v9n2p347/18736>>. Acesso em: 15 jul. 2013.
- NASCIMENTO, Juliana. “O Brasil em versos: uma análise do poema ‘hino nacional’ de Carlos Drummond de Andrade e a construção da identidade nacional”. **Revista FACEVV**, Vila Velha, ES, N.5, jul./dez. 2010, p. 68-75.
- NAXARA, Márcia. “Natureza e civilização: sensibilidades românticas em representações”. In: BRESCIANI, Stella e NAXARA, Márcia. **Memória (res)sentimento**: indagações sobre uma questão sensível. Campinas: Editora da Unicamp, 2001, p. 431-456.
- NEGRI, Antonio. **Cinco lições sobre o Império**. Tradução Alba Olmi. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Obras Incompletas**. Tradução e notas: Rubens Rodrigues Torres Filho. Seleção de textos: Gérard Lebrun. Posfácio: Antônio Candido. 3.ed. São Paulo: Abril cultural, 1983. (Os Pensadores).
- _____. **Ecco Homo**: como se chega a ser o que se é. Tradução Artur Morão. Universidade da Beira Interior, Portugal, Covilhã, 2008. Disponível em: <http://www.lusosofia.net/textos/nietzsche_friedrich_ecce_homo.pdf>. Acesso em: 27 set. 2013.
- _____. **Além do bem e do mal**: prelúdio a uma filosofia do futuro. 2. ed. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- NUNES, Benedito. “A antropofagia ao alcance de todos: 1. A visão poética pau-brasil; 2. A metafísica bárbara, 3. Antropofagia e utopia”. In: ANDRADE, Oswald. **A utopia antropofágica**. São Paulo: Globo: Secretaria de Estado da Cultura de São Paulo: 1990. (obras completas de Oswald de Andrade), p. 5-39.
- OITICICA, Hélio. **Brasil diarreia**. 1970. Folhas datilografadas. Programa Hélio Oiticica em Itaú Cultura. Disponível em: <<http://www.itaucultural.org.br/aplicexternas/enciclopedia/ho/index.cfm?fuseaction=documentos&cod=170&tipo=2>>. Acesso em: 19 set. 2013.
- ORTIZ, Renato. **Cultura brasileira e identidade nacional**. São Paulo: Brasiliense, 2012.
- OSÓRIO, Jerônimo. **De rebus Emmanuelis Regis Lusitaniae inuictissimi virtute et auspicio gestis Libri Duodecim** / Auctore Hieronymo Osorio, Episcopo Siluensi. Olysiptone: apud Antonium Gondisaluu[m] Typographum, 1571, 480p. Disponível em: <<http://purl.pt/23022/3/>>. Acesso em: 13 out. 2012.

- OVÍDIO. “Metamorfoses (livros de I a V)”. In: CARVALHO, Raimundo N. B de. **Metamorfoses em tradução**. (Relatório de Pós-doutoramento). São Paulo: Universidade de São Paulo, FFLCH, 2010.
- PALLARES-BURKE, Maria Lúcia. **O Triunfo do Fracasso: Rüdiger Bilden, o amigo esquecido de Gilberto Freyre**. São Paulo: Edusp, 2012.
- _____. “Brasil, laboratório de civilização: a importância de Rüdiger Bilden”. In: **Política & trabalho: revista de Ciências Sociais**, n. 39, Outubro de 2013, pp. 179-194.
- PAREKH, Bhikku. **Rethinking multiculturalism: cultural diversity and political theory**. Nova York: Palgrave, 2000.
- PASCAL, Blaise. **Pensamentos**. Tradução Sérgio Milliet. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Os pensadores, v. XVI).
- PAUW, Cornelius de. **Recherches philosophiques sur les américains**. Paris: A. Berlin, 1770.
- PEDROSA, Adriano. “Mestiçagem de histórias”. In: PEDROSA, Adriano e SCHWARCZ, Lilia Moritz (orgs.) **Histórias Mestiças: antologia de textos**. São Paulo: Cobogó e Instituto Tomi Otake, 2014, p. 21-28.
- PEDROSA, Adriano e SCHWARCZ, Lilia Moritz (orgs.). **Histórias Mestiças: antologia de textos**. São Paulo: Cobogó e Instituto Tomi Otake, 2014a.
- _____. “Apresentação Histórias Mestiças”. Folder da exposição, 2014b.
- PÉPIN, Ernest. “Homenagem a Édouard Glissant: pensar o Tout-Monde”. In: **O Correio da Unesco**, Edição em português, abril-junho de 2011 n. 2, p. 50 e 51. Disponível em: <unesdoc.unesco.org/images/0019/001922/192261por.pdf>. Acesso em 2 ago. 2014.
- PEREIRA, João Baptista Borges. “Diversidade e pluralidade: o negro na sociedade brasileira”. In: **Revista Diversitas**. Ano 2, n.2, mar/set 2014, p. 300-318.
- PEREIRA, Margareth. “A Exposição de 1908 ou o Brasil visto por dentro”. **Arqtexto** (UFRGS), v. 16, p. 6-27, 2010. Disponível em: <http://www.ufrgs.br/propar/publicacoes/ARQtextos/pdfs_revista_16/01_MSP.pdf>. Acesso em: 24 jul. 2013.
- PEREIRA, Paulo Roberto Dias. “O astrônomo judeu mestre João e o Cruzeiro do Sul”. In: **Prosa** (s/d, p. 129-142). Disponível em: <<https://www.yumpu.com/pt/document/view/12673965/prosa-academia-brasileira-de-letras/17>>. Acesso em: 21 jul. 2013.
- PERRONE-MOISÉS, Claudia. “A Justiça e o Perdão em Jacques Derrida” In: **Cult**, n.117, set. 2007, São Paulo, p. 47-48.
- PLATÃO. **A República**. Introdução e notas: Robert Baccou. Tradução J. Guinsburg. vol. 1 (livros de I a IV). São Paulo: Difusão européia do livro, 1965 (Clássicos Garnier).

- _____. **A República**. Tradução Enrico Corvisieri. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999. (Os pensadores).
- _____. “O Primeiro Alcebiades”. In: **Diálogos**: Fedro, Cartas, O Primeiro Alcebiades. Tradução do grego: Carlos Alberto Nunes. Coordenação: Benedito Nunes. 2.ed.rev. Belém, PA: EDUFPA, 2007.
- POPPINO, Rollie E. “A century of the Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro”. In: **The hispanic historical review**, Durham, vol. 33, n.2 (mayo, 1953), p. 307-323.
- PRADO JR., Caio. **Formação do Brasil contemporâneo**: colônia. São Paulo: Brasiliense, 1999.
- PRADO, Paulo. **Retrato do Brasil**: ensaio sobre a tristeza brasileira. Organização: Carlos Augusto Calil. 10. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- RAMONET, Ignacio. “A democracia na Venezuela está ameaçada? Não”. In: **Folha de São Paulo**, São Paulo, 22 fev. 2014, Caderno “Tendências e Debates”. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/opiniaio/2014/02/1416125-a-democracia-na-venezuela-esta-ameacada-nao.shtml>>. Acesso em: 4 mar. 2014.
- RANCIÈRE, Jacques. **O desentendimento**: política e filosofia. Tradução Ângela Leite Lopes. São Paulo: Ed. 34, 1996. (Coleção TRANS).
- _____. “Entrevista”. In: NATERCIA, Flávia. “Em nome do dissenso, filósofo francês redefine termos e conceitos na arte e na política”. **Ciência e Cultura**, São Paulo, v. 57, n. 4, p. 16-16, 2005. Disponível em: <http://cienciaecultura.bvs.br/scielo.php?pid=S000967252005000400011&script=sci_arttext>. Acesso em: 17 nov. 2009.
- _____. **Ódio à democracia**. Tradução Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2014.
- RAWLS, John. **O direito dos povos**. Tradução Luís Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2001a. (Justiça e direito).
- _____. “A ideia de razão pública revista”. In: **O direito dos povos**. Tradução Luís Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2001b. (Coleção justiça e direito), p. 171-236.
- _____. **Uma teoria da justiça**. Tradução Almiro Pisetta e Lenita M. R. Esteves. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002. (Coleção justiça e direito).
- REZENDE, Maria José de. Mudança social no Brasil: a construção de um ideário conservador. In: **Tempo social**, 10(2), 1998, p. 159-189.
- RIBEIRO, Darcy. **O povo Brasileiro**: a formação e o sentido do Brasil. 2.ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- _____. **Mestiço é que é bom!** Participam: Oscar Niemeyer [etal]. Rio de Janeiro: Revan, 1997.
- RIBEIRO, Maria Aparecida. “A carta de Caminha na literatura e na pintura do Brasil e de Portugal: tradição e contradição”, 2000. Disponível em: <<http://www4.crb.ucp.pt/biblioteca/rotas/rotas/maria%20aparecida%2019a67%20p.pdf>>. Acesso em: 15 dez. 2013.

- RIBEIRO, Renato Janine. **A sociedade contra o social: o alto custo da vida pública no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- RICOEUR, Paul. **Percursos do reconhecimento**. Tradução Nicolás Campanário São Paulo: Edições Loyola, 2006.
- _____. “A luta por reconhecimento e a economia do dom”. **Ethic@**. Florianópolis, v. 9, n. 2, dez. 2010, p. 281-301. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ethic/article/view/1677-2954.2010v9n2p347/18736>>. Acesso em: 15 jul. 2013.
- ROBERTSON, Roland. **Globalization: social theory and global culture**. London: Sage publications, 1992.
- ROCHA, Enilce Albergaria Rocha. “Prefácio”. In: GLISSANT, Édouard. **Introdução a uma poética da diversidade**. Minas Gerais: Editora UFJF, 2005.
- ROCHA, Heloísa Helena Pimenta. “Inspecionando a escola e velando pela saúde das crianças”. In: **Educar em revista**. N. 25, 2005, p. 91-109. Disponível em: <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=155016226007>>. Acesso em: 19 abr. 2012.
- ROCHA, João Cezar de Castro (org.). **Nenhum Brasil existe: pequena enciclopédia**. Com a colaboração de Valdeci Lopes de Araujo. Rio de Janeiro: Uerj, TopBook e UniverCidade, 2003.
- RODRIGUES, Raimundo Nina. “Mestiçagem, degenerescência e crime”. In: **Hist. cienc. saúde-Manguinhos**, 2008a, vol.15, n.4, p. 1.151-1.180. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0104-59702008000400014>>. Acesso em: 8 nov. 2012.
- _____. **Os africanos no Brasil**. São Paulo: Madras, 2008b.
- ROMERO, Sílvia. **História da literatura brasileira**. [s. d.]. In: Domínio Público. Disponível em http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraForm.do?select_action=&co_obra=2128>. Acesso em: 21 nov. 2010.
- ROQUETTE-PINTO, Edgar. “O Brasil e a raça”. In: **Jornal A Manhã**. Diretor: Cassiano Ricardo. Rio de Janeiro, 9 de agosto de 1942, p. 21-42.
- _____. **Ensaio de antropologia brasileira**. São Paulo: Ed. Nacional; Brasília: INL, 1978. (Brasiliense, v.22).
- ROSSI, Clóvis. “Venezuela, democracia sitiada”. In: **Folha de São Paulo**, São Paulo, 16 fev. 2014. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/colunas/clovisrossi/2014/02/1412998-venezuela-democracia-sitiada.shtml>>. Acesso em: 4 mar. 2014.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem da desigualdade entre os homens**. Tradução Lourdes Santos Machado. Introdução e notas: Paul Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1997a. (Coleção Os pensadores, volume II).

- _____. **Discurso sobre as ciências e as artes.** Tradução Lourdes Santos Machado. Introdução e notas: Paul Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1997b. (Coleção Os pensadores, 2 v.).
- RUSHDIE, Salman. **Os versos satânicos.** Tradução Misael H. Dursan. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. SAHLINS, Marshall. **Esperando Foucault, ainda.** Tradução Marcela Coelho de Souza e Eduardo Viveiros de Castro. São Paulo: Cosac Naify, 2013. (Portátil 17).
- SAID, Edward W. **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente.** Tradução Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- SALGADO, Plínio. **O integralismo perante a Nação.** 2. ed. Rio de Janeiro: Livraria Clássica Brasileira, 1950.
- SALVADOR, Frei Vicente de. **História do Brasil: 1500-1627.** Nova edição revista por Capistrano de Abreu. São Paulo e Rio de Janeiro: Editores Weiszflog irmãos, 1918. Disponível em: <<http://www.brasiliana.usp.br/bbd/handle/1918/01861600#page/5/mode/1up>>. Acesso em: 21 out. 2012.
- SANTOS, Boaventura de Souza. **Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade.** São Paulo: Cortez, 1995.
- SARTRE, Jean Paul. “Prefácio à edição de 1961”. In: FANON, Frantz. **Os condenados da Terra.** Tradução Enilce Albergaria Rocha, Lucy Magalhães. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2005. p. 23-48. (Coleção Cultura, v. 2).
- SCHELBAUER, Analete Regina. “Fonte para o estudo da História da Educação Brasileira: o congresso da instrução do Rio de Janeiro”. In: **Anais do I Congresso Brasileiro de História da Educação. Educação no Brasil: História e Historiografia.** Rio de Janeiro: 2000. CD-ROM.
- SCHILLING, Flávia Inês. (Org.). **Direitos humanos e educação: outras palavras, outras práticas.** 2. ed. São Paulo: Cortez Editora, 2011.
- _____. **Educação e direitos humanos: percepções sobre a escola justa.** São Paulo: Cortez Editora, 2014.
- SCHWARCZ, Lilia Moritz. **Os guardiões da nossa história oficial: os institutos históricos e geográficos brasileiros.** São Paulo, IDESP, 1989.
- _____. **O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930.** São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- _____. “Espetáculo da miscigenação”. In: **Estudos Avançados**, 1994, vol. 8, n.20, p. 137-152.
- _____. “Complexo de Zé Carioca: notas sobre uma identidade mestiça e malandra.” In: **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, n. 29, ano 10, out 1995, p. 49-63. Disponível em: <http://www.anpocs.org.br/portal/publicacoes/rbcs_00_29/rbcs29_03>. Acesso em: 4 mai. 2012.
- _____. **As barbas do imperador: D. Pedro II, um monarca nos trópicos.** São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

- _____. “Previsões são sempre traiçoeiras: João Baptista de Lacerda e seu Brasil branco”. In: **História, Ciência, saúde**: Manguinhos. Tradução Eduardo Dimitrov, Íris Moraes Araújo, Rafaela de Andrade Deiab, vol.18, n.1, p. 225-233, 2011. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0104-59702011000100013>>. Acesso em: 24 abr. 2013.
- _____. “Histórias mestiças são histórias de fronteiras”. In: PEDROSA, Adriano e SCHWARCZ, Lilia Moritz (orgs.) **Histórias Mestiças**: antologia de textos. São Paulo: Cobogó e Instituto Tomi Otake, 2014a, p. 13-20.
- SCHWARCZ, Lilia Moritz, STUMPT, Lúcia e LIMA JR., Carlos. **A batalha do Avaí**. A beleza da barbárie: a guerra do Paraguai pintada por Pedro Américo. Concepção e organização: Victor Burton. Rio de Janeiro: Sextante Artes, 2013.
- SCHWARZ, Roberto. **Duas Meninas**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- _____. “As idéias fora de lugar”. In: _____. **Ao vencedor as batatas**: forma literária e processo social nos inícios do romance brasileiro. 5.ed. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2000. (Coleção Espírito Crítico).
- SEMPRINI, Andrea. **Multiculturalismo**. Tradução Laureano Pelegrin. Bauru, SP: Edusc, 1999.
- SERRES, Michel. **Filosofia Mestiça**. Tradução Maria Ignez Duque Estrada. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1993a.
- _____. “Viajar é preciso, para aprender: entrevista concedida a Betty Millan. **Folha de São Paulo**, 11/4/1993b. Disponível em: <acervo.folha.com.br/fsp/1993/04/11/72/#>. Consultado em: 24 ago. 2013.
- SKLIAR, Carlos. **Pedagogia (improvável) da diferença**: e se o outro não estivesse aí? Tradução Giane Lessa. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.
- SOUSA, Gabriel Soares de. **Tratado descritivo do Brasil em 1587**. Rio de Janeiro: Typographia universal de Lemmert, 1851. Disponível em: <<http://www.brasiliana.usp.br/bbd/handle/1918/01720400#page/5/mode/1up>>. Acesso em: 13 ago. 2011.
- SOUZA, Gilda de Mello e. “O tupi e o alaúde” In: ANDRADE, Mário de. **Macunaíma**: o herói sem nenhum caráter. Edição crítica de Telê Porto Annona Lopez. São Paulo: Scipione Cultural e ALLCA XX, 1997, p. 255-294.
- SOUZA, Laura de Mello e. **Inferno Atlântico**: demonologia e colonização, séculos XVI-XVII. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. “Can the subaltern speak?”. In: Cary Nelson and Lawrence Grossberg (eds.). **Marxism and interpretation of culture**. London: Macmillan, 1988.
- _____. **Pode o subalterno falar?** Tradução Sandra Regina Goulart de Almeida, Marcos Pereira Feitosa e André Pereira Feitosa. Belo Horizonte, MG: Editora UFMG, 2010. (Babel).

- SPILLER, Gustav. (Org.). **Papers on inter-racial problems communicated to the First Universal Races Congress**. Londres: P. S. King & Son; Boston: The World's Peace Foundation, 1911a.
- _____. "The problem of race equality". In: SPILLER, Gustav (Org.). **Papers on inter-racial problems communicated to the First Universal Races Congress**. Londres: P. S. King & Son; Boston: The World's Peace Foundation, 1911b, p. 29-39.
- STADEN, Hans. **Duas viagens ao Brasil**. Tradução Angel Bojadsen. Porto Alegre: Coleção L&PM Pocket, 2008.
- TAYLOR, C. **As fontes do self: a construção da identidade moderna**. São Paulo: Edições Loyola, 1997.
- _____. "A política do reconhecimento". In: _____. **Argumentos filosóficos**. São Paulo: Loyola, 2000, p. 241-274.
- TEIXEIRA, Anísio. **Educação no Brasil**. 2.ed. São Paulo: Editora Nacional; Brasília: INL, 1976. (Atualidades Pedagógicas, v. 132).
- TODOROV, Tzvetan. **A conquista da América: a questão do outro**. Tradução Beatriz Perrone Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2003 (Tópicos).
- TOURAINÉ, Alain. **Igualdad y diversidad: las nuevas tareas de la democracia**. 2.ed. Traducción de Ricardo González. México: Fondo de Cultura Económica, 2000.
- TOQUEVILLE, Alexis Charles Henri Maurice Clérel de. **Democracia na América**. Edição condensada para o leitor moderno, por Richard D. Heffner. Tradução João Miguel Pinto de Albuquerque. São Paulo: Editora Nacional, 1969.
- _____. **Democracia na América vol. 1: leis e costumes de certas leis e certos costumes políticos que foram naturalmente sugeridos aos americanos por seu estado social democrático**. 2.ed. Tradução Eduardo Brandão. Prefácio, bibliografia e cronologia: François Furet. São Paulo: Martins Fontes, 2005. (Paidéia).
- _____. **Democracia na América vol. 2: sentimentos e opiniões de uma profusão de sentimentos e opiniões que o estado social democrático fez nascer entre os americanos**. Tradução Eduardo Brandão. Prefácio, bibliografia e cronologia: François Furet. São Paulo: Martins Fontes, 2000. (Paidéia).
- TUCÍDIDES. **História da Guerra do Peloponeso**. Prefácio: Hélio Jaguaribe. Tradução do grego: Mário da Gama Cury. 4.ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, Instituto de Pesquisa de Relações Internacionais. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2001. (Clássicos IPRI, vol.2).
- TÜRCKE, Christoph. **Sociedade excitada: filosofia da sensação**. Tradução Antonio A.S. Zuin ...[et al.] Campinas, SP: Editora da Unnicamp, 2010.
- UNESCO. "Brasil: un vasto estudio sobre las relaciones raciales". In: **El Correo de la Unesco**, vol. 8/9, 1952, p. 6-15.
- _____. "El Caribe: voces múltiples de un archipiélago mestizo. In: **El correo de la Unesco**, vol. 34, n. 12, 1981, p. 4-46.
- _____. "Lenguas: un tesoro que preservar" [cp. 5]. In: **El Correo de la Unesco**, vol. 36, n. 7, 1983a, p. 4-33.

- _____. “Civilizaciones del mar” cp. 5]. In: **El Correo de la Unesco**, vol. 36, n. 12, 1983b, p. 4-29.
- _____. “El barroco”: **El Correo de la Unesco**, vol. 40, n. 9, 1987, p. 2-46,
- _____. **Educação: um tesouro a descobrir**: relatório para a Unesco da Comissão Internacional sobre Educação para o século XXI. Unesco e Mec. DELORS, J. (Org.). São Paulo: Cortez, 1998.
- _____. **Aprender a viver juntos**: educação para a integração da diversidade. Tradução José Ferreira. Brasília: Unesco, Ibe, Sesi, UnB, 2002.
- _____. “La signature indélébile d’Edouard Glissant au Courier de l’UNESCO”, 2003. Disponível em: <<http://www.unesco.org/new/fr/unesco-courier/edouard-glissant/>>. Acesso em: 1º ago. 2013.
- _____. **A educação para o século XXI (2005)**. Tradução Fátima Murad. São Paulo: Artmed, 2005.
- _____. **Investir na diversidade cultural e no diálogo intercultural**, 2009. Disponível em: <<http://unesdoc.unesco.org/images/0018/001847/184755POR.pdf>>. Acesso em: 31 out. 2010.
- _____. “Post-scriptum: homenagem a Édouard Glissant, pensar o Tout-Monde”. In: **O Correio da Unesco**, n. 54, 2011, p. 50.
- VEIGA, Luiz Bacharel Francisco da. **O Brasil tal qual é**: projecto de um livro (no interesse da imigração). Apresentado ao exm. sr. ministro dos negocios da agricultura, commercio e obras publicas pelo bacharel Luiz Francisco da Veiga. Rio de Janeiro: Typographia nacional, 1872.
- VENTURA, Roberto. **Estilo tropical**: história cultural e polêmicas literárias no Brasil, 1870-1914. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- VERNANT, Jean-Pierre. **Mito e pensamento entre os gregos**: estudos de psicologia histórica. Tradução Haiganuch Sarian. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.
- VEYNE, Paul. **Como se escreve a história; Foucault revoluciona a história**. Tradução Alda Baltar e Maria Auxiliadora Kneipp. Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1982.
- _____. **O inventário das diferenças**: história e sociologia. Tradução Sônia Salzstein. São Paulo: Editora brasiliense, 1983.
- _____. “O império romano”. In _____. **História da vida privada, 1**: do Império romano ao ano mil. Organização Paul Veyne. Tradução Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 17-212.
- _____. **Foucault**: seu pensamento, sua pessoa. Tradução: Marcelo Jacques de Moraes. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2011.
- VIANNA, Oliveira. **Evolução do povo brasileiro**. 3.ed. São Paulo, Rio de Janeiro, Recife, Porto Alegre: Companhia Editora Nacional, 1938.
- VILLAS BÔAS, Lúcia Pintor Santiso. **Brasil**: da ideia de diversidade e representações sociais. – São Paulo: Annablume, 2010.
- VOLTAIRE (François Marie Arouet). “Cândido ou O otimismo”. In: _____. **Contos**. Tradução Mário Quintana. São Paulo: Abril cultural, 1972 (fascículo 40: Os imortais da literatura universal), p. 149-238.

- VORAGINE, Jacques de. “Legende de saint François”. In: VORAGINE, J. e GENNES, E. **Le plus belles fleurs de la légende dorée**. Paris: Editions de la Sirène, 1920 (p. 141 a 158).
- WEHLING, Arno. “A concepção histórica de Von Martius”. In: **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**. Rio de Janeiro, 155 (385), out/dez. 1994, p. 721-731.
- . “Entrevista com Arno Wehling: uma nova proposta para o IHGB”. [s. d]. Disponível em : <<http://www.ifcs.ufrj.br/humanas/0024.htm>>. Acesso em: 2 jul. 2012.
- YÚDICE, George. **A conveniência da cultura: usos da cultura na era global**. Tradução Marie-Anne Kremer. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.
- ZERON, Carlos Alberto de Moura Ribeiro. “O Ocidente do Ocidente: linhas e perspectivas em confronto”. In: **Revista de História** (São Paulo), n.170, p. 77-106, jan.-jun., 2014. Disponível em: <<http://revhistoria.usp.br/images/stories/revistas/170/03%20-%20Carlos%20Alberto%20de%20Moura%20Ribeiro%20Zeron.pdf>>. Acesso em: 12 jun. 2014.
- ZWEIG, Stefan. **Brasil, país do futuro**. (2001). Disponível em: <<http://www.ebooksbrasil.org/adobeebook/paisdofuturo.pdf>>. Acesso em: 3 jul. 2013.

ANEXO

Anexo

Hino Nacional – 1934

Carlos Drummond de Andrade³⁷⁴

Precisamos descobrir o Brasil!

Escondido atrás das florestas,
com a água dos rios no meio,
o Brasil está dormindo, coitado.

Precisamos colonizar o Brasil.

O que faremos importando francesas
muito louras, de pele macia,
alemãs gordas, russas nostálgicas para
garçonnettes dos restaurantes noturnos.

E virão sírias fidelíssimas.

Não convém desprezar as japonesas.

Precisamos educar o Brasil.

Compraremos professores e livros,
assimilaremos finas culturas,
abriremos *dancings* e subvencionaremos as elites.

Cada brasileiro terá sua casa
com fogão e aquecedor elétricos, piscina,
salão para conferências científicas.

E cuidaremos do Estado Técnico.

Precisamos louvar o Brasil.

Não é só um país sem igual.

Nossas revoluções são bem maiores

do que quaisquer outras; nossos erros também.

E nossas virtudes? A terra das sublimes paixões...

os Amazonas inenarráveis... os incríveis João-Pessoas...

³⁷⁴ Poema presente no livro *Brejo das Almas* (ANDRADE, 2013) que, além de título da obra, é também o nome de uma pequena cidade de Minas Gerais. Segundo Juliana Nascimento (2010), pode causar “espanto a ‘epígrafe’ do livro, exaltando as potencialidades financeiras dessa cidade, enquanto seu nome remete a algo ruim, tenebroso”. De acordo com sua análise, é nessa ideia dialética que Drummond baseia essa obra: “através da ironia, na maioria dos poemas, o poeta revela a ambivalência do mundo e da realidade brasileira”.

Precisamos adorar o Brasil!

Se bem que seja difícil caber tanto oceano e tanta solidão

no pobre coração já cheio de compromissos...

se bem que seja difícil compreender o que querem esses homens,
por que motivo eles se ajuntaram e qual a razão de seus sofrimentos.

Precisamos, precisamos esquecer o Brasil!

Tão majestoso, tão sem limites, tão despropositado,

ele quer repousar de nossos terríveis carinhos.

O Brasil não nos quer! Está farto de nós!

Nosso Brasil é no outro mundo. Este não é o Brasil.

Nenhum Brasil existe. E acaso existirão os brasileiros?