

O Brasil e Cuba, 1889/1902-1929

O debate intelectual
sobre as relações raciais

Pedro Alexander Cubas Hernández



**O BRASIL E CUBA,
1889/1902-1929**

Cubas Hernández, Pedro Alexander

O Brasil e Cuba, 1889/1902-1929 : o debate intelectual sobre as relações raciais / Pedro Alexander Cubas Hernández. - 1a ed . - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : CLACSO, 2018.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-722-317-0

1. Brasil. 2. Cuba. 3. Relaciones entre Grupos. I. Título.

CDD 327.1

Otros descriptores asignados por CLACSO:

Pensamento crítico / Política pública / Estado / Brasil / Cuba

**O BRASIL E CUBA,
1889/1902-1929**

**O DEBATE INTELECTUAL
SOBRE AS RELAÇÕES RACIAIS**

Pedro Alexander Cubas Hernández



CLACSO

Colección Becas de Investigación

CLACSO - Secretaría Ejecutiva

Pablo Gentili - Secretario Ejecutivo

Pablo Vommaro - Director de Grupos de Trabajo, Investigación y Comunicación

Nicolás Arata - Director de Formación y Producción Editorial

Núcleo de producción editorial y biblioteca virtual

Lucas Sablich - Coordinador Editorial

Núcleo de diseño y producción web

Marcelo Giardino - Coordinador de Arte

Sebastián Higa - Coordinador de Programación Informática

Jimena Zazas - Asistente de Arte

Rosario Conde - Asistente de Programación Informática

Equipo Becas de Investigación

Rodolfo Gómez, Giovanni Daza, Alessandro Lotti, Teresa Arteaga

Creemos que el conocimiento es un bien público y común. Por eso, los libros de CLACSO están disponibles en acceso abierto y gratuito. Si usted quiere comprar ejemplares de nuestras publicaciones en versión impresa, puede hacerlo en nuestra Librería Latinoamericana de Ciencias Sociales.



Biblioteca Virtual de CLACSO www.biblioteca.clacso.edu.ar

Librería Latinoamericana de Ciencias Sociales www.clacso.org.ar/libreria-latinoamericana

CONOCIMIENTO ABIERTO, CONOCIMIENTO LIBRE.

Primera edición

O Brasil e Cuba, 1889/1902-1929. O debate intelectual sobre as relações raciais (Buenos Aires: CLACSO, marzo de 2018)

ISBN 978-987-722-317-0

© Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales | Queda hecho el depósito que establece la Ley 11723.

CLACSO

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - Conselho Latino-americano de Ciências Sociais

Estados Unidos 1168 | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina

Tel [54 11] 4304 9145 | Fax [54 11] 4305 0875 | <clacso@clacsoinst.edu.ar> | <www.clacso.org>

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su almacenamiento en un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio electrónico, mecánico, fotocopia u otros métodos, sin el permiso previo del editor.

Patrocinado por la Agencia Sueca de Desarrollo Internacional



La responsabilidad por las opiniones expresadas en los libros, artículos, estudios y otras colaboraciones incumbe exclusivamente a los autores firmantes, y su publicación no necesariamente refleja los puntos de vista de la Secretaría Ejecutiva de CLACSO.

*A minha mãe Yolanda Hernández Contreras, Omí
Sayaddé (in memoriam) e sua entidade espiritual, que
ficou para me cuidar, Ñá/Má Teresa Domínguez.*

ÍNDICE

Agradecimentos	11
Apresentação do livro de Pedro Cubas	19
Introdução	21
Capítulo 1 Brasil, 1889-1919. Discutindo raça, nação, ciência, religião e modernidade	33
Capítulo 2 Pensando a Nação Cubana em termos da raça (1902-1919)	81
Capítulo 3 Raça no Brasil sob o olhar da ciência na década de vinte	129
Capítulo 4 Em busca da harmonia racial entre os cubanos (1920-1929)	169
Conclusões	209
Bibliografia	223
Lista de abreviaturas e siglas	243

AGRADECIMENTOS*

MINHA CAMINHADA CIENTÍFICA até chegar à escrita e defesa desta Tese começou em Cuba no ano 2002 após a apresentação da minha Dissertação de Mestrado na Universidad de La Habana. Daí, decidi pesquisar sobre as relações raciais em Cuba por considerá-lo um tema relevante, mas ainda não tinha consciência da sua profundidade e complexidade epistêmica, ideológica e política. Para fazer meu primeiro projeto de pesquisa sobre “Ideales de una raza” tive a ajuda de Fernando Martínez Heredia, Tomás Fernández Robaina “Tomasito”, Ana Vera Estrada, Jorge Ibarra Cuesta, Takako Kudo (Japão) e Loredana Giolitto (Itália). No aspecto de ordem metodológica contribuiu Maritza García. As recomendações de José Miguel Rueda também foram úteis para mim. Além disso, o apoio institu-

* Pedro Alexander Cubas Hernández é historiador, professor de história e ensaísta. Graduação em Licenciatura em História - Universidad de La Habana (1996), Mestrado em Estudos Interdisciplinares sobre América Latina, o Caribe e Cuba - Universidad de La Habana (2002), Especialização em Cultura Cubana - Centro Nacional de Superación para la Cultura (2005) e Doutorado em Estudos Étnicos e Africanos - Centro de Estudos Afro-Orientais/Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas/ Universidade Federal da Bahia (2011). Pesquisador Agregado do Instituto Cubano de Investigación Cultural Juan Marinello (2002-2012). Professor Adjunto da Universidad de La Habana (2003-2007). Professor Titular I na Faculdade Ateneu (FATE), Fortaleza-Ceará-Brasil.

cional de Pablo Pacheco López (EPD), Diretor do Centro Juan Marinello, ao meu projeto (aprovado pelo Conselho Científico) foi chave para trabalhar à vontade.

Após o Seminário Internacional “Hacer hablar los documentos” (2005) considerei que precisava pensar na possibilidade de fazer um estudo comparativo sobre as relações raciais entre o Brasil e Cuba. Nessa minha decisão foi muito importante o apoio de Rebecca J. Scott (Estados Unidos). Nesse ano elaborei — com a ajuda de Esteban Morales Domínguez — um projeto com uma perspectiva comparativa para ser apresentado na VIII Fábrica de Ideias. Na minha primeira estada no Brasil (2005) meu projeto recebeu observações críticas de Maria Rosario Gonçalves de Carvalho, Ângela Figueiredo e Valdemir Zamparoni, que sugeriram desenvolvê-lo no Brasil. Então, trabalhei na construção de um projeto de doutorado para submetê-lo à seleção do Programa de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos (PPGEA) da FFCH/UFBA. Aqui tive a colaboração de Giovana Xavier “Gigi”, José “Zé” Antônio dos Santos e Jessiel Oliveira Filho “Jazz” (cujas reflexões sobre meu objeto de estudo no caso brasileiro foram pertinentes). Na recepção da minha documentação foi chave a compreensão de Carlos Miranda (Secretário do PPGEA) e a dedicação de Ileana Hodge “Ilo”, que fez um dossiê alternativo até que chegasse o pacote original ao CEAO via correio postal desde Cuba. Depois que passei na seleção tive que fazer o cadastro de solicitação da Bolsa PEC-PG da CAPES, assim como um treinamento informal para a prova de língua portuguesa na Embaixada do Brasil em Havana (2006). Nessa parte do processo, foi fundamental a assistência de “Ilo”, Vera Regina Rodrigues “Verita” e Wanderlei Clarindo Junior.

A preparação da minha viagem ao Brasil foi complicada e demorada. Isto não derrubou a confiança da Coordenação do PPGEA, chefiada por Lívio Sansone, que sempre acreditou na minha volta ao CEAO e até me ajudou em todo momento. Naquele tempo tive o apoio institucional de Rolando González Patricio (Diretor do Instituto Juan Marinello); consegui a aprovação de vários resultados parciais e totais da pesquisa sobre “Ideales de una Raza” e também do meu projeto de doutorado pelo Conselho Científico, que teve a assistência de pareceristas como Tomás Fernández Robaina “Tomasito”, Ana Julia García Dally (EPD), Esteban Morales e Rodrigo Espina; além disso, destaco a dedicação que teve Georgina Geronés “Yoyi” no cuidado da minha documentação acadêmica voltada para a viagem de estudos, e a ajuda documental de Lourdes Migoya “Lou” na minha comunicação via e-mail com a coordenação do PPGEA.

Quando cheguei a Salvador (2007) várias pessoas ajudaram muito na minha adaptação à cidade e também à dinâmica do POSAFRO:

Alyxandra Gomes, Nubia dos Reis Pinto, Nadia Regina Ventura Tavares, Fábio Baqueiro Figueiredo, Cristiane Santos Souza, Washington Jesus Santana, Verônica Maria Rodrigues “Vero”, Sílvia Seabra Machado “Silvinha”, Luciana Teixeira Souza “Lu”, Christiane Vasconcellos, Paloma Vanderlei, Edna Araújo, Jacimara Santana “Jaci”, Ronnie Jorge Tavares Almeida, Teresa Cristina Mendonça, Nelma Barbosa, Rebeca Tarique, Rosemere Ferreira, Elisabeth Rodrigues “Bete”, Luciana Xavier “Lu”, Sueli Borges “Su”, Nadja Pinheiro “Naji”, Fabiana Lima “Fabi”/“Fafá” e os colombianos Paola Vargas Arana, Angela Edith Cuesta e Hernando Bravo Pazmiño. Cada um deles me aportou alguma coisa de bom: uma casa para ficar; um dinheiro dado de presente ou emprestado quando não tinha nada; o carinho de uma família; opções de alimentação; livros para estudar; um computador com internet; um convite a um espaço cultural e de lazer (cinema, teatro, shows, festas populares, blocos de carnaval, candomblé); apresentando-me pessoas legais em reuniões de amigos; uma palavra de conforto e um abraço quando fiquei triste pela morte da minha mãe; uma troca de ideias para me fazer refletir sobre meu objeto de estudo; o calor e a simpatia de um bairro popular; dicas para entender o cotidiano de Salvador/Bahia/Nordeste/Brasil.

Minha interação com importantes intelectuais, que pesquisam temas afins ao meu, fez parte deste processo de elaboração da Tese: Carlos Moore (Meu Mestre), Alejandro de la Fuente, Carlos Uxo, Miguel Arnedo Gómez, Inés María Martiatu Terry, Lisa Maya Knauer (Estados Unidos), Quincy Duncan (Costa Rica), Jaime Arocha e Mara Viveros Vigolla (colombianos), Nelson Maldonado-Torres, Ramon Grosfoguel, Jossiana Arroyo Martínez (porto riquenhos), Carlos Lopes (Cabo Verde), Jacques Dadesky (Uganda), Jacques Depelchin (Congo), Ibrahim Thiaw e Jean Moustapha Bangoura (senegaleses), Severino Ngoenha e Elísio Macamo (moçambicanos). Cada um deles me aportou informações de todo tipo: livros, CDs e DVDs que ganhei de presente, materiais digitais enviados via e-mail, falas pessoais ao vivo com dicas teóricas e metodológicas, assim como várias confissões de vivências do cotidiano político.

Meus professores também são responsáveis pela conclusão desta Tese, pois sempre tive o apoio deles: Jocélio Teles dos Santos, o meu orientador, que confiou em mim desde o início até o final do processo; Jeferson Bacelar e sua disposição para dividir suas reflexões comigo; Claudio Luiz Pereira e sua vontade de me ajudar disponibilizando sua biblioteca pessoal; Luis Nicolau Parés que pagou a minha primeira xerox e cada vez que o procurei para falar me atendeu com gentileza; João Reis e Wlamyra de Albuquerque “Myra” por me fazer pensar muito no meu Exame de qualificação (2009) e

pela ótima oportunidade de poder agir como historiador nas reuniões da Linha de Pesquisa “Escravidão e invenção da liberdade”; Angela Lühning por me treinar para pensar criticamente a música em sentido geral; Lívio Sansone pelas ideias teóricas que sugeriu-me; Renata Spinola que é a principal responsável do meu progresso na escrita da língua portuguesa.

Houve outras pessoas bacanas no mundo que me ajudaram a conseguir muitas informações necessárias para esta Tese e temas afins a ela. Destaco a Jonis Freire, Fabiana Mendes “Fabi”, Olívia Gomes da Cunha, Zelinda Barros, André Luis Lace, Sabrina Gledhill, Wagner Vinhas, Alder Augusto da Silva, Humberto Alfredo Rodríguez Sequeiros (Perú), Takkara Brunson e Lisa Earl Castillo (Estados Unidos), Carlos Antonio Aguirre Rojas, Fabiola Bailón e Salvador Vázquez (México), Jhon Anton Sánchez e Juan Pablo Estupiñán (Colômbia).

Nesta etapa acadêmica consegui produzir ensaios sobre relações raciais e pensamento afroamericano que foram publicados em livros e revistas graças ao interesse de editores e coordenadores, tais como: Claudia Mosquera Rosero-Labbé, Cesar Rodríguez Garavito (Colômbia) e Agustín Laó-Montes (Porto Rico); Jorge Pavez (Chile); Mario Zúñiga (Costa Rica); Alejandro de la Fuente; Daniel Durán e María del Pilar Díaz Castañón.

Em Cuba tive uma rede de amigos e colegas que me forneceram muitos materiais para esta Tese, assim como as reflexões deles sobre o meu objeto de estudo: Yoana Hernández Suárez “Yoa”, Alejandro Fernández Calderón “Alex”, María Ileana Faguaga Iglesias “MIFI”, Maritza Rodríguez Bueno “Mimi”, Oilda Hevia Lanier, Maikel Colón Pichardo, Yuneski Betancourt Dipotep “El Yuni”, Lázaro Israel Rodríguez Oliva “El Barry”, Sixto (meu grande amigo *librero*), Alejandro Campos. Outras pessoas também me ajudaram nesta caminhada, tais como: Omar Fonten García, Yasnay Cuesta e Ileana Sánchez “Ila” (ambas bibliotecárias). Lembro-me sempre de Elena Socarrás (Diretora do Instituto Juan Marinello) com seu apoio institucional e seu carinho nestes anos de estada no POSAFRO e de María Victoria Prado Ramírez “Vicky” meu elo fundamental com o Instituto e com a minha casa, que está sob o cuidado de Regla Miranda “Reglita”. Meus colegas de trabalho tanto pesquisadores e especialistas quanto o pessoal administrativo passaram muita força e vibrações positivas para mim neste tempo. Destaco a Rosilin Bayona “Rosy”, Yeisa Sarduy, Amparo Morales, Raymalu Morales “Malú”, Caridad Massón Sena, Elvira Eduardo, Lisset Gutiérrez, Gleidys Martínez Alonso “Glei”, Yanet Martínez Toledo “La Trigueña”, Carolina de la Torre “Carola”, Belkis Tapia e Héctor Morejón.

Nas minhas viagens para pesquisas e participação em eventos pelo Brasil e pelo mundo tive o apoio de pessoas como Regina Lúcia Andrade de Paula (Brasília); Georgia Hilario dos Passos (Criciúma/SC); Fernando Antonio Santiago (Fortaleza/CE); Carlos Alberto Oliveira “Carlão” (Belo Horizonte/MG); Carlos Eduardo Marconi “Cadu” e Nina Fabico (Rio de Janeiro); Vera Regina Rodrigues “Verita”, Wanderlei Clarindo Junior e Violeta Estrela (São Paulo), Cleomar Felipe Cabral “Cléo” (João Pessoa/PB), Mairton Celestino da Silva (Teresina/PI); assim como das instituições internacionais: SEPHIS-CODESRIA (Senegal), SEPHIS-Universidad de Cartagena (Colômbia), Casa de África sob a chefia de Alberto Granado (Cuba); as bibliotecas públicas de Havana e o Archivo Nacional de Cuba. O PPGEA forneceu apoio financeiro para dois eventos em Goiania (GO) e Teresina (PI). As outras viagens para pesquisa e eventos foram financiadas pela minha Bolsa PEC-PG da CAPES. Além do mais, meu estágio de estudo e pesquisa no Departamento Ecuménico de Investigaciones-DEI na Costa Rica (2006) também contribuiu muito a esta Tese.

A escrita da Tese foi muito difícil, pois estava obrigado a construir uma obra em português pensando em comunicar as minhas ideias aos leitores brasileiros. Então, necessitei a ajuda de pessoas, além do meu orientador, que me presentearam com parte de seu tempo na leitura de alguns trechos do meu texto. Sou muito grato aos membros da Linha de Pesquisa “Escravidão e invenção da liberdade”, já que o capítulo 3 deve muito a esse ótimo coletivo humano de reflexão; a Edelucia Pimentel “Lu” e Cristiane Sobrinho Costa “Cris”, que revisaram atenciosamente quase todo o meu material; a Jeferson Bacelar, que tinha examinado a metade da tese sem saber que seria escolhido para fazer parte da banca examinadora e a Ivana Tavares Muricy “Vana”, que avaliou a introdução e as conclusões. Todos e cada um deles também me emprestaram livros, me sugeriram ideias para minha pesquisa, cuidaram bem de mim, mostraram sua família para mim, e até disponibilizaram computadores com internet para meu trabalho. A “Vana” fico-lhe grato também por duas sugestões para publicar dois textos meus numa revista e num livro editado como resultado de um evento. Samira Gessy Santana “Sami”, uma excelente amiga, teve a gentileza de imprimir três cópias da Tese, duas para os examinadores externos da Banca e uma para mim, além de me oferecer dicas sobre a história do Brasil e da sua cultura.

O pessoal de apoio administrativo e logístico foi marcante neste período que vivi como estudante no POSAFRO. Sou muito grato a Lindinalva Barbosa (Secretaria do PPGEA); a Fátima Maria Lima Tavares (Secretaria do CEAO); Marcia Maria de Souza, Flávia Santana, aos trabalhadores da biblioteca do CEAO; aos estagiários do projeto

Fábrica de Ideias; a toda galera da vigília e do serviço, especialmente: Alcidemilson Carvalho da Silva, Rondinele B. dos Santos, Alessandro Cassio de Jesus Santos “Alex”, Antonio Carlos Araujo de Oliveira e Valdete Celestino Santos; e aos rapazes da Xerox: Carlos Andre dos Santos “Kaká” e Luiz Brito Alves. Todos e cada um deles foram atenciosos comigo sempre que precisei de ajuda!

Um espaço muito especial nos meus agradecimentos merecem os meus amigos, irmãos e pessoas queridas de Cuba que sempre acreditaram e confiaram em mim: Zaylin Leydi Powell Castro, Pedro Javier Gómez Jaime “Javi”, Alicia Sanabria “Ali”, Sonia Esquivel, Vicente Aldama, Julio Moracen, Ileana Hodge “Ilo”, Pedro Damián Bandera, Inés O’Farrill, Rosa María Villarreal Téllez “Rosita”, José Tadeo Tápanes Zerquera, Judith Salermo Izquierdo, Hernán Venegas Marcelo, Maydi Estrada Bayona, Carmen Almodóvar, Concepción Planos “Conchita”, Oscar Verdeja, Rosario Varela “Charito”, Ingrid Montaigne, Noelia Sánchez Paz, Humberto Oviedo, Divina Cleger minha tata “Bibi” e Juan Callí “Papi” (EPD). Todos e cada um deles não deixaram que eu me sentisse sozinho e quando mais precisei sempre pude contar com eles! Isto também aconteceu com outras pessoas que conheci antes e após minha chegada ao POSAFRO e até hoje me honram com a sua amizade e apoio moral: Melba Patricia Arias Ortega “Patty” (Colômbia); Irén “Mamacita” Suskó (Hungria); Dominique Lieutet (França); Lars Westman (Suécia); Janmarko Cuadros Cohaila (Peru); Janaína Maria Oliveira “Jana”; Flávio Oliveira; Gabriela Renata Rodrigues “Gabi”; Paula Azeviche “Paulita”; Iacy Maia Mata, Adriane Matos “Negra Dryca” e Edna Imaculada Oliveira.

Outras pessoas de um alto valor humano que conheci durante minha etapa no POSAFRO e que até hoje me dão muita força para seguir crescendo como ser humano são: Rosivalda dos Santos Barreto “Rosi” (uma grande companheira que sabe cuidar de mim em todo momento), e Gilvanice França “Gil” (minha guia espiritual perante os orixás da Bahia em conexão de irmandade e de axé com os santos de Cuba).

Escrevi minha Tese num clima complexo de boas vibrações, que foi complementado com a benção infinita da minha saudosa mãe Yolanda Hernández Contreras; a proteção infinita das entidades espirituais Ña/Má Teresa Domínguez e Taita/Tata José Garabato Acabamundo, a assistência das ngangas de *Siete Rayos*, *Centella* e *Mi Calderito*; e a onipresença de Yemanjá, Oxum, Yansã/Ollá, Oba, Nanã, Xangô, Ogum, Exú/*Elegguá*, Oxossi, Oxalá, Olokum, Oloddumare, *Obatalá*, Omolú/*San Lázaro* e demais orixás de cá (Bahia) e de lá (Cuba). Também sou muito grato às outras entidades do meu quadro espiritual que cuidam de mim: Mipa Pedro Cubas Toimil;

Vovó Miriam; Vovó Caridad Vinent; Vovó Carmelina Toimil; Vovô Ramón Hernández “Mongó”; Vovô Pedro Cubas; Vovô Victoriano “Romilio” Bolívar; Tia Clara Hernández; Tia Pina Cubas; Tio “Angelito” Cubas; Tio-Padrino “Mongó” Cubas; minha madrinha/mãe de santo Cristina Hernández “Tina” “Ochun Kayodde”; Jorge Gamboa “Okikilo”; Jorge Gutiérrez; Jorge Gelabert Pérez e todos os eguns que sempre me acompanham. Luz e Axé!

APRESENTAÇÃO DO LIVRO DE PEDRO CUBAS

RAROS SÃO OS ESTUDOS produzidos no Brasil que priorizam a comparação com países do Caribe. E mesmo assim, quando há, sobressai muito mais as referências bibliográficas aos aspectos e exemplos que estão muito mais presentes na análise historiográfica oitocentista.

Em *O Brasil e Cuba, 1889/1902-1929*, Pedro Alexander Cubas Hernández concentra-se numa análise detalhada do debate intelectual sobre as relações raciais em um período crucial dos dois países – o do início da República indo até o final dos anos vinte.

A perspectiva é demonstrar a pertinência na comparação entre países geograficamente distantes, com línguas falantes distintas, mas que possuíam aproximações na constituição de sistemas escravistas quanto na possibilidade de se verificar o debate intelectual sobre a definição de nação num período já definido como republicano. Do que se apresenta, Pedro Cubas chama a atenção para o que pode ser dito tanto lá (Cuba) quanto cá (Brasil), acerca de discursos e narrativas sobre *cubanidade e brasilidade*.

Por certo historiadores e cientistas sociais brasileiros, cubanos, e alhures, já focaram os respectivos países em trabalhos específicos, e a pesquisa bibliográfica aqui apresentada isso demonstra. O que Pedro faz é tomar como objeto de análise o debate de intelectuais sobre as relações raciais num período (um pouco mais de duas décadas)

efervescente de definições conceituais. Afinal, se a modernidade havia aportado nesses dois países já republicanos, como defini-los em termos do que seria uma nação? Qual o lugar ali reservado para a herança de origem africana tão visível em práticas que os intelectuais não tinham como negar a sua existência?

O livro de Pedro é resultado de uma curiosidade intelectual de historiador que aponta para uma história de idéias em contextos tão singulares quanto aproximativos. Assim vemos discursos e inquietações sobre a articulação entre raça, ciência e modernidade presentes em Nina Rodrigues e Fernando Ortiz, Oliveira Viana e Gustavo Urrutia, Manoel Bomfim e Nicolás Guillén. As temáticas centrais que os aproximam e os distinguem perpassavam o legado cultural africano, a designada ciência moderna, a reflexão sobre o destino da nação cubana ou brasileira.

Ao eleger a comparação explícita e implicitamente cheia de sentidos observa-se que as narrativas alcançavam também as práticas religiosas de origem africana. As religiões afro-cubanas e as afro-brasileiras podem ser vistas através de um *continuum* de representações amparadas em perseguição e controle estatal via a ação cotidiana da polícia. E o argumento de Pedro Cubas aponta para a lógica repressiva estatal às religiões de matrizes africanas nesse período: tratava-se de vê-las como um contra-poder subalterno, portadoras de discursos contra-hegemônicos. Acrescentaria num contexto histórico marcado por uma luta simbólica envolvendo uma influência cultural européia e a existência de tradições de origem africanas. Consequentemente, temas como definição de identidade nacional e relações raciais aflorariam e estariam presentes nas narrativas intelectuais.

O desafio nesse livro é alcançado. Um estudo interpretativo e comparativo de tal ordem provoca estímulos analíticos ao entrecruzar experiências de países num mesmo período. Bem como trazer à tona o debate nos discursos de intelectuais que estavam geograficamente distantes. Por certo, a interpretação comparativa corre riscos, mas Pedro muito bem o faz: aqui estão histórias das idéias cruzando e aproximando Cuba e Brasil em uma busca inquietante e frenética por um lugar na modernidade ocidental.

Jocélio Teles dos Santos
Departamento de Antropologia/Ufba

INTRODUÇÃO*

“É aí [quando o riso secular levanta-se a favor da lágrima] que desaparecem, na noite da história, os Carlos I e Luís XVI, as Maria Antonieta e Rainha Isabel, é aí que desaparece o cetro, para dar lugar à República, a única forma de governo compatível com a dignidade humana...”

João da Cruz e Sousa (1885)¹

“[...] Los hombres ricos de Cuba [...] que creen a España impotente para salvar sus intereses, ponen los ojos en los Estados Unidos. La independencia los asusta, y como no los lleva a la separación el deseo de realizar ningún ideal político, sino el de resguardar su fortuna material, llegan a considerar que esto se conseguirá fácilmente bajo el amparo y protección de la gran República [norteamericana]”

Juan Gualberto Gómez (1885)²

JOÃO DA CRUZ E SOUSA ANUNCIOU, através da sua prosa poética, que a abolição da escravidão (a lágrima) significaria o final da Monarquia e o início da República. Além disso, destacou que para lograr esse passo era preciso que a sociedade (o riso secular) apoiasse a ação dos abolicionistas e republicanos. No entanto, nas suas obras advertia que essa mudança de *status quo*, embora significasse a encarnação da dignidade humana, não seria suficiente para os negros. Naquele mesmo ano o jornalista e tribuno Juan Gualberto Gómez, tendo em conta que a abolição oficial da escravidão era questão de pouco tem-

* Livro baseado na tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Estudos Étnicos e Africanos, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor em Estudos Étnicos e Africanos. Orientador: Prof. Dr. Jocélio Téles dos Santos.

1 Em Cruz e Sousa, 2000: 760. Publicado originalmente em *O Moleque*, Desterro, Santa Catarina, 12 de outubro de 1885, N° 43.

2 Em Gómez, 1974: 222-223.

po, falava em Madrid sobre o desafio de Cuba expresso na dicotomia independência da Espanha ou anexar-se aos Estados Unidos. Contudo, acreditava que na futura República de Cuba independente os negros poderiam realizar-se como pessoas. O ano de 1885 testemunhou o olhar libertário de dois intelectuais negros, abolicionistas, a respeito da situação dos seus países. Cruz e Sousa enxergava o surgimento de uma República imperfeita e Gómez definia como perfeição a utopia de fundar uma República sustentada pela independência e que evitasse qualquer interferência dos Estados Unidos.

O estudo comparativo é um desafio importante para as ciências sociais e humanas. Os profissionais dessas áreas mostram-se muito interessados em comparar temas que abrangem a história de dois países ou regiões, a obra literária de dois (ou mais) intelectuais, a vida sócio-cultural e política de várias personalidades célebres. Historiadores, antropólogos, sociólogos, literatos e linguistas têm feito relevantes contribuições. Nesta tese será alvo de comparação o Brasil e Cuba, duas nações de referência histórica na América e no mundo. A bibliografia sobre a temática comparativa Brasil-Cuba, a respeito das relações raciais, não é ampla. Mas, apresenta as contribuições da professora porto riquenha Jossiana Arroyo (2003), que baseou sua análise nas obras de Fernando Ortiz e Gilberto Freyre, além de outros textos literários e etnográficos brasileiros e cubanos, sobre as narrativas da mestiçagem; do historiador norte-americano George R. Andrews (2004), que fornece dados comparativos entre o Brasil, Cuba e outros países da América Latina, onde a influência africana foi marcante na formação dessas nações (em alguns casos como Argentina e Uruguai nem tanto); da pesquisadora Ileana Hodge (2009), que produziu uma tese de doutorado sob uma perspectiva histórica focada em duas religiões de matriz africana no Brasil e em Cuba.

Existem outras abordagens comparativas sob o olhar das relações raciais que vinculam o Brasil e Cuba com os Estados Unidos e até o Brasil com a África do Sul. Por exemplo, os artigos de George R. Andrews (1992); do historiador norte-americano Thomas E. Skidmore (1993); do sociólogo Antonio Sérgio Guimarães (1999); assim como os livros do historiador norte-americano Carl N. Degler (1976), das historiadoras Lisa Brock (norte-americana) e Digna Castañeda (1998); da historiadora norte-americana Rebecca J. Scott (2006). Na perspectiva comparativa que liga o Brasil com os Estados Unidos e a África do Sul destaca-se o historiador norte-americano George Fredrickson (1998), entretanto, o antropólogo Fernando Rosa Ribeiro (1993) fez uma comparação entre o Brasil e a África do Sul. Ainda não conhecemos sobre a existência de um estudo comparativo sobre a África do Sul e Cuba.

Estabelecer uma perspectiva comparativa entre o Brasil e Cuba, duas nações distantes na geografia e que falam línguas diferentes, é interessante. Até, porque, ambas partilharam uma dinâmica histórica, que desde a fase colonial foi gerando problemáticas complexas similares herdadas pelas duas novas Repúblicas, que analisaremos até 1929: 1) foram os últimos lugares de América em abolir por decreto a escravidão: Cuba (1886) e o Brasil (1888); 2) eram duas sociedades pós-coloniais, nas quais a experiência da escravidão deixou uma herança profunda ao nível sócio-cultural e econômico; 3) a transição de uma mão de obra escrava para uma assalariada provocou debates sobre os tipos de imigração aceitáveis e pertinentes para o desenvolvimento sócio-econômico e cultural desses países; 4) tinham similitudes culturais geradas pela marcante influencia das matrizes européia e africana; 5) segundo as condições históricas de cada país, as elites políticas estruturaram um discurso defensor da existência de uma igualdade de direitos civis esboçado desde o jurídico; 6) a importância do papel desempenhado pelos intelectuais como consciência crítica e, às vezes, de ideólogos dessas sociedades liberal-burguesas; 7) a livre circulação de ideias, doutrinas e teorias da ciência moderna, das quais se apropriaram os intelectuais para pensar uma nação civilizada com estilo eurocentrista.

No entanto, nas similitudes existem diferenças. Por exemplo, o processo de abolição da escravidão em Cuba ficou marcado pela Revolução de 1868, já que muitos negros alcançaram sua liberdade durante a luta anti-colonial contra Espanha. O Brasil tinha ficado independente de Portugal (1822) e tornou-se um Império, que quando decidiu abolir a escravidão já havia mais negros alforriados que escravizados³. No caso da influência africana no Brasil e em Cuba existem matizes distintivas que podem ser notadas nas manifestações da religiosidade, da música e da dança. A respeito da influência européia observa-se a forte presença do estilo francês na intelectualidade brasileira, o qual explicitou o sociólogo Sérgio Miceli (2001) quando classificou de “anatolianos” os intelectuais da Primeira República como Monteiro Lobato. Na Bahia, Nina Rodrigues escreveu e publicou um livro em francês (*L'animisme fétichiste des nègres de Bahia*, 1900), pois era a língua culta da época e dava mais prestígio. Entretanto, desde

3 Segundo Wlamyra de Albuquerque, a Lei N° 3353 de 13 de maio de 1888 libertou poucos negros em relação à “população de cor” existente naquele momento, pois a maioria tinha conseguido sua liberdade antes de 1888 mediante as estratégias possíveis para lograr esse objetivo (fugida aos quilombos, compra da carta de alforria, etc.). Além disso, “... as formas legais de aquisição da liberdade possibilitaram a um expressivo número de cativos no Brasil acumular pecúlio, driblar empecilhos, fazer alianças e, por fim, ver-se livres do cativeiro...”. Ver Albuquerque, 2009: 36; 96-98.

o século XIX, os intelectuais cubanos mostravam-se mais ecléticos para dialogar com outras experiências culturais européias, apesar da presença ideológica norte-americana após 1898.

Tanto no Brasil quanto em Cuba houve um debate intelectual focado nas relações raciais. A troca de argumentações entre os intelectuais do Brasil e de Cuba, cada um no seu ambiente territorial e num espaço temporal semelhante em sentido geral, esteve mediada por uma constante ação de produção e troca de conhecimentos, que faz parte do processo de formação da nacionalidade em ambos os países. Neste sentido, darei atenção às discussões sobre a construção da idéia de nação através dos tópicos raça, nacionalidade, identidade, ciência, religião e modernidade no Brasil e em Cuba. Isto é, os discursos e narrativas acerca do “Brasil” e do “brasileiro”/brasilidade, assim como de “Cuba” e do “cubano”/cubanidade. Daí será possível significar qual o lugar da população negra no Brasil e em Cuba como entidades sócio-culturais, econômicas e políticas, levando em consideração os discursos ideológicos nacionalistas enunciados pelas elites econômicas e políticas brancas dominantes durante a experiência republicana, e as dinâmicas sociais do cotidiano de cada país.

O recorte cronológico a utilizar é problemático, pois o Brasil e Cuba têm suas próprias dinâmicas históricas inseridas no ritmo de vida universal. A Primeira República do Brasil foi fundada em 1889 e a República de Cuba começou em 1902. A partir dessas datas, houve acontecimentos sócio-culturais e políticos sem precedentes na história tanto no Brasil quanto em Cuba. Na cultura, por exemplo, destacamos a apropriação dos discursos estéticos das vanguardas artísticas e literárias européias que, em alguns casos, tiveram um vínculo interessante com o olhar sobre as relações raciais expressas pela intelectualidade brasileira e cubana. Além disso, na América Latina, o modernismo/vanguardismo possibilitou uma nova avaliação da história nacional de países como o Brasil e Cuba, principalmente, durante o contexto do pós-Primeira Guerra Mundial. Nessa etapa, que abrange a década de vinte, as pessoas simples, humildes, empobrecidas e exploradas viraram protagonistas dos discursos e narrativas sobre a nação. As manifestações culturais visibilizaram as dores, anseios e esperanças da população marginalizada pela cor da sua pele (negros, indígenas ou vermelhos e asiáticos ou amarelos); a origem social (camponeses e operários); o sexo (mulheres); a sexualidade (preferência sexual); e a idade (jovens). Minha análise acerca de ambas as nações vai até o ano 1929, pois na década de trinta as relações raciais começaram a ser discutidas desde uma perspectiva fundamentalmente cultural sob uma visão positiva da miscigenação no Brasil e Cuba. A década de vinte é um período importante para o

Brasil e Cuba na fase de construção das ideias de nação, nacionalidade e identidade baseadas no discurso da mestiçagem nas suas noções cultural (Cuba) e étnica/racial/cor da pele (Brasil).

A perspectiva comparativa que sugerimos nesta tese avalia as semelhanças, as diferenças e as particularidades que qualificam as abordagens dos intelectuais sobre as relações raciais no Brasil e em Cuba. Nossa proposta de estudo comparativo tenta trazer um equilíbrio dialógico para chegar a um resultado que aporte um conhecimento científico e permita iniciar outras pesquisas e reflexões com o objetivo de aprofundar o tema. Neste sentido, este trabalho de investigação tenta acerrar-se não só de uma noção metodológica de simetria explicitada pelos sociólogos Bruno Latour e Steve Woolgar (1997)⁴, mas também a um método de história comparativa detalhada, proposta por Rebecca Scott (2006), que justapõe diferentes resultados e busca variáveis de explicação plausível. No debate intelectual sobre as relações raciais no Brasil e em Cuba nos séculos XIX e XX observam-se alguns assuntos comuns, que constituíram itens-chaves das opiniões expressas pelos sujeitos produtores e divulgadores do conhecimento, e que analisarei nesta tese:

- O papel da ciência na construção dos discursos, narrativas e imaginários de nação. Isto se vinculou ao trabalho da intelectualidade nas instituições científicas que foi fundamental.
- As apreciações sobre a “África” e o “africano”. Neste caso, a pergunta seria em que medida a África foi concebida como um mito cultural estático no tempo e no espaço? Os elementos essenciais para pensar este item são a música e a religiosidade populares que fazem parte do legado de uma memória coletiva desenvolvida inicialmente na África Subsaariana, e depois transculturada espiritual e materialmente na diáspora da América.
- As percepções sobre os Estados Unidos e os negros norte-americanos na sua diversidade e complexidade. Isto é, os olhares sobre a significação do ideal da modernidade proposto pelos Estados Unidos, assim como as particularidades do cotidiano dos negros norte-americanos, que construíram uma vida afastada dos brancos.

4 Nossa ideia de simetria tem mais a ver com uma tentativa de estabelecer um equilíbrio dialógico entre as duas formações históricas que compararemos nesta tese. Porém, não necessariamente o nosso roteiro seguirá e assumirá as concepções teóricas e metodológicas expostas por Latour e Woolgar.

- As avaliações sobre os legados europeu e africano em prol da fundamentação da brasilidade e da cubanidade. Neste sentido, os discursos e as narrativas sobre a identidade relacionam-se com os olhares negativos e positivos da mestiçagem assim como dos ideais teóricos do branqueamento.
- A imigração branca européia e não branca⁵ (africanos e os seus descendentes na América, e os asiáticos) foi um ponto polêmico nas discussões de política econômica e sócio-cultural, que abrangeu as propostas para pensar a nação no Brasil e em Cuba.
- Os movimentos e organizações sociais e políticas que tentavam mobilizar a população negra para lutar pelos seus direitos civis e contra a discriminação racial.
- Os aportes das reflexões sobre o vínculo entre raça e gênero, do qual as mulheres de Cuba expressaram as suas argumentações. Posteriormente ao período pesquisado, as mulheres do Brasil inseriram-se neste debate como sujeitos pensantes e produtores do conhecimento.
- Tais temas comuns de discussão no Brasil e em Cuba nos motivaram a perguntar como foi se articulando o debate intelectual sobre as relações raciais nesses países durante o início da fase republicana até 1929, através das obras produzidas pelos seus intelectuais? Daí tracei os seguintes objetivos:
- Analisar como os intelectuais do Brasil e Cuba expressaram nas suas obras a situação das relações raciais até 1929.
- Explicar os principais pontos de vista colocados e defendidos pelas intelectualidades do Brasil e Cuba sobre a influência do fator raça na construção de uma nação moderna.
- Elucidar como os intelectuais brasileiros e cubanos aplicaram na sua produção escrita as influências recebidas dos saberes da ciência moderna ocidental.
- Valorar as semelhanças, diferenças e particularidades do debate intelectual no Brasil e em Cuba sobre o papel da raça e as relações raciais no processo de formação nacional.

5 Nesta tese utilizaremos o termo “não brancos” para nos referir em sentido geral a sujeitos sociais como os índios, os negros, os asiáticos, os chamados mestiços e mulatos. Enfim, o que não é definido como “branco”. Não utilizaremos o conceito “afro-descendente” nas minhas análises por estar fora da época a ser pesquisada. No caso de Cuba, será utilizada a noção de “afro-cubano” somente através da escrita de Fernando Ortiz.

A metodologia utilizada durante a fase de pesquisa para coletar dados baseou-se no trabalho com vários tipos de textos, isto é, fontes bibliográficas (livros, teses, dissertações, artigos e capítulos de coletâneas), fontes publicitárias (jornais, revistas), fontes documentais de arquivo, fontes digitais. Assim, começamos a processar as informações aplicando o método de análise qualitativa dos discursos ideológicos sobre o “Brasil” e do “brasileiro” e de “Cuba” e do “cubano”. Isto permitiu compreendermos os contextos narrativos, nos quais foram discutidas as relações raciais, e a importância da raça e seus vínculos dialógicos com os itens nação, nacionalismo, identidade, cultura, política, modernidade, ciência e religião.

A bibliografia fundamental utilizada para analisar as relações raciais no Brasil baseia-se nos textos produzidos pelos pensadores do fim do século XIX e início do XX: Sílvio Romero (1888; 1889), Nina Rodrigues (1894; 1900; 1905), Euclides da Cunha (1902), Manoel Bomfim (1905; 1929), Alberto Torres (1914), Arthur Neiva e Belisário Penna (1916), Belisário Penna (1918), Renato Kehl (1923), Monteiro Lobato (1914; 1918; 1926), Oliveira Viana (1918; 1923), Manuel Querino (1916; 1918; 1923), Braz do Amaral (1920)⁶. Além disso, trabalhamos com as obras produzidas por Dante Moreira Leite (1976), Thomas Skidmore (1976), Sabrina Gledhill (1986), Nancy Stepan (1991), Lilia Schwarcz (1993), Marcos Chor Maio e Ricardo Ventura Santos (1996), Mariza Corrêa (1998) e Sérgio Miceli (2001), que examinam aspectos-chaves da história intelectual do Brasil. Também levamos em conta teses, dissertações e artigos sobre intelectuais, que refletiram a respeito das relações raciais.

No caso de Cuba, durante o início do século XX, existe uma produção de livros menos notável que no Brasil. Por isto, o trabalho com artigos divulgados pela imprensa (revistas e jornais) no período 1902-1929 é marcante nesta tese. A bibliografia principal dessa época que utilizamos foi: Fernando Ortiz (1906); Rafael Serra (1907), além dos seus artigos publicados no jornal *El Nuevo Criollo*; Rafael Roche Montegudo (1908); Rafael Conte e José M. Capmany (1912); e Gustavo Mustelier (1912)⁷. Analisamos vários textos divulgados pela revista *Cuba Contemporánea* (1913-1919) e pelo jornal *Diario de la Marina* (1928-1929), onde escrevia Gustavo Urrutia. Houve outras obras de autores contemporâneos que abordam o tema das relações raciais em Cuba como Tomás Fernández Robaina (1994); Aline Helg (1995); Jorge Castellanos e Isabel Castellanos (1998); Lisa Brock e Digna

6 Tomamos como referência o ano de publicação desses livros, exceto o escrito por Nina Rodrigues em 1905, que foi editado *post mortem* (1932).

7 Tomamos como referência o ano de publicação desses livros.

Castañeda (1998); Alejandro de la Fuente (2001); Jorge Castellanos (2003); Alejandra Bronfman (2004); Carmen Montejo (2004). Também foram importantes para esta pesquisa pelo seu aporte metodológico os artigos de Helg (1996), Bronfman (1998; 2001), Fernando Martínez Heredia, Oilda Hevia (1998), Ada Ferrer (2002), Alain Basail (2006).

Além do mais, utilizamos vários artigos e ensaios sobre as relações raciais no Brasil e em Cuba, escritos por autores contemporâneos, que foram publicados em livros, revistas, jornais e até na Internet. No Archivo Nacional de Cuba (ANC) trabalhamos durante o período 2005-2007 com dois Fondos importantes como “Adquisiciones” e “Secretaria de la Presidencia”, que aportaram várias informações relevantes para esta tese. O trabalho com a imprensa cubana do início do século XX começou em 1993 durante a graduação em História. Daí, nossa experiência na pesquisa com fontes publicitárias da época republicana.

Os conceitos de maior relevância que percorrem o discurso desta tese são: “intelectuais” (vinculado à teoria de campo intelectual do sociólogo francês Pierre Bourdieu e a outras noções conceituais e terminológicas, não menos importantes, como *intelligentsia*), “relações raciais” (que traz os polêmicos conceitos de raça, racismo, etnicidade e grupos étnicos, assim como o discutível termo preconceito racial), “identidade” (visibilizada nas concepções sobre o Brasil/brasilidade e Cuba/cubaniidade). Como complemento ao diálogo teórico inserimos as noções de “caráter nacional” (utilizada no Brasil) e “mestiçagem” (que tem mais outras denominações no Brasil como miscigenação, caldeamento, cruzamento, mistura). Outros conceitos mais gerais e chaves para discutir são: “nação”, “nacionalismo”, “república”, “política”, “ciência”, “modernidade”, “cultura” e “religião”. Uma questão que consideramos pertinente destacar é o uso dos termos “interface”, “interconexão” e “articulação” em distintos momentos da tese para indicar e dar ênfase no vínculo dialógico existente entre os conceitos citados. Além do mais, há outros conceitos específicos que também foram úteis para pensar e refletir sobre o objeto de estudo em perspectiva comparada: “racismo científico”, “eugenia”, “doença”, “saúde (pública)”, “ancestralidade”, “bruxaria”, “feiticeira”, “legado cultural” e “biblioteca da ciência moderna”, um conceito que estamos propondo nesta tese, pois o concebemos mais amplo que “biblioteca colonial”. Até, porque, a “biblioteca da ciência moderna” tem mais a ver com as dinâmicas de circulação das ideias no Brasil e em Cuba, que durante o século XX não podem ser vistas como entidades coloniais como a África. Neste caso, é aplicável a noção de “biblioteca colonial” apresentada por Mudimbe (1988). Mesmo assim, a aplicação de cada um desses conceitos possibilitou a (re) construção de uma história das ideias do Brasil e de Cuba num período inicial republicano quase

semelhante para ambos os países, que decidimos fechar metodologicamente em 1929. No entanto, reconhecemos a importância da continuidade nas décadas seguintes das trajetórias intelectuais de alguns sujeitos produtores de conhecimento analisados e/ou aludidos nesta tese.

Na fase da escrita fizemos uma abordagem desde o método analítico-sintético, previsto na perspectiva metodológica histórica voltada para o método de estudo comparativo, que traz um enfoque multidisciplinar articulando história com sociologia, antropologia, filosofia. Então, construímos quatro capítulos (dois para cada país) que seguem recortes cronológicos quase similares. Até, porque, o início da Primeira República do Brasil foi em 1889 e da República de Cuba em 1902. O corte para os capítulos 1 e 2 ficou marcado (fundamentalmente para o caso de Cuba) no ano 1919, pois nos capítulos 3 e 4 consideramos importante analisar por separado a produção intelectual na década de vinte, que traz outro enfoque do avanço respeito à etapa anterior. Contudo, houve um fato global na década de dez, que condicionou o percurso dos anos vinte, isto é, a Primeira Guerra Mundial (1914-1918). Após esse acontecimento, o setor mais avançado da intelectualidade latino-americana tomou consciência de que devia buscar soluções nas suas próprias raízes nacionais e deixar de considerar Europa como única possibilidade para resolver os seus problemas. Isto explica o traço chave do modernismo/vanguardismo artístico e literário na América Latina.

Nos quatro capítulos, o nosso discurso de autor está direcionado a apresentar as ideias defendidas pelos intelectuais brasileiros e cubanos do período 1889/1902-1929, com as quais dialogamos e analisamos com profundidade sem tentar julgá-las. Seguidamente, inserimos as obras de intelectuais contemporâneos do Brasil, de Cuba, dos Estados Unidos e de outros países que pesquisam temas das histórias do Brasil e de Cuba além de outras questões afins. Isto permitiu uma possibilidade maior de dialogar com vários autores através do cruzamento analítico de diversas fontes bibliográficas do passado e do presente. Quando escrevemos sobre o Brasil (1889-1929) adotamos um posicionamento como sujeito pesquisador estrangeiro (da origem cubana) que mora no Brasil e que há pouco tempo começou a se relacionar com um objeto de estudo alheio a sua vida pessoal e profissional anterior. Quando escrevemos sobre Cuba (1902-1929) o posicionamento como pesquisador cubano que escreve fora do seu país indica, mesmo assim, uma familiaridade maior com um objeto de estudo onipresente tanto no trabalho profissional quanto no cotidiano. Tudo isso é, falar desde uma posição respeitosa e livre de preconceitos sobre ambas as formações históricas pesquisadas: o Brasil e Cuba.

Nos capítulos desta tese foram inseridas várias citações textuais, nas quais respeitamos todas as grafias originais do fim do século XIX

e princípios do XX. Isto é, o jeito da expressão escrita dos intelectuais brasileiros e cubanos daquela época. Além disso, mantemos os nomes originais das instituições e organizações sociais, culturais e políticas de ambos os países.

No primeiro capítulo analisaremos as contribuições de intelectuais que discutiam a interconexão dos tópicos raça, nação, ciência, religião e modernidade no período 1889-1919. Alberto Torres aportou sua visão de uma nação brasileira, sonhada e desejada, que fosse capaz de progredir como as Repúblicas mais desenvolvidas do mundo ocidental. Além disso, suas argumentações fazem parte da discussão da interface raça-nação na construção do imaginário do Brasil, na qual participaram Euclides da Cunha, Sílvio Romero, Nina Rodrigues e Manoel Bomfim. A ciência moderna vinculada à questão das relações raciais foi importante na articulação de uma ideologia do branqueamento no Brasil. Assim, no trabalho das instituições científicas observam-se as influências da Europa, além do uso da bibliografia que trazia o vínculo entre raça, ciência e modernidade. Até, porque, influíram também na fundação de uma literatura nacional. Outro ponto chave a destacar é o olhar sobre o legado africano e as religiões de matriz africana no Brasil, no qual Manuel Querino dialoga com outros intelectuais. Neste primeiro capítulo da tese, a região Nordeste como arquétipo do Brasil “real”, segundo os intelectuais que produziam conhecimento em Rio de Janeiro, São Paulo e Bahia, é o tema fundamental da troca intelectual a ser avaliada.

No segundo capítulo refletiremos sobre questões que mostram como a nação cubana estava sendo pensada sob o olhar da raça desde 1902 até 1919. Rafael Serra criticava o nacionalismo republicano que frustrou o ideário nacionalista igualitário das revoluções independentistas do século XIX, isto é, a situação dos negros como cidadãos. O massacre dos militantes e simpatizantes do Partido Independiente de Color (PIC) em 1912 marcou o clima da repressão política, cujo impacto social foi analisado por Rafael Conte e José Capmany, e Gustavo Mustelier. Além disso, explicaremos a influência, divulgação e aproveitamento dos saberes e conhecimentos da ciência antropológica e o tema da imigração para construir uma Cuba com estilo moderno. Nesse sentido, as primeiras contribuições de Fernando Ortiz sobre a má vida do país vincularam a religião com raça, ciência e modernidade. O negro denominado “bruxo” virou tipo modal e, assim, foi acusado e punido como perpetrador dos crimes definidos como “rituais”, censurados pela perspectiva criminalista de Fernando Ortiz, recriminados pela perícia policial de Rafael Roche Monteagudo e criticados pela imprensa de Havana. Desse assunto debateram os membros das sociedades negras da capital em 1919. A

carta pública com os pontos de vistas levantados nessa reunião será analisada com profundidade.

No terceiro capítulo levaremos em conta o período 1914-1929, pois foi a época do movimento sanitarista e a eugenia foi institucionalizada no Brasil. Assim, apresentaremos os pontos principais do pensamento de Belisário Penna, Renato Kehl, Monteiro Lobato, Oliveira Viana e Manoel Bomfim. O argumento chave é o Brasil revisitado pelos cientistas sob quatro perspectivas, durante e após a Primeira Guerra Mundial até 1929: o movimento sanitarista e higienista liderado por Penna; os métodos da eugenia sugeridos por Kehl; o encontro entre ciência e literatura que Monteiro Lobato propôs para destacar as repercussões do sanitarismo e da eugenia; e o racismo científico de Oliveira Viana, que traçou uma ponte discursiva entre as narrativas sobre as raças superiores e inferiores, e os aspectos do pensamento eugenista surgido naquela época. Bomfim criticou os pontos de vista de Oliveira Viana, exaltando os valores e qualidades da população brasileira. Embora continuasse a preocupação pelo conhecimento do Brasil “real”, o centro do debate deslocou-se para a região Sudoeste, liderada por Rio de Janeiro e São Paulo, pois a construção e defesa das argumentações sobre a “brasilidade” seguiam tendo mais força nessa parte do Brasil.

No quarto capítulo refletiremos sobre o pensamento dos intelectuais que, no fim da década de vinte, discutiram as relações raciais em Cuba. Gustavo Urrutia articulou um debate público conciliador entre brancos e negros através da seção “Ideales de una Raza”, no jornal *Diario de la Marina*. Nicolás Guillén, Consuelo Serra e Inocencia Silveira o apoiaram. Também participaram Jorge Mañach, Juan Marinello, Ramiro Guerra, Gastón Mora e Gabriel Camps. Por outra parte, Fernando Ortiz tinha mudado sua perspectiva legista de análise do afro-cubano para adotar um enfoque cultural que substituísse o efeito do conceito antropológico de raça que influenciou jovens intelectuais como Mañach e Marinello. Ambos acreditavam na fusão das raças sob a defesa da força da cultura como entidade superior à raça. Ao mesmo tempo, houve uma discussão, na qual a interface raça-doença-nação, sob o olhar da interconexão entre ciência e modernidade, mostra-se na questão da tuberculose como ameaça da saúde e desenvolvimento social dos negros.

Um elo importante dos capítulos desta tese é o papel dos intelectuais no debate sobre as relações raciais no Brasil e Cuba. No período 1889-1919, o cientista brasileiro de maior importância nesta temática foi Nina Rodrigues, embora tenha morrido prematuramente (1906) no melhor momento da sua produção científica. A seguinte etapa testemunhou o sucesso de Oliveira Viana, que ultrapassou a década de

vinte. Manoel Bomfim vivenciou ambos os momentos históricos, mas suas ideias eram muito avançadas para aquele tempo e passou despercebido. Em Cuba, Rafael Serra explicou, através do seu ativismo político e patriótico o que a República de 1902 estava fazendo com os negros, e o Partido Independiente de Color foi ainda mais radical nas suas exigências. No fim dos anos vinte, Gustavo Urrutia propôs um diálogo de conciliação nacional, no qual também tinha espaço para a opinião feminina e triunfou dando continuidade ao legado de Juan Gualberto Gómez. Fernando Ortiz, que esteve presente nas duas etapas, foi crescendo e amadurecendo como intelectual até converter-se no cientista cubano de maior proeminência nacional e internacional daquela época. Mas, sua consagração chegou a partir de 1940.

Comparar duas nações diferentes em um processo de formação como o Brasil e Cuba sob o olhar de uma história das ideias, incluindo a participação dos intelectuais como sujeitos produtores de conhecimentos é interessante e importante. Ambos os países partilharam um similar espírito de época em contextos republicanos, nos quais se entrecruzaram os saberes da ciência moderna que migraram desde a Europa Ocidental e os Estados Unidos com as complexas realidades sociais, culturais e econômicas que brasileiros e cubanos encaravam para validar suas identidades e defender seus direitos a progredir até serem reconhecidos e respeitados mundialmente como duas nações civilizadas e modernas. Neste sentido, era preciso pensar as relações raciais da população e a vinculação da raça com itens relevantes como identidade, modernidade, ciência e religião para criar discursos, imaginários e narrativas marcantes (embora polêmicas) sobre a brasilidade e a cubanidade.

Capítulo 1

BRASIL, 1889-1919

DISCUTINDO RAÇA, NAÇÃO, CIÊNCIA, RELIGIÃO E MODERNIDADE

“Éramos uma nacionalidade dispersa, amorpha, em estado quasi liquido, sem elementos de condensação e de resistência; um composto de admiráveis caracteres individuaes, moralmente unidos, sem caracter social; um conjuncto de raças e de typos, sem modelo nacional; uma nação sem nacionalidade.”

Alberto Torres (1912)¹

O BRASIL COMEÇOU SUA experiência republicana em 15 de novembro de 1889 sob o comando dos militares. O Marechal Deodoro da Fonseca foi o primeiro presidente. Depois foi promulgada uma Carta Magna (1891) focada nos preceitos liberais. Os civis tomaram posse do poder em 1894 com Prudente Moraes e articularam a política “do café com leite”. Durante o governo de Campos Salles tomou força a política “dos governadores”. Ambas as alianças complementam-se para garantir os interesses dos setores agrários influentes na sociedade. No entanto, ainda havia monarquistas opondo-se aos republicanos. A guerra de Canudos no sertão da Bahia (1896-1897) é um exemplo marcante. No entanto, houve outros movimentos e expressões antirrepublicanos, tais como a revolta da vacina no Rio de Janeiro (1904), a guerra do Contestado numa zona que liga Paraná com Santa Catarina (1912-1916). A nação brasileira tinha o desafio de promover uma modernização para chegar perto dos países mais desenvolvidos do mundo. Na virada do século XIX para o XX, isso exigia dar mais valor à herança europeia e invisibilizar os legados africano, indígena e outros que não fossem definidos como branco ocidental, isto é, os mestiços e mulatos.

¹ Em Torres, 1933: 263, grifos do texto original.

Neste capítulo analisarei as contribuições de intelectuais que debateram sobre a interconexão dos tópicos raça, nação, ciência, religião e modernidade. O pensamento social e político de Alberto Torres definiu uma idéia de nação, além de sugerir uma ideologia do nacionalismo brasileiro. A discussão da interface raça-nação aparece na construção do imaginário do Brasil nas obras de Euclides da Cunha, Sílvio Romero, Nina Rodrigues, Manoel Bomfim e Alberto Torres. Os aportes da ciência moderna para pensar a questão das relações raciais sob uma ideologia do branqueamento no Brasil, levando em conta as influências da Europa, e o papel das instituições científicas e os seus intelectuais, inserem-se também nas análises de Nina Rodrigues e de Arthur Neiva, em parceria com Belisário Penna, sobre os sertões e seus povoadores. A bibliografia que discute o vínculo entre raça e modernidade no Brasil é outro item importante. O aproveitamento bibliográfico de Nina Rodrigues sobre o tema da loucura dialogava com destacados cientistas da época. As obras produzidas por Sílvio Romero e Euclides da Cunha mostram como começou a ser fundada uma literatura nacional com fontes bibliográficas da ciência moderna. Por último, apresentarei os olhares sobre o legado africano e as religiões de matriz africana no Brasil, nos quais são relevantes as argumentações de Nina Rodrigues, Sílvio Romero, Euclides da Cunha, Manuel Querino e Braz do Amaral.

O BRASIL PENSADO POR ALBERTO TORRES. IDÉIA DE NAÇÃO E IDEOLOGIA DO NACIONALISMO

Alberto [de Seixas Martins] Torres (1865-1917), nascido em Itaboraí (Rio de Janeiro), criticou o modelo republicano brasileiro, no qual teve uma participação importante como: Deputado Estadual (1892), Deputado Federal (1894), Ministro de Justiça e Negócios Interiores (1896-1897), Presidente do Estado de Rio de Janeiro (1897-1900) e Ministro do Supremo Tribunal Federal, STF (1901-1907). Formou-se como Bacharel em Direito pela Faculdade de São Paulo (1886) e pertenceu ao Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB). Decidiu se aposentar em 1909 para escrever sobre suas ideias e vivências políticas. Essa é a principal razão pela qual Ricardo Luiz de Souza (Historiador) disse que Torres passou da prática à teoria, na qual é perceptível seu nacionalismo antiliberal, que serviu de base à estruturação de um pensamento denominado autoritário (Souza, 2005: 303-305).

Em 1912, Torres explicou a singularidade histórica que diferenciava o Brasil dos outros países de América, através de três artigos publicados no *Jornal do Comércio* (“Em prol das nossas raças”, “A soberania real” e “Nacionalismo”)² que, junto a um quarto texto inédito (“Senso,

2 No seu prefácio “Algumas palavras de introdução”, Torres explicou que decidiu mudar o título de dois artigos que publicou em 1912. Assim, substituiu “Chanaan”

consciência e caráter nacional”), fizeram parte da sua obra *O problema nacional brasileiro. Introdução a um programa de Organização Nacional* (1914). A seu ver, o Brasil como nação jovem não tinha economia, nem opinião, nem consciência de seus interesses práticos, nem juízo próprio acerca das coisas mais simples da vida social; sofria um declive manifesto nas finanças, na administração pública, na justiça, na ordem político, na instrução, na moralidade administrativa, e na existência de uma decadência na cultura por não ter uma conotada direção mental. Além disso, apontou o divórcio entre a política e a vida social como um dos problemas importantes da civilização contemporânea, da qual o Brasil fazia parte (Torres, 1933: 30-35; 182-184).

Baseado nessas premissas, Torres pensou o Brasil, desde seu ideário político, como uma nação que tinha o desafio de resolver vários problemas que, a seu ver, aprofundavam uma situação de desgoverno, tais como: a organização da estrutura político-administrativa, da economia, do trabalho, do capital, do crédito, além de superar a total incapacidade de aplicar uma política nacional adaptada às condições do meio e a índole das pessoas. Neste sentido, destacou “[...] a ausência do espírito nacional ‘prático’, da solidariedade patriótica fundada na consciência dos interesses comuns a todos os agrupamentos políticos, religiosos, econômicos, geográficos, comerciais e industriais [...]” (Torres, 1933: 47; 177; 185; 243-244; 263; 269). Assim, considerou o Brasil uma nação sem nacionalidade.

Para Torres, o conceito moderno de nação não só implicava território único, idioma, religião e raça, mas também algo de caráter espiritual, isto é, um estado de consciência sustentado em um sentido coletivo de proteção, de amparo, de assistência e de socorros mútuos ante as adversidades. Contudo, analisando a situação do país, seu temor era ver o Brasil convertido em uma nação de segunda ordem no gozo da sua soberania, da sua liberdade de se autogovernar e de seu prestígio político. Sobre essa questão afirmou que, apesar das dificuldades que a Primeira República atravessava, era possível evitar chegar a dito *status*, pois os principais bens patrimoniais brasileiros não estavam nas mãos de governos estrangeiros; e as grandes potências econômicas e militares do mundo, como Inglaterra e Alemanha, não ameaçavam a integridade, a independência e a soberania nacionais. Por isso, considerava que insistir no fomento de uma política nacional era o caminho ideal para converter o Brasil em um cooperador da civilização, sendo um povo tão forte quanto rico, que não deveria atuar como um simples foco internacional da especulação e do capitalismo ocioso (Torres, 1933: 54-55; 78-80; 103; 198; 236; 254; 257; 268-275).

por “Em prol das nossas raças”, e “Nação ou colônia” por “A soberania real”. Ver Torres, 1933: 19.

Maria José Rezende (socióloga) indicou que Torres era contra não só do individualismo capitalista, mas também do perigo que representava o socialismo. Souza sublinhou que o pensamento anticapitalista de Torres se manifestava nas suas opiniões sobre nacionalismo, enraizadas nas suas perspectivas conservadora e agrarista. Thomas Skidmore (historiador norte-americano) afirmava que o nacionalismo defendido por Torres poderia ser considerado antiimperialista, e economicamente antiquado, por ser contra a industrialização, a urbanização e o comércio, pois, a seu ver, a terra era a riqueza principal do Brasil. Neste sentido, demandava uma mudança de mentalidade da elite para procurar soluções próprias (brasileiras) para o problema nacional. Rezende, Souza e Skidmore concordaram ao analisar a importância que Torres concedia à agricultura como protagonista do futuro socioeconômico da nação brasileira (Rezende, 2000: 37-39; 47-48. Souza, 2005: 308; 318-319. Skidmore, 1976: 138-140). Segundo a sua argumentação: “[...] o Brasil tem por destino evidente ser um país agrícola: toda ação que tender a desviar desse destino é um crime contra a sua natureza e contra os interesses humanos”. Enfim, o âmbito rural significava a verdadeira tradição e a possibilidade de uma vida mais saudável e plena que o meio urbano não permite, pelas suas dinâmicas às vezes cosmopolitas.

Segundo Torres, uma nação só podia se manter independente se fosse capaz de preservar os órgãos vitais da sua nacionalidade. Isto é, as fontes principais de riqueza, as indústrias de primeira necessidade e de utilidade imediata, os instrumentos e agentes da vitalidade e circulação econômica, dando ampla liberdade de indústria e de comércio, uma plena garantia e proteção ao trabalho livre, à iniciativa individual, à pequena produção e à distribuição das riquezas, sem monopólios nem privilégios. A seu ver, a política do Brasil como povo moderno, que deveria priorizar a paz, consistia na arte de conservar, de obter e de incrementar as riquezas. O que para países como os Estados Unidos era um motivo de política ofensiva, tanto na guerra quanto na paz, para o Brasil deveria ser um objetivo de política defensiva para ganhar o reconhecimento e respeito internacional (Torres, 1933: 35; 46; 55-57; 188-189; 222-223)³.

A leitura de Torres sobre o Brasil como nação se dá, fundamentalmente, através do conceito de pátria. No patriotismo deveriam prevalecer os ideais da fraternidade, da solidariedade, da cooperação e o respeito à vida⁴. Além disso, Torres asseverou que o nacionalismo

3 Consideram-se muito interessantes as precisões conceituais de Torres sobre os termos “nação” (o coletivo de habitantes, a gente), “país” (território, terra), “Pátria” (continuidade histórica dos legados morais e materiais, sentimento e razão) e “Estado” (conjunto de órgãos políticos) que muitas vezes são pensados como sinônimos.

4 Isto é, um aspecto de diferença com o caso cubano onde patriotismo é interpretado, em sentido geral, como sinônimo de luta armada para derramar o

brasileiro não era uma aspiração sentimental nem um programa doutrinário que pressuponha um colorido mais forte do sentimento ou do conceito patriótico, mas um simples movimento de restauração conservadora e reorganizadora (Torres, 1933: 89; 258; 262-263; 275). Rezende analisou dois tópicos que resumem o núcleo central da proposta reformista de Torres: 1) uma mudança em direção à integração nacional e 2) a renovação da esfera política e a sua relação com a mudança social. Os conceitos chaves seriam *organização* (uma política nacional que busca o equilíbrio da população), *coordenação estatal* (estabelecer um poder coordenador) e *mudança social* (através do civismo e patriotismo). Esses tópicos estavam focados para a sustentação de um processo de conservação da estrutura sócio-política republicana e, ao mesmo tempo, para uma mudança que fortaleceria o papel do Estado. Isto é, modificar a constituição com o objetivo de criar uma lei brasileira capaz de coordenar os interesses nacionais (Rezende, 2000: 37-57).

No entanto, Torres afirmava que na preparação mental do povo brasileiro podia se perceber que havia ilustração, mas não cultura. Por isso o esforço patriótico deveria estar direcionado a arquitetar um pensamento nacional sobre as causas da vida humana, os problemas, os desafios e os destinos do país, pois essa é uma obra de direção política para formar um caráter nacional a respeito de interesses gerais e não só de mera educação. Portanto, os desafios a encarar de imediato seriam: organizar a vida prática; educar o instinto de conservação e lutar pela força e pela riqueza (Torres, 1933: 40; 109-112; 185; 214; 218). Rezende e Souza ressaltaram a importância que Torres dava aos intelectuais para afrontar tais desafios. Mas, concordavam com as críticas de Torres a respeito dos verdadeiros interesses e a capacidade profissional daquela elite letrada (Rezende, 2000: 44-45. Souza, 2005: 312-313). Skidmore foi mais agudo na sua análise argumentando que segundo Torres,

[...] A verdadeira raiz do problema nacional [...] estava na alienação das elites da realidade nacional. Herdeiros da tradição educacional portuguesa, pouco prática e retórica, os brasileiros educados tinham vivido de conhecimentos teóricos e frases vazias [...]. A imaturidade intelectual e a alienação, tinham, a seu ver, explicação histórica: eram sintomas da falta de uma consciência nacional, da ausência de uma soma de padrões éticos aceitos por todos. (Skidmore, 1976: 138)

O professor Dante Moreira Leite afirmou que Torres era idealista e paternalista. No entanto, destacou a sua vocação messiânica na política, pois queria utilizar suas ideias para remodelar o país. Além disso, achava que

sangue e morrer pela pátria se fosse preciso. Torres discordava desta expressão de patriotismo.

enunciando as verdades e criticando as soluções anteriores seria suficiente para modificar a realidade brasileira. Mas, não conseguiu articular um programa prático, que incluísse uma mobilização popular, para aplicar suas propostas. No seu ideário político observam-se algumas “[...] medidas impraticáveis, não porque não fossem corretas ou adequadas, mas porque seria impossível encontrar recursos humanos e materiais para sua efetivação [...]” (Leite, 1976: 255-259). A idéia de nação defendida por Torres, assim como suas sugestões sobre uma ideologia de nacionalismo brasileiro, foram conhecidas pelos seus contemporâneos. Mas, o eixo central da discussão dessa época era a interface raça-nação.

A INTERCONEXÃO RAÇA-NAÇÃO NOS DISCURSOS SOBRE O BRASIL

Para analisar o Brasil como nação é preciso ter presente as disparidades regionais. Por exemplo, as diferenças de desenvolvimento econômico entre o Sudeste e o Nordeste observados durante o século XIX foram se aprofundando no XX. A agricultura mercantil para a exportação e o consumo interno, assim como os níveis de industrialização e de urbanização cresceram a um ritmo bem maior no Sudeste do que no Nordeste (Fragoso, 1990: 192). Isto poderia explicar porque razão aquela zona converteu-se num objeto de estudo para os intelectuais do Rio de Janeiro, São Paulo e Bahia que discutiam o conceito de raça e a sua vinculação com as concepções de nação focados em temas como a modernidade, a cidadania e a mestiçagem (miscigenação), cujas perspectivas de análises partiam desde a literatura passando pelo racismo científico até abordar a política.

A guerra de Canudos (1896-1897) é um dos episódios que mostra o nível das tensões entre republicanos e monarquistas na Bahia. Euclides [Rodrigues] da Cunha (1866-1909) participou como repórter do jornal *O Estado do São Paulo*. Nascido em Cantagalo, Rio de Janeiro, estudou na Escola Militar da Praia Vermelha (1886-1888) e depois na Escola Superior de Guerra (1890-1891), na qual fez cursos de Artilharia, Estado Maior e Engenharia Militar. Graduou-se como Bacharel em Matemática, Ciências Físicas e Naturais (1892). Trabalhou na Estrada de Ferro Central do Brasil (1892-1894). Em 1896 afastou-se do exército para trabalhar como engenheiro civil. O conflito de Canudos foi uma experiência interessante, que explicou na obra *Os Sertões (Campanha de Canudos)*, editada em 1902. Após o sucesso desse livro foi aceito na Academia Brasileira de Letras (1903). Publicou duas obras em 1907: *Contrastes e confrontos e Peru versus Bolívia*. Quando morreu, no Rio de Janeiro, era professor de Lógica no Colégio Pedro II, e tinha escrito o volume *À margem da história* (1908), que foi publicado *post mortem* (Cunha, 2002: 611-617).

Segundo Moreira Leite, Euclides da Cunha, no seu livro *Os Sertões*, utilizou o esquema de explicar a sociedade “[...] pelo jogo entre raça e meio geográfico [...]” Neste sentido, afirmou que Cunha enxergava a presença de três raças formadoras do Brasil: os índios, os brancos e os negros, cuja “[...] originalidade está apenas na concepção do cruzamento e da adaptação à terra”. A seu ver, o autor mostra simpatia pelo jagunço sertanejo, pois é um resultado da mistura com os brancos (Leite, 1976: 204-210). Ao expressar seus critérios acerca do lugar que ocupava a raça na formação da nação brasileira, Cunha asseverou que não era necessário continuar pesquisando sobre um tipo étnico único, pois o Brasil não tinha unidade de raça e, talvez, nunca teria. Portanto, afirmou que “não há um tipo antropológico brasileiro”, pois realmente existiam “raças” e “sub-raças” (como a sertaneja), as quais se deviam não só a uma heterogeneidade de elementos ancestrais, mas também a um meio físico amplo e variável, assim como a situações históricas. Além disso, na obra de Cunha observasse que considerava o elemento africano como uma raça inferior e fraca que sucumbiria ante uma raça superior e ainda mais forte (Cunha, 2002: 17-20; 104; 120; 125).

Essa argumentação sobre os negros era partilhada pelo seu amigo Sílvio [Vasconcelos da Silveira Ramos] Romero (1851-1914). Nascido em Lagarto, Sergipe, estudou na Faculdade de Direito do Recife, Pernambuco (1868-1873), na qual se formou como Bacharel, e apresentou uma tese de doutoramento. Foi eleito Deputado Provincial (1875) por Estância, em Sergipe, onde era promotor. Trasladou-se para Rio de Janeiro e tornou-se professor de Filosofia no Colégio Pedro II (1881-1910). Membro-fundador da Academia Brasileira de Letras (1897). Anos depois, voltou à vida política como Deputado Federal pelo Estado de Sergipe (1899-1902), e trabalhou como relator general na comissão que revisava o código civil. Tanto no Rio de Janeiro quanto em Juiz de Fora, Minas Gerais, teve uma participação marcante na vida intelectual publicando livros, poemas e escritos de crítica literária nos jornais locais, além de fazer prólogos para livros, dar aulas no ensino superior e pronunciar discursos (Rodríguez, 2003).

Nas suas obras produzidas antes da República, Sílvio Romero acreditava no discurso sobre raças superiores e inferiores e, portanto, concebia os africanos, os seus descendentes, e os índios no patamar mais baixo da “escala etnográfica” expressa em uma hierarquia racial⁵ (Skidmore, 1976: 48; 50; 85-86). No entanto, também criticou os por-

5 Skidmore considera que Romero deve ser analisado tendo em conta as duas etapas da sua produção literária sobre raça: primeiro, antes de 1889, e depois durante a República com pequenas mudanças básicas.

tugueses. Nos livros *História da literatura brasileira* (1888) e *Estudos sobre a poesia popular do Brasil* (1889) sublinhou que a nação brasileira estava integrada pelos:

[...] *portugueses, índios e africanos*. Eis aí os três povos, antropológica e etnograficamente distintos, que nos têm vindo a forjar, a amalgamar na incude e no cadinho da história, cujo estado interno e social é preciso sondar, agora por método novo, para ser possível o exato conhecimento da alma brasileira de hoje. (Romero, 1960: 200, grifos do texto original)

Além disso, Romero enxergava os defeitos dessas três raças que influíram o caráter dos brasileiros. Isto é,

O servilismo do negro, a preguiça do índio e o gênio autoritário e tanchão o português produziram uma nação informe, sem qualidades fecundas e originais. O brasileiro se distingue por um certo desleixo moral, o culto do *laissez faire, laissez aller*, certo abandono por tudo quanto se refere aos mais vitais interesse da ordem pública [...] As três raças que constituíram o povo brasileiro ainda não se embeberam de todo entre si. (Romero, 1977: 266, grifos do texto original)⁶

As abordagens sobre raça, emitidas desde o campo da literatura por Euclides da Cunha e Sílvio Romero, têm vários pontos de coincidência com as perspectivas do racismo científico, pois estavam focados na defesa do determinismo racial como ideologia dominante dessa época. Desde o fim do século XIX, [Raimundo] Nina Rodrigues (1862—1906) refletia sobre o Brasil, desde sua posição como médico-legista e antropólogo. Nascido em Vargem Grande, Maranhão, estudou no Colégio de São Paulo e no Seminário das Mercês em São Luiz. No período 1882-1888 foi estudante de Medicina nas Faculdades da Bahia e do Rio de Janeiro, na qual apresentou sua tese *As amiotrofias de origem periférica*. Em 1889 prestou concurso na Faculdade de Medicina da Bahia como professor adjunto da cadeira de Clínica Médica. No ano 1891 foi transferido para a cadeira de Medicina Pública e depois começou a lecionar Medicina Legal. Quando morreu repentinamente em Paris já tinha produzido muitos artigos e vários livros de tema antropológico, sociológico e médico (legista, psiquiatria, higiene e epidemiologia) (Peixoto, 1957: 9-19. Lima, 2006: 6-9. Lima, 1980: 1-9).

No campo do jurídico, através da sua obra *As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil* (1894), Nina Rodrigues questionou a responsabilidade penal das denominadas raças inferiores. A partir dessa premissa, que considerava científica, estabeleceu um diálogo

6 Esta obra tinha sido publicada na imprensa em 1879.

com Romero expressando suas coincidências e desacordos. Rodrigues concordou com o escritor sergipano quando disse que desde o ponto de vista histórico e social “[...] todo brasileiro é mestiço, senão no sangue, pelo menos nas ideias.” Mas, indicou que no caso do direito penal era preciso fazer uma análise mais aprofundada sobre os distintos elementos antropológicos do país. Rodrigues, ao contrário de Romero e Cunha, não via somente três raças no país. Os elementos antropológicos puros não cruzados (as raças branca, negra e vermelha ou indígena) estariam complementados pelos mestiços de várias gradações (os mulatos, os mamelucos ou caboclos, os curibocas ou cafusos, e os pardos). Assim, explicou a distinção dos sete termos como base das suas pesquisas. No entanto, num texto posterior, Rodrigues citou só seis grupos raciais, pois excluiu os índios achando que estavam em via de extinção completa no Brasil (Rodrigues, 1957: 83-86; 110-111; Rodrigues, 1939c: 206-210)⁷.

Rodrigues manifestou a sua discrepância com Romero em termos de enfoque dos grupos étnicos componentes da nação brasileira. Romero, na *História da literatura brasileira*, indicou que “o Brasil possui uma certa unidade étnica que lhe tem garantido a existência até hoje...” (Romero, 1977: 44, grifos do texto original). Mas, Rodrigues afirmou que não acreditava nessa (quase) unidade étnica presente ou futura porque não via possível a extensão por todo o país do mestiço luso-africano, nem muito menos que a raça branca predominasse na população brasileira (Rodrigues, 1957: 90)⁸.

Em sua incursão analítica na antropologia criminal, Rodrigues perguntava “pode-se exigir que tôdas estas raças distintas respondam por seus atos perante a lei com igual plenitude de responsabilidade penal? [...]”. A seu ver, as raças inferiores (negros e índios) são populações infantis irresponsáveis em estado selvagem que pertencem a outra fase do desenvolvimento intelectual e moral. Por essa razão, não estão educados nos preceitos da nova sociedade republicana como as raças brancas civilizadas. Então, os negros e os índios têm o indiscutível direito a uma responsabilidade penal atenuada, pois não tinham capacidade para exercer os seus deveres e direitos cidadãos (Rodrigues, 1957: 105-106; 114-123). No entanto, Torres considerava que a modernidade permitia aos homens, tanto indígenas (ontem selvagens e antropófagos)

7 As tipologias sobre os grupos raciais e/ou étnicos foi um tema permanente no debate intelectual a respeito das relações raciais no Brasil e Cuba.

8 Skidmore fez uma análise acerca dessa afirmação de Rodrigues e chegou à conclusão de que se tratava de uma resposta não só a Romero, mas também as pessoas da elite intelectual que acreditavam num Brasil branco no futuro. Ver Skidmore, 1976: 77-78.

quanto negros, terem um comportamento de acordo com os princípios religiosos do cristianismo e morais da sociedade em que vivem para superar os impulsos congênitos da sua estirpe (Torres, 1933: 63)⁹.

A argumentação de Torres era partilhada por Manuel [José] Bomfim, L. (1868-1932). Nascido em Aracaju, Sergipe, estudou Medicina entre 1886 e 1890 nas Faculdades da Bahia e do Rio de Janeiro, na qual apresentou sua tese *Das Nephrites*. Durante um tempo trabalhou como médico na Secretaria de Polícia. Em 1898 abandonou a medicina e voltou a Rio de Janeiro para começar sua vida dedicada ao magistério na Escola Normal, onde lecionou as disciplinas Educação Moral e Cívica, Pedagogia e Português. Foi membro do Conselho Superior de Instituição Pública do Distrito Federal, no qual assumiu o cargo de Diretor da Instrução Pública desde 1899. Depois teve uma estada em Paris para estudar psicologia e pedagogia na Universidade Sorbonne (1901-1902). Quando voltou decidiu fundar e comandar a instituição Pedagogyum, voltada para a pesquisa educacional (Gontijo, 2003: 135; Bomfim, 2005: 387-390).

Desde sua posição como historiador, no livro *A América Latina. Males de origem* (1905), Bomfim assinalou que o Brasil era um povo novo que participava diretamente da civilização ocidental, apesar de estar culturalmente atrasado. Contudo, suas críticas foram contundentes, pois a seu ver a nação brasileira era um caos total:

[...] Da civilização, só possuímos os encargos: nem paz, nem ordem, nem garantias políticas; nem justiça, nem ciência, nem conforto, nem higiene; nem cultura, nem instrução, nem gozos estéticos, nem riqueza; nem trabalho organizado, nem hábito de trabalho livre, muita vez, nem mesmo possibilidade de trabalhar; nem atividade social, nem instituições de verdadeira solidariedade e cooperação; nem ideais, nem glórias, nem beleza [...] (Bomfim, 2005: 53-54)

Bomfim e Torres discordavam de Rodrigues, afirmando que a respeito da mestiçagem não havia motivos para acreditar na degeneração nem na inferioridade étnica dos povoadores do Brasil. Bomfim expressou que não existia na história de América Latina um acontecimento provando que os mestiços fossem degenerados no seu caráter (Torres, 1933: 36-38, 63; Rodrigues, 1957: 125-159. Rodrigues, 1939c: 196-211; Bomfim, 2005: 291). Rodrigues insistia que o Brasil possuía três raças puras primitivas. Mas, Torres asseverava que era necessário dar uma maior atenção à história da mestiçagem, pois

9 Apesar dos seus argumentos favoráveis ao negro e ao índio, Torres ainda acreditava nas afirmações sobre os traços de atavismo da população não branca.

[...] O numero das raças puras é limitadissimo, sendo poucos, em nossos dias, os exemplares de verdadeiros specimens de raças, virgens de mescla. No negro importado para o Brasil, o olhar instruído do ethnologista pode encontrar, além da estampa da raça ethiope, de Blumenbach, ou negroide, de Huxley, traços de malaios e árabes, introduzidos na África, em varias épochas de migração. Todos os typos mediterrâneos, a que pertencem os nossos colonos antigos e modernos, são mestiços. (Torres, 1933: 62)

Na lógica de Torres os processos da mestiçagem não começaram no Brasil, como vários dos seus contemporâneos afirmavam, mas houve uma continuidade que incluiu rupturas dadas pelo contexto histórico de cada época. Os posicionamentos de Torres indicam que não compartilhava os pontos de vista relativos ao papel preponderante do determinismo racial na formação da nação brasileira. Por isso, afirmava que a raça foi o elemento menos ativo de todos os que compõem a nacionalidade. Neste sentido, a idéia de raça teria sido uma das mais abusivamente empregadas e os que a utilizavam não enxergaram que é um tipo biológico e particularmente morfológico da espécie humana. Para determinar a distinção étnica, seria preciso encontrar caracteres físicos e psíquicos que distinguissem a identidade de um grupo de indivíduos e as suas diferenças com os outros. Em síntese, Torres defendia a tese de que o sacrifício de várias gerações de brasileiros na luta contra as forças dos colonizadores e do capital, não são um fato étnico, mas social, que se reduz ao político porque é obra dos governos. Torres combatia o determinismo racista, mas subestimava a relevância da raça na construção da nação brasileira afirmando que a raça era uma simples questão biológica. No entanto, Torres distinguiu o Brasil como um museu vivo de etnologia e um esplêndido laboratório de experimentação étnica. Neste sentido, indicou que “as raças são julgadas pela energia, pela actividade, pelo vigor, pela independencia, pelo brio e o valor, com que sustentam a autonomia, — pelo conjuncto das qualidades que formam o carácter ethnico...” (Torres, 1933: 58-62; 226; 255; 256).

Os argumentos de Cunha e Bomfim sobre a interconexão entre raça e nação representam duas das três posturas dos intelectuais, que no início da Primeira República estavam articulando uma literatura autenticamente nacional. Skidmore observa que Cunha tentava conviver com o determinismo racista, pois na sua obra *Os Sertões* procurava compreender a relação entre a identidade nacional e o problema racial, aceitando a veracidade científica das teorias sobre a raça. Além disso, Skidmore — concordando com Moreira Leite — colocou Bomfim, junto com Torres, na reduzida facção dos que rejeitavam o molde referencial que acreditou nas diferenças raciais como uma

questão determinante do atraso da nação, pois ambos os consideravam que era preciso analisar as causas históricas e econômicas dessa situação. Finalmente, Skidmore denominou de chauvinista à terceira manifestação de reação dos intelectuais brasileiros da Primeira República, já que davam volta ao determinismo racial e climático afirmando que não existia outro lugar no mundo que fosse melhor para viver do que o Brasil. Isto é, ufanismo (Leite, 1976: 258-259; Skidmore, 1976: 115-141).

No entanto, Romero, Torres, Cunha e Bomfim eram otimistas com o futuro luminoso que o Brasil poderia construir como país. Esse desafio estava cheio de dificuldades e complexidades, mas era necessário encará-lo para ganhar o respeito da comunidade internacional. Para Romero

A grandeza futura do Brasil virá do *desenvolvimento autônomo de suas províncias*, hoje Estados. Os bons impulsos originais que neles aparecerem devem ser secundados, aplaudidos.

Não sonhemos um Brasil uniforme, monótono, pesado, indistinto, nulificado, entregue à ditadura de um centro regulador das ideias. *Do concurso das diversas aptidões dos Estados é que deve sair o nosso progresso [...]*. (Romero, 1960: 151, grifos meus)

Antes da fundação da Primeira República, Romero já achava problemático implantar um federalismo ao estilo norte-americano, pois isso estimularia o separatismo e abriria um caminho ao desmembramento da pátria brasileira. Segundo a sua argumentação, o melhor para o Brasil seria forjar uma república unitária, livre, autônoma que fosse compatível com a descentralização administrativa e econômica, assim como também com a unidade política, espiritual e étnica da nação para garantir uma ordem pública (Romero, 1960: 43). Torres tinha pontos de vista diferentes aos de Romero, mesmo assim, ambos os pensadores partilhavam alguns critérios sobre organização nacional e a influência norte-americana, já que para Torres “[...] o melhor modelo que eles nos oferecem não está em sua civilização material, senão na cultura moral e intelectual da sua sociedade” (Torres, 1933: 203-204).

Por isso, Torres acreditava na fortaleza interior do país. Assim, por um lado, sublinhou que “[...] o Brasil ou será o paiz da regeneração do homem pelo trabalho, ou representará, na história da civilização, um roubo das gerações contemporaneas ao progresso humano [...]” e, por outro, afirmou que “o Brasil apresenta-se ao mundo como *o melhor terreno, talvez, para solução de mais de um de seus problemas*. Nisto estará a *sua glória*, ou disto virá a *sua ruína* [...]” (Torres, 1933: 209, 222, grifos meus).

Por sua parte, Cunha apontou que:

Predestinamo-nos à *formação de uma raça histórica em futuro remoto*, se o permitir dilatado tempo de vida nacional autônoma. Invertemos, sob este aspecto, a ordem natural dos fatos. A nossa evolução biológica reclama a garantia da evolução social.

Estamos condenados à civilização.

Ou progredimos ou desaparecemos.

A afirmativa é segura. (Cunha, 2002: 104, grifos meus)

Analisando este trecho, Moreira Leite observou uma postura oscilante no discurso de Cunha. Inicialmente, o autor disse que o Brasil não tinha nem terá unidade de raça, e depois afirmou que o país tinha a capacidade de formar uma raça histórica baseada no jagunço sertanejo que é um mestiço forte, porém, superior aos mulatos neurastêmicos do litoral (Leite, 1976: 206-209). No entanto, quando Cunha falava de uma futura “raça histórica” estava concordando, em parte, com uma argumentação colocada por Romero em 1888, que dizia:

De nós outros é que se pode dizer desde já, e cada vez mais se poderá afirmar no futuro, que vamos formando uma *raça histórica*, em o sentido geralmente dado a esta expressão. Um fragmento da bella e valorosa raça ariana, já de si muito desfigurado e constituindo um caso disso que se chama raça histórica — os portugueses —, aliou-se a duas raças, genuinamente antropológicas, completamente diversas sob vários aspectos: índios americanos e negros da África. (Romero, 1960: 200, grifos do texto original)

Romero estava posicionando-se na discussão gerada entre os intelectuais franceses sobre a existência de “raças antropológicas” (grupos étnicos/cores da pele) e “raças históricas” (nações). Neste sentido, Romero e Cunha estavam pensando que o Brasil deveria chegar à meta de formar-se como uma entidade histórica nacional para consagrar-se como um país civilizado e respeitado a nível internacional.

Por último, Bomfim analisava as possibilidades futuras do Brasil indicando que “em face à civilização, na marcha em que ela vai, e como a conduzem, os povos não têm muito o que escolher: *ou participam do trotar geral, ou são esmagados* [...]” (Bomfim, 2005: 351, grifos meus). Esta idéia de Bomfim é semelhante à colocação de Cunha “ou progredimos ou desaparecemos”. Essa fé no futuro do Brasil como um país civilizado estava baseada numa revisão crítica dos discursos e narrativas produzidas pelos cientistas e artistas plásticos europeus que visitaram o Brasil oitocentista após a chegada da corte Bragança portuguesa em 1808.

AS CIÊNCIAS E A ANÁLISE DA QUESTÃO RACIAL NO BRASIL

No século XIX, o Brasil (colonial e imperial) foi se convertendo em um objeto de estudo dos europeus. Os olhares dos denominados espaços tropicais tinham um alto grau de interesse nos distintos ramos do saber na Europa. A idéia do “trópico” começou a fazer sucesso através da publicação de diários dos viajantes desde Cristovão Colombo. As narrativas discursivas sugeriam que o denominado “Novo Mundo” era o alvo da conquista e da colonização dos europeus. Ao falar geograficamente do “trópico” nos referimos à América (sub) tropical e (sub) equatorial onde impera o calor. Isto é, as ilhas do Mar do Caribe como Cuba e Jamaica, e as cidades da América do Norte (Veracruz, México), da América Central (Puerto Limón, Costa Rica) e da América do Sul (Cartagena de Índias, Colômbia, Salvador e Rio de Janeiro), que ficam no litoral Atlântico. Então, surgiu uma definição do cobiçado trópico como uma entidade antagônica à Europa Ocidental. Porém, considera-se que nasceu conceitualmente para operar como a antítese da modernidade, o qual significava que os povoadores dos espaços tropicais eram atrasados, selvagens, preguiçosos, deviam ser educados culturalmente e até comandados pelos brancos europeus e os seus descendentes. A idéia de trópico também quebrou os princípios da classificação étnica e racial por continentes. Contudo, percebe-se uma exigência de render culto a uma pureza imaginada/desejada/exigida nos discursos e nas narrativas sobre a identidade, traduzida numa busca interminável do “que é ou poderia ser autêntico”. Esse anseio de originalidade, às vezes, delirante, marcou o percurso da história da América Latina.

ARTICULANDO RAÇA, CIÊNCIA E MODERNIDADE SOB AS INFLUÊNCIAS DA EUROPA

O Brasil tem sido olhado na lente da idéia de trópico de várias maneiras. No campo das ciências naturais é importante destacar as expedições científicas de franceses (Augustin Saint-Hilaire) e de alemães (Carl von Martius, Johann von Spix) que estudaram as virtudes da natureza brasileira: flora, fauna e minerais. A estética, por sua parte, testemunha um Brasil tropical exótico através das obras dos pintores franceses Jean-Baptiste Debret e Nicolas-Antoine Taunay; e do alemão Johann Rugendas, que esboçaram os tipos étnicos indígenas e negros, a crueldade da escravidão, a vida cotidiana de uma sociedade estratificada hierarquicamente, as ações dos negros nos espaços públicos como a igreja católica (casamento e batizado); trabalho; lazer expresso em fazer música e dançar nos batuques, movimentar o corpo através da capoeira. Posteriormente, houve fotógrafos como Marc Ferrez que conseguiram várias imagens do Brasil.

Na época imperial, o Brasil foi se convertendo em uma espécie de modelo teórico para analisar como funcionavam, desde a perspectiva das ciências sociais e humanas, as relações hierárquicas e de poder racializadas, que envolviam as denominadas “raças superiores” (os brancos) e “raças inferiores” (os não brancos). As influências das teorias científicas ocidentais na intelectualidade brasileira podem ser percebidas na maneira como foi pensado “o Brasil” e “o brasileiro”. Isto é, através dos debates sobre temas como nação, nacionalismo, pátria, tradição, identidade e raça, que é o eixo central no qual convergem ditos tópicos polêmicos discutidos sob a perspectiva da modernidade.

Lilia Schwarcz (historiadora) avaliou a circulação das ideias na Europa oitocentista para explicar como aconteceu o processo da naturalização das diferenças no Brasil, através da emergência do conceito de raça nas instituições científicas. O foco da discussão entre os intelectuais europeus estava deslocado para o pensamento sobre a origem do homem. As duas opiniões antropocêntricas foram: a visão monogenista (baseada no princípio bíblico da origem dos homens através de uma fonte comum) e a hipótese poligenista (defensora da existência de vários centros de criação, cada qual correspondente às diferenças raciais observadas). Segundo Schwarcz, a primeira opção foi dominante até meados do século XIX. Mas, após esse momento, a segunda teoria começou a se transformar numa alternativa relevante, como consequência dos avanços no campo da biologia (Schwarcz, 1993: 48).

O livro do naturalista inglês Charles Darwin *A origem das espécies* (1859) foi uma obra tão marcante, como explica Schwarcz, não pelo enfoque biológico do autor. Mas, pelo deslocamento desse ponto de vista científico para as questões político-culturais em várias áreas do saber, como psicologia, linguística, literatura, sociologia, história e antropologia. Ao analisar os efeitos da paradigmática teoria de Darwin, Schwarcz exemplificou o trabalho dos darwinistas sociais que seguiam as perspectivas poligenistas, com o objetivo de encarar a nova realidade apresentada nas sociedades como a brasileira. Isto é, o problema da mestiçagem que, focado no conceito de “seleção natural”, era considerada uma evidência da degeneração social. O olhar dos cientistas europeus e brasileiros, que analisaram o Brasil oitocentista tinha em conta os significados dos termos “competição”, “seleção do mais forte”, “evolução”, “hereditariedade”, “civilização” e “progresso” (Schwarcz, 1993: 54-57).

As fontes teóricas que fundamentaram o pensamento determinista da raça no Brasil, além das expressões do denominado racismo científico, como o darwinismo social, foram as diferentes versões

do positivismo (*comteano* francês, *spenceriano* inglês e criminológico italiano), e o determinismo climático¹⁰. Por isso, Schwarcz afirmou a importância da antropologia cultural ou etnologia social como a disciplina que permitiu entender como a desigualdade pode explicar a hierarquia. A autora assinalou as três proposições básicas dos teóricos da raça expressas no ensino de uma antropologia de tipo biológico:

[...] A primeira tese afirmava a realidade das raças, estabelecendo que existiria entre as raças humanas a mesma distância encontrada entre o cavalo e o asno, o que pressupunha também uma condenação ao cruzamento racial. A segunda máxima instituía uma continuidade entre caracteres físicos e morais, determinando que a divisão do mundo entre raças corresponderia a uma divisão entre culturas. Um terceiro aspecto desse mesmo pensamento determinista aponta para a preponderância do grupo “racio-cultural” ou étnico no comportamento do sujeito, conformando-se enquanto uma doutrina de psicologia coletiva, hostil à idéia do arbítrio do indivíduo. (Schwarcz, 1993: 59-60)

Desde outra perspectiva de análise, a historiadora norte-americana Nancy Stepan referiu-se a uma revolução nas ciências médicas no campo da bacteriologia, que desempenhou um papel muito importante na construção dos discursos e narrativas sobre a modernidade. Segundo Stepan “[...] os sucessos em bacteriologia na América Latina estimularam o crescimento de uma classe médica e profissional cientificamente orientada que estava cada vez mais visível e integrada nas organizações de políticas estaduais e federais.” No Brasil, o exemplo mais relevante foi o médico Oswaldo Cruz que organizou a campanha contra a peste bubônica (1899), e outros projetos para erradicar as doenças tropicais como a febre amarela e a varíola, que no Rio de Janeiro provocou um motim bem conhecido como a revolta da vacina (1904). Além disso, a saúde pública acompanhava problemas frequentemente associados com a pobreza, por exemplo, o alcoolismo, as infecções venéreas como a sífilis, a tuberculose que traz problemas de morbidade e mortalidade (Stepan, 1991: 42-44). As políticas públicas contra as doenças tropicais estavam em sintonia com as outras campanhas para resolver problemas sociais e morais em um contexto de modernização que envolvia os processos de urbanização, de industrialização e das migrações. Mas, o Brasil também estava precisando concretizar uma importante mudança de tipo sócio-cultural e demográfica em prol da civilização. O alvo disso era a população que devia

10 Segundo Schwarcz existiam na Europa dois tipos de determinismo: um de matiz geográfico (que também tem sido conhecido como climático), e outro de cunho racial denominado “darwinismo social” ou “teoria das raças”. Ver Schwarcz, 1993: 58.

tornar-se branca em prol de alcançar um degrau maior no percurso até se igualar com as nações ocidentais.

UM DESAFIO DA ELITE NO PODER: BRANQUEAR O BRASIL PARA TER ORDEM E PROGRESSO

Stepan asseverou que uma das questões de maior relevância para entender o sucesso que a eugenia fez em nações como o Brasil é justamente as concepções ideológicas sobre a raça, pois

Finalmente, a emergência da eugenia na América Latina foi condicionada pelas ideologias raciais da região. Os brasileiros, por exemplo, viram-se como um povo principalmente de pele escura e misto racialmente, o produto de gerações de cruzamentos entre Índios, Africanos e Europeus [...] [Desde 1808] raça e relações raciais têm sido eixos centrais para o debate político-ideológico sobre a capacidade do brasileiro para o desenvolvimento e o destino nacional. As dúvidas brasileiras acerca da identidade racial do país tem sido reforçada por interpretações racistas do Brasil no exterior [...]. (Stepan, 1991: 44)

Levando em consideração a idéia chave dessa questão colocada por Stepan, George Andrews (historiador norte-americano) fez um análise sobre o processo de branqueamento na América Latina desde 1880 até 1930. A seu ver, os negros já tinham mudado os termos da sua participação na vida social dos seus países, ajudando a construir as nações e as sociedades desde o século XIX. A luta dos negros no Brasil, tanto pelos seus direitos de cidadania quanto pelo avanço econômico e social, continuaria no século XX, mas sob novas e diferentes condições estruturais de tipo econômico, *boom* das exportações agrárias; político, fundação da Primeira República; e ideológico, importando ideias e teorias científicas sobre raça, tais como, o darwinismo social e a eugenia (Andrews, 2007: 151-152).

Segundo Andrews, as elites econômicas e políticas da América Latina, especificamente do Brasil e de Cuba, fizeram uma guerra contra a população negra, pois precisavam transformar sociedades racialmente mistas, com predomínio não branco, em repúblicas brancas povoadas por caucasianos e seus descendentes. Por isso, Andrews se apropriou de uma metáfora do cotidiano expressa na frase “uma transfusão de sangue melhor”, que tem a ver com as concepções do racismo científico, mas em maior medida com a teoria do branqueamento. Este autor tem uma compreensão global desse tema, pois considerava que branquear não só significava um fato racial (cor da pele) ou demográfico (inserir novos povoadores da origem européia). Mas, também cultural (gosto artístico pela música erudita, a pintura acadêmica assim como uma filiação religiosa cristã) e estética (no

sentido de melhorar a infraestrutura urbana modernizando-a ao estilo das grandes cidades da Europa). Portanto, elementos culturais de matriz africana como as religiões, as festividades religiosas e as outras de tipo popular como o carnaval, a música baseada na percussão, a capoeira foram alvos da repressão e da perseguição policial (Andrews, 2007: 152-158).

Skidmore enfatizou no branqueamento como uma solução brasileira num período mais curto 1889-1914. Isto é, desde o início da Primeira República até o começo da Primeira Guerra Mundial:

A tese do branqueamento baseava-se na presunção da superioridade branca, às vezes, pelo uso dos eufemismos raças 'mais adiantadas' e 'menos adiantadas' e pelo fato de ficar em aberto a questão de ser a inferioridade inata. À suposição inicial, juntavam-se mais duas. Primeiro — a população negra diminuía progressivamente em relação à branca [...] Segundo — a miscigenação produzia 'naturalmente' uma população mais clara [...] [e] (A imigração branca reforçaria a resultante predominância branca). (Skidmore, 1976: 81)

Andrews concebia a imigração européia, oficialmente permitida e favorecida pelos governos republicanos de Brasil e Cuba, como um passo inicial do branqueamento e a europeização das sociedades latino-americanas. Mas, Skidmore estava preocupado em explicar as complexidades do efeito dessa teoria no debate intelectual do Brasil, analisando os argumentos de Nina Rodrigues e Romero. O médico legista maranhense defendia a posição de não acreditar no triunfo da aplicação da teoria do branqueamento no país. O escritor sergipano tinha um olhar aparentemente otimista, em longo prazo, na consecução da desejada brancura brasileira. Mas, também duvidava dos excessos de otimismo manifestados por cientistas como João Batista de Lacerda, médico e diretor do Museu Nacional do Rio de Janeiro, que além de não concordar com o critério de Rodrigues, esperava um resultado rápido dessa teoria no Brasil. Em 1911, Lacerda defendeu os seus pontos de vista quando apresentou o relatório *Os Métis ou Mestiços do Brasil* no I Congresso Universal de Raças, celebrado em Londres (Andrews, 2007: 153; Skidmore, 1976: 75-78; 81-86; 94).

O discurso determinista, relativo às diferenças existentes entre as raças povoadoras do Brasil, exaltava a superioridade dos brancos por serem descendentes dos europeus. Essa foi a premissa que sustentava as narrativas ideológicas referentes ao branqueamento da sociedade brasileira em prol de uma progressão na escala da civilização. Por isso, considera-se interessante a análise das visões do Brasil durante a Primeira República. Por um lado, entendê-lo como um país que, se-

gundo a elite econômica e política no poder e alguns intelectuais, devia ser branqueado para, por exemplo, eliminar a degeneração provocada pela miscigenação. Por outro, observar de que jeito foi pensada como uma nação doente que precisava de uma cura imediata através de políticas públicas. Sobre a base dessas perspectivas foi refletida a modernidade brasileira, cujo suporte nacionalista estava sendo construída desde o Rio de Janeiro, a capital federal. As instituições científicas que faziam parte do campo intelectual do Brasil desempenharam um papel fundamental neste período.

AS INSTITUIÇÕES CIENTÍFICAS E SEUS INTELECTUAIS: O COMPROMISSO COM A MODERNIDADE

Alberto Torres considerava que os povos estão configurados à imagem e semelhança dos seus grandes homens, fossem chefes militares e políticos ou sábios. Neste sentido expressou que “a vida cerebral do Brasil gyra em torno de dous centros: o mundo dos intellectuaes e o dos governantes; os escriptores, professores, homens de letras e de sciencia, os artistas, no primeiro grupo; os politicos, os administradores, os funcionários, no segundo [...]” Mas, reconheceu que os “intellectuaes, porém, e, em geral, homens de letras, estão longe de occupar a posição que lhes compete na sociedade brasileira. Não formam até hoje, uma força social” (Torres, 1933: 179; 218; 242).

Schwarcz explicou a complexidade do campo intelectual do Brasil oitocentista, integrado pelos sujeitos pensantes que Torres apresentou. Mas, a autora se referiu fundamentalmente aos denominados “homens de sciencia”¹¹ vinculados às instituições científicas e acadêmicas fundadas na época imperial, que continuaram funcionando durante a Primeira República. Entre os nomes destacados estão os já citados Nina Rodrigues, Sílvio Romero, Euclides da Cunha, João Batista Lacerda e Oswaldo Cruz, assim como o advogado pernambucano Tobias Barreto. Segundo Schwarcz, definiam-se como intelectuais lutadores pelo progresso científico do Brasil e citou as seguintes características desta facção da *intelligentsia* do país:

- Foi um grupo heterogêneo no qual cada sujeito tinha seus próprios interesses profissionais, econômicos e regionais.
- Certa identidade os uniu, isto é, a representação comum deles nos espaços científicos onde ganhavam uma legitimidade para discutir questões e problemas acerca do país.

11 Utiliza-se este termo do mesmo jeito que Schwarcz fez na sua obra *O espetáculo das raças*.

- Aquela minoria circulava pelos diferentes centros produtores de conhecimento estabelecendo relações de intercâmbio cultural.
- O perfil indicava que tinham um reconhecimento como voz pública influente e certa polivalência que ocultava a parca especialização e/ou a frágil delimitação das áreas do saber.
- Criticavam os denominados “homens de letras”, como Machado de Assis, que se afastava das questões sócio-políticas mais imediatas do Brasil. (Schwarcz, 1993: 37-40)

Um dos aportes interessantes de Schwarcz é a sua análise das principais instituições nas quais se desenvolviam os ditos “homens de ciência”, nos séculos XIX e XX: os museus etnográficos e de história natural (Museu Nacional/Rio de Janeiro, 1818; Museu Paraense/Belém, 1871 e Museu Paulista, 1895), os institutos científicos, tais como o Instituto Historico e Geographico Brasileiro no Rio de Janeiro (IHGB, 1838), o Instituto Archeologico e Geographico de Pernambuco (IAGP, 1862), o Instituto Historico e Geographico de São Paulo (IHGSP, 1894), e o Instituto Geographico e Historico da Bahia (IGHB, 1894), assim como as faculdades de Direito (Recife e São Paulo) e Medicina (Bahia e Rio de Janeiro). Um detalhe importante do campo intelectual brasileiro é que ainda não havia universidades no Brasil, o qual resulta um caso *sui-generis* na América (Schwarcz, 1993: 67-98, 99-140, 141-188, 189-238; Stepan, 1991: 40; Skidmore, 1976: 73)¹².

Cada instituição científica tinha suas próprias revistas como canais de expressão e espaços de consagração dos intelectuais. No campo das ciências médicas destacavam-se a *Gazeta Médica da Bahia* (1866), sob a direção do Dr. Virgílio Clímaco Damázio, e *Brazil Médico* — *Revista Semanal de Medicina e Cirurgia* (Rio de Janeiro, 1887), cujo diretor foi o Dr. Azevedo Sodré. Em tais revistas foram publicados vários artigos de Nina Rodrigues. Aliás, colaborou com outras revistas nacionais e estrangeiras prestigiosas como: *Archives de l'Antropologie Criminelle* (de Alexander Lacassagne em Lyon, França); *L'Archivio di Psichiatria, Scienze Penali e Antropologia Criminali* (de Cesare Lombroso em Torino, Itália); *Annales Medico-Psychologique du Systeme Nerveux* (de R. Ritti em Paris); *Annales d'Hygiène Publique et de Médecine Légale* (de Paul Brouardel em Paris); *Archivos de Criminología* (de José Ingenieros em Buenos Aires, Argentina); e *Revista Médico Legal*

12 Isto é, uma importante diferença com Cuba, cuja primeira universidade foi fundada em Havana (1728). Peru, México, Estados Unidos e Argentina já tinham centros universitários de referência internacional.

da *Bahia* na qual Rodrigues foi fundador e, também, fazia parte de seu conselho editorial. Além disso, pertencia a instituições científicas do Brasil (Academia Nacional de Medicina do Rio de Janeiro) e do exterior (Société Médico-Psychologique de Paris e da Medico-Legal Society de Nova Iorque). Evidentemente, Rodrigues soube aproveitar a sua oportunidade de dialogar com importantes cientistas da Europa e dos Estados Unidos. Por isso, o sociólogo Gey Espinheira afirmou que seu prestígio fora do Brasil conferia-lhe uma grande autoridade no país e, sobretudo na Bahia (Espinheira, 2005: 202).

No argumento de Schwarcz houve um tema que fez uma forte ligação entre os interesses tanto dos “homens de ciencia”, como Rodrigues, quanto das instituições reitoras e produtoras do conhecimento científico:

Raça é um dado científico e comparativo para os museus; transforma-se em fala oficial nos institutos históricos de finais do século; é um conceito que define a particularidade da nação para os homens de lei; um índice tenebroso na visão dos médicos. O que se percebe é como em determinados contextos reelaboram-se símbolos disponíveis dando-lhes um uso original. Se a diferença já existia, é nesse momento que é adjetivada. (Schwarcz, 1993: 242)

Por sua parte, Skidmore, ressaltou como a antropologia física, que analisava as noções da raça, tornou-se uma das primeiras disciplinas reconhecidas pelas instituições científicas brasileiras, como o Museu Nacional (Rio de Janeiro) que ajudou a fundar um laboratório de fisiologia experimental em 1876, além de organizar a Exposição Antropológica Brasileira de 1882. O objeto de estudo e pesquisas antropológicas era o índio. O Museu Paraense de História Natural (Belém) e o Museu Paulista (São Paulo) também fizeram esse tipo de trabalho. Outra instituição importante foi o Instituto de Patologia Experimental de Manguinhos (Rio de Janeiro, 1900) sob a liderança de Oswaldo Cruz que, segundo Stepan, se converteu em um herói cultural da elite dominante, pois foi um dos primeiros profissionais brasileiros a ser aclamado pelo seu papel desempenhado como cientista (Skidmore, 1976: 73-74; Stepan, 1976: 42, 46-54)¹³.

Neste modo de fazer uma ciência no Brasil, projetada para a ordem e o progresso, se interligam as posições sobre o racismo, entendido como inferiorizar, estigmatizar, excluir e invisibilizar; as leituras

13 Stepan explicou também as características do processo de institucionalização da eugenia no Brasil. O instituto de Manguinhos começou a ser chamado assim no ano 1907, pois tinha sido fundado por Oswaldo Cruz sob o nome de Instituto Soterápico Federal.

paralelas dos significados do evolucionismo e do darwinismo social; as concepções higienistas dos sanitaristas e eugênicas; além das propostas de políticas públicas, como a vacinação. O Nordeste foi objeto de estudo e pesquisa científica, pois lugares como os sertões não somente eram considerados atrasados. Mas, estavam cheios de vários tipos de doenças letais e ali morava uma população que era vista como ignorante e incapaz de se desenvolver civilizadamente com sucesso.

DUAS ANÁLISES CIENTÍFICAS INSTITUCIONAIS SOBRE OS SERTÕES E SEUS POVOADORES

O romance de Euclides da Cunha destacou o sertão como um lugar que faz parte da geografia física, política e social do Brasil. No entanto, quando Cunha escrevia, muito devagar, sua obra mestra em São José do Rio Pardo (São Paulo), Nina Rodrigues acrescentava sua produção de textos com enfoque antropológico em Salvador. Anos depois, outros dois cientistas fizeram uma longa viagem de trabalho por aquelas paragens do Nordeste e produziram um relatório que virou uma referência nacional para propor e aplicar políticas públicas em prol da higienização do Brasil.

Aplicando criticamente os padrões do positivismo criminológico, Nina Rodrigues, desde a sua posição de catedrático da Faculdade de Medicina da Bahia, analisou o movimento messiânico de Canudos, no sertão da Bahia, e seu líder Antonio Conselheiro, através de quatro pontos-chaves: raça, religião, crime e loucura. Os artigos “A loucura epidêmica de Canudos: Antonio Conselheiro e os Jagunços” e “A loucura das multidões: nova contribuição ao estudo das loucuras epidêmicas no Brasil” mostraram sua visão sobre aquele processo histórico acontecido na zona sertaneja baiana e seus protagonistas. Primeiramente, ao examinar o crânio de Antonio Conselheiro, e além de analisar os dados coletados sobre sua vida, Rodrigues explicou as três fases do estado de loucura que sofria aquele homem, cujo nome verdadeiro era Antonio Vicente Mendes Maciel:

- Primeiros esboços da organização de um delírio crônico sob a forma de delírio de perseguição, motivado pelas alucinações provocadas por problemas pessoais com a sua esposa, a sua sogra, a agressão física a outro parente, sucessivas mudanças de emprego e de vivenda. Esta é a fase inicial da loucura de Conselheiro, que Rodrigues denominou período de inquietação, de análise subjetiva ou de loucura hipocondríaca (1857-1861).
- A coerência lógica do delírio na transformação da personalidade do alienado fica demonstrada na fase intermédia, quando Conselheiro, depois de alguns meses de propaganda nas suas

peregrinações messiânicas pelos sertões da Bahia, foi preso e enviado ao Ceará sob a suspeita de ter sido um criminoso na sua província natal (1876).

- A psicose progressiva de Conselheiro chegou a sua terceira fase, desdobrada em delírio religioso do alienado que reagiu contra os maçons e outros inimigos religiosos. Isto é, os republicanos, que proclamaram a separação entre a Igreja e o Estado, a secularização dos cemitérios e permitiram o casamento civil, além de outras reformas de caráter liberal, que Conselheiro percebia como fatos contra a vontade de Deus e da monarquia (1893-1897). (Rodrigues, 1939: 54-58)¹⁴

Após este exame minucioso, Rodrigues escreveu uma observação clínica registrada como “Epidemia de loucura religiosa em Canudos: historia medica do alienado meneur”, na qual afirmou que:

O craneo de Antonio Conselheiro não apresentava nenhuma anomalia que denunciasses traços de degenerescencia: é um craneo de mestiço onde se associam caracteres anthropologicos de raças diferentes.

E’ pois um craneo normal.

Esta conclusão, que está de acordo com as informações recolhidas sobre a historia do alienado, confirma o diagnostico de delírio chronico de evolução systematica.

Antonio Conselheiro era realmente muito suspeito de ser degenerado, na sua qualidade de mestiço; por causa disso, e na impossibilidade de examiná-lo directamente, procuramos com cuidado refazer sua historia. (Rodrigues, 1939a: 131; 133)¹⁵

Nesse instante, Rodrigues percebeu que os pontos de vista teóricos fornecidos pela Escola Italiana de Antropologia Criminal não se aplicavam com exatidão no Brasil. Assim, entendeu que precisava de um método analítico complementar para sua pesquisa e achou que a psicologia daria conta disso. Levando em consideração essa idéia, decidiu prestar muita atenção também aos jagunços do *sertão*, que foram os seguidores de Conselheiro e definiu-os como “[...] um producto tão mestiço no physico que reproduz os caracteres anthropologicos combinados das raças de que provém, quanto hybrido nas suas manifestações sociaes que representam a fusão quase inviavel de civilizações muito desiguaes.” Portanto, Rodrigues não só fez um estudo

14 As datas foram colocadas por nós tendo em conta os dados biográficos de Antonio Conselheiro informados por Nina Rodrigues.

15 Euclides da Cunha fez uma análise sobre Antonio Conselheiro como documento vivo de atavismo na sua obra *Os sertões*. Ver Cunha, 2002: 182-212.

clínico do *meneur*, mas também das condições psicológicas da multidão que o secundava nas suas ações messiânicas.

O médico-legista maranhense estava preocupado em saber alguns aspectos sobre o contágio das emoções nas multidões, tais como:

- Consistia em um estado anormal simples ou um verdadeiro estado patológico?
- Qual o papel da sugestão coletiva no contágio mental?
- Analisar as condições do contágio mental.
- Refletir acerca das suas consequências desde o ponto de vista da responsabilidade jurídica das multidões.

Então, chegou à conclusão de que “[...] a responsabilidade jurídica das multidões desaparece completamente nos casos em que é indiscutível o verdadeiro delírio colectivo, devendo ser atenuada a pena nos estados de multidão menos intensos, pois os instigadores e os chefes são sempre suspeitos de um forte desequilíbrio mental” (Rodrigues, 1939b: 64. Rodrigues, 1939a: 78; 80-81; 93-94; 151-152).

A antropóloga Mariza Corrêa destacou o interesse de Nina Rodrigues na compreensão do lado psicológico dos problemas de criminalidade que pesquisava na década de 1890. Corrêa indicou que o médico legista maranhense valorizava o método comparativo como suporte teórico validador da análise das relações sociais dos sujeitos examinados e, assim, começou a utilizar em menor medida a observação dos traços e sinais físicos da doença. Neste sentido, Corrêa sublinhou que “[...] quanto mais psicológicas se tornavam as observações de Nina Rodrigues, tanto mais sociológicas se mostram suas análises; mais e mais a loucura, por exemplo, aparece como expressão das relações sociais entre os homens [...]” (Corrêa, 1998: 141-142).

A leitura feita por Rodrigues acerca da denominada loucura de Canudos, em que pese o uso de elementos clínicos, tem um forte conteúdo sociológico, pois indicou que a loucura social é diferente das loucuras de tipo clínico. A seu ver, era uma loucura defender os valores da monarquia quando o Brasil estava iniciando uma forma superior de governo, como a Primeira República. Aquele desacato à autoridade do exército, por meios violentos, converteu uma “loucura religiosa” em um crime. Os chamados criminosos, isto é, os jagunços sertanejos, continuaram dando motivos aos que acreditavam no determinismo racista, que demonizava os mestiços como culpáveis do atraso da nação. Mesmo assim, Rodrigues achava que os sertanejos — ao igual que os negros e os índios — mereciam ter uma responsabilidade penal atenuada por ser uma raça inferior que seria sempre monarquista e

fetichista. Provavelmente, essas foram algumas das justificativas importantes desse massacre em 1897.

Outra perspectiva sobre os sertões do Nordeste e da sua população foi oferecida por dois médicos, que trabalhavam com Oswaldo Cruz. Um deles tinha sido seu aluno na Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro: Arthur Neiva (1880-1943) que nasceu em Salvador, Bahia, e interessou-se pela profilaxia e a entomologia médica, através das quais virou um grande conhecedor do inseto triatoma infestans, que provocava a doença tripanossomíase americana (denominada a moléstia de Chagas). Além disso, participou em várias campanhas sanitárias no Estado do Rio de Janeiro, que liderou Cruz (Souza, 2009: 250-251)¹⁶.

Em 1912, sob os auspícios do Instituto de Patologia Experimental de Manguinhos (Rio de Janeiro), Neiva em parceria com Belisário Penna liderou uma missão científica, que investigou as condições sanitárias das zonas afetadas pela seca nos Estados da Bahia, Pernambuco, Piauí e Goiás. Depois, as anotações daquela expedição foram catalogadas, organizadas e contrastadas com a bibliografia disponível nessa instituição. Além disso, foram inseridas algumas fotografias para ilustrar as explicações do texto. Este trabalho teve a demora de quase três anos. *A posteriori*, publicaram uma copiosa monografia intitulada *Viagem científica pelo Norte da Bahia, Sudoeste de Pernambuco, Sul do Piauí e de Norte a Sul de Goiás* (nas *Memórias do Instituto Oswaldo Cruz*, ano 1916, Tomo VIII, Fascículo III) que tem sido considerada uma obra precursora da campanha pelo saneamento do Brasil. Este livro aportou dados significativos ao movimento sanitário, cujos membros acreditavam que a doença era o principal problema da nação brasileira e, por isso, era urgente resolvê-lo, através de uma ação social higienizadora capaz de aniquilar as epidemias endêmicas que atingiam o *corpus* nacional (Lima; Hochman, 1996: 23; 26-33).

Neiva e Penna explicaram detalhadamente no relatório de pesquisa quais eram as doenças que sofria a população das zonas sertanejas afetadas pela seca de 1912. A lista é impressionante, assim como as imagens fotográficas anexadas ao texto: moléstia de Chagas, febre amarela (fez referência à pesquisa do médico cubano Dr. Carlos Juan Finlay em 1884), anquilostomose, esquistossomose, desfazia espasmódica, vexame do coração, sífilis, impaludismo, tuberculose, boubá, lepra, leishmaniose, moléstia de Heine-Medin, difteria, filariose, carbúnculo, disenteria, epizootias. Por exemplo, ao referir-se a febre amarela expressaram que “é sabido que, a Capital da Bahia, constitui foco permanente de febre amarela e que por varias vezes cazos dali provenientes têm ameaçado a

16 O médico Carlos Chagas (1878-1934) era pesquisador do Instituto Oswaldo Cruz. Ver Kropf, 2009: 206.

Capital do Paiz. O mal é natural; por isso a cidade da Bahia tem fatalmente de ser um foco endêmico de febre amarela, pois reúne para isto, todas as condições epidemiológicas” (Neiva; e Penna, 1999: 117-161).

Nas suas considerações gerais, Neiva e Penna indicaram que a causa principal do atraso da região central do Brasil era a escassa riqueza do solo, onde o sertanejo subsistia numa zona flagelada pelas secas. Ambos os médicos reconheceram que a nação ignorava tudo quanto acontecia nesse lugar e, então, fizeram um chamado à solidariedade humana dos brasileiros. No entanto, uma das suas conclusões mais interessantes expressou qual era a política de imigração da Primeira República:

[...] contamos em todo o trajeto 18 estrangeiros incluindo neste computo os frades francezes do Porto Nacional. Para nós, neste fato, reside o grande atrazo daquelas paragens; o progresso no Brasil, em grande parte, é devido ao estrangeiro e uma incompreensível política passivamente permitida pelos nortistas, criou a lenda de ser o Norte improprio ao imigrante europeu. A exclusão da imigração para o Norte do Brazil, denota raro acanhamento de vista e desprezando as zonas verdadeiramente ferteis que aqueles Estados possuem fora das zonas sêcas [...] (Neiva e Penna; 1999: 181).

Resulta interessante pensar no valor que vários intelectuais brasileiros deram à influência dos estrangeiros nas possibilidades do progresso para o Brasil. Neiva e Penna achavam muito pouca a presença de imigrantes na região sertaneja e, por isto, concordavam com o critério de Romero acerca da importância dos fluxos migratórios de europeus para o Norte do Brasil. No entanto, as afirmações de Romero tinham sido criticadas por Nina Rodrigues (Romero, [1888] apud Rodrigues, [1894] 1957: 92-94)¹⁷.

O texto de Neiva e Penna é uma contribuição à saúde pública do Brasil. Não faz referências diretas à questão racial, mas favoreceu o aprofundamento do debate. Ambos valorizaram a importância da presença estrangeira para garantir o desenvolvimento da região sertaneja. Neste sentido, deram crédito aos defensores e apologistas da tese do branqueamento que concordavam em seguir incentivando a chegada de europeus ao país e, ao mesmo tempo, negavam o valor do aporte dos negros, índios e mestiços à formação da nação brasileira, pois desejavam a total extinção daquelas raças inferiores. No entanto, a antropóloga Giralda Seyferth indicou que a maior aproximação cultural com os brasileiros era o critério fundamental para hierarquizar os

17 Nina Rodrigues se mostrava pessimista perante o possível secesso da migração dos europeus a essas zonas do Brasil.

imigrantes e colonos brancos europeus no Brasil republicano. Portanto, esta medida tendia a favorecer os latinos: portugueses, espanhóis e italianos (por esta ordem de importância), que eram culturalmente assimiláveis em maior medida que os alemães. Segundo Skidmore “[...] [os] imigrantes alemães radicados nos estados do Sul, mantinham opiniões rigidamente racistas e tratavam de segregar-se da população nascida no país [...].” As argumentações de Seyferth e Skidmore são pertinentes e, além disso, ajudam a pensar e a refletir sobre o tipo de relação dialógica entre os conceitos raça e modernidade sob o olhar dos intelectuais da Primeira República do Brasil, apresentado neste capítulo (Seyferth, 1996: 48-52; Skidmore, 1976: 94).

REFLEXÕES SOBRE A INTERFACE RAÇA-MODERNIDADE ATRAVÉS DO ACERVO BIBLIOGRÁFICO

A produção editorial baseada em abordagens positivistas, criminológicos, eugênicos e social—darwinistas crescia e, em uníssono, enriquecia o que Valentin Yves Mudimbe (filósofo congolês) definiu como “biblioteca colonial”¹⁸, e que em outro contexto poderia ser denominado “biblioteca da ciência moderna”. Penso que, ambas são “instituições culturais”, não fundadas oficialmente e sem residências fixas, mas que operam simultaneamente com muita solvência nos campos intelectuais globais e locais. Trata-se da bibliografia produzida não somente sobre as teorias de ciências sociais, humanas, econômicas, jurídicas e médicas, mas também a respeito das suas aplicações nas zonas geográficas do mundo, pensadas e vistas como objetos das práticas colonizadoras. Especificamente, as pesquisas científicas de cortes antropológico, etnográfico, histórico, sociológico e linguístico sobre lugares como a África ou Ásia seriam um exemplo. Nesses estudos foi promovida uma visão da “África” e “do africano”, que superdimensionou a superioridade da cultura ocidental. A partir de tais questões, as teses de racismo científico na América Latina adquiriram uma força maior. As obras produzidas sobre a vida social dos descendentes de africanos e a alusão às suas origens geo-culturais africanas estão imbuídas dessas ideias. Ambas as bibliotecas, cujas obras, em maior medida, migram desde as entidades globais até os espaços locais, põem em evidência o desenvolvimento do ofício de cientista objetivo, positivista no sentido amplo. Não entanto, tem o mérito de nos fornecer um instrumental teórico-metodológico correspondente a uma proposta univer-

18 Mudimbe apresentou esta expressão no seu livro: *The invention of Africa: gnosis, philosophy and the order of knowledge* (1988). Nesta tese citamos poucos exemplos de obras sobre a África Subsaariana que foram produzidas para criar um acervo que pode ser definido como “biblioteca colonial”.

salista de fazer ciência, que valida só um tipo de saber ocidentalizado. Nesta tese será mais útil o termo “biblioteca da ciência moderna”, cujo objeto de estudo atinge mais o mundo ocidental e mostra com maior precisão quais as temáticas chaves da bibliografia explorada pelos intelectuais como Nina Rodrigues, Sílvio Romero, Euclides da Cunha e Manoel Bomfim.

APROVEITAMENTO BIBLIOGRÁFICO DE NINA RODRIGUES NO TEMA SOBRE A LOUCURA

Para desenvolver uma pesquisa científica é importante dispor das fontes mais pertinentes e atualizadas da temática escolhida, mas também é fundamental aplicar uma metodologia adequada para explorá-las melhor. Essa idéia parecia estar na mente de cientistas como Nina Rodrigues, cujas obras são um exemplo da repercussão do pensamento mais bem reputado da Europa do século XIX. Um objeto de estudo tão complexo como as relações entre raça e modernidade estava sendo avaliado desde perspectivas antropológicas de tipo positivista criminológico, eugênicas e sociais darwinistas.

Os textos que fazem parte do livro *As colectividades anormaes*¹⁹ são testemunhas do trabalho minucioso de Rodrigues na seleção das fontes bibliográficas para construir as suas argumentações acerca das relações entre a loucura e a delinquência dos negros e mestiços como um problema desfavorável à formação de um Brasil civilizado e moderno. Essa contribuição poderia ser considerada como uma obra maior (embora seja inconclusa) que dá a possibilidade de aprofundar algumas ideias expressas em dois livros que consideramos complementares: *As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil* (1894) e *O alienado no direito civil brasileiro* (1901).

No ensaio “A loucura epidêmica de Canudos: Antonio Conselheiro e os Jagunços” ficou nítida, na análise que Rodrigues fez, a influência dos psiquiatras franceses Ernest-Charles Lasègue e Jules Philippe Joseph Falret. Lasègue e Falret haviam formulado as leis da manifestação epidêmica da loucura no artigo “De la folie à deux”, publicado na revista *Annales Médico-Psychologique du Systeme Nerveux* (Paris, 1877). Esse foi o texto mais relevante de ambos os cientistas, que não produziram uma obra volumosa²⁰. Lasègue estava interessado no es-

19 Nina Rodrigues preparou esse volume na virada do século XIX e não conseguiu publicá-lo, pois faleceu em 1906. Arthur Ramos resgatou os manuscritos e organizou dita obra para sua publicação em 1939. Esse livro mostra o crescimento intelectual do Rodrigues, assim como as questões temáticas voltadas para a pesquisa sobre a psicologia coletiva que já fazia sucesso no campo científico da Europa.

20 Lasègue e Falret foram alunos do destacado psiquiatra Jean Pierre Falret (o pai de Jules), que tem uma obra muito ampla sobre temas como a alienação mental, o

tudo do delírio de perseguição, e Falret pesquisava a loucura histórica, assim como a forma psiquiátrica não convulsiva da epilepsia, que denominou “folie épileptique” (psicose epiléptica) e “épilepsie larvée” (epilepsia larvada). O tema chave que juntou os esforços desses cientistas, e que tanto interessou e motivou a Rodrigues, foi a “folie à deux” (psicose de dois), também denominada por outros psiquiatras franceses daquela época como “folie communiquée” (psicose comunicada). Rodrigues insistia no delírio de perseguição e na loucura hipocôndrica de Antonio Conselheiro, antes do conflito de Canudos.

No outro ensaio intitulado “A loucura das multidões: nova contribuição ao estudo das loucuras epidêmicas no Brasil”, Rodrigues avaliou a bibliografia a seu dispor tendo em conta os critérios a respeito do tema da loucura. A seu ver “[...] [os trabalhos de Lasègue e Falret, Régis, Marandon de Montyel e Arnaud] contradizem formalmente a opinião de Tarde e de Sighele, que não querem reconhecer nos alienados a capacidade de se associarem, considerando o isolamento em que eles vivem como a característica da loucura.” Seguidamente, Rodrigues criticou Scipio Sighele, um criminólogo italiano considerado o pioneiro dos estudos da *psicologia collettiva*²¹, afirmando que “o estado de isolamento dos loucos, esta incapacidade de associação que tanto preocupa a Sighele, não chega a ser, por conseguinte, uma regra geral. Demonstrado isto, torna-se fácil a apreciação do papel que desempenha a loucura sobre a acção das multidões.” No entanto, Rodrigues concordava com Sighele sobre o modo como a loucura conduz os homens a seus sentimentos atávicos, pois se comportariam como os animais mais inferiores. Neste sentido, Rodrigues afirmou que era importante: “[...] pesquisar a determinação do papel da loucura nos actos da multidão [...] Ora para sabermos si a manifestação de uma verdadeira alienação colectiva mais ou menos transitória pode dar uma explicação satisfactoria, ou pode determinar o papel da loucura nos actos das multidões, é indispensavel estudar os *meneurs* e os *menés* do ponto de vista da alienação mental” (Rodrigues, 1939a: 81, 86, 95, grifos do texto original). Isto explica a dimensão do interesse de Rodrigues nas fases da loucura de Antonio Conselheiro e seu vínculo com os jagunços sertanejos alienados, que o seguiram até o final do conflito em Canudos.

Rodrigues valorou que a loucura das multidões devia ser considerada como se fosse da mesma natureza que as loucuras gerais. Por isso,

delírio, o suicídio e a hipocondria, das quais Rodrigues falou na sua obra. Além do mais, Falret trabalhou o conceito de “folie circulaire”, bem conhecida na Inglaterra como “circular insanity”, que hoje denominamos psicose maníaco-depressiva.

21 Assim foi denominada na Itália. Na França era nomeada *Psychologie des foules* e na Inglaterra *Psychology of the Crowd*.

afirmou “[...] admitte Tarde que a loucura das multidões pode ser uma mania aguda, como a megalomania, o delírio das multidões, etc., e os médicos que se ocuparam da questão insistem sobre a forma que pode tomar a loucura das multidões: delírio systematizado, delírio de perseguição, delírio de grandezas, etc. [...]” Além disso, Rodrigues reconhecia, seguindo a lógica de Sighele, que a alienação mental transitória podia conduzir vários indivíduos, sem temperamento criminoso, a perpetrar atos de violência e crimes. Enfim, Rodrigues, apoiado pelas suas pesquisas no Brasil nordestino e pelas suas leituras de Tarde e Sighele, questionou a teoria do criminólogo italiano Cesare Lombroso acerca da disposição criminal congênita das pessoas que achava, e até acusava de suspeitas, de terem nascido delinquentes por consequência de seus próprios traços físicos e fisionômicos (Rodrigues, 1939a: 145; 150).

Essa perspectiva da psicologia coletiva ou das multidões foi objeto da análise na Europa oitocentista. Rodrigues teve a oportunidade de consultar vários resultados das pesquisas sobre a loucura feitas pelos profissionais da Itália e da França principalmente. Para as suas reflexões foi útil *La folla delinquente. Studio di psicologia collettiva*²² que é a obra mais importante de Sighele. Também do mesmo autor, Rodrigues examinou os livros: *La coppia criminale* (1897, 2ª edição, pois a primeira é de 1892) e *La delinquenza settaria* (1897). Revisou os artigos de Gabriel Tarde: “Les crimes des foules” (*Archives de l’Anthropologie Criminelle*, 1892) e “Foules et sectes au point de vue criminel” (*Essais et mélanges sociologiques*, 1895); e o livro *La philosophie pénale* (1890, 2ª edição) que, mesmo sendo interessantes para as meditações de Rodrigues sobre a loucura, eram obras de segunda importância daquele intelectual francês. A obra mais importante de Tarde é *Les lois de L’imitation* (1890). Rodrigues não analisou esta obra. Além do mais, o diálogo-polêmica de Tarde com as ideias criminológicas de Cesare Lombroso ficou nítido no livro *La criminalité comparée* (1890). Rodrigues não o consultou.

Contudo, Rodrigues conseguiu estudar aprofundadamente as melhores contribuições sobre a loucura feitas pelos psiquiatras franceses Emmanuel Régis (*La folie à deux ou folie simultannée avec observations recueillies à la clinique de pathologie mentale*, Tese Doutoral, 1880)²³, Evariste Marandon de Montyel (“Contribution à l’étude de la

22 Realmente, Rodrigues trabalhou com as duas primeiras edições italianas feitas em Torino (1891 e 1895). Naquele momento, já existia uma edição francesa intitulada *La foule criminale. Essay de psychologie criminale* (Paris, 1891) que não consultou. Sighele não concordava com algumas ideias lombrosianas sobre criminologia.

23 Depois publicaram seu livro *Précis de psychiatrie* (1884) que foi editado mais outras vezes até 1923. Rodrigues também não teve em conta esta obra.

folie à deux”, 1880-1881)²⁴ e F. L. Arnaud (“La folie à deux, sés diverses formes cliniques”, 1893). Os dois últimos foram publicados pela revista *Annales Médico-Psychologique du systeme nerveux*. Outra obra chave como *Psychologie des foules*²⁵, escrita pelo psicólogo francês Gustave Le Bon, que teorizou acerca do inconsciente, despertou a atenção de Rodrigues. Por isso, quando analisou a questão de Canudos assinalou que “sem duvida, o contágio mental por sugestão colectiva é o factor principal da constituição do estado de multidão e obviamente implica não só a preparação previa pelas causas que podemos com Gustavo Le Bon, chamar distantes, mas ainda a excitação passional do momento por uma causa ocasional que pode ser qualquer uma das causas próximas deste autor” (Rodrigues, 1939a: 90).

A amostra bibliográfica europeia sobre as doenças mentais, examinada por Rodrigues, permitiu-lhe distinguir as três principais formas clinicas da loucura que discutiam os psiquiatras franceses: a imposta (tipo Lasègue e Falret), a simultânea (tipo Régis) e a comunicada (tipo Marandon de Montyel). Mas, Rodrigues expressou sua discrepância com a última afirmando que:

Acredita Marandon de Montyel que nessas epidemias a loucura das turbas é a loucura comunicada. Si se dá esta expressão a significação restricta que lhe attribue o autor precitado, *sua opinião é evidentemente innaceitavel*. A constituição dessas epidemias é certamente mais complexa, como o prova a historia, e como podemos ainda verificá-lo melhor nas duas mais importantes epidemias de loucura religiosa observadas no Brasil. (Rodrigues, 1939a: 125, grifos meus)

Uma delas foi a que Rodrigues denominou como loucura epidêmica de Canudos, considerada imposta, sobre a qual lhe motivou, entre outras coisas, “conhecer a influencia que pode exercer sobre a multidão, sobre os *menés*, o estado delirante dos *meneurs* e estabelecer si ahi também é justo admitir o desenvolvimento de um estado pathologico...” (Rodrigues, 1939a: 101, grifos do texto original). Baseado nesta premissa analítica, fortaleceu as suas argumentações sobre a necessidade em resolver um problema chave de loucura social para garantir um melhor caminho do Brasil até a modernidade. Mas, Rodrigues não foi o único intelectual brasileiro que consultou o acervo bibliográfico da ciência moderna para as suas pesquisas antropológicas. Sílvio Romero, Euclides da Cunha e Manoel Bomfim também fizeram uma

24 Rodrigues examinou também outros artigos como: “De l’imitation dans ses rapports avec la folie communiquée” (*L’Encéphale*, 1882) e “Des conditions de la contagion mentale morbide” (*Annales Médico-Psychologique du systeme nerveux*, 1894).

25 Rodrigues trabalhou com as duas primeiras edições feitas em Paris (1895 e 1898).

revisão crítica de outros textos científicos com o objetivo de contribuir à fundação de uma literatura nacional que dialogasse com as ideias e questões marcantes da época.

FAZER UMA LITERATURA NACIONAL COM AS FONTES BIBLIOGRÁFICAS DA CIÊNCIA MODERNA

Sílvio Romero no prólogo à primeira edição da sua obra *História da Literatura Brasileira* expressou que “[...] inspirei-me sempre no ideal de um Brasil autônomo, independente na política e mais ainda na literatura. Dêsse pensamento inicial decorreram tôdas as minhas investidas no domínio das letras” (Romero, 1960: 47). Neste livro, as análises de Romero sobre a interface raça-modernidade, baseados na bibliografia européia são muito interessantes nos capítulos V (A nação brasileira como grupo etnográfico e produto histórico), VI (Raças que constituíram o povo brasileiro. O mestiço) e IX (Psicologia nacional. Prejuízos de educação. Imitação do estrangeiro). A proposta de Romero era pensar o Brasil como um projeto de nação que poderia progredir explorando suas potencialidades para vencer as dificuldades.

Neste sentido, Romero propôs pensar a literatura pátria, levando em conta que no fim da época imperial o Brasil era um povo em via de formação, que não tinha vastas e largas tradições nacionais. Isto é, nem era um grupo étnico definitivo nem era uma formação histórica coesa. Romero chegou a essa conclusão no capítulo V, através da sua compreensão dos estudos teóricos feitos na Europa acerca da ação dos diferentes meios naturais sobre os diversos povos, e da influência das raças nas criações religiosas e artísticas. Assim, foi influenciado pela leitura minuciosa dos positivistas franceses Hippolyte Taine (historiador), Ernest Renan (escritor), Pierre Laffitte e Joseph Arthur de Gobineau (filósofos); os alemães Georg Gottfried Gervinus (historiador) e Hermann Rentschler (psicólogo), e o historiador positivista inglês Henry Thomas Buckle, cujos pontos de vista sobre o determinismo climático não convenceram Romero. A seu ver, não era suficiente fazer uma literatura nacional que falasse só do cruzamento físico, pois era preciso dar conta das ideias e sentimentos que visassem à psicologia do povo brasileiro, composto por três grupos raciais em variados estágios da inteligência humana (o qual ficou mais bem explicitado no capítulo VI) (Romero, 1960: 98-121)²⁶.

²⁶ Gervinus, com a sua abordagem historicista, escreveu uma *História da literatura nacional alemã*, que foi editada em cinco volumes entre 1835 e 1842. A obra mais marcante de Buckle foi *History of Civilization in England*, Vol. 1 (1857) e Vol. 2 (1865). Romero consultou este texto e até incluiu vários trechos na sua *História da literatura brasileira*, para argumentar o vínculo entre o homem e a natureza, incluindo o clima.

Um grande parceiro de Romero foi Euclides da Cunha, cujo livro *Os Sertões* teve um sucesso notável no âmbito intelectual brasileiro. Na primeira parte dessa obra, intitulada “A Terra”, Cunha explicou as três categorias geográficas, delineadas pelo filósofo alemão Georg Wilhelm Friedrich Hegel, que influem sobre os homens criando distinções étnicas: as estepes de vegetação *tolhiça* ou vastas planícies áridas; os vales férteis, profusamente irrigados e os litorais e as ilhas. A viagem de Cunha a Canudos possibilitou que questionasse o esquema hegeliano. O objetivo de Cunha não foi assinalar os limites do conhecimento hegeliano, mas exaltar a originalidade do sertão nordestino do Brasil que Hegel nunca visitou²⁷. No entanto, na segunda parte do livro (“O Homem”) Cunha mostrou-se interessado na complexidade do problema etnológico no Brasil e, assim, fez uma importante observação:

É que, evidentemente, não basta para o nosso caso que postos uns diante de outros o negro banto, o indo-guarani e o branco, apliquemos ao conjunto a lei antropológica de [Paul Pierre] Broca. Esta é abstrata e irreduzível. Não nos diz os reagentes que podem atenuar o influxo da raça mais numerosa ou mais forte, e causas que o extingam ou atenuem quando ao contrário da combinação binária, que pressupõe, despontam três fatores diversos, adstritos às vicissitudes da história e dos climas. (Cunha, 2002: 101-102)

Neste trecho, Cunha tem critérios próximos aos que defendia Romero sobre as três raças povoadoras do Brasil. Mas, quando Cunha analisava o conflito de Canudos revelava argumentos coincidentes com os de Nina Rodrigues. No final dessa obra literária, relatou o traslado do crânio de Antonio Conselheiro a Salvador com o objetivo “[...] que a ciência dissesse a última palavra. Ali estavam, no relevo de circunvoluções expressivas, as linhas essenciais do crime e da loucura.” Seguidamente, acrescentou “é que ainda não existe um [Henry] Maudsley para as loucuras e os crimes das nacionalidades...” (Cunha, 2002: 598-599, grifos do texto original)²⁸. Segundo Cunha, concordando com Rodrigues, Canudos representava a anti-modernidade da

27 Segundo Cunha “... o sertão é um vale fértil. É um pomar vastíssimo, sem dono. Depois tudo isto se acaba. Voltam os dias torturantes; a atmosfera asfíxiadora; o empedramento do solo; a nudez da flora; e nas ocasiões em que os estios se ligam sem a intermitência das chuvas — o espasmo assombrador da seca” (Cunha, 2002: 86).

28 Maudsley foi um psiquiatra inglês, que fez importantes contribuições aos estudos sobre a noção da responsabilidade penal assim como a noção da irresponsabilidade, insensibilidade e imbecilidade moral. É interessante observar que Nina Rodrigues não parece ter trabalhado os textos da obra produzida por Maudsley.

nação brasileira que a ciência avaliava como uma loucura criminosa dos mestiços degenerados.

Manoel Bomfim afastou-se do determinismo racista, mas não ficou tão longe dos padrões de análises da criminalidade e da moralidade na sua obra *América Latina. Males de origem* (1905). Na segunda parte do livro, expressou-se sobre o parasitismo e a degeneração, explicando de um jeito positivista, comteano, a relação entre os organismos biológicos e sociais. Afirmou que as nações de América Latina tinham “[...] o mesmo atraso geral: uma geral desorientação, porventura, um certo desânimo, falta de atividade social, mal-estar em todas as classes, irritação constante e, sobretudo, uma fraqueza tão acentuada que a muitos se afigura, também como uma incapacidade essencial a manterem-se soberanas e livres a par de outros povos [...]” (Bomfim, 2005: 60).

Segundo Bomfim, para criar uma estratégia que tirasse desse atraso à América Latina, era importante entender as causas da degeneração moral, apontando o parasitismo humano como crime, já que não considerava justo que uns homens vivessem graças à exploração do trabalho dos outros. Além disso, destacou o papel desempenhado pela família neste processo decadente. Na avaliação dos problemas das nações que foram colonizadas pela Espanha e Portugal, Bomfim citou como leituras importantes o artigo “Nouvelle théorie biologique du crime”, que Max Simon Nordau publicou em 1902; os livros *Philosophie positive* de Émile Maximilien Paul Littré e *Pathology of mind* de Maudsley²⁹. Além de ter lido aos cientistas franceses Louis-François Benoiston Châteauneuf e Georges Vacher de Lapouge. Para Bomfim, a educação era a chave da modernidade brasileira e latino-americana. Por isso, citou os critérios de grandes intelectuais, políticos e estadistas franceses, como Ernest Renan, Emile Zola, León Victor Auguste Bourgeois, Charles de Montesquieu e Georges Benjamin Clemenceau (Bomfim, 2005: 65-72, 377-378). No entanto, apesar dos conhecimentos que Bomfim tinha, observa-se que no seu pensamento o legado cultural africano e o fator religioso da matriz africana não pareciam ter a mesma importância que tinha para Nina Rodrigues e Manuel Querino. Contudo, é interessante observar também as colocações de Sílvio Romero, Euclides da Cunha e Braz do Amaral sobre o papel desempenhado por tais aspectos culturais que fizeram parte do processo de formação da nação brasileira.

29 Nordau foi um médico judio nascido na Hungria, e Littré um lexicógrafo e filósofo francês.

O OLHAR SOBRE O LEGADO CULTURAL AFRICANO E AS RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA NO BRASIL

A constituição de 1891 expressava as evidências da ruptura entre o Estado Republicano e a Igreja Católica. Mas, a religião não foi banida do cotidiano dos brasileiros. Assim, as instituições eclesiásticas continuaram seu trabalho espiritual. A respeito da religião o artigo 72 da seção II “Declaração de direitos” diz:

§3.º *Todos os indivíduos e confissões religiosas podem exercer pública e livremente o seu culto, associando-se para este fim e adquirindo bens, observadas as disposições do direito comum.*

[...]

§5.º *Os cemitérios terão caráter secular e serão administrados pela autoridade municipal, ficando livre a todos os cultos religiosos a prática dos respectivos ritos em relação aos seus crentes, desde que não ofendam a moral pública e as leis.*

[...]

§7.º *Nenhum culto ou igreja gozará de subvenção oficial, nem terá relações de dependência ou aliança com o Governo da União ou o dos Estados.*

[...]

§28.º *Por motivo de crença ou de função religiosa, nenhum cidadão brasileiro poderá ser privado de seus direitos civis e políticos, nem eximir-se do cumprimento de qualquer dever cívico.*

§29.º *Os que alegarem motivo de crença religiosa com o fim de se isentarem de qualquer ônus que as leis da República imponham aos cidadãos, e os que aceitarem condecorações ou títulos nobiliárquicos estrangeiros, perderão todos os direitos políticos. (Torres, 1978: 295-296, grifos meus)³⁰*

Segundo a legislação liberal, por um lado, as crenças religiosas faziam parte da liberdade individual dos cidadãos brasileiros, mas era preciso que soubessem responder as exigências do exercício dos seus deveres de cidadania. Por outro lado, percebe-se que os cultos religiosos tinham relação com a liberdade de reunião e de associação dos sujeitos sociais, mas a prática dos ritos não poderia ofender a moral pública nem desrespeitar as leis da Primeira República. As normas liberais sobre a religião pareciam fazer sentido somente para as religiões cristãs

30 Torres estava muito interessado na reforma da carta magna. No seu projeto a respeito dos artigos sobre a religião não houve mudanças substanciais de conteúdo. Os câmbios foram formais, pois se no primeiro documento o artigo 72 tem os tópicos 3, 5, 7, 28 e 29, no segundo virou artigo 86 mantendo a ordem dos aspectos 3, 6, 15 (trocou a palavra Estado por Província), 40 e 41. Aliás, tem uma nota no §5º que protege a liberdade individual indicando que o voto de confissão religiosa poderia ser revogado por uma simples deliberação pessoal. Ver “Projeto de revisão constitucional” em Torres, 1978: 325-326; 328.

católicas, pois a realidade atingida pela dinâmica social foi diferente para as religiões protestantes e as de matriz africana no Brasil.

O aporte africano na cultura brasileira foi debatido por vários intelectuais dos séculos XIX e XX. Mas, sem dúvida, um dos cientistas que mais aprofundou esse tema foi Nina Rodrigues com seu livro *Os africanos no Brasil* (1905), obra publicada *post mortem* em 1932. Rodrigues se interessou pela procedência africana da população negra brasileira, pois considerava que “a uniformidade étnica que aparentemente o pigmento negro dá ao homem africano está muito distante da realidade. Confunde-se o camita e também o semita com o sudanês e o banto, uma ignorância semelhante a confundir baleia com peixes” (Rodrigues, 2008: 29). Com esta tese, o médico maranhense parecia questionar a narrativa do cotidiano escravocrata que rezava *todos os negros são iguais*. No entanto, dava valor ao conhecimento dos povos negros colonizadores do país, que estava sendo ignorado. Neste sentido, referiu-se às sobrevivências africanas nas diversas línguas e nos objetos e práticas das belas artes como a dança, a música, a pintura e a escultura, assim como as denominadas artes industriais. Porém, tais fatos indicam que não estava demonstrada a absoluta incapacidade dos negros para a cultura.

Além dos negros bantos e sudaneses, Rodrigues anotou seus argumentos sobre os negros maometanos que foram os mais revoltados contra a ordem, tanto colonial quanto imperial. Todo o material coletado na Bahia permitiu-lhe mapear os grupos étnicos africanos que vieram ao Brasil por meio do comércio Atlântico, analisando o valor social deles e dos seus descendentes. Sintetizou quatro tipos, cada um com as suas próprias especificidades, que tinham a ver fundamentalmente com as regiões da África: 1) camitas africanos (árabes do Norte); 2) negros bantos; 3) negros sudaneses; 4) negros insulani (bassós, bissau, bixagós moradores das ilhas). Rodrigues não concordava com a classificação apresentada por Sílvio Romero sobre os povos da África baseada no livro *Les sociétés africaines. Leur origine; leur évolution; leur avenir* (1894), do antropólogo francês Louis Armand Barbier de Préville. A seu ver, existiam três tipos: 1) siro-berbere e camita; 2) etiópico e núbio dividido em abissínios e galas; 3) negros de Guiné e bantos. Apesar de seu reconhecimento do legado africano, Rodrigues afirmou que era necessário que o Brasil ficasse mais preocupado por determinar o quanto de inferioridade advém da população negra, pelas suas dificuldades de civilizar-se e pelo efeito nocivo da miscigenação (Rodrigues, 2008: 236, 238-239; Romero, 1960: 298-299)³¹.

31 Provavelmente, Romero inseriu o texto de Préville na segunda edição desse livro (1902-1903). O livro de Préville poderia ser considerado como parte da biblioteca colonial.

As opiniões sobre o trabalho de Rodrigues são coincidentes e interessantes, pois têm em conta aspectos positivos e negativos. Segundo Corrêa, “[...] ao procurar o racista em Nina Rodrigues, encontrei um intelectual genuinamente preocupado com as contradições em que o colocavam suas informações teóricas quando comparadas com suas observações empíricas [...]” (Corrêa, 1998: 76). Para Espinheira, “a atenção dispensada por Nina Rodrigues ao negro foi mais no sentido de aplicar as teorias européias neste ‘seu objeto’ do que realmente investigá-lo sem os juízos pré-formulados [...]” (Espinheira, 2005: 202). Skidmore assinalou sua importância pelo sério, respeitável e sistemático estudo etnográfico pioneiro acerca dos negros brasileiros, sendo o principal doutrinador racista da sua época. Andrews disse que promoveu uma nova ortodoxia que favorecia a imigração dos europeus, pois foram concebidos como mais civilizados do que os negros. A historiadora norte-americana Anadelia Romo afirmou que acreditava nos benefícios que ofereceriam os programas governamentais voltados para a reforma da saúde pública (Skidmore, 1976: 74-75; Andrews, 2007: 153; Romo, 2010: 28-29). Mas, seus contemporâneos mais próximos (colegas e discípulos) o viam de outra maneira. Por exemplo, o médico Afrânio Peixoto proferiu que “[...] a qualquer dos maiores homens de ciência no Brasil, NINA RODRIGUES, pelo que escreveu e publicou, se pode comparar, sem desmerecimento, talvez com vantagem” (Peixoto, 1957: 19, destaque em caixa alta como no texto original)³². Enfim, Rodrigues tinha se convertido num importante “homem de ciência” no Brasil.

No contexto da Bahia, houve outros dois intelectuais baianos que desenvolviam suas pesquisas sobre o legado africano fora da Faculdade de Medicina: Braz [Hermenegildo] do Amaral (1861-1949) e Manuel [Raimundo] Querino (1851-1923). As contribuições de ambos ajudam a refletir sobre o papel dos negros no processo de formação da nação brasileira.

Braz do Amaral nasceu em Salvador e trabalhou para pagar seus estudos na Faculdade de Medicina. Diplomou-se em 1886 e depois se tornou professor dessa instituição. Mas, sua paixão pela história foi maior e começou quando era muito novo. Lecionou História e Antropologia no Colégio da Bahia, no Instituto de Instrução Secundária, Liceu de Artes e Ofícios e na Escola de Belas Artes. Em 1890 criou uma coleção de objetos antropológicos, que foi útil para as pesquisas de Nina Rodrigues. Fundador de entidades como o Instituto Geogra-

32 Tanto Skidmore como Andrews destacam a procedência “não branca” de Rodrigues, mas isto não está provado cientificamente. A sua mãe era uma européia da origem judia sefardi e o seu pai era brasileiro como explicou Corrêa.

phico e Histórico da Bahia (IGHB, 1894) e a Academia de Letras da Bahia (ALB, 1917), apresentou uma comunicação no Primeiro Congresso Nacional de História (1914) promovido pelo Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB). Além disso, a fundamentação e concretização dos limites territoriais da Bahia com os outros estados vizinhos do Nordeste e do Centro-Sul se devem a seu esforço intelectual e a sua capacidade para a negociação política. A coletânea de artigos *Recordações históricas* (1920) parece ser uma obra síntese da primeira etapa do seu trabalho como historiador da Bahia (Sena, 2011).

A temática sobre a escravidão africana é uns dos eixos centrais da pesquisa de Amaral como historiador. Sua comunicação “As tribos negras importadas. Estudo etnográfico, sua distribuição regional no Brasil: os grandes mercados de escravos” (1914) aborda os traços característicos dos grupos africanos “[...] que concorreram consideravelmente como elementos étnicos para a formação do povo brasileiro...”, tais como iorubas, jejes, angolas, haussás, krumanos, timinis, bengas, gallinhas, achantis e cabindas. Amaral concordava com Sílvio Romero e Nina Rodrigues sobre a procedência da maioria dos colonos negros que chegaram ao Brasil através do tráfico (legal e ilegal). Isto é, costa Atlântica e centro da África. A pesquisadora inglesa Sabrina Gledhill destacou os sentimentos antiescravistas de Amaral, assim como as influências social-darwinistas e gobinistas nas suas análises sobre a miscigenação. Além disso, os epítetos utilizados por Amaral para qualificar a África e os africanos faziam parte do espírito de uma época de preconceito sob o olhar da modernidade: “tribos ou raças africanas/tribos africanas/raças africanas”, “desgraçados transportados da África/tribos negras importadas”, “África bárbara”, “continente negro”, “[...] os escravos negros, todos bárbaros, tomada esta expressão no sentido de selvagem...” (Amaral, 2007: 370-398; Gledhill, 1986: 58-62). Braz do Amaral era um historiador que tentava explicar a sua verdade histórica através de diversas fontes documentais que consultava.

Manuel Querino tinha outro jeito de aproximação à verdade histórica. Isto é, as vivências e a sensibilidade de ser negro. Nascido livre em Santo Amaro da Purificação, Bahia, aprendeu a ler e escrever sob a proteção de seu tutor/padrinho (ficou órfão quando era uma criança de quatro anos de idade). O exército o recrutou em 1868, mas pelo seu nível cultural foi poupado de servir na Guerra do Paraguai e ficou no Rio de Janeiro prestando serviços militares no Exército Imperial. Regressou a Salvador em 1871 para trabalhar como artesão e estudar no Colégio 25 de Março. Depois foi aluno no Liceu de Artes e Ofícios da Bahia. Lecionou Desenho no Colégio de Órfãos de São Joaquim e no Liceu. Desempenhou cargos como funcionário público na Diretoria de Obras Públicas e na Secretaria de Agricultura da Bahia. Militante do

Partido Liberal (que defendia os ideais republicanos e abolicionistas) em 1878. Anteriormente, pertenceu à Liga Operária Baiana (1875) e, anos depois, ingressou no Partido Operário (1890). Além disso, foi conselheiro municipal (1890-1891; 1897). Seu trabalho como jornalista está unido a sua carreira política, que deixou em 1899. Fundador do Instituto Geographico e Historico da Bahia (IGHB) e membro da Sociedade Protetora dos Desvalidos (SPD). As suas primeiras obras tinham um matiz cultural: *Artistas baianos*, *As artes na Bahia* (ambas em 1909) e *Bailes pastoris* (1914) (Gledhill, 2010: 5-17). Na segunda metade da década de dez começou a produzir seus textos sobre a contribuição africana ao Brasil.

As argumentações de Querino sobre a matriz africana da cultura brasileira é um outro olhar interessante pela sua forte raiz sociológica, que estava ligada à Bahia. Sempre foi um defensor dos valores do aporte africano ao Brasil, escrevendo uma obra que colocou a perspectiva do negro como protagonista da História do Brasil. Esse é uns dos aportes mais relevantes deste intelectual baiano. Isto é, a contribuição dos africanos e dos seus descendentes ao processo de formação da nação brasileira. Querino apresentou seu ensaio *A raça africana e os seus costumes na Bahia* (1916) no 5º Congresso Brasileiro de Geografia, celebrado em Salvador naquele ano. Na introdução expressou que:

Do exposto devemos concluir que, somente a falta de instrução destruiu o valor do africano. Apesar disso, a observação há demonstrado que entre nós, os descendentes da raça negra têm ocupado posições de alto relevo, em todos os ramos do saber humano, reafirmando a sua honorabilidade individual na observância das mais acrisoladas virtudes. (Querino, 2006a: 14)

O interesse de Querino também se deslocou para a análise dos grupos étnicos africanos, os quais chamava de tribos, levando em conta a sua multiplicidade: jeje, angola, kétu, efon ou cara queimada, hausás, mina, ioruba, calabar, ijexás, egbás, etc. Assim, Querino soube entender as diferenças culturais regionais que traziam os negros da África, tanto Ocidental quanto Central e Oriental, nos seus costumes sócio-culturais, expressas, por exemplo, na música, nos instrumentos musicais, na religião, nos ofícios, nos saberes como a língua, e na arte culinária, cujos alimentos, incluindo os condimentos e os temperos, são diversos (Querino, 2006a: 26-27, 81-93; Querino, 2006b: 25-32). Outra questão interessante é que Querino não tentou fazer comparações visadas para destacar o nível superior de uns nem a condição de inferioridade dos outros.

Com seus trabalhos, Querino polemizava com as ideias científicas de Rodrigues, acerca da contribuição e colonização africana da cultura brasileira, e demonstrou que os negros não eram inferiores como disseram o médico maranhense, Romero, Cunha e Braz do Amaral. Querino falou do sofrimento dos escravos nas plantações de café e do açúcar, que trabalhavam sem descanso, para explicar a fortaleza física e psicológica dos negros no Brasil oitocentista. Nesse sentido, expressou que “o africano foi um grande elemento ou o maior fator da prosperidade econômica do país: *era o braço ativo e nada se perdia do que ele pudesse produzir*. O seu trabalho incessante, não raro, sob o rigor dos açoites, tornou-se a fonte da fortuna pública e particular” (Querino, 2006a: 28, grifos meus).

Assim, Querino indicou uma perspectiva de análise do negro explorado, olhando-o como um sujeito do desenvolvimento econômico do Brasil. As ideias de liberdade e autoestima dos negros foram aprofundadas no ensaio *O colono preto como fator da civilização brasileira* (1918) apresentado no 6º Congresso Brasileiro de Geografia que aconteceu em Belo Horizonte naquele ano. Levando em consideração os atos de rebeldia, como o quilombo dos Palmares, que foram derrotados pelos colonizadores brancos, Querino sublinhou que perante a exploração e o maltrato “[...] o africano escravo não descansava, mantinha firme a idéia de conquistar a liberdade perdida, por qualquer meio [...]”. Isto é, o suicídio, a eliminação violenta contra os senhores, fugidas, levantes parciais, resistência coletiva e as juntas para as alforrias. Querino explicou que cada estratégia marcou o amadurecimento do nível da consciência dos negros (Querino, 1980: 149-155).

Em outro critério interessante sobre autoestima dos negros, Querino exaltou a qualidade dos produtos alimentícios baianos, onde é referência o molde africano, já que

É notório, pois que a Bahia encerra a superioridade, a excelência, a primazia, na arte culinária do país, pois *o elemento africano, com a sua condimentação requintada de exóticos adubos*, alterou profundamente as iguarias portuguesas, resultando dali *um produto todo nacional, saboroso, agradável ao paladar mais exigente*, o que excele a justificativa fama que procede a cozinha baiana. (Querino, 2006b: 21, grifos meus)

Atualmente, a figura de Querino tem sido mais visibilizada e valorizada nos diversos meios acadêmicos da Bahia. As opiniões sobre sua vida e sua obra surpreendem como consequência do adverso contexto histórico, no qual teve que se desenvolver como intelectual. Por um lado, Gledhill afirmou que, diferente de seus contemporâneos, Querino não aceitava a noção de inferioridade dos negros ante os arianos, e defendeu a tese de que uma boa instrução é o caminho certo para

um melhor futuro individual e coletivo dos negros. Por outro lado, a historiadora Christianne Vasconcellos afirmou que “[...] Manuel Querino usou a escrita para minar o universo racista que tentou de várias maneiras silenciá-lo. Paradoxalmente, a historiografia que, por muito tempo, o manteve esquecido ou depreciado agora utiliza sua vida e obra como fonte histórica” (Gledhill, 1986: 71-72; 2010: 13; Vasconcellos, 2009: 110).

As argumentações sobre a contribuição de Querino são positivas, em sentido geral, pois a preocupação fundamental é exaltar como conseguiu superar as concepções desqualificadoras sobre os negros expressas por Rodrigues, Romero, Cunha, Amaral e vários intelectuais estrangeiros que visitaram o Brasil no século XIX. Mas, considero importante sublinhar quais os pontos de concordância entre Querino e seus contemporâneos da *intelligentsia* brasileira, pois partilharam uma época cheia de luzes, certezas, dúvidas, complexidades e paradoxos. Por exemplo, tanto Querino quanto Rodrigues e Amaral utilizavam, no mesmo nível, os conceitos de língua e dialeto, mas não parece que estejam em contraponto com o termo idioma. Um aspecto chave na obra de Querino é seu olhar acerca das artes da Bahia, incluindo teatro e dança. Tanto Rodrigues quanto Romero também faziam análises sobre as sobrevivências culturais africanas como as línguas, as belas artes (dança, música, pintura, literatura e escultura), as festas populares e o folclore. Outro elemento de concordância entre Querino, Rodrigues, Amaral e Romero era aquela vontade de refletir comparativamente sobre os dados etnográficos coletados dos grupos étnicos africanos que viram ao Brasil, especificamente à Bahia (Rodrigues, 2008: 113-162; 163-196). Levando em conta seus posicionamentos teóricos e suas escolhas metodológicas, Querino pode ser considerado um “homem de ciência” naquela época, apesar de não ter um título universitário (no caso brasileiro de alguma faculdade).

Quando se analisa e valora o legado dos africanos à cultura brasileira também é preciso fazer referência às contribuições das religiões de matriz africana. Romero tentou refletir sobre o legado religioso que os africanos caçadores da mata do Centro e parte do Sul passaram para os seus descendentes brasileiros. Isto é, a religião sombria, segundo Romero, dos grupos étnicos guiné e banto. A diferença dos pastores do Leste e do Sul, que são fazedores de chuva, “[...] os feiticeiros [guiné e banto] [...] são fabricantes de filtros e de encantamentos [...] de venenos [para a arte da caça e] [...] entendem às suas artimanhas mágicas e feitiçarias de caráter vário. As misteriosas trevas da floresta [...] [provocavam] os terrores supersticiosos [...] [do caçador que são] entretidos cuidadosamente pelos feiticei-

ros [...] para conjurar os gênios malignos que infestam as florestas” (Romero, 1960: 231-232).

Analisando a religião dos sertanejos, Cunha a qualificou como mestiça, vária e indefinida. Até, porque, desconfiava da influência dos negros fetichistas e animistas da Bahia. Assim, fez uma comparação entre haussás e sertanejos. Os primeiros sendo islâmicos “[...] realizam o fato anômalo [...] de seguirem para as solenidades da Igreja por ordem dos fetiches [...]” Os segundos “[...] herdeiros infelizes de vícios seculares, saem das missas consagradas para os ágapes selvagens dos candomblés africanos ou poracês do tupi [...]” (Cunha, 2005: 172-175).

Braz do Amaral focalizou sua atenção só nos africanos que chegaram à Bahia. Por isso, a sua intenção comparativa é mais interessante que a de Cunha. Amaral apresentou a religião como um elemento marcante desses grupos étnicos da África Subsaariana. Destacou a dualidade religiosa dos iorubas, na qual “sendo os maometanos sectários de uma religião regularmente organizada superior às crenças absurdas e incertas do fetichismo, naturalmente não a misturavam com o cristianismo, não enxertavam práticas do catolicismo, com as suas, como fazem os fetichistas africanos no Brasil...” como os jeje, angola e krumanos (que adoravam a lua e alguns animais). Além disso, apesar de saber que os haussás eram maometanos, os denominou como “os judeus africanos” pelas atitudes que mostravam para os negócios (Amaral, 2007: 370; 374-375; 377-378; 380-381; 383).

As argumentações de Romero, Cunha e Amaral representam uma crítica às religiões de tipo animista, que por ser africanas foram nomeadas pejorativamente de primitivas e fetichistas. Cunha e Amaral parecem não aceitar o sincretismo religioso, entretanto, Romero nem falou disso apesar de ter notícias sobre a religiosidade dos negros baianos. Tanto Nina Rodrigues quanto Querino aprofundaram seus análises a respeito da vida religiosa dos africanos e os seus descendentes na Bahia.

Nos seus estudos sobre a loucura das multidões, Nina Rodrigues (1939a: 121-122) incluiu as religiões, que denominou de “áfrico-baianas”. Este autor considerava que as danças, fundamentalmente, as que são praticadas com muita paixão no espaço sagrado do candomblé, constituem um poderoso agente provocador da histeria. As contorções performáticas com movimentações contínuas que dão lugar aos cultos de possessão (estado de transe) mostrariam a grave doença dos negros e seus mestiços, que faziam aqueles exercícios coreográficos. Levando em conta a experiência do êxtase religioso, o antropólogo Fábio Lima destacou a importância da interface religião-doença na obra de Rodrigues, que “[...] entendeu a possessão como sendo

sempre sugestivo, contudo nem sempre histérico [...]” (Lima, 2010: 23). No entanto, Querino expressou que “para o fetichista, africano, o *cair no santo* é um estado psicológico especial [...]” (Querino, 2006a: 57, grifos do texto original)³³. Evidentemente, essas atividades rituais sagradas dos negros foram vistas e pensadas como perturbadoras da tranquilidade e da moralidade cidadã baseada nos princípios determinados pela Igreja Católica. Por isso, durante muito tempo sofreram a perseguição total das forças repressivas.

Segundo Yvonne Maggie (antropóloga), o Governo Provisório da Primeira República emitiu o decreto de 11 de outubro de 1890 para criar mecanismos de regulação dos atos de feitiçaria introduzindo três artigos no Código Penal. Os itens 156, 157 e 158 estavam referidos às práticas ilegais da medicina e da magia/do espiritismo, assim como à proibição do curandeirismo/charlatanismo. As punições previstas foram cadeia desde um até seis meses, e multas entre 100 e 500 mil-réis para os denominados “espíritas”, “macumbeiros” e “umbandistas” que fossem denunciados pela população. A repressão estava institucionalizada no aparato jurídico e na polícia “[...] para regular o combate, identificar e punir os produtores de malefícios [...]”. Além do mais, houve leis posteriores, como a 173 de 10 de setembro de 1893, estimulavam a denúncia de associações religiosas (Maggie, 1992: 22-23, 30-31, 42-48).

Outros antropólogos têm analisado profundamente o tema da institucionalização da repressão às religiões de matriz africana no Brasil. Vagner Gonçalves da Silva asseverou que, como consequência disso, os candomblés sofreram a “[...] ação repressora da polícia e da opinião pública que, nos jornais da época, expressava seu horror diante da presença crescente dos bárbaros candomblés que migravam da periferia e dos lugares ermos para o centro da cidade em prejuízo da civilização que nela pretendia se instalar” (Silva, 1995: 37). Concordeando com essa argumentação, Jocélio Teles dos Santos fez referência ao papel desempenhado pelos jornais soteropolitanos durante o século XIX para intensificar o clima de repressão policial aos candomblés (Santos, 2005: 205-226; Santos, 2009: 159-173). Entretanto, Ordep Serra afirmou que “não há indícios [...] de que as autoridades policiais, em suas campanhas repressivas contra o candomblé, seguissem

33 Mariza Corrêa analisou os estudos de Nina Rodrigues sobre a “histeria”, que no contexto dos ritos de possessão ou transe religioso num espaço sagrado como o candomblé tinha a ver com o papel das mulheres, as quais o médico legista maranhense enxergava como histéricas e feiticeiras, ao mesmo tempo em que, segundo Corrêa, as considerava como criaturas religiosas e criaturas médicas. Isto foi um primeiro instante das suas pesquisas sobre a influência da questão psicológica na sociedade baiana. Ver Corrêa, 1998: 143-151.

a orientação de Nina Rodrigues, Arthur Ramos ou Edson Carneiro [...] nem que eles e outros estudiosos da mesma escola admitissem a legitimidade da ação policial contra terreiros caboclos por estimá-los inferiores ou menos puros [...]” (Serra, 1995: 49). Por sua parte, Fábio Lima afirmou que:

[...] Nina Rodrigues acreditava que nesses estados [de êxtase religioso] havia um valor positivo, na medida em que tinha efeitos catárticos, e se apresentavam de forma ritualizada e altamente controlada pelo grupo religioso e pelos sacerdotes. Ele observava que as manifestações religiosas dos negros satisfaziam as necessidades emocionais “primitivas” dos filhos-de-santo, e não deveriam ser reprimidas, como exigia a imprensa e executava a polícia. (Lima, 2010: 23-24)

Rodrigues — no seu texto *Os Africanos no Brasil*, uma obra importante dos estudos sobre a população da origem africana — também analisou as sobrevivências religiosas africanas tendo em conta os conceitos de religião, mitologia e culto. Mas, algo que realmente impressiona desse livro é um trecho do capítulo VII, pela colheita de dados da imprensa baiana (1896-1905), feita por este autor, para demonstrar as adulterações sofridas pelo culto jejê-nagô destacando as medidas repressivas assim como a grande vitalidade e a resistência dos candomblecistas. As notícias pertencem aos jornais: *Diário de Notícias*, *Diário da Bahia*, *Jornal de Notícias*, *Correio de Notícias*, *O Republicano*, *A Bahia*, *Correio da Tarde* e *Gazeta do Povo*. Os itens resenhados nesses órgãos publicitários foram: “candomblé”, “Fetichismo”, “Cerimônias Fetichistas”, “Por via feitiçaria”, “Os Batuajés do Engenho Velho”, “Em um candomblé — As coisas do feitiço — Demencia e morte” e “Candomblés — Moça louca — A polícia em ação — Cercos e capturas — Uma procissão original...” Aliás, Rodrigues sublinhou que: “[...] limito-me à Bahia, pois tive o cuidado de ir pessoalmente saber da veracidade dos fatos mostrados pelos noticiaristas. Mas essa colheita pode se estender igualmente para outros locais do país. Tenho observado, com o mesmo sucesso, a imprensa do Rio de Janeiro e de Pernambuco.” No seu livro anterior, *O animismo fetichista dos negros baianos*, Rodrigues tinha colocado algumas notícias colhidas de outros jornais, nos anos 1893 e 1895, tais como *Monitor Católico*, *A Renascença* e *Jornal de Notícias*. Os títulos foram: “As festas do Bonfim”, “Vergonhoso”, “Romaria a Santo Antonio da Barra”, “Candomblé”. Os elos principais entre esses artigos foram, segundo argumentou Rodrigues, “[...] o reconhecimento oficial da existência dos cultos africanos neste Estado, a proclamação do prestígio e vasta extensão dessas crenças na população baiana e a confissão documental do clero católico da associação de práticas

católicas com práticas fetichistas [...]” (Rodrigues, 2008: 216-228; Rodrigues, 2005: 124-136).

Rodrigues conseguiu divulgar sua obra *O animismo fetichista dos negros baianos* em idioma francês (*L'animisme fétichiste des nègres de Bahia*). Neste sentido, Serra afirmou que “seu tremendo esforço para publicar um livro em francês na Bahia tem qualquer coisa de patético: é como se ele tentasse europeizar-se por via intelectual” (Serra, 1995: 56). Até, porque, seu racismo científico mostrava seu pessimismo em relação ao negro visto como inferior e agente da barbárie. Isto é, do animismo fetichista e do legado africano que, aliás, considerava uma negativa influência para o Brasil. *Os Africanos no Brasil* dava continuidade a sua visão científica sobre as religiões de matriz africana no país, já que criticava as práticas denominadas pejorativamente de fetichismo, bruxaria e feitiçaria. Silva destacou que, mesmo expressando uma posição racista no conteúdo dos seus textos, Rodrigues tinha escrito mais um livro pioneiro como resultado dos seus sólidos conhecimentos da psiquiatria e do evolucionismo aplicados em uma pesquisa de campo efetuada em vários terreiros de candomblé de Salvador, por exemplo, o do Gantois (Silva, 1995: 35). No entanto, Espinheira, concordando com o antropólogo Sérgio Figueiredo Ferretti assinalou que o racismo de Rodrigues fazia parte de um espírito de época e que seria mais interessante “[...] destacar o seu esforço em compreender o negro e suas expressões culturais para além do fetichismo, ao reconhecer como ‘verdadeira religião’ o culto jeje-nagô [...] [no qual, participavam negros] brancos e mulatos [...] tanto como adeptos ou como clientes...” (Ferretti, 1995 *apud* Espinheira, 2005: 210).

As obras de Rodrigues sobre religiões de matriz africana mostram que estava interessado em analisar as conexões entre o feitiço, o estado de possessão, o vaticínio e os oráculos fetichistas, os quais faziam parte das suas concepções sobre o espaço sagrado, pois “o principal garante da sinceridade e convicção dos negros fetichistas,— simples crentes, sacerdotes ou pontífices,— é precisamente essa manifestação de fenômenos estranhos e anormais, essa alienação passageira mas incontestável, que, na ignorância das suas causas, eles atribuem à intervenção extranatural do fetiche” (Rodrigues, 2005: 73). Esta linguagem de Rodrigues, baseada no olhar da psiquiatria, não lhe permitia conceber essa prática religiosa da matriz africana como algo normal e espiritual. No entanto, destacou qual é a relevância do fetiche como objeto de poder nesses cultos. Aliás, percebeu que

A manifestação da possessão do santo varia muito de grau, ou de intensidade. Desde o delírio maníaco furioso e prolongado, desde perturbações delirantes de forma de possessão mais ou menos incoerente,

mais ou menos sistematizada, desde o verdadeiro estado de santo sob a forma clássica de oráculos, essas manifestações podem ir até *ligeiros acidentes de ataques histéricos frustrados*, ou mesmo a *simples excitação ou atordoamento passageiro provocado pela fadiga e em particular pela dança*. (Rodrigues, 2005: 75, grifos meus)

Resulta muito interessante, a partir desta breve reflexão de Rodrigues sobre o estado de transe, apontar os seus critérios acerca dos papéis que desempenham a música e a dança nos rituais religiosos dos negros. Para o autor, foi fundamental a interface música-dança, pois a primeira atua como a provocadora do estado de santo, e a segunda tem uma influência poderosa de maior eficácia na predisposição para os cultos de possessão no candomblé. Concordando com Rodrigues, Querino valorizou a importância da música no espaço sagrado do candomblé. Mas, além de falar dos instrumentos musicais, transcreveu fragmentos de partituras complementados por trechos de letras de cantos rituais na língua ioruba. A seu ver, a religião era um ícone da libertação dos negros baianos. Por isso, falava das festas populares de matriz religiosa, como a lavagem do Bonfim e a festa da “Mãe d’água”, que são testemunhas da procura de um bem melhor para o povo da Bahia (Rodrigues, 2005: 77. Querino, 2006a: 78-80; Querino, 1946: 116-117; 133-146).

Desde essa perspectiva analítica, Querino censurou a perseguição policial às práticas religiosas da origem africana que eram chamadas de pagãs e de bárbaras (bruxaria e feitiçaria), além de refletir sobre a relevância do candomblé. No entanto, utilizava também a mesma terminologia que seus contemporâneos, por exemplo, “culto fetichista”, “feitiço”, “superstição” e “seita”. Mesmo assim, diferente de Rodrigues, o discurso de Querino está cheio de admiração e de muito respeito pela tradição religiosa africana que continuava se desenvolvendo na Bahia. A sua narrativa é fluente quando apresentava os processos rituais sagrados como: fazer santo (profissão de fé), cair no santo (um estado psicológico especial), despachar o santo (a entidade religiosa troca de cavalo, isto é, de uma pessoa a outra quando a primeira falece). Querino parecia que utilizava o termo orixá, com orgulho, ressaltando a sua importância (Querino, 2006a: 32-58). Entretanto, nas suas obras, Rodrigues usou a expressão “orisá” (1900) e depois adotou a palavra orixá (1905), já que ambas podiam ser traduzidas ao vocábulo santo talvez “[...] para facilitar a fusão das crenças fetichistas do negro com o catolicismo que lhe ensinaram no Brasil”. Mesmo assim, considerava que “continuar a afirmar [...] que os negros baianos são católicos e que tem êxito no Brasil a tentativa de conversão [...] não está conforme à realidade dos fatos” (Rodrigues, 2005: 22-27, 139; Rodrigues, 2008: 200-202). Para Rodrigues, era pre-

dominante o animismo fetichista da população negra. Mas, embora não concordasse com as dinâmicas de funcionamento do sincretismo religioso entendeu que não era possível negá-lo.

Querino reconheceu a força cultural do sincretismo religioso. Seu texto sobre o *candomblé de caboclo* é um aporte relevante, pois afirmou que “[...] da fusão dos elementos supersticiosos do europeu, do africano e do silvícola originou-se o fetichismo conhecido pelo nome de ‘Candomblé de Caboclo’, bastante arraigado entre as classes inferiores desta capital” (Querino, 2006c: 94). O antropólogo Jeferson Bacelar destacou o raciocínio analítico de Querino para explicar quais foram as principais novidades dessa obra, embora descritiva, cujo precedente estava nos textos de Rodrigues:

[...] o autor assevera que os instrumentos apreendidos pela autoridade local eram semelhantes aos dos encontrados nos *candomblés* de origem africana. Porém, nota várias diferenças, como o emprego da *jurema* pelos *caboclos*, observa que os “santos” conversam com os assistentes, a relação sincrética com o catolicismo, a divergência dos toques, cânticos e coreografia em relação ao *candomblé jeje-nagô*, as comidas e bebidas presentes nas festas, ressaltando a ausência do azeite de dendê no preparo das *iguarias*. Por sua vez, em relação à origem dos *candomblés* de *caboclo*, ele preconiza um processo sincrético afro-ameríndio-português [...] (Bacelar, 2009: 180)

Manuel Querino interessou-se em explicar detalhadamente seus dados etnográficos coletados nas suas pesquisas de campo. Nina Rodrigues e outros intelectuais também faziam isso com a finalidade de validar os argumentos da ciência moderna para fundar uma nação com ordem e progresso. Mas, Querino nem pensava na aplicação de uma teoria determinada, já que tinha o simples objetivo de comunicar a espiritualidade e sensibilidade religiosa dos africanos e seus descendentes baianos aos seus leitores. Embora que alguns dos seus contemporâneos achassem que Querino não tinha a preparação teórica e metodológica dos denominados “homens de ciência” formados nas faculdades do país, é importante destacar que Querino, teorizando desde a sua própria experiência, defendeu o direito dos negros a serem considerados sujeitos da História do Brasil. Suas ideias contestatórias à ideologia de branqueamento (racial/social/cultural) foram invisibilizadas por muito tempo. Braz do Amaral seguiu seu trabalho como historiador e também ganhou prestígio na Bahia como político. Outros dos pensadores contracorrentes como Querino, salvando as diferenças, foram Alberto Torres, focado na política, e Manoel Bomfim, ressaltando a força da educação através de ideias muito avançadas para sua época. Ambos não concordavam com o determinismo racial

na análise da identidade nacional brasileira. Assim, cada um deles tentou sem êxito direcionar o debate nessas direções propostas até fenececer. Num momento extraordinário de produção escrita tanto Torres quanto Bomfim expiraram. O historiador sergipano, apesar de ser um adiantado da sua época pelas suas perspectivas analíticas, continuou passando despercebido mesmo até depois da sua morte. Entretanto, Sílvio Romero, Euclides da Cunha e Nina Rodrigues articularam cientificamente o pensamento, que predominou no campo intelectual brasileiro até 1914, baseado em diversas argumentações sobre a preeminência da raça como fator chave na situação do Brasil. A visão negativa da mestiçagem continuou forte até a década de trinta como consequência da emergência das ideias eugênicas. Por outra parte, o trabalho social de Oswaldo Cruz foi crescendo até ser um dos inspiradores do movimento sanitarista que deslocou o debate para o problema da doença como causa do atraso no Brasil “real” sertanejo e do Brasil em sentido geral. Belisário Penna e Arthur Neiva no relatório de 1916 sobre as regiões do Centro e Nordeste do país assumiram a liderança de uma proposta científica e social, que exaltava a necessidade de lutar por uma saúde pública melhor para salvar a nação.

Capítulo 2

PENSANDO A NAÇÃO CUBANA EM TERMOS DA RAÇA (1902-1919)

“[...] hay que convenir que no habrá orden nunca en Cuba, no habrá desenvolvimiento progresivo ni esperanza de verdadera paz, si no “abre sus brazos á todos, la República, y adelanta a todos”; si no se emprende una labor constante y generosa, y si no hay también algo antes que todo: PREVISIÓN Y JUSTICIA.”

Rafael Serra (1907)¹

OS PRIMEIROS ANOS DE REPÚBLICA em Cuba tiveram como herança histórica o processo das revoluções contra o colonialismo espanhol de 1868 e 1895. Contudo, as dinâmicas econômicas, sociais, culturais, políticas e ideológicas do século XIX continuaram desenvolvendo-se no XX. Além disso, o pensamento cubano das primeiras décadas do século XX estava influenciado pelas contribuições de intelectuais do século XIX. No campo sócio-político e ideológico, Félix Varela, José de la Luz y Caballero, José Antonio Saco, José Martí, conhecido como “O Apóstolo” e “O Mestre”, e Enrique José Varona (o único que viveu os dois séculos) foram os mais destacados. No entanto, a temática deste capítulo nos permite prestar uma atenção maior às reflexões de Saco e Martí, cujas aplicações se visualizam nos afazeres da intelectualidade cubana, além das suas posturas políticas, e pressupostos axiológicos e ideológicos.

Neste capítulo refletiremos sobre três interfaces interessantes que mostram como a nação cubana estava sendo pensada sob o olhar da raça: 1) nacionalismo-raça, baseada na análise acerca de como a fundação da República de 1902 frustrou o ideário nacionalista igualitário

¹ Em Serra (1907f: 49, destaque em caixa alta como no texto original)

das revoluciones independentistas do século XIX. A situação dos negros cubanos foi explicitada por Rafael Serra, e a questão político-ideológica, vinculada aos direitos de cidadania, percebem-se na ação do Partido Independiente de Color (PIC), fundado em 1908. 2) raça-política-ciência-modernidade, visada para analisar o impacto social do massacre dos militantes e simpatizantes do PIC em 1912, através das obras dos jornalistas Rafael Conte e José Capmany, e do escritor Gustavo Mustelier, assim como do documento produzido pelo cáucus negro do Congresso republicano. Explicaremos também a influência, divulgação e aproveitamento dos conhecimentos da ciência antropológica para pensar uma Cuba moderna, que inclui a permissão para uma imigração desejável. 3) raça-religião-modernidade, direcionada a expor as primeiras contribuições de Fernando Ortiz, como fundador dos estudos afro-cubanos, que, com uma perspectiva criminológica, pesquisava sobre a mala vida de Cuba no contexto de acusações de crimes “rituais” impulsionados por atos denominados como bruxaria e feitiçaria. O papel da imprensa de Havana foi chave na divulgação desses fatos, cujas vítimas foram crianças brancas e os seus agressores eram negros. Em junho de 1919, as populações civis de Havana e Matanzas ultrapassaram as regras da lei para fazer justiça com os infratores. Isto motivou às sociedades negras da capital do país a protestar contra os linchamentos e as inculpações da imprensa através de uma carta pública.

UMA REPÚBLICA PARA TODOS? A FRUSTRAÇÃO DO IDEÁRIO INDEPENDENTISTA

A historiadora Ada Ferrer fez uma análise interessante a respeito do ideário da independência cubana articulado com as revoluções do século XIX. Destacou a formação de um Exército Libertador de caráter multirracial e, até mesmo, multi-étnico, no qual seus integrantes poderiam ascender na estrutura hierárquica militar pelos seus méritos nas batalhas (Ferrer, 2002: 20-21). Antonio Maceo, conhecido também como “O Titã de Bronze”, seria o exemplo mais importante, já que sendo negro conseguiu ascender de soldado até general. Não entanto, também houve outros como Guillermo Moncada e Quintín Banderas que ganharam as suas patentes de general pelos seus méritos militares. O historiador Alejandro de la Fuente destacou a importância da presença dos negros na liderança militar das Revoluções de 1868 e 1895 e, sobretudo o que aqueles generais carismáticos representaram para os seus subordinados de igual cor da pele. A influência dos generais negros preocupou às elites políticas e econômicas brancas, tanto na guerra quanto na paz republicana (Fuente, 2001: 35-39).

Ferrer sublinhou a relevância da retórica relativa à igualdade racial expressa de forma implícita na Carta Magna de Guáimaro de 1869 e, ainda mais explícita, no pensamento e ação de José Martí durante sua estada nos Estados Unidos. O discurso *martiano* de caráter conciliador abriu espaço para a formação de uma aliança revolucionária inter-racial da qual derivou a concepção de uma nacionalidade sem raças (Ferrer, 2002: 23-24). Sobre este segundo aspecto também se expressou a historiadora Oilda Hevia. Na sua análise, os negros foram à guerra porque acreditavam no discurso da liderança revolucionária. O tácito acordo durante a preparação da Revolução de 1895 era “[...] que todos los cubanos lucharían por la independencia y la igualdad racial, y que unidos construirían la República soñada con todos y para el bien de todos” (Hevia, 1998b: 95), como dizia Martí. É preciso indicar que até os momentos prévios às revoluções do século XIX, ainda prevalecia um problema relacionado com os negros, como argumentou o professor Tomás Fernández Robaina:

[...] En el proyecto de la República Cubana, de la Nación Cubana [que expresaban algunos pensadores y políticos insulares del siglo XIX], el negro no existía. No existía en el proyecto de José Antonio Saco, ni en ninguno de los proyectos de la burguesía o los terratenientes cubanos. *El negro estaba ausente cuando se hablaba de la independencia nacional* [...] (Guanche, 2004a: 108, grifos meus)

Isto é, um aspecto importante para valorizar o peso do pensamento revolucionário de José Martí, cuja retórica aglutinadora de todos os cubanos, sem distinção da cor da pele, dispostos a lutar contra o colonialismo e pela redenção, atingiu dimensões nacionalistas mais profundas e radicais que as expressas pelos seus antecessores que lideraram a Revolução de 1868. A ampla presença dos negros como a base social das tropas de libertação nacional e o espaço ocupado por sujeitos como o general Antonio Maceo preocupavam militarmente os espanhóis. Mas, também um setor de cubanos brancos das classes sociais proeminentes, que faziam parte da insurreição, estava incômodado pela força militar e política de Maceo no comando da Revolução de 1895.

A idéia de uma nação cubana foi-se forjando durante a luta libertadora anti-colonialista. O historiador Fernando Martínez Heredia propôs considerar três dimensões gerais do conceito de nação, que estão vinculadas com as noções de identidade: 1) a auto-identificação; 2) a percepção dos demais povos como “outros”; 3) a presença e identificação de um inimigo. Além do mais, Martínez Heredia contextualizou o caso cubano para destacar outros aspectos que qualificam a experiência revolucionária de 1895: a unificação das diversidades so-

ciais, a existência ou busca do Estado-nação e as demais instituições, representações e símbolos compartilhados (Martínez, s/d: 4).

Além disso, a formação da nação cubana e as diversas expressões do que pode ser definido como “nosso nacionalismo” têm uma história de múltiplas complexidades. Martínez Heredia apontou que “la plasmación política del nacionalismo en Cuba no fue el fruto de una elaboración oportunista realizada por un pequeño grupo interesado, ni de un evento afortunado [...]”, como tinha acontecido nos principais países ocidentais, mas que “[...] se identificó con acciones populares colectivas muy profundas y abarcadoras, las guerras revolucionarias sucedidas entre 1868 y 1898, de las cuales la última (1895-98) fue el evento principal de la época [...] [puesto que] fue el hecho cultural más trascendental en la formación de la nación y del nacionalismo cubanos.” Assim, o caso cubano teve peculiaridades que implicaram a tentativa de resolver conflitos ideológicos e tensões políticas internas geradas no campo revolucionário, tanto em Cuba como nos Estados Unidos. Em tais espaços existia uma cisma entre os nacionalistas, que tinha um fundo classista; e, neste sentido, alguns podem ser chamados de radicais e outros de conservadores (Martínez, s/d: 5-6, 9). Esses dois grupos rivais perguntavam: que tipo de estado-nação independente nós queremos constituir na nossa pátria?

Cuba deixou de ser colônia da Espanha e converteu-se num Proteorado dos Estados Unidos. Embora a geopolítica favorecesse aos norte-americanos, isso não foi suficiente, já que era preciso tomar algumas providências internas para garantir essa posição privilegiada. Os Estados Unidos quiseram anexar Cuba a seu território, mas os cubanos não estavam dispostos a aceitar isso. Até, porque, após 30 anos de luta contra o colonialismo espanhol, somente aspiravam à independência. Como o governo norte-americano não queria ter a mesma complicação que sofria nas Ilhas Filipinas, urgia-lhe encontrar outras fórmulas que mantivessem Cuba atada a seus interesses imperiais.

Um primeiro passo importante para instaurar a República Cubana foi convocar uma Assembléia Constituinte, em 1900. Mas, o assunto chave que suscitou discussões prolongadas foi à inclusão de um apêndice constitucional, conhecido como a *Emenda* (do congressista norte-americano Orville) *Platt*. Este documento indicava que Cuba seria um estado-nação com uma soberania limitada. Portanto, os Estados Unidos tinham o direito de enviar suas tropas a Cuba, se considerasse que os acontecimentos desenvolvidos constituíam um perigo para seus interesses extraterritoriais de segurança nacional.

A facção dos nacionalistas mais radicais recusou e condenou a *Emenda Platt* tanto na Assembléia como a nível público, pois houve uma grande repulsa popular contra essa hábil manobra dos Estados Unidos. O outro grupo de constituintes, não menos nacionalistas que

seus rivais políticos, estavam cientes de que se a exigência dos Estados Unidos não se transformava em lei para Cuba, então não haveria República. Enfim, depois de tantas tensões e pressões a *Emenda* foi aprovada e, assim, os norte-americanos consolidaram sua posição vantajosa e minimizaram o nacionalismo cubano. Depois, a *Emenda*, como estava previsto no seu último item, virou um *Tratado Permanente*, subscrito por ambos os países (1903).

O passo que se seguiu, após a aprovação da Constituição de 1901, foi criar um *corpus* legislativo previsto na *Emenda Platt*. O jurista Julio Carreras sublinhou que embora esse setor de poder governamental fosse configurado seguindo o modelo norte-americano, um Congresso formado pelo Senado e pela Câmara de Representantes, isso não significava que o seu funcionamento institucional seria igual (Guanche, 2004b: 89-90). As bases organizacionais e institucionais do Estado Nacional completaram-se com a convocação de eleições presidenciais, vencidas sem nenhuma oposição por Tomás Estrada Palma com menos de 50% dos votos dos eleitores inscritos. Além do mais, o primeiro presidente da República de Cuba contava com o beneplácito dos Estados Unidos. “Dom Tomás” foi um dos seus principais interlocutores na negociação diplomática relativa ao reconhecimento da beligerância dos cubanos em 1898. Segundo a historiadora suíça Aline Helg, “[...] Tomás Estrada Palma [que assumiu seu cargo por quatro anos em 20 de maio de 1902] [...] tomou conta do processo de marginalização dos negros cubanos e continuou várias políticas ‘civilizatórias’ introduzidas pelos Estados Unidos [...]” (Helg, 1995: 98).

No contexto que combina a ocupação norte-americana e o início da República, os negros, especialmente quem lutou por uma “Cuba livre”, não encontravam um lugar na sociedade cubana. Em 1898 o panorama tinha mudado. Além da perda irreparável dos chefes revolucionários mais radicais — morreram José Martí (1895) e Antonio Maceo (1896) — houve a desmontagem das instituições, onde os soldados, oficiais e civis cubanos, de alguma forma, se sentiam representados. O Partido Revolucionario Cubano (PRC) foi dissolvido por Tomás Estrada Palma (1898)². A Assembléia de Representantes, o corpo legislativo da “República de Cuba em Armas”³, também foi dissolvida, e seu braço armado, o Exército Libertador, foi dispensado⁴

2 Essa organização foi fundada por José Martí em 1892. Quando Martí morreu (1895), Estrada Palma assumiu o comando como Delegado.

3 Nome do Governo Revolucionário estabelecido no campo cubano (“Cuba livre”) durante as guerras de 1868 e de 1895.

4 Durante a República teve muitos problemas com o pagamento das pensões dos veteranos. Ver “Veteranos defraudados. Un gran escándalo” (El Nuevo Criollo, 1904: 3).

(ambos em 1899). Hevia enumerou os fatores que incidiram no agravamento da situação da população cubana não branca entre 1898 e 1902, a qual continuou vigente durante os anos seguintes da experiência republicana:

- As sequelas de vários séculos de escravidão amparadas pelas teorias científicas;
- A campanha anti-negra durante o período das guerras libertárias, sob o comando da imprensa liberal e conservadora editada em Cuba e também em outros meios jornalísticos estrangeiros;
- Os oficiais e soldados do exército norte-americano de ocupação exteriorizaram os seus preconceitos raciais contra os negros cubanos;
- Os governos interventores, comandados por John Brooke (1899) e Leonard Wood (1899—1902), contribuíram à negação do acesso dos negros à hierarquia de poder. Por exemplo, foram excluídos de fazer parte do Corpo de Artilharia, que nessa época poderia ser considerada uma tropa de elite do Exército do ponto de vista da técnica militar;
- A maioria dos líderes brancos da Revolução de 1895 era racista (tanto civis como militares). (Hevia, 1998a: 35-45; 1998b: 96)⁵

O último destes cinco itens ajuda a entender e explicar melhor como se expressava sutilmente a frustração do ideário das revoluções do século XIX no alvorecer da República. Os negros sentiram a onipresença da dicotomia inclusão-exclusão que fazia parte de um projeto de República para todos os cubanos. Neste sentido, incluir significava subordinação, e excluir era sinônimo de marginalização e de invisibilidade.

Na argumentação de Helg, “a intervenção militar de Estados Unidos e sua posterior ocupação de Cuba acelerou o processo de marginalização dos negros cubanos que tinha sido iniciada nos campos de Cuba Livre [...]” (Helg, 1995: 92). Ferrer discorda de Helg, pois considera que, desde a perspectiva do espírito nacionalista cubano, a principal questão no campo de batalha era o seu desafio à dominação colonial espanhola e à discriminação racial, embora fosse incompleto, indeciso e ambivalente em alguns momentos. A historiadora norte-americana Rebecca Scott concorda com Ferrer afirmando que os

5 Jorge e Isabel Castellanos fizeram ênfase nas manifestações etnofóbicas dos militares *yankees*. Ver Castellanos; Castellanos, 1998: 294-296.

independentistas cubanos tinham uma concepção trans-racial do patriotismo, pois acreditavam que o objetivo principal da luta unificava os cubanos (Ferrer, 2002: 29-30; Scott, 2006: 159, 170).

Fernández Robaina tentou mostrar essa questão enfatizando que nas Revoluções do século XIX houve tensões raciais no Exército Libertador, visualizadas nas tentativas dos chefes brancos de marginalizar os subordinados negros nos postos do poder na denominada República de Cuba em Armas. O argumento era que os negros não tinham capacidade para desempenhar cargos políticos e militares de alta responsabilidade. No entanto, somente eram reconhecidas suas patentes e a valentia mostrada em cada combate. De acordo com Fernández Robaina, a ocupação norte-americana incentivou, estruturou e criou condições para o aprofundamento do racismo dos brancos cubanos. A historiadora Carmen Montejo concordava com a perspectiva do fortalecimento da discriminação racial em Cuba, através da influência dos Estados Unidos na ocupação militar entre 1899 e 1902 (Guanche, 2004a: 108-110; Montejo, 2004: 152-153).

Os critérios de Ferrer e Scott enfatizam na operatividade dos princípios éticos das revoluções anti-colonialistas e antirracistas. Mas, Helg e Fernández Robaina ressaltam que o preconceito do branco nos poderes civil e militar na “Cuba livre” começou entorpecer a ascensão dos negros, que mereciam uma promoção social pelos serviços prestados à causa patriótica. Um pequeno detalhe, os oficiais superiores (generais) negros, como Antonio Maceo, Guillermo Moncada ou Quintin Bandera receberam suas altas patentes durante a Guerra dos Dez Anos (1868-1878). Mas, na Guerra de 1895, com as legislações republicanas de *Jimaguayú* e de *La Yaya*, era muito difícil para um negro empobrecido e sem instrução, que se alistasse como soldado, chegar tão longe como aqueles na hierarquia militar, nem sequer a tenente ou capitão⁶. Esta questão não é somente racial, pois também deve ser pensada desde uma perspectiva classista. Os brancos pobres e sem educação também eram soldados.

RAFAEL SERRA: INCLUSÃO/EXCLUSÃO À CUBANA E SEU OLHAR SOBRE OS ESTADOS UNIDOS

As tensões nas relações raciais, durante as guerras contra a Espanha, foram ainda mais visíveis na República. [José] Rafael [Simón Aga-

⁶ As constituições de Jimaguayú (1895) e de La Yaya (1897) facultavam ao Secretário da Guerra outorgar patentes militares, tendo em conta o nível de instrução da pessoa e não os méritos obtidos no combate. Neste caso, os cubanos brancos foram favorecidos, já que durante o século XIX só eles tinham acesso aos centros educacionais universitários tanto em Cuba como na Europa e nos Estados Unidos.

pito] Serra [y Montalvo] (1858-1909), nascido em Havana, é um dos pensadores negros cubanos que melhor explica a frustração do ideário independentista sofrido pela população negra. Serra viveu exilado nos Estados Unidos durante as Guerras de Independência. Foi um dos principais colaboradores de José Martí na etapa de preparação da Revolução de 1895. Voltou a Cuba no ano da fundação da República. Naqueles momentos, Serra era um homem vinculado politicamente ao presidente Tomás Estrada Palma, pois ambos militaram no Partido Moderado. Serra desempenhou funções como Deputado na Cámara de Representantes pela província de Oriente (foi eleito duas vezes 1904 e 1908). Além do mais, teve uma ampla experiência como jornalista, pois entre 1904 e 1906 trabalhou como redator e diretor do órgão de imprensa *El Nuevo Criollo. Semanario Político Moderado*. Nesse jornal demonstrou ser um seguidor das ideias redentoras e anti-racistas de Martí. Em 1907 publicou um livro intitulado *Para blancos y Negros. Ensayos Políticos, Sociales y Económicos*, que é uma síntese de sua vida política e de seu pensamento social. Tanto o jornal quanto o seu livro são fontes históricas úteis para refletir sobre as dinâmicas sociais dos primeiros seis anos de vida republicana (Cabrera, 2008: 21-27).

Que valorações essenciais Serra expôs a respeito do funcionamento sócio-econômico e político do país? Em primeiro lugar, não aceitava que a estabilidade das instituições cubanas dependesse da vontade de um governo estrangeiro. Preocupava-se com a ignorância, a pobreza, a presunção e a vaidade, qualquer tipo de poder, o espírito das raças, o regionalismo, os títulos de revolucionário, de libertador e de guerrilheiro. Além disso, dizia que a República fracassou e seguiria fracassando pela falta de honestidade e justiça nos processos políticos (Nordhoff, 1907: 27-28; Serra, 1907g: 80)⁷.

De que maneira Serra expressava a frustração do ideário da independência percebido na situação dos negros? A questão chave desse ideário estaria no pensamento de José Martí que só seria cumprido se a República abrisse os braços a todos e avançasse com todos, como dizia Martí. Por esta razão, segundo seu critério, era alarmante o alto nível de exclusão que sofria a população não branca nas dependências do setor público da República, ao qual poucos tinham acesso. Serra citava a Oficina de Correos de Habana, onde trabalhava, a Secretaría de Gobernación, a Secretaria del Estado y de la Justicia, o Ayuntamiento de Habana, e a Instrucción Pública. Serra afirmava que “[...] La clase de color en Cuba, por motivos que todos conocemos y de la

7 Os guerrilheiros não eram militares, mas mercenários que operavam sob o comando do exercito colonial espanhol.

que no es culpable, es la más pobre é ignorante del país. Por hallarse en esta lamentable condición es dedicada desde luego á todos los trabajos menos remunerativos [...].” Além do mais, era muito difícil conseguir ascender na escala hierárquica do Corpo da Artilharia (até o nível de oficiais), da Polícia (até o nível de vigilante de primeira classe), e da Guardia Rural (até a patente de capitão). Nas altas esferas do poder proibia-se a todos os congressistas negros assistir aos atos e festas oficiais com as suas esposas (Serra, 1904a: 1; Serra, 1907b: 107; Serra, 1904c: 1; Serra, 1905a: 2).

Serra explicou que quem não tivesse sido membro do Exército Libertador não tinha direito de trabalhar na Aduana da República. Nas Obras Públicas o cargo máximo era ser capataz de terceira classe somente para quem fosse coronel do *mambisado*. Neste sentido, expressou que “[los blancos] se inquietan [...] cuando advierten que parte de ese elemento [de color] que maltratan, se afana en el estudio con probabilidades de éxito [...] preparan [...] todas las avenidas, para no darle paso al triunfador, y hasta se le provoca con el alarde cínico de: siempre te cogerá la noche” (Serra, 1907a: 83-84; Serra, 1907g: 126)⁸.

A visão do Rafael Serra a respeito da questão racial em Cuba também estava influenciada pela experiência dos negros norte-americanos, basicamente, no Sul dos Estados Unidos. No seu jornal *El Nuevo Criollo*, Serra analisou o papel desempenhado por Booker Taliaferro Washington na superação sócio-econômica e cultural dos negros⁹, as atitudes filantrópicas dos brancos e o comportamento do poder executivo com respeito à questão racial. Tais questões do pensar de Serra podem ser resumidas nos seguintes itens:

- A influência do pensamento e a ação de Booker T. Washington no contexto cubano. A sua visão sobre como os negros deviam se inserir na sociedade norte-americana — educação técnico-industrial, trabalho sacrificado e aceitar a segregação em condições de inferioridade — era bem vista em Cuba, pois ajudava a justificar o status de subordinação da população não branca às elites econômicas e políticas brancas da oligarquia. Não entanto, Serra fez uma crítica a duas interpretações cubanas do livro

8 Uns dos exemplos mais notável do sofrimento das práticas de exclusão foi o General Quintín Bandera. Ver Ferrer, 2001: 143-145. Mambisado é um termo utilizado pela historiografia cubana, que analisa as guerras de independência do século XIX, para nominar aos membros do Exército Libertador que foram conhecidos como mambises tanto pelos inimigos espanhóis quanto pelos seus simpatizantes e membros.

9 Em Cuba, Booker T. Washington foi considerado um grande arquétipo a imitar. Ver Rodríguez, 1910.

autobiográfico de Washington *Up from Slavery* (1901), com as quais não concordava: 1) os negros devem levantar-se por eles mesmos e, como disse Washington, não participar na política; e 2) os negros cubanos deveriam aprender a lição de dedicar-se somente à agricultura e a outros ofícios mecânicos. Os argumentos discordantes expressos por Serra chamavam a atenção do reconhecimento de Washington ao significado da filantropia do branco na sua vida, à situação de vulnerabilidade social dos negros do Sul e, finalmente, aludiu a um discurso do Washington, em 1897, no qual ressaltou a grande contribuição da população não branca à independência cubana (Serra, 1904b: 1-2).

- As percepções de Theodore Roosevelt sobre a questão racial. Serra admirava o interesse do presidente dos Estados Unidos neste assunto. Uma razão poderia ser que não percebia uma atitude semelhante de seu “amigo” Tomás Estrada Palma, que parecia não querer dar uma atenção generosa ao tema. As relações raciais foram avaliadas por Roosevelt como um ato de harmonia entre todos os cidadãos brancos e negros, que com os seus esforços garantiriam a estabilidade e a pureza da pátria. Roosevelt contribuía com sua ajuda econômica, e sempre expressava publicamente seu apoio moral e institucional aos agrupamentos como a União Nacional de Comerciantes da Cor, que celebrou seu VI Convenção em 1905 (Serra, 1905b: 1; Serra, 1905d: 1-2; Serra, 1907e: 197-199).
- O ideal filantrópico dos brancos que ajudavam os negros. Serra perguntava: 1) como era possível que os negros nos Estados Unidos crescessem e progredissem tanto se desenvolvendo nas diferentes atividades humanas? e 2) “cómo es que allí, donde tanto se maltrata á la clase de color, vive ésta y prospera, y donde se la ama tanto, donde se la quiere tanto, como en Cuba, se estanca ó retrograda, se empobrece, se prostituye y se aniquila?” (Serra, 1907d: 135-136). Nestas interrogações, Serra pensou na sua experiência de vida nos Estados Unidos no fim do século XIX. Durante suas atividades políticas no exílio, observou a situação de vários setores sociais negros que nem todos eram pobres. Então, quando voltou a Cuba, no início da República, refletiu acerca da situação dos negros cubanos.
- A superação cultural e sócio-econômica do negro nos Estados Unidos¹⁰. Serra destacou o sucesso da VI Convenção da Liga

10 Serra apresentou um trecho do livro *The History of American Negro* escrito pelo advogado e jornalista naturalizado norte-americano Robert Charles O'Hara

Nacional de Comerciantes da Cor (Nova Iorque, 1905), cujos membros se baseavam na educação e no dinheiro como via para superar o problema das relações raciais no país. Outros pontos destacados foram o alto nível salarial dos empregados públicos negros norte-americanos, segundo mostravam as estatísticas do Comitê Republicano de New York em 1900, o qual não acontecia em Cuba. Ressaltou o nível da Escola Normal e Industrial de Tuskegee, fundada por Booker T. Washington em 1881. (Serra, 1905c: 2, 1-2, 1-2; Serra, 1907c: 153-156; Encinosa, 1905: 3)¹¹.

Serra, entre 1904 e 1907, concentrou-se em demonstrar o que a República Cubana deveria aprender da sua nova metrópole imperialista. Considerava preciso que o poder executivo encarasse com bom senso a questão das relações raciais, oferecendo e dando maiores e melhores oportunidades de crescimento social e econômico aos negros, e ajudando sempre os mais carentes, como dizia José Martí. Além disso, Serra considerava que os líderes negros deviam seguir o exemplo de Booker T. Washington que não sobrepuja os seus interesses políticos acima das necessidades reais de seu povo. No entanto, segundo a argumentação de Scott, “el ideal de Serra de un respeto ganado sobre la base de la actuación virtuosa, amalgamado con un reclamo sin cortapisas de los plenos derechos políticos y civiles, se aproximaba [más] a las ideas de Louis Martinet y Rodolphe Desdunes en Luisiana que a las de Booker T. Washington en Tuskegee...” (Scott, 2006: 294).

Além do mais, Serra analisou o tema do linchamento de negros no Sul dos Estados Unidos como um elemento negativo dessa sociedade. Por isso, deu atenção às opiniões que o condenavam na imprensa negra norte-americana. Assim, reproduziu um artigo do *Odd Fellows' Journal* (editado em Filadélfia, Pensilvânia):

[...] La piedra angular de esta República, como la de todo Gobierno libre, es el respeto y la obediencia á la Ley. Donde permitimos que se desafie ó evada la Ley, sea por el hombre rico ó el hombre pobre, por el hombre blanco ó el hombre negro, estamos a conciencia debilitan-

Benjamin. A obra versa sobre a vida do negro após a abolição da escravidão com os seus progressos ao nível de população, educação, profissões, literatura, religião, mecânica e indústria, agricultura e labor, consumidor, música e outras artes, riqueza e política. Ver Benjamin, 1907: 178-184.

11 Em Tuskegee estudaram alguns negros cubanos. Além disso, são interessantes as percepções de Booker T. Washington expressas, durante o ano 1898, acerca de Cuba e sua luta pela liberdade, na qual participavam os negros. Ver *The Booker T. Washington Papers*, 1975: Vols. 2 e 4.

do los lazos de nuestra civilización y, aumentando las oportunidades para su destrucción, y, por lo tanto, á la sustitución de un sistema en que la anarquía y la tiranía serán las violentas alteraciones. (González, 1907: 140)

Baseado na sua análise sobre as realidades de Cuba e dos Estados Unidos, Serra criticava o estado-nação cubano, que funcionava imerso nas complexas tensões entre a inclusão e a exclusão da população negra. Segundo a legalidade republicana todos faziam parte da nova nação que estava sendo construída sob as perspectivas de liberalismo e modernidade. Mas, a respeito da dinâmica social, onde são marcantes os interesses sócio-classistas, políticos e os critérios sobre a raça e a cor da pele, a nascente República era tão excludente quanto a Colônia. A discussão acerca da cidadania, focada na luta pelos direitos civis e políticos dos negros, é um aspecto chave para analisar a complexidade do nacionalismo cubano sob o olhar da raça.

“NEM BRANCOS, NEM NEGROS: SÓ CUBANOS”. UMA CIDADANIA POLÊMICA?

Segundo o artigo onze da Carta Magna de 1901, Título IV “De los derechos que garantiza la Constitución”, Seção Primeira “Derechos Individuales”, todos os cubanos são iguais ante a lei, pois a República não reconhece foros, nem privilégios pessoais. Neste contexto é interessante analisar as perspectivas que Alejandro de la Fuente denominou democracia racial e ordem racial, as quais coexistiam desde o início da República. Embora estas concepções parecessem opostas, De la Fuente demonstra que entre ambas houve umnexo muito importante que as relacionava ideologicamente, isto é, o branqueamento da sociedade cubana (Pichardo, 1969: 77; Fuente, 2001: 45-53).

O paradigma nacionalista no tocante a fundar uma nação cubana racialmente inclusiva foi pensado, não somente como anseio dos setores populares nas revoluções do século XIX, mas também estava sustentado pelos discursos, prestígio e méritos patrióticos tanto de José Martí quanto de Antonio Maceo, os líderes mais idolatrados da independência. Entretanto, De la Fuente concebeu duas posturas discordantes nesta noção que denominou de democracia racial. Uma vertente conservadora de base elitista que considerava a igualdade racial como resultado da guerra de independência e, por isso, negava ou minimizava a existência do problema racial para manter o *status quo*. Um flanco radical de caráter popular que questionava as narrativas dos brancos, a respeito da fraternidade racial, pois entendia que, para conseguir a verdadeira igualdade racial, era pre-

ciso aprofundar as ações sócio-políticas contrárias à submissão da população não branca.

O pressuposto ideológico da democracia racial teve diversas interpretações. Enquanto uns argumentavam que durante a escravidão as relações raciais foram mais suaves e harmônicas em Cuba que em outros países e, por isso, não decorreu um problema racial em Cuba, outros exigiam que fosse preciso reconhecer a existência desse problema racial e discuti-lo abertamente. Quando alguns falavam da imprescindibilidade do agradecimento dos negros aos seus amos brancos que os libertaram de sua condição de escravos, outros respondiam que a abolição da escravidão foi uma conquista da Revolução de 1868, e não uma prova da generosidade dos escravistas, nem do governo colonial espanhol. Se alguns afirmavam que as desigualdades raciais existiam como consequência das injustiças da escravidão, e pelo passado colonial deixado aos negros sem uma preparação adequada para a vida republicana, devido à falta da educação, dos hábitos de trabalho, e pelo seu *status* moral degradado, outros replicavam que a contribuição dos negros à Revolução lhes concedeu o direito inalienável de desfrutar de um completo *status* da cidadania (Fuente, 2001: 25-39).

Nos primeiros anos de Cuba republicana houve vários debates sobre a cidadania propostos por políticos negros como Rafael Serra. Uma etapa importante foi o período 1906-1912. Nessa época, houve uma intervenção norte-americana para pacificar o confronto entre os partidos liberal e conservador quando Estrada Palma tentou se manter no poder (1906). Durante o segundo período de governo interventor (1906-1909) surgiu o partido político chamado Agrupación Independiente de Color, que logo mudou seu nome para Partido Independiente de Color (PIC, 1908). Esta organização, liderada pelos veteranos da guerra de independência Evaristo Estenoz e Pedro Ivonet, era formada por negros. Mas, se afirma que os brancos também poderiam ser aceitos nela. Além disso, tinha um projeto político de caráter nacionalista que concebia uma república igualitária, soberana e independente, sem preocupações de raça, nem antagonismos sociais; os ensinamentos fundamental, médio, de artes e ofícios além do universitário gratuitos e obrigatórios; os ensinamentos oficial e privado ficariam sob o controle do Estado para que a educação cubana fosse uniforme; criar um tribunal do trabalho para regular as divergências entre o capital e o trabalho; regulamentação das oito horas de trabalho. Serafín Portuondo Linares (historiador) fez vários comentários críticos e destacou a importância do programa político desse partido (Portuondo, 2002: 39-52).

As atividades mobilizativas de Estenoz foram consideradas uma ameaça para os interesses políticos dos partidos oligárquicos tanto

liberal quanto conservador. As elites políticas e econômicas brancas não gostaram da fundação do PIC, pois consideravam que uma campanha racista como aquela fecharia o acesso a muitos votos dos homens “da cor” no processo eletivo de 1908. Os principais líderes negros nacionalistas, como Serra, Martín Morúa Delgado e Juan Gualberto Gómez, não concordaram com a proposta de Estenoz, pois segundo Morúa e Gómez organizar os negros em um partido era contra a unidade nacional, e Serra acreditava que isso discordava das ideias igualitárias de José Martí. Helg destacou a etapa mobilizativa dos negros entre 1907 e 1910, assim como a sua ligação com os rumores de uma conspiração negra no período 1907-1911. Além disso, indicou que nos anos iniciais da República o Partido Liberal disputava com o Partido Conservador pelo controle político do voto dos homens negros, que significava pouco mais de um 30% (Helg, 1995: 141-191).

Em 1910 o debate sobre cidadania tinha um *slogan* “Nem brancos, nem negros: só cubanos”. Isto significava paz, união, fraternidade, democracia e República. Mas, também expressava uma oposição ao ódio das raças, à anarquia, às denominadas campanhas racistas e às manifestações definidas como anti-cubanidade. Levando em conta tais questões, Morúa Delgado, membro do Partido Liberal e Presidente do Senado, apresentou uma emenda ao artigo 17 da Lei Eleitoral para impedir que fossem organizados partidos políticos integrados por indivíduos de uma mesma raça ou cor da pele. Esta decisão do poder legislativo tornou ilegal o PIC, que fez um protesto através de seu jornal *Previsión*. Estenoz e seus seguidores, com apoio de alguns representantes, tentaram sem sucesso, recuperar a legalidade do partido pela via pacífica, para garantir seus direitos políticos na dinâmica republicana. Além do mais, se falou de um acordo verbal deles com o Presidente da República, José Miguel Gómez (Rodríguez, 1910; Partido Independiente de Color, 1910: 3; Vasconcelos, 1916).

Os membros do PIC ficaram indignados pela falta de acordos políticos favoráveis e acharam pertinente pressionar ao governo, através da opção armada entre maio e julho de 1912. Aquela decisão foi analisada em um manifesto ao povo cubano assinado por um *cáucus* negro integrado por um senador, Nicolás Guillén (pai), onze deputados: Francisco Audivert, Generoso Campos Marquetti, Luis Valdés Carro, Alberto Castellanos, Agustín Cebreco, Ramiro Cuesta, Manuel de Jesús Delgado, Lino D’ou, Juan Felipe Risquet e Hermenegildo Ponvert, assim como Juan Gualberto Gómez, que foi um convidado especial pelo seu prestígio e liderança. Aqueles políticos negros expressaram que “[...] la raza de color no está con, sino contra el movimiento de rebelión”, já que eram contra a violência. No entanto, ante a possibilidade de acontecer mais uma intervenção norte-americana,

José Miguel Gómez agiu ordenando a eliminação dos rebeldes na região oriental, foco principal do levantamento. O massacre foi terrível. Segundo Louis A. Pérez Jr., “[...] no hay dudas de que las causas de la rebelión fueron raciales y políticas. Sin embargo, las fuentes de la rebelión eran sociales y económicas” (“A Nuestro Pueblo”, 1912: folha solta; Pérez Jr., 2002: 52)¹².

Aquela repressão violenta contra os militantes do PIC explicou a operatividade da concepção de ordem racial definida por De la Fuente. A noção de uma nacionalidade cubana racialmente excludente se legitimava teoricamente na auto-declarada superioridade e na credibilidade acadêmica da ciência produzida nos países do Atlântico Norte, no apoio político dos governos interventores norte-americanos, e na prosperidade econômica que ofereciam as bem sucedidas classes proprietárias. Os defensores de um racismo científico preconizavam uma ordem racial que exigia a subordinação total dos negros. A questão básica era excluir do projeto de nação a população não branca, principalmente descendente da África, devido a sua inata condição de inferioridade, segundo sugeriam os estudos antropométricos e as argumentações da eugenia e do darwinismo social. Portanto, os negros não podiam competir com a denominada raça superior de matriz anglo-saxônica e latina, já que eram considerados biologicamente inferiores e, por essa razão, estavam condenados a desaparecer. Além disso, foram-lhes adjudicadas várias características preestabelecidas e socialmente desqualificadoras, como incivilizados, infantis, preguiçosos, frívolos, vadios, ineficientes, inconsistentes, irresponsáveis, desonestos, criminosos, propensos a fazer piadas, de habilidades limitadas e intelecto inferior. Através desses estereótipos afirmava-se que o complexo de inferioridade dos negros, o qual implicava a necessidade de que sempre deviam ser comandados pelos brancos. Nesta proposta foi desenvolvida uma crítica da miscigenação biológica, vista como uma grande desgraça ou doença que urgia uma cura imediata. Nesses termos se expressava a escritora Blanche Zacharie de Baralt em 1913. A seu ver, os negros retardavam o progresso de Cuba e a mistura racial era a prova da inferioridade dos cubanos (Fuente, 2001: 25-26, 39-45; Baralt, 1913 *apud* Montejo, 1998: 33-34).

A questão da imigração foi outro problema que apareceu no debate sobre cidadania. O Presidente José Miguel Gómez transgrediu a Lei de Imigração e Colonização de 1906 para liberar a entrada dos

12 A historiografia sobre este fato histórico é notável. Destacamos só as contribuições monográficas de Portuondo, 2002; Castro, 2002 e Meriño, 2006; assim como os capítulos escritos por Fernández, 1994; e Helg, 1995.

braceros antilhanos¹³. Aqueles negros caribenhos foram contratados como mão de obra barata para trabalhar na produção açucareira. O escritor Carlos de Velasco e o jornalista Pelayo Pérez se manifestaram contrários a essa medida econômica do governo *miguelista*. Velasco, inspirado pelas ideias sociológicas de José Antonio Saco, considerou pertinente “[...] prohibir terminantemente la inmigración negra y [...] facilitar y estimular la blanca [...]” Até, porque, os colonos brancos estariam em melhores condições para ajudar Cuba a crescer como uma nação moderna e civilizada. Por isto, Pérez perguntava que tipo de imigração seria mais útil e quais eram os imigrantes mais convenientes para Cuba. Assim, concordava com Velasco acerca dos negros e, além disso, incluiu como imigrantes indesejáveis os chineses, turcos e sírios (Velasco, 1913: 76-77; Pérez, 1915: 251, 258). Perante o problema da imigração, o Partido Independiente de Color tinha uma perspectiva diferente ao governo republicano e à elite intelectual, pois considerava que “la inmigración debe ser *libre para todas las razas, sin hacer preferencias de ninguna*. La libre entrada para todos los individuos que, dentro de las prescripciones sanitarias, vengan de buena fe a contribuir al fomento y desarrollo de la riqueza pública” (Portuondo, 2002: 40, grifos meus).

Velasco e Pérez validaram a supremacia dos brancos em Cuba, que já estava sendo confirmada estatisticamente pelos censos feitos a partir de 1902 e, sobretudo, desde o ponto de vista cultural e/ou civilizatório. O PIC analisou o tema migratório nas suas bases programáticas expressando um discurso de modernidade, que levava em consideração o favorecimento de todos os estrangeiros sadios, sem distinção da cor da pele, dispostos a ajudar como cidadãos ao crescimento da República e também no progresso da cubanidade.

A tradição discursiva republicana cubana, desde o século XIX, interpreta da mesma maneira, como se fossem sinônimos, os termos cubanidade e cidadania. Ambos estão vinculados com uma concepção de civilidade na perspectiva do direito, cujo aspecto chave é o *corpus* legislativo da nação expressa na Carta Magna. Nesse sentido, consideram-se interessantes as reflexões de Velasco sobre a situação de Cuba. A intolerância, a irreverência e a desconfiança seriam, a seu ver, os três defeitos do caráter do povo cubano que não permitem um melhor desenvolvimento civil através do respeito às leis. Um cidadão cubano, respeitoso da legalidade (contratos, instituições, homens), teria que saber cumprir seus deveres e depois exigir seus direitos. Segundo Velasco, só desse jeito seria possível garantir

13 *Braceros* é relativo a braços, e também significa pessoas que trabalham fundamentalmente na agricultura.

governabilidade, nacionalidade e cidadania (Velasco, 1917: 5-10). Mas, as palavras de Velasco ficaram abstratas ante o depoimento do jornalista negro Ramón Vasconcelos “Tristán”, que afirmou: “[...] a los representantes [deputados] no les há sido posible impedir que se levanten valladares de reservas mentales entre los ciudadanos, empezando por el registro escolar y concluyendo por los partes de policía, por medio de *las clasificaciones raciales, la mitad de las veces despectivas y deprimentes para los de color [...]*” (Tristán, 1915: 8, grifos meus).

Durante a República coexistiam as opções elitistas explicadas por De la Fuente, mas a que demonstrou ser ainda mais efetiva foi a definida como a “democracia racial”, embora não se negasse a participação política à população negra. Em Cuba houve uma simbiose entre os pressupostos da democracia racial e as teses da ordem racial (depois superadas cientificamente por inovadores esforços intelectuais) que funcionaram orgânica e dialeticamente na República tanto acopladas quanto separadas.

A QUESTÃO RACIAL EXAMINADA PELA CIÊNCIA MODERNA

A historiadora norte-americana Alejandra Bronfman analisou com maior profundidade o tema “ordem racial”, proposto por De la Fuente, explicando as características do contexto das ideias de vários intelectuais cubanos a respeito de raça e ciência. Assim, tentou colocar o pensamento racista e racialista em relação direta com os debates contemporâneos sobre a teoria antropológica, sem se esquecer das condições sociopolíticas que favoreceram a aplicação das ideologias raciais. A sua perspectiva é que no alvorecer da Cuba republicana coincidiu a formalização política das ideias liberais com a ascensão das teorias científicas sobre raça que já se visualizava na América Latina. Os exemplos mais notáveis que justificam a afirmação de Bronfman são o planejamento curricular da Universidad Nacional, *nom plus ultra* do âmbito acadêmico, e os órgãos publicísticos de perfil científico que circulavam pelo campo intelectual cubano (Bronfman, 2004: 3).

A Universidad Nacional colocou no plano de estudo dos alunos da Faculdade de Direito os cursos de Antropologia Criminal, que foram ministrados pelos professores do Departamento de Antropologia e Antropometria¹⁴. Em 1906, a reitoria da Universidade decidiu fazer uma distinção a respeito do tipo de antropologia que devia ser ensinada tanto nas especialidades das Artes e das Ciências, uma An-

14 Fundado em 1900. Seus primeiros chefes foram os antropólogos Luis Montané e depois Aristides Mestre (desde 1919).

tropologia Geral, quanto em Direito, uma Antropologia Jurídica que favorecia as aproximações mais positivistas, e incluía novas seções sobre identificação antropométrica e dactiloscópica, além da aplicação desses métodos à lei. O professor Mestre (médico e naturalista) ministrava palestras sobre antropologia, e o professor Montané (médico formado na França), que introduziu a antropologia física em Cuba, ensinou a teoria lombrosiana. Na faculdade de Medicina, o médico Eusebio Hernández, que lecionava ginecologia e obstetrícia, estava influenciado pelo obstetra francês Adolphe Pinard e começou aplicar as ideias da eugenia positiva. O que Pinard entendia como puericultura (cuidado dos bebês), Hernández concebia como homicultura num sentido amplo que vinculava a boa saúde física humana com a capacidade da nação para gerar paz, ordem e prosperidade (Bronfman, 1998: 4; 2004: 30-31; 58-59; 117-118).

As publicações como *Revista Bimestre Cubana* (1831: primeira época; 1910: segunda época), *Cuba y América* (1897) *Azul y Rojo* (1902), *Derecho y Sociología*, (fundada entre 1906 e 1909), *Vida Nueva* (1909) e *La Reforma Social* (1914) publicavam trabalhos de estudiosos cubanos e estrangeiros, cujo enfoque se baseava na articulação da sociedade e do problema racial com os métodos da ciência moderna, especificamente nos campos da Medicina e do Direito. Esses órgãos publicitários, concebidos fora do *campus* universitário, apresentavam propostas de solução científica dos males sociais da nação cubana. *Cuba Contemporánea*, criada em 1913, pode se inserir neste grupo. Bronfman fez também uma indagação a respeito de como os projetos reformistas responderam, e o nível no qual as respostas fizeram parte da teoria racial ou antropológica. A autora pensou na operatividade social das propostas eugênicas direcionadas a erradicar problemas-chaves como a delinquência juvenil, a prostituição, e a reforma do sistema prisional (Bronfman, 1998: 6; 2004: 6-10, 58-62).

O historiador Reinaldo Funes forneceu uma explicação para complementar as informações, apresentadas por Bronfman, sobre o contexto científico cubano. Funes argumentou que a ciência não teve um papel marginal no processo de nascimento da República, pois recebeu o respaldo dos governos de Brooke e de Wood. Nesse período do Protetorado, o médico Carlos Juan Finlay comprovou a sua teoria a respeito do agente transmissor da febre amarela, isto é, a fêmea do mosquito *Aedes aegypti*, que serviu de ponto inicial para os trabalhos de saneamento do país. Além disso, a ciência foi muito importante na formação de uma consciência nacional diferenciada, tanto em nível de pensamento como na práxis social participativa na política e nas instituições públicas, no final do século XIX e início

do XX. Consideramos que Funes e Bronfman têm pontos em comum nas suas argumentações sobre o papel dos processos de institucionalização da ciência em Cuba durante o período do Protetorado. Neste sentido, Bronfman assinalou que: “a consolidação institucional da antropologia fez parte de uma promulgação mais ampla da ciência cubana durante o final da guerra de independência e a subsequente ocupação norte-americana. Os cientistas cubanos notaram com entusiasmo que a ajuda material fornecida durante a presença dos Estados Unidos significou também uma importância simbólica [...]” (Bronfman, 1998: 8).

Por último, é pertinente sublinhar que Funes não se interessou em dar uma definição de ciência, pois o foco de sua atenção foi a noção de associacionismo científico. Mesmo assim, o autor entende por ciência, a Medicina (incluindo a Farmacologia), a Biologia e as Ciências Naturais. Mas, não se esqueceu das transformações sócio-econômicas e tecnológicas, nem da evolução histórica da cultura cubana. Resulta interessante pensar como em Cuba os conhecimentos da ciência foram vinculados não só com os discursos e narrativas sobre raça, mas também com a política (Funes, 2005: 19-20, 24-25, 197, 202-203, 234-235).

RAÇA, POLÍTICA E CIÊNCIA: DUAS OPINIÕES SOBRE OS NEGROS

A complexa dinâmica social cubana gerou o interesse não somente das ciências para analisar as relações raciais. A história republicana demonstrou que a questão racial também foi discutida no campo político. O conflito de 1912 entre o governo de José Miguel Gómez e os militantes do Partido Independente de Color (PIC) teve repercussão na produção de uma literatura com o discurso sobre raça presente na ciência. Dois livros editados naquele ano, *La Guerra de Razas (negros contra blancos en Cuba)*, de Rafael Conte e José M. Capmany, e *La extinción del Negro. Apuntes político sociales*, de Gustavo Enrique Mustelier, corroboram essa observação. Estas obras são importantes para perceber o nível das tensões raciais de 1912 e dos anos seguintes.

Os repórteres Conte e Capmany definiram o acontecimento político como uma luta de raças, na qual os racistas eram os negros (os escravos de ontem) que protestaram de modo armado contra os brancos (os seus antigos senhores). Por isto, segundo a argumentação dos autores, “[...] pretender que ambos convivan unidos por lazos de fraternal afecto, es pretender lo imposible.” Ainda que “[...] hasta entonces el negro y el blanco, que en el fondo se detestaban, habían logrado mantenerse dentro de los límites de la prudencia...” (Conte; Capmany, 1912: 7-8).

Este enfoque é contrário ao que De la Fuente definiu como a democracia racial e Helg denominou igualdade racial¹⁵. Portanto, os comentários proferidos por Conte e Capmany, em certa medida, tem uma sintonia com a noção da ordem racial concebida pelo De la Fuente. Na lógica dos autores:

[...] Los cubanos caucásicos y los cubanos africanos luchan entre sí por las mismas razones que desde que el mundo es mundo han tenido para combatir y exterminarse los hombres de distinto origen. Es el problema eterno: desde los tiempos más remotos, toda la historia de la humanidad se ha reducido á una perpetua é implacable lucha de razas. Cuba no ha podido sustraerse á la ley general. Y menos mal que se tratara de grupos étnicos afines, oriundos de una misma raza madre, pues en este caso podría esperarse que con el transcurso de los siglos acabarían por mezclarse y confundirse [germánicos y latinos] [...] pero, tratándose como se trata de caucásicos y etiópicos, *la mezcla es imposible, puesto que ni aun por medio del cruzamiento continuado y científico, puede lograrse la desaparición total de una de las dos razas en provecho de la otra.* (Conte; Capmany, 1912: 8-9, grifos meus)

Segundo Conte e Capmany não há possibilidade para legitimar uma versão da miscigenação em Cuba, nem de se extinguir uma das duas raças em discórdia. Os autores estavam mais preocupados em alertar à elite econômica, política e cultural branca de uma suposta ameaça, que permitisse a repetição de um fenômeno político de corte racial, similar ao caso protagonizado pelos independentes de color (Conte; Capmany, 1912: 120).

A preocupação política e as ideias sobre as relações raciais sustentadas por Conte e Capmany não eram compartilhadas por Gustavo Mustelier, que acreditava no gradual desaparecimento da raça que considerava mais fraca. Por essa razão, confiava nas teorias científicas expostas pelos intelectuais da América Latina e da Europa que, seguindo os pontos de vista de Joseph Arthur “Conde” de Gobineau, afirmavam a inferioridade étnica do negro¹⁶. Mustelier concordava

15 Bronfman sustentou o argumento de que enquanto Helg concebe o mito da democracia racial como um instrumento nas mãos das elites brancas para silenciar e reprimir as demandas das igualdades política e social formuladas pelos negros, De la Fuente ponderou que esse mito limitou o alcance das práticas racistas ou exclusivistas dos brancos. Isto ficou demonstrado com a participação dos negros nos processos eleitorais (sufrágio universal masculino). Além do mais, a ambiguidade desse discurso permitiu que os negros se apropriassem e o interpretassem segundo seus objetivos de luta. Ver Bronfman, 2004: 4-5.

16 O livro de Blanche Z. de Baralt, *Sociología en impresiones de la República de Cuba en el siglo XX*, seguiu as argumentações de Gobineau.

com os critérios defendidos pelos seus contemporâneos José Ingenieros (sociólogo argentino) e Jean Finot (escritor francês de origem polonês). Além disso, incluiu os argumentos que, desde o século XIX, defendiam a emancipação de outros grupos étnicos discriminados e negativamente estereotipados como propunha o médico Max Simon Nordau (húngaro de origem judia). Mas, a afirmação de Mustelie de que os negros extinguir-se-iam em Cuba estava relacionada com as apreciações que inferiorizavam os indivíduos não brancos na sociedade republicana. Portanto, Mustelie assinalou que:

Lamentar la desaparición de las razas inadaptables, á la civilización blanca, equivale á lamentar el progreso biológico y contradecir los datos de la ciencia. Los ganaderos se desviven por seleccionar y refinar sus razas, prefiriendo las cabezas de ganado fino y estableciendo enormes diferencias en el precio de unas y otras [...] El sociólogo que observa las razas humanas con el cerebro y no con el corazón está obligado, por lo menos, á pensar lo mismo que el criador en materia de razas equinas o lanares. ¿O, por ventura, la raza humana nos interesa menos que ellas? (Mustelie, 1912: 56-57, grifos meus)

No entanto, as propostas de Mustelie, embora ofereçam uma visão biologista do assunto, não descartam as condicionantes da dinâmica social, na qual as relações raciais se desenvolvem. A seu ver, a inferioridade étnica do negro cubano sustentou-se em duas questões principais: a verdadeira situação do negro na história nacional, e a sua presença, marcada como pouco relevante, na estatística oficial da população cubana segundo o informe do Censo de 1907.

Quando Mustelie falava dos negros na História de Cuba, tanto no sentido bélico como no fator cultural, dizia que: “...*nuestra patria no es en modo alguno deudora del negro* em lo que se refiere á los gloriosos timbres que hoy constituyen su preciada tradición artística, literaria y científica; y que las páginas de su historia épica y la codificación del derecho natural, se han realizado por iniciativa y á expensas de la raza blanca” (Mustelie, 1912: 25-26, grifos meus). Para argumentar sua tese, Mustelie fez uma crítica com ironia a três sujeitos negros destacados durante o século XIX: Antonio Maceo na arte militar, Juan Francisco Manzano e “Plácido” (Gabriel de la Concepción Valdés) na lírica.

Quanto a Maceo, Mustelie indicou que suas qualidades morais são indiscutíveis, mas considerou que não foi um bom estrategista militar, pois o seu temerário comportamento na guerra o fez parecer (ou ser) mais soldado que um grande capitão ou um general “com mando”. A sua decisão de não atacar à Havana durante a invasão do Ocidente para forçar a capitulação da Espanha, não somente foi uma oportunidade desaproveitada, mas também significou um fiasco para

os fins revolucionários (Mustelier, 1912: 26-29). O autor tentou inferiorizar Maceo quando estabeleceu uma comparação indireta entre o “Titã de Bronze” e os grandes chefes militares, como o Napoleão Bonaparte, que não somente conseguiram preservar as suas vidas, mas também souberam tomar decisões que definiram o curso da história. Por isso, “esqueceu” que Maceo não era o máximo chefe militar da Revolução de 1895, mas o Lugar-tenente Geral do Generalíssimo Máximo Gómez. Portanto, Maceo não podia tomar decisões estratégicas desse tipo sem a permissão de seu máximo chefe.

Sobre Manzano e Plácido, Mustelier diz que nas suas obras, produzidas com facilidade expressiva e doçura de sentimentos, notam-se os rasgos psicológicos dos negros, tais como debilidade e incoerência, os quais, unidos à incultura, impediu-lhes de chegar a planos verdadeiramente superiores da sensibilidade ou do pensamento lírico, quintessência e sublimidade. Além disso, Plácido foi um exagerado panegirista de glórias e vaidades alheias, e não conseguiu ser um cantador entusiasta das grandezas pátrias (Mustelier, 1912: 29-30).

A leitura de Mustelier, a respeito do negro nas estatísticas oficiais, publicadas em 31 de dezembro de 1911, indicava que a diminuição da taxa de natalidade dos negros não somente denotava a possibilidade que diminua o caráter estacionário do índice percentual desse núcleo populacional (30%), mas também revelava um questionamento à narrativa referente ao alto nível de procriação da mulher negra cubana. Os fatores que explicavam esse dado seriam: a alta percentagem de negros na população penal (70%), o incremento da prostituição das negras e o aumento da mistura entre raças, através do casamento e da prática de concubinagem. Mustelier afirmava que, através de um modo inconsciente, se propendia à extinção do negro em Cuba, pois “en un período de tiempo difícil de determinar, pero que no rebasará de un siglo —si es que llega— la raza negra habrá desaparecido, por acción natural biológica y social, de nuestro ambiente. *Quedaría relegada á lo legendario y se hablará del negro como de una cosa que fué, inactual y estinguida*” (Mustelier, 1912: 35-36, 43, 62, 63-64, grifos meus).

O argumento de Mustelier sobre a extinção do negro cubano foi superado em pouco tempo pela sua falta de credibilidade, apesar de seu delírio de objetividade científica apoiada em dados quantitativos e não qualitativos. Tanto Mustelier quanto Conte e Capmany eram contra o negro e a mestiçagem, já que consideravam ambos um atraso que afastava Cuba do caminho à modernidade, além de ter se convertido num problema político para a República. A defesa das teorias do darwinismo social presente nas colocações desses autores teve sua base na circulação das ideias científicas dos livros que, por diferentes vias, chegaram a Cuba.

A INFLUÊNCIA DAS IDEIAS SOBRE RAÇA E MODERNIDADE

No contexto cultural cubano manifestou-se a repercussão de intelectuais da Europa e da América que expressaram critérios controversos das relações entre raça e modernidade, através de perspectivas analíticas diversas como o positivismo, a criminologia, a eugenia e o darwinismo social. Por exemplo, é interessante a apropriação que Rafael Serra fez do trecho de um texto de Cesare Lombroso, que parecia não ter nada a ver com as perspectivas do racismo científico expressas na sua produção intelectual. Serra extraiu o que lhe resultava útil para a sua ação política. Isto explica sua decisão de publicar no jornal *El Nuevo Criollo*, o artigo “El prejuicio de las razas”. Trata-se de uma resenha que Lombroso fez do livro homônimo, escrito por Jean Finot, *Le Prejugé des Races* (1905). As argumentações de Lombroso, fiéis ao enfoque criminológico, pareciam legitimar neste contexto o discurso contra-hegemônico dos negros cubanos, já que sublinhou que: “respecto á sobre *la destrucción de la creencia en las razas superiores é inferiores*, germinan el desarrollo y el mejoramiento de todos los hombres. Su evolución, que ha llegado á ser una regla general, y su igualdad altamente proclamada, *hacen criminal el exterminio de los pueblos y anulan el derecho que se arrogan unos para dominar sobre los otros*” (Lombroso, 1905: 3, grifos meus).

Quando utilizou essa idéia de Lombroso, Serra mostrou um traço do uso da bibliografia científica moderna, isto é, a possibilidade de ter diferentes tipos de apropriações, que podem respaldar ou contrariar um discurso (auto) definido como hegemônico. Desde essa perspectiva, expressava-se José Ingenieros nas suas *Crónicas de viaje* (1905). A sua leitura sobre o texto de Finot discorda da que Lombroso fez. Para Ingenieros, a questão racial é um preconceito, como disse Finot, mas não é uma realidade devido à inexistência de provas do antagonismo entre as raças superiores, como os arianos, estandartes da civilização, e as raças inferiores, como os africanos, que não foram favorecidas durante o processo de seleção natural, e seguem atrasadas moral e materialmente. Portanto, segundo a percepção de Ingenieros: “[...] una raza que puede civilizarse no es una raza inferior; inferiores son, precisamente, las inadaptables, las no civilizadas [...]” Além disso, assinalou em 1915 que utilizava o termo raça “[...] para caracterizar una sociedad homogénea cuyas costumbres e ideales permiten diferenciarlas de otras que coexisten con ella en el tiempo y la limitan en el espacio” (Ingenieros, 1961: 246-247; 1962: 170).

O pensamento positivista e social darwinista de Ingenieros, identificado também com as ideias de Herbert Spencer (filósofo inglês), influenciou notavelmente um setor da intelectualidade branca cubana. Alguns pontos de vista de Ingenieros foram divulgados pela revis-

ta *Cuba Contemporánea*. Este órgão publicitário, durante o período 1913-1927, permitiu a visibilidade de uma geração de pensadores interessados na modernização cultural do país, através da livre circulação das ideias universais. Os seus redatores fundadores foram Julio Villoldo, Mario Guiral Moreno, Max Henríquez Ureña, José Sixto de Sola, Leopoldo F. de Sola, Ricardo Sarabasa, e o diretor Carlos de Velasco. *Cuba Contemporánea* foi um projeto cultural com um marcante perfil nacionalista, cujos membros estavam dispostos a dialogar com as concepções científicas, literárias, sócio-econômicas, políticas e ideológicas daquela época.

Em 1916, os editores da revista publicaram um ensaio que Ingenieros obsequiou-lhes durante a sua estada em Havana. Nesse texto expressava os seus pontos de vista a respeito da história das raças na América, iniciada com o choque cultural dos caucásicos com os indígenas, e a chegada forçada dos africanos. Seu principal referente teórico foram as obras literárias do seu conterrâneo Domingo Faustino Sarmiento (jornalista, escritor e político que foi presidente da República Argentina), que destacavam a inferioridade dos colonizadores espanhóis, vistos como os culpados por todos os males da América do Sul, como a miscigenação e, ao mesmo tempo, enfatizava na superioridade dos *pioneers* ingleses, cujos descendentes fundaram os Estados Unidos.

Concordando com Sarmiento, Ingenieros afirmava que a diferença entre as civilizações latina e anglo-saxônica estava marcada pela desigual evolução econômica, psicológica e religiosa da Espanha e da Inglaterra, prolongada e reproduzida nas suas colônias. Além do mais, analisou a influência da raça na constituição política das Américas. Seguindo essa perspectiva, Ingenieros se apropriou da controvertida dicotomia civilização (européia) e barbárie (espanhola-indígena) que foi teorizada e desenvolvida por Sarmiento. O objetivo de Ingenieros era demonstrar, validando as argumentações de seu também conterrâneo Agustín Alvarez (sociólogo, moralista e educador), como se manifestava a incapacidade política dos latino-americanos (Ingenieros, 1916: 15-20, 22, 25-26, 28-29)¹⁷.

Ingenieros destacava as diferenças entre as colônias inglesas e as espanholas, mas esqueceu de que tanto nas colônias do Sul como nas do Norte as iniciativas dos colonizadores particulares impulsionaram

17 As obras produzidas por Sarmiento *Facundo*, *Civilización y Barbarie* (romance, 1845), *Conflicto y armonía de las razas en América* (1883) e outras já eram conhecidas pelos intelectuais brancos de Cuba. Inclusive, José Martí fez várias críticas às teorias do Sarmiento, a respeito do conflito civilização e barbárie. Naquela época, o etnólogo norte-americano Lewis Henry Morgan, no seu livro *Ancient Society* (1877), distinguiu três estágios da evolução humana: a selvagem, a barbárie e a civilização.

naram graus de desenvolvimento, além das exigências fiscalizadoras das metrópoles. Assim, as treze colônias britânicas da América do Norte deram um salto de qualidade no século XVIII, quando fizeram uma revolução burguesa para serem independentes do Reino Unido da Grã-Bretanha. As nações do Centro e do Sul da América que conseguiram se libertar do domínio hispano-português no século XIX tentaram se desenvolver para chegar ao nível dos Estados Unidos. Mas, a maior parte dos intelectuais, militares e políticos consideravam os latino-americanos culturalmente inferiores aos norte-americanos. No entanto, Ingenieros (traduzindo Sarmiento) deu maior ênfase na importância da regeneração das raças para o porvir da América Latina (Ingenieros, 1916: 29-31, 33-36). Ingenieros afirmou que:

[...] el único remedio para olvidar los males de las naciones sudamericanas [la herencia española y la mestización indígena es]: *asimilar la cultura y el trabajo de las naciones europeas más civilizadas* [lo cual implicaba mejorar la educación pública], regenerando la primitiva sangre hispano-indígena con *una abundante transfusión de sangre nueva, de raza blanca* [que implicaba promover la inmigración europea] [...] (Ingenieros, 1916: 33, grifos meus)

O pensamento social de Ingenieros estava influenciado pelas ideias de Sarmiento e outros intelectuais argentinos do fim do século XIX e princípio do XX. Não obstante, um dos livros mais importantes de Ingenieros foi *El hombre mediocre* (1911). Esta obra constitui uma crítica à civilização moderna utilitarista, na qual se visualizam várias crises dos valores universais, como consequência da desautorização total dos critérios da verdade, da bondade e da beleza que devem caracterizar os seres humanos. Segundo Ingenieros:

El hombre sin ideales hace del arte un oficio, de la ciencia un comercio, de la filosofía un instrumento, de la virtud una empresa, de la caridad una fiesta, del placer un sensualismo. La vulgaridad transforma el amor de la vida en pusilanimidad, la prudencia en cobardía, el orgullo en vanidad, el respeto en servilismo. Lleva a la ostentación, a la avaricia, a la falsedad, a la avidez, a la simulación; *detrás del hombre mediocre asoma el antepasado salvaje que conspira en su interior, acosado por el hambre de atávicos instintos y sin otra aspiración que el hartazgo.* (Ingenieros, 1916: 201, grifos meus)

Ingenieros articulou os argumentos de Sarmiento sobre o conflito das raças na América colonial e republicana com os pontos de vista de outros intelectuais argentinos destacados como Esteban Echeverría (poeta), Juan Agustín García (advogado e historiador), Juan Bautis-

ta Alberdi (político, diplomata e escritor)¹⁸ e Carlos Octavio Bunge (sociólogo e jurista), autor do livro *Nuestra América. (Ensayo de Psicología social)*, editado em 1903. O escritor Max Henríquez Ureña (dominicano, radicado em Cuba) fez uma resenha desse livro, no qual Bunge seguia as argumentações de Sarmiento. Bunge assinalou que a raça hispano-americana estava composta por três raças inferiores: espanhóis (arrogantes e indolentes), aborígenes (resignados, passivos e vingativos) e africanos (volúveis e servis). Assim, esboçou a sua tese sobre os traços mais comuns desse tridente racial, que eram a preguiça (absoluta inação, falta de disciplina, método e higiene no trabalho), a tristeza (doença dos esgotados, deusa da derrota que esgota o ânimo da produção e do trabalho) e a arrogância (herança hispânica, valor dos vencidos). Finalmente, indicou que a tristeza e a arrogância eram as filhas da preguiça. Além do mais, Bunge forneceu um universo de definições da preguiça tomando como ponto referencial cada situação sociológica e psicológica do indivíduo hispano-americano (Henríquez, 1917: 97-99).

No entanto, o que mais repercutiu no pensar de Henríquez Ureña e dos membros da geração intelectual do projeto cultural *Cuba Contemporánea* foi a proposta de Bunge de se europeizar por meio do trabalho para vencer a preguiça idiossincrática. Segundo o discurso dos clássicos da economia política inglesa, Adam Smith e David Ricardo, o trabalho é a fonte da riqueza e, por esta razão, significa progresso e civilização, cujas ferramentas políticas da democracia e dos avanços da ciência dão crédito à modernidade. Portanto, para Bunge a preguiça era sua antítese “do moderno”, pois representa um sinal inequívoco da decadência (Henríquez, 1917: 100-102). Concordando com as teses de Bunge, Henríquez Ureña se posicionou no debate sobre a relação entre raça e modernidade/civilização.

Nos primeiros 25 anos do século XX cubano, a influência do escritor uruguaio José Enrique Rodó, com a sua obra *Ariel* (1900), foi ainda maior entre os jovens intelectuais. Henríquez Ureña destacou do pensamento do Rodó a sua defesa da cultura, da tradição e do espírito latino da hispano-americanidade, em oposição ao espírito do americanismo proposto pelos Estados Unidos, no qual tem um peso maior o utilitarismo tanto na economia quanto na política. Rodó asseverou que os Estados Unidos não eram o único modelo a seguir, mas reconhecia que essa civilização além de ter vontade e utilidade, também tem inteligência, sentimento e idealismo. Isto

18 Segundo Alberdi “governar es poblar, pero a condición de que se traiga una mano de obra moral y socialmente superior”. Pelayo Pérez se inspirou nessa idéia para escrever seu artigo sobre as imigrações indesejáveis em Cuba. Ver Pérez, 1915: 250.

explica porque os hispano-americanos precisavam assimilar os seus traços mais valiosos para o desígnio de uma civilização firme e eclética (Henríquez, 1917: 102-103). Henríquez Ureña mostrou a visão do patriotismo de um setor da juventude cubana, que acreditava nos valores da hispanidade e tentava ocultar a importância do legado africano, o que contribuía à “deslatinização” que Rodó temia e combatia nas suas obras. Neste sentido, o pensamento da geração intelectual de *Cuba Contemporánea* reforçava as ações da elite política dirigente cubana.

O discurso de Rodó apontava a necessidade de a classe dirigente ter um ideal de civilização, isto é, um conceito alto e definido, e um ideal de raça que se revelasse no espírito jovem sempre visível no entusiasmo e na esperança para fazer um bom uso do sentido do cultivo estético, do bom gosto e do sentimento da beleza. Pelas razões expressas, Rodó censurava o utilitarismo aplicado à política em nome da democracia que, a seu ver, não era bem entendida desde o século XIX, pois dava ampla cobertura às ambições individuais em prejuízo dos valores da alta cultura. Baseado nesta análise rodoista, que propõe uma democracia justiceira, Henríquez Ureña afirmou que “[...] dentro de la universalidad e igualdad de derechos hay que mantener muy en alto la noción de las legítimas superioridades humanas [...] hay que evitar los perjuicios que ocasiona la mediocridad envalentonada por la nivelación y la irresponsable tiranía del número” (Henríquez, 1917: 100-104). As superioridades humanas correspondiam, segundo o pensamento de Henríquez Ureña, aos intelectuais brancos que eram os mais capacitados para dirigir o país pelo seu entendimento da democracia, mas não aos militares brancos veteranos das revoluções independentistas do século XIX, cujas atitudes de caudilhismo prejudicavam o progresso político cubano.

As apropriações que fizeram os intelectuais cubanos dos critérios esboçados por pensadores como Lombroso, Ingenieros, Bunge, Rodó, entre outros, ocorreram de modo tanto crítico como acrítico. Até, porque, os seus discursos sociológicos e as suas narrativas simbólicas se aplicavam às noções do processo de formação de uma nação auto-definida como branca. José Sixto de Solá discordava de Ingenieros em alguns dos seus argumentos sobre as imperfeições da democracia como forma de governo. Mas, como os outros editores de *Cuba Contemporánea*, Solá aceitava o pensamento positivista e social darwinista acerca da superioridade dos brancos europeus (Solá, 1916: 209-210). Preocupações similares também fazem parte do debate sobre o vínculo entre raça e religião numa sociedade que aspirava ser moderna a qualquer custo.

A ARTICULAÇÃO RAÇA-RELIGIÃO SOB O OLHAR DA MODERNIDADE

A história oficial da religião em Cuba, desde a época colonial, está escrita na linguagem do cristianismo, especificamente, do catolicismo. Na República o poder dos cristãos foi reconhecido no Artigo 26 da Constituição de 1901, o qual expressava “[...] es libre la profesión de todas las religiones como el ejercicio de todos los cultos sin otra limitación que *el respeto a la moral cristiana y al orden público*. La iglesia estará separada del Estado el cual no podrá subvencionar, en caso alguno, ningún culto” (“Constitución de 1901). Na Carta Magna foi prevista uma liberdade de cultos que deve ser entendida como permissão exclusiva para os cultos de matriz cristã, incluindo os protestantes, os metodistas e os ortodoxos. Isto sugeria a continuidade da aplicação da lógica cristã que concebe os outros cultos religiosos como pagãos. A separação da Igreja e do Estado estava relacionada com a dinâmica da República, como uma forma de governo moderno, que diferia dos estados monárquicos do Antigo Regime, no qual a Igreja desempenhava seu papel no controle da população baseando-se numa coação de tipo ideológica.

A Constituição de 1901, ao discorrer sobre religião, deu ênfase à preservação e respeito da moral cristã e da ordem pública com o objetivo de contrapor e, ao mesmo tempo, neutralizar os outros cultos religiosos. Helg destacou que em 20 de maio de 1902, data da proclamação da República, 57 pessoas “de cor” e dois brancos foram presos em Havana sob a acusação de realizar uma iniciação de novos membros num *juego de ñáñigos* (Helg, 1996: 63-64)¹⁹. O espírito da Carta Magna indicava que não estava previsto uma verdadeira liberdade religiosa para os cultos da origem africana, surgidos e desenvolvidos, principalmente, em espaços definidos como “marginalidade social” desde a época da escravidão. Além disso, as práticas rituais de matriz africana foram concebidas como um contra-poder subalterno, contestatório e portador de um discurso contra-hegemônico.

Seguindo essa perspectiva, o historiador Rafael Duharte, na sua análise sobre o impacto da África na cultura cubana, referiu-se a um confronto religioso e, inclusive, ideológico entre o Deus cristão dominante e os Deuses da floresta. Este contraponto fortalecia a postura da moral cristã da Cuba republicana, que exigia das religiões de matriz africana uma permissão para se manifestar nos seus espaços rituais. Neste sentido, Bronfman destacou o controle

19 O *juego de ñáñigos* refere-se uma agrupação organizada sob juramento, que tem seus chefes e também seu espaço sagrado, chamado fambá, para cerimônias.

que o Estado Nacional exercia sobre as práticas religiosas da origem africana, tanto em rituais como em reuniões dos seus adeptos. As denominadas práticas de bruxaria também foram vinculadas ao delito de associação ilícita pelos corpos repressivos governamentais. Quando a polícia intervinha numa casa-templo, confiscava os objetos rituais sob a justificativa de que constituíam um crime contra a saúde pública (Duharte, 1995: 156-157; Bronfman, 2004: 21, 27, 34, 53-54).

Na República houve vários acontecimentos de hipotéticos sequestros marcados com sangue, cujo motivo era o que alguns chamavam de práticas da bruxaria. Esse critério misturava e manipulava as características dos mais importantes cultos religiosos de matriz africana no país, tais como a *Santería* ou *Regla de Ocha*, o *Palo Monte* ou *Regla Conga*, os *Ñañigos*, além de outras expressões menos conhecidas: Arará, Iessa e Vudú. Helg fez uma distinção entre *ñañigos* (*abakuás*), *santeros* e *paleros* assinalando que a estes dois últimos estavam referidas as narrativas sobre a bruxaria devido ao “[...] uso complejo de plantas y animales, conjuros y/o el ejercicio de poderes sobrenaturales para sanar, proteger o dañar a las personas...” No entanto, Helg questionava as razões do maior sucesso na perseguição governamental da “bruxaria” *palera* e *santera* do que a repressão ao ñañiguismo, que tinha um amplo passado de proibições e punições (Helg, 1996: 66). Nesse momento, foi produzido o primeiro livro de Fernando Ortiz sobre a religiosidade de matriz africana, que aborda o nexos científico entre raça, religião e modernidade.

UMA VISÃO CIENTÍFICA DAS RELIGIÕES AFRO-CUBANAS.

A PERSPECTIVA DE FERNANDO ORTIZ

No cenário republicano, marcado por múltiplas trocas intelectuais dos saberes da ciência moderna, insere-se o jovem advogado Fernando Ortiz [Fernández] (1881-1969). Nasceu em Havana, mas viveu sua infância e adolescência na Espanha, onde cursou estudos até o bacharelado. Voltou a Cuba em 1895 para estudar Direito na Real y Literaria Universidad de La Habana. No entanto, saiu do país e formou-se como Licenciado na Universidad de Barcelona. Depois conseguiu seu título de Doutor na Universidad de Madrid (1901). Daí Ortiz trabalhou como diplomata (1903-1905) em funções de cônsul de Cuba em A Coruña (Espanha), Gênova (Itália, uma estada que aproveitou para aprofundar seus conhecimentos sobre criminologia) e Marsella (França), além de ser secretário na embaixada cubana em Paris. Entre 1906 e 1909 foi promotor da Audiência de Havana. Depois lecionou Direito Constitucional e Economia Política na faculdade de Direito na Universidad Nacional até 1917. Ortiz militou no Partido Liberal e foi De-

putado na Cámara de Representantes do Congreso republicano (1917-1922) (Salermo, 2004: 15-18, 35-41; Ibarra, 2009a: 273, 278-279)²⁰.

As primeiras obras de Fernando Ortiz sobre a população negra de Cuba, que foram produzidas durante o período 1905-1916, estão relacionadas não só com a noção da ordem racial explicada por De la Fuente, mas também se vinculam com o impacto da concepção de determinismo biológico nas narrativas da distinção das raças a nível mundial que analisou Bronfman. As primeiras pesquisas de Ortiz foram apresentadas como resultados de rigor científico a consequência das influências que recebeu dos saberes da ciência moderna europeia²¹. Isto ficou demonstrado nos livros *Hampa afro-cubana. Los negros brujos (apuntes para un estudio de etnología criminal)*, 1906; *Los negros curros*²²; e *Hampa afro-cubana. Los negros esclavos. Estudio sociológico y de derecho público*, 1916.

Fernando Ortiz, que adotou as teorias do criminalista italiano Cesare Lombroso, tinha interesse nas correlações entre a delinquência e as características físicas do indivíduo negro cubano, o critério da criminalidade inata, e na combinação de ambos os fatores com a teoria do atavismo e das noções da degeneração humana. Considero que essas obras constituem uma proposta de aportar um conhecimento de uma parte da história de Cuba, expondo e examinando os dados etnográficos do componente social descendente da África. Neste sentido, vale à pena perguntar quais foram os principais objetivos que se propôs Ortiz nos três primeiros livros da sua série temática inconclusa acerca do que denominou Hampa Afro-cubana (Bronfman, 1998: 4; 2004: 29, 31, 46)²³.

20 No século XX, após o fim da dominação espanhola, a universidade de Cuba mudou o nome Real y Literaria Universidad de La Habana para Universidad Nacional (embora fosse conhecida também como Universidad de La Habana)

21 Bronfman, Salermo, Basail e Ibarra citaram autores que influíram nos trabalhos iniciais de Ortiz: James Frazer (escocês), Rafael Salillas, Francisco Giner de los Ríos, Gumersindo de Azcárate e Manuel Sales y Ferré (espanhóis), Armand Corre, Emile Durkheim e Marcel Mauss (franceses), Cesare Lombroso, Enrico Ferri e Alfonso Asturaro (italianos) e Herbert Spencer (inglês) (Bronfman, 2004: 46, 48, 59, 62; Salermo, 2004: 15-26; Basail, 2006: 74; Ibarra, 2009a: 273-278).

22 Esse livro foi concebido a partir do ano 1909 e trabalhado por Ortiz em outras ocasiões esporádicas como na década de vinte, quando um fragmento ganhou uma publicação na *Revista Bimestre Cubana*. Mas essa obra ficou inconclusa, já que seu autor não conseguiu lhe dar o toque final. Então, foi editada postumamente pela Editorial de Ciências Sociais (Habana, 1986) com um prólogo e notas da historiadora Diana Iznaga.

23 Hampa significa quadrilha de delinquentes, malandros, trapaceiros, golpistas, ladrões que vivem fora da lei. Também é considerado um modo de vida, pois tem seus próprios códigos de honra.

Los negros brujos constitui uma tentativa, aplicando a etnografia criminal, de iniciar um caminho ao conhecimento científico desse setor denominado hampa afro-cubana, para higienizar os seus antros, regenerar os seus parasitas, contribuir ao progresso moral da nossa sociedade e facilitar a chegada de nobres ideais favoráveis ao altruísmo humano, e discordantes com os egoísmos visualizados nos preconceitos étnicos e ideias antropocêntricas. *Los negros curros* tinha como proposta fornecer um conhecimento científico a respeito de uma das figuras peculiares da história da vida popular cubana devido ao interesse das ciências sociais, criminologia, etnografia, sociologia, história e arqueologia, e da literatura do folclore e dos costumes. Analisar os *curros* como tipo social (e modal) implicava esclarecer as suas diferenças com os negros bruxos e os negros ñãñigos. *Los negros esclavos* mostra uma decisão de contribuir ao conhecimento científico desse grupo social, não só desde os pontos de vista jurídico, filosófico e econômico, mas também desde uma perspectiva histórica e sociológica. Além do mais, a condição social dos negros africanos e dos seus descendentes durante quase quatro séculos de escravatura interessava muito aos estudos de etnografia criminal (Ortiz, 1995: 5-6; Ortiz, 1986: 1-8; Ortiz, 1975: 30-31)²⁴.

As obras orticianas brevemente examinadas têm um elemento em comum: a investigação das características e os alcances sociais da *mala vida* em Cuba, na qual, segundo Ortiz, os negros e os brancos tiveram uma participação importante. Portanto, o autor considerava pertinente a discussão da imbricação entre raça, religião, crime e evolução social, incluindo a modernidade (Bronfman, 2004: 32, 48).

Ao examinar minuciosamente a bibliografia da ciência moderna, da qual dispôs Ortiz para escrever *Los Negros Brujos*²⁵, nota-se que os autores que mais lhe forneceram informações sobre o tema “Fetichismo” foram o pesquisador inglês A. B. Ellis (*The Land of Fetish*, 1883) e, em maior medida, o médico-legista Nina Rodrigues (*L’animisme fétichiste des nègres de Bahia*, Ed. 1900). Também consultou

24 Os negros “brujos” (bruxos) são os sujeitos religiosos nomeados *santeros* e *paleros*, os negros “curros” são originários de Sevilla, Espanha, e distinguiram-se em Havana pela sua linguagem, vestuário, acessórios e pela mala vida de crimes e brigas com facas, e os negros “ñãñigos” são os membros de uma sociedade secreta de ajuda mútua chamada “abakuá”, na qual somente participam os homens. As cerimônias de iniciação no *fambá* têm um matiz religioso.

25 Alain Basail (sociólogo) disse que este livro sintetiza as contribuições dos mais destacados criminólogos positivistas daquele momento, da antropologia evolucionista do século XIX, da sociologia positivista, e dos mais renovadores professores de direito, penalistas, e criminalistas. Ver Basail, 2006: 74.

a obra do francês Jean-Baptiste Labat (*Nouvelle relation de l'Afrique occidentale*, 1728), que nunca esteve na África; o aporte dos cronistas franceses viajantes da África do século XIX (Louis Gustave Binger, Sylvain Meinrad Xavier de Golbery, Paul Belloni du Chaillu)²⁶; as obras dos clássicos do evolucionismo social como o inglês Sir Edward Burnett Tylor (*La civilisation primitive*, 1878); assim como os textos dos criminólogos Giuseppe Sergi (italiano) e Armand Corre (francês). No entanto, Ortiz não conseguiu examinar outros autores europeus, como Charles de Brosses (um escritor francês do século XVIII), que fizeram contribuições de relevância acerca do que se entendia por fetiche. Isso o impediu de ter mais informação incrementando os seus dados coletados para conseguir um conhecimento profundo desse tópico tão complexo.

Quando Ortiz analisava o assunto do fetichismo afro-cubano estava imerso nos discursos e narrativas simbólicas da relação entre raça e modernidade/civilização. Essa mesma inquietação gnosiológica foi expressa pelos seus contemporâneos, através de vários campos do saber. É o caso de Lombroso, que com a sua proposta positivista de corte criminológico marcou uma época, repercutindo nas primeiras obras de Ortiz e também na ampla produção bibliográfica sobre antropologia criminal de Israel Castellanos (médico). Segundo Bronfman, contrário a Ortiz, Castellanos complicou a análise da relação entre raça, crime e evolução. As suas argumentações mostraram a profundidade das distinções morais e sociais entre *bruxos* e *ñáñigos*, as duas formas que entendia como delinquência negra. Por um lado, os *bruxos*, que pela sua religiosidade atuavam sem má fé e, por outro, os *ñáñigos*, que considerava de estirpe criminosa. Os *ñáñigos* tornaram-se ilegais em 1876, e ainda no início do século XX seguiam na condição de proscritos. As análises de Castellanos sobre *bruxos* e *ñáñigos* estão nos seus primeiros livros: *El tipo brujo* (1914), *Brujería y ñáñiguismo bajo el punto de vista médico-legal* (1916), *Contribución al estudio craneométrico del hombre negro delincuente* (1916), e também em vários artigos publicados na revista *Vida Nueva*. Seu trabalho nessa linha de pesquisa criminalista seguiu nas décadas de vinte e trinta. (Bronfman, 2004: 62-63; Naranjo; Puig-Samper, 1997: 11-24; Galera, 1988: 81-97; Marques de Armas, 2004)

O livro *Los negros brujos* de Fernando Ortiz apareceu quando na nascente República dava-se continuidade à cruzada contra os ritos religiosos de matriz africana chamados de bruxaria, gerando uma efervescência social alimentada pela imprensa sensacionalista.

26 As obras de Ellis, Labat, Binger, Golbery e Belloni podem ser consideradas dentro do conceito de biblioteca colonial proposto por Mudimbe.

Ao continuar a erudita exposição das suas opiniões sobre a bruxaria cubana, o autor disse que “el afrocubano, aun cuando llegue a decirse católico, sigue siendo *fetichista*. Sería pueril pretender que el negro nativo de África, que llegó a Cuba trayendo impresas en su cerebro primitivo las *aberraciones fetichistas* [...] se hubiese despojado de sus propias creencias religiosas para vestir el ropaje del catolicismo [...]” Seguidamente, assinalou que “la especie religiosa de los negros africanos en Cuba, como en su país, es el *fetichismo con manifestaciones animistas, que lo hacen avanzar hasta el politeísmo*” (Ortiz, 1995: 64, 66, grifos meus).

Então, o que entendia Ortiz por fetiche, feiticeiro e fetichismo? O autor explicava tais questões como parte da forma mais primitiva, entendida como atraso, das religiões na África. A seu ver, um negro fetichista considerava que a sua religião constituía o escudo defensor que devia opor-se às forças desconhecidas que lhe atemorizavam para, então, tentar convertê-las em propícias: digam-se fenômenos da natureza, as doenças, a morte, os sonhos, as sombras, o eco. O feiticeiro oferecia explicações a respeito dos atos sobrenaturais que aconteciam, viabilizava a comunicação com as divindades para que prestassem auxílio à comunidade, fazia conjuros malignos, e averiguava o porvir. Ortiz assinalou que este aspecto indicava porque razão, o que definiu como “bruxaria afro-cubana” se caracterizava por ter um triplo aspecto explícito no feiticeiro, cuja poli-funcionalidade lhe permitia ser, ao mesmo tempo, sacerdote, feiticeiro e *agorero*. Isto constituía um fenômeno que não operava do mesmo jeito na África onde, em alguns casos, existia um alto nível de especialização (feiticeiros-médicos; feiticeiros-magos; feiticeiros-sacerdotes) (Ortiz, 1995: 65, 96, 107, 121, 126, 128-129). A utilização por Ortiz do termo feiticeiro é problemática, pois se referia à noção de fetiche (e de fetichismo) e, além disso, parecia ter mais presente o significado de feitiço (feitiçaria/bruxaria). A explicação inicial de Ortiz move-se na abordagem de duas questões conexas entre si: a idéia de fetiche e a complexa dialética fortuna-infortúnio.

O fetiche, segundo a compreensão de Ortiz, é um objeto material (ídolo, amuleto, talismã) com um valor ou poder atribuído pelo qual poderia influir em todos os âmbitos da vida humana; e que, além disso, tinha uma utilidade duradoura, desde que favorecesse os interesses de seu portador. Por essa razão, afirmava que “[...] el negro golpea al fetiche cuando éste no le rinde favores...” (Ortiz, 1995: 65). Aqui se misturam o fantasioso, o irracional, o supersticioso e a idolatria. Isto é, a visão transmitida pelo Ortiz no seu texto, na qual conseguiu compreender que os afro-cubanos, através do fetichismo, tentavam maximizar a boa fortuna (saúde, alegria, riqueza) prevenindo o infortúnio

(doenças corporais, quebrantos econômicos, aflições familiares). Em Cuba ainda é comum denominar à má sorte como *salación* ou *estar salao*, embora se diga de outras maneiras, pois a gíria popular é sensível em sofrer re-significações constantes no cotidiano, e Ortiz afirmava que os negros bruxos diziam que dita situação

[...] depende del hechizo de un enemigo o de algún poder sobrenatural que se complace en mortificar una persona por todos los medios; es decir, sin ceñirse a forma dañina determinada. Éste es el concepto propio de la salación; pero por extensión se le atribuyen a veces a la circunstancia de *estar salao*, las enfermedades y cada uno de los males posibles que aflijan a una persona, considerados en concreto. (Ortiz, 1995: 95, grifos do texto original)²⁷

Ortiz não ponderava a importância do tópico fortuna-infortúnio nas religiões da matriz africana e foi, por isso, que não contribuiu com uma interessante visão sobre este assunto. O autor não compreendia que esses elementos, constantemente ambíguos faziam parte de um longo processo de construção sócio-cultural, mediado pelas relações sociais e políticas, onde a repercussão do poder é crucial.

O interesse positivista manteve Ortiz ligado ao dualismo ocidental (a luta entre “o bem” e “o mal”) nos seus afazeres científicos em revelar as características do fetichismo afro-cubano. A relação entre o fetichismo e o que se entende como fortuna-infortúnio conduziu Ortiz a uma compreensão funcionalista das religiões da matriz africana. Aqui a pergunta implícita era: para que servia a religião? Segundo os pontos-chaves do pensamento da tradição antropológica de estudos sobre a religião, a visão ocidental, por uma parte, indica que a religião está orientada para a sustentabilidade da vida após a morte, garantindo a existência ultraterrena, através da salvação da alma humana, e é entendida como crença, valores e sistema de ideias. A visão africana, por outra parte, aponta que existe uma preocupação da religião pela sustentabilidade da vida terrena visualizada na resolução dos problemas cotidianos que pressionam os indivíduos; e, por isso, é concebida como prática, participação e experiência nos rituais²⁸.

Resulta interessante também o comentário de Ortiz a respeito do funcionamento das religiões da origem africana como espaço sagra-

27 Ortiz afirmava que a *salación* era uma expressão do sentimento primitivo, que conferia a um espírito todas as desgraças que pressionavam a um indivíduo e que modernamente são chamadas de má sorte.

28 Durkheim considerava que a religião servia para reforçar a coesão social e a solidariedade entre indivíduos, pois as pessoas perdem a sua individualidade em favor desse fato coletivo. Ver Evans-Pritchard, 1990: 108.

do, pois, a seu ver, “no es fácil conocer íntimamente la religión de los negros en Cuba por varias circunstancias desfavorables. La principal es el *secreto* que de sus cultos y creencias guardan los brujos; secreto que en algunos de éstos llega hasta hacer *prestar juramento solemne* a sus adeptos de que no revelarán los *misteriosos ritos*, bajo amenaza de ser hechizados...” (Ortiz, 1995: 66-67, grifos meus)²⁹. Aqui Ortiz tem um ponto em comum com o sociólogo francês Émile Durkheim que, imerso na elaboração teórica de um conceito da religião, considerava que pertence a uma classe mais ampla como o sagrado que pode ser identificável, pois está protegido e isolado por uma série de proibições (“tabu”). Assim, Durkheim asseverou que o caráter sagrado de um objeto material como o “Totem” não derivava das suas propriedades naturais intrínsecas, já que essa venerada distinção tinha sido imposta e acrescida a ele (Durkheim, [1912] *apud* Evans-Pritchard, 1990: 96, 100). No pensamento durkheimiano são importantes o totemismo, a concepção sobre o sagrado e a convergência entre a magia e a religião. Não entanto, Durkheim soube diferenciar muito bem ambos os conceitos. Na sua lógica, a religião é uma coletividade expressa numa igreja; e a magia denota uma relação interpessoal e não coletiva. Sobre a questão da magia no caso cubano, Jorge Castellanos fez uma crítica a Ortiz assinalando que:

[...] En *Los Negros Brujos* la religión afrocubana es fundamental y casi únicamente magia negativa o maléfica. Todo allí se convierte en hechizo, en maleficio. Ortiz no toma en cuenta que ya desde los tiempos de la trata, en África se consideraba al brujo como un desnaturalizado, cuyos actos eran vistos como antisociales y eran castigados en consecuencia. Y no se percata de que confundir todas estas prácticas religiosas con la magia no sólo era falso sino también racista, pues justificaba las persecuciones a que estos cultos eran sometidos desde los tiempos más antiguos de la historia del país. (Castellanos, 2003: 114-115)

No entanto, é justo salientar que Ortiz não estava interessado no debate magia-religião, que depois Durkheim desenvolveu na sua obra *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912). Mas, Ortiz tinha um conhecimento inicial das ideias de James Frazer sobre a “magia simpática” exposta no primeiro tomo de seu clássico *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion* (1890); e também da “lei da contiguidade simpática” que Henri Huber e Marcel Mauss, os discípulos de Durkheim, expressaram em seu livro *Esquisse d’une théorie générale*

29 Neste ponto, Ortiz se apoiou fundamentalmente nos critérios dos livros: *La civilisation primitive* de Edward B. Tylor; e *L’Animisme Fetichiste de nègres de Bahia*, de Nina Rodrigues.

de la magie (1902)³⁰. Além do mais, Ortiz tinha muito clara a distinção dos magos europeus com respeito aos bruxos afro-cubanos, cujo sacerdócio estava marcado pelo exercício simultâneo da medicina (curandeirismo) e da adivinhação (Ortiz, 1995: 127).

Outro elemento essencial a destacar do texto orticiano é o que conhecido como enfoque de gênero nas religiões de matriz africanas em Cuba. Ortiz afirmou que o número de homens dedicados à bruxaria (“*brujeros*”, “*mayomberos*”, “*ulúes*” o “*babalás*”) era muito maior que o de mulheres, e que elas tinham um papel secundário nos cultos. Mas, reconheceu que não podia corroborar a afirmação com respeito à maioria masculina, através dos dados estatísticos. Além disso, assinalou de modo comparativo, que as feiticeiras africanas eram muito conhecidas pelos seus augúrios de possuídas (Ortiz, 1995: 113-115). Os cultos de possessão, nos quais se chega a um êxtase religioso manifestado no estado de transe, não poderiam ser entendidos sem levar em consideração o aporte de dois componentes que complementam as cerimônias rituais: a música (onde são protagonistas os instrumentos de percussão como o tambor), e a dança (a linguagem corporal que dá passo às ações performáticas) (Lewis, 1977: 79-123)³¹. Ortiz enfatizou esse aspecto apesar da sua visão pejorativa, mas na década de vinte realizou obras em relação à música e às danças, que denominou afro-cubanas.

BRUXARIA OU CRIME RITUAL? OLHARES SOBRE HOMICÍDIOS DE CRIANÇAS (1904-1919)

Durante os primeiros 15 anos de República, Fernando Ortiz insistia com veemência na necessidade de desafricanizar as massas negras por meio da instrução acadêmica e, inclusive, religiosa, já que pensar na África era um sintoma evidente de atraso cultural que punha em perigo a modernidade, a moral e a decência da sociedade cubana. O seu controvertido livro sobre o fetichismo afro-cubano foi um apoio à constante preterição das religiões da origem africana chamadas de bruxaria. Embora esse não fosse o seu objetivo como investigador, o seu enfoque tão racista como criminalizador da dinâmica dos praticantes da religiosidade e da ancestralidade de matriz africana, justificou que a justiça republicana caísse sobre

30 Ortiz se informou sobre a lei de contiguidade simpática do Huber e do Mauss em *L'Année Sociologique* (1902-1903), uma revista francesa editada por Durkheim. Ortiz citou Durkheim como parte da sua bibliografia, mas não demonstrou ter feito uma leitura aprofundada desse autor para sua pesquisa sobre *Los negros brujos*. Isso não significa que Ortiz não tenha conhecido, analisado e valorado a obra durkheimiana. Ver Salermo, 2004: 26-35.

31 Victor Witter Turner também analisou esta questão dos ritos da passagem nas suas pesquisas. Ver Turner, 1974: 116-159.

os negros com todas as suas forças, sem espaço para a piedade ou a clemência que a Igreja Católica defendia com tanto fervor (Ortiz, 1995: 147-150).

A bruxaria constitui um ente gerador de contextos de acusação, os quais não permanecem estáticos em âmbitos tradicionais ou da modernidade e, por essa razão, têm um caráter ambíguo. A relação da bruxaria com questões de enriquecimento, poder, acerto de contas pendentes, invejas, dão-lhe um alto alcance de cotidianidade (Evans-Pritchard, 1978: 44, 49, 52-53). Daí, seguindo os postulados funcionalistas, é possível levar em conta que a bruxaria contribui com o controle e a resolução das tensões sociais que pressionam à humanidade. A pergunta que Helg fez sobre o sucesso da perseguição dos *santeros* e *paleros* é interessante para a análise do caso cubano, pois tentou explicar quais seriam as principais razões da estereotipação do negro como “bruxo” para justificar a repressão contra eles e as suas práticas rituais. Neste sentido, é pertinente mencionar as teses que Helg desenvolveu a respeito disso:

- A elite política branca quis destruir a imagem de herói, que os negros forjaram nas revoluções anti-coloniais do século XIX.
- Justificar o *status quo* na República, no qual os negros seguiam sofrendo as condições de subalternidade econômica, social e política.
- Reafirmar a superioridade branca sublinhando a diferença entre a elite dirigente e os setores subalternos, especialmente não brancos.
- Impedir que a população negra se organizasse, acentuando as divisões classistas e culturais entre os membros da população cubana não branca. (Helg, 1996: 69-77)

Tais questões expressam-se explícita e implicitamente na invenção de uma aparência ritual nos crimes cometidos sobre crianças e adolescentes que aterrorizaram o país entre 1904 e 1919. Nesse período, os principais jornais deram uma ampla cobertura mediática a seis assassinatos de crianças brancas, embora a imprensa indicasse que tinham acontecido muitos mais. Os seguintes dados fornecem detalhes a respeito desses acontecimentos:

Nome da Vítima	Data e Lugar do Homicídio
Zoila Díaz	Novembro 1904, Güira de Melena, Provincia Habana
Luisa Valdés Herrera	1908, Alacranes, Provincia de Matanzas
Onelio García	1915, Pedro Betancourt, Provincia de Matanzas

Nome da Vítima	Data e Lugar do Homicídio
Marcelino López Hernández	Março 1919, Agramonte, Provincia de Matanzas
Evelio Rodríguez Almirall	Maio 1919, Guantánamo, Provincia de Oriente
Cecilia Darcourt Jaruco	Junho 1919, Matanzas (capital), Provincia de Matanzas

Um detalhe importante é que antes do primeiro crime supostamente “ritual” contra menores, havia sido assassinada na Província Havana, no seu próprio domicílio, a criança Celia Ochoa Lago, em julho de 1904. Este homicídio ocasionou um precedente nocivo para os que recebiam o qualificativo de culpáveis³². Os dados apresentados acima indicam que 1919 foi o ano paradigmático, já que em quatro meses aconteceram três hipotéticos atos de antropofagia e canibalismo, e dois aconteceram em Matanzas³³ que é uma das zonas mais famosas de Cuba em relação à efetividade maléfica das práticas da religiosidade da matriz africana. Os acusados de ditos atos criminosos foram os chamados negros bruxos, como está rotulado na obra homônima de Ortiz. Nestes casos a cena do crime não importava tanto ou mais do que os supostos perpetradores. Na mentalidade dos acusadores somente os negros selvagens e incultos que não se desarraigaram da África eram capazes, pela sua tendência a delinquir, de cometer atos dessa magnitude, que atentassem contra a moral e o bom funcionamento de uma nação civilizada. Na sua obra *Los negros brujos*, Ortiz tinha inserido um texto de pesquisa titulado “Extracto de noticias publicadas por la prensa de La Habana, referentes á varios casos de Brujería”. Os dados foram coletados no período setembro de 1902 até setembro de 1905. Mas, parece que não comprovou a veracidade desses fatos (Ortiz, 1995: 151-179).

Segundo Helg, era mais fatível criar outro culpável dos atrasos de Cuba como República emergente. Os chamados de negros bruxos encaixavam nesse perfil, pois os ñañigos já estavam marcados, proscritos e controlados pela polícia desde a era colonial. Precisava-se de outro referente antissocial para a justiça moralizadora e moralizante

32 Entre novembro e dezembro se efetuou o processo 445/1904 contra Sebastián Fernández, conhecido como “Tin-Tan” que foi condenado a morte pelo homicídio e tentativa de estupro de Celia. Ver Helg, 1995: 109. O caso Tin-Tan não foi considerado um crime ritual, mas provocou a histeria negrofóbica e então a caça aos “bruxos” encontrou a justificativa que precisava para ser validada.

33 Posteriormente, nos anos 1922 e 1923 a Província de Camaguey converteu-se na sede dos dois últimos assassinatos denominados “rituais” acontecidos durante os primeiros 25 anos do século XX: Altagracia del Pilar Licea González (apelidada Cuca) em Santa Cruz do Sul, e América Luisa González Acevedo em Ciego de Ávila. Ver Chávez, 1991: 26-28.

da sociedade burguesa. Isto se relaciona com uma análise do sociólogo Alain Basail em que o “bruxo” era uma construção subjetiva feita desde o poder e, sendo um tipo modal, funcionou como um “bode expiatório” da política de disciplinamento de um corpo social (Basail, 2006: 79, 90).

Rafael Roche Monteagudo, Inspector de Polícia do Governo Provincial de Havana, escreveu o livro *La policía y sus misterios en Cuba* (1908), no qual relatou a sua experiência na perícia dos fatos da bruxaria. A seu ver: “los brujos se dividen en varias sectas, más o menos supersticiosas y dañinas; pero los más sanguinarios son los de la rama nombrada Mayombe y Quimbisa, que usan la sangre y la pólvora, aplicando asimismo las vísceras de un niño blanco para curar a sus clientes.” Roche Monteagudo, que acompanhava casos delitivos de todo tipo, deu ênfase ao trabalho investigativo criminalista daquilo que Ortiz denominava hampa afro-cubana. Nessa perspectiva, expressou que os crimes definidos como “rituais” eram perigosos no nível social, já que “[...] El trabajo ‘quimbisa’ tiene su origen en la costa del Congo, cuyos procedimientos son en extremo salvajes” (Roche, 1925: 216, 221)³⁴. Para Roche Monteagudo, os negros bruxos eram somente os *paleros*, pois as práticas de cura religiosa que descreveu não pertencem à dinâmica sagrada dos *santeros* nem dos *ñáñigos*.

Quando a imprensa aludia aos atos de bruxaria não fazia distinção nenhuma entre os *paleros* e os *santeros*, porém, ambos eram considerados como bruxos. Levando em conta o funcionamento de um critério de comunicação das massas, Basail perguntou “[...] cómo se constituyó y reprodujo en el orden poscolonial un imaginario en el que el negro y sus experiencias con lo sagrado fueron demonizados como patologías sociales...” A ação da imprensa na definição e divulgação do discurso hegemônico do projeto de nação e do sentido básico de uma renovada etnicidade, isto é, a cubanidade promovida pelo Estado foi, *grosso modo*, a resposta do autor (Basail, 2006: 74, 77-84, 92)³⁵. No entanto, é preciso pensar também sobre as narrativas populares que são (re) produzidas passando por várias gerações, e além dos jeitos de falar que mudam segundo as exigências do contexto histórico.

A imprensa sensacionalista da época apresentava os acontecimentos de modo agressivo e criava um clima de hostilidade contra a população não branca, tanto cubana como antilhana, que foram in-

34 Essa obra teve três edições (1908, 191? e 1925).

35 Embora o estado nacional homogeneizasse a diversidade cultural de Cuba, tanto com seus discursos patrióticos quanto com as suas políticas de branqueamento, isto não significa que aquelas elites econômica, política e intelectual brancas reivindicassem um tipo de etnicidade.

troduzidas em massa como mão de obra barata. À força midiática dos jornais de maior circulação do país como *Diario de la Marina*, *El Mundo*, *La Discusión*, *El País*, *La Prensa* somaram-se: 1) o aborrecimento e a repugnância dos brancos das elites econômica e política com os que eram considerados seres inferiores, apesar da sua categoria de cidadão; 2) a pouca vontade policial de comprovar, até o último detalhe, a veracidade dos fatos na suposta cena do crime, e só dar atenção as palavras caluniadoras proferidas pelas pessoas que achavam “confiáveis”; 3) a histeria manifestada pela população cubana ante tais acontecimentos. Estas razões explicam porque houve pessoas honestas que pagaram com suas vidas por infrações não cometidas:

- Em janeiro de 1906 morreram no garrote Domingo Boucourt e Víctor Molina acusados de ter matado à criança Zoila. O julgamento correspondente ao Processo 139/1904 foi prolongado por quase cinco meses (dezembro de 1904-abril de 1905); e, inclusive, a Promotoria solicitou ao Tribunal Supremo um veredicto ainda mais severo para Boucourt, Molina e os seus cúmplices, comunicado no mês de agosto de 1905. Por isso, ao velho Boucourt, que tinha sido condenado a trabalhos forçados por vida em abril, foi imposta a pena máxima; e a sentença de Molina foi ratificada. Os outros acusados foram condenados a penas de seis a quatorze anos de prisão, prisão perpétua, trabalhos forçados de por vida e quatro foram absolvidos (Helg, 1995: 111).
- Em 29 de junho de 1919 aconteceu em Matanzas um crime que causou comoção na população cubana, pois cinco dos incriminados na morte da criança Cecilia foram massacrados pelos soldados do Castillo de San Severino. Os detentos sofreram a clássica “Lei dos fugidos”, que fazia o guardião da cela para eliminar prisioneiros *non gratos*. O chefe dessa fortaleza militar e o oficial investigador da ocorrência decidiram assassinar aos prisioneiros aproveitando a noite do ataque de vários *matanceros* históricos que se propunham linchar os acusados (Chávez, 1991: 20-23).

Na imprensa apareciam acusações contra os negros denominados bruxos, e depois eram inseridas outras notícias que contradiziam as anteriores, pois as investigações policiais foram insuficientes para provar os cargos acusatórios. Por esta razão, houve acusados de crimes “rituais” que saíram absolvidos pela falta de provas. Nesse caso, salvaram-se da morte alguns dos processados nos anos 1908, 1919 e 1923. Mas, também outros inocentes conseguiram preservar as suas

vidas quando foram descobertas as mentiras dos verdadeiros infratores. Nos casos de Onelio, Marcelino e Cuca há um fator comum, já que os culpados aproveitaram-se das tensões sociais entre brancos e negros para tentar cobrir a gravidade das suas faltas, denunciando os supostos negros bruxos. Onelio foi assassinado pelo seu tio (1915), Marcelino faleceu acidentalmente (1919), e Cuca foi morta pela sua mãe (1922). Mesmo assim, Roche Monteagudo seguiu seu ataque e perseguição contra os religiosos não brancos que, a seu ver, tinham uma vinculação direta com os delitos de sequestro e do sangue pelos quais foram incriminados. Isto explica sua afirmação de que foram perpetrados atos de cura e/ou bruxaria quimbisa nos casos das crianças Zoila (1904); Luisa (1908); Marcelino; Cecilia (ambos em 1919) e América Luisa (1923) (Roche, 1925: 229-234, 237-240).

Bronfman enfatizou na análise dos três contextos, nos quais foi desenvolvida a discussão da questão racial em Cuba: as ciências sociais, as cortes (isto é, os tribunais e toda a sua parafernália judicial, penal), e a imprensa. Bronfman levou a sério a força da imprensa como o quarto poder. Além disso, ressaltou a importância da vinculação entre as leis (teoria) e as cortes (prática) como áreas para se construir, através do poder, as concepções da raça baseadas na articulação das categorias raciais com os tipos modais criminosos visualizados nas acusações, tanto da associação ilícita como de assassinato de crianças preferencialmente brancas. Em tais questões estão onipresentes as denominadas práticas da bruxaria, talvez constitucionalmente aceitáveis pelo seu exotismo e, em unísono, inaceitáveis para a modernidade civilizatória pelo seu perigoso atavismo, que foi um alvo da crítica da ciência (Bronfman, 1998: 8; 2004: 41).

O discurso acusatório da bruxaria em Cuba relacionou-se com o racismo anti-negro e, também, respondeu às dinâmicas de um longo processo de instabilidade social num país que, no fim do século XIX, aboliu a escravidão e afrontou duas revoluções anti-colonialistas; e que, no princípio do XX, iria construir as suas próprias narrativas e práticas da modernidade republicana tentando excluir sutilmente os negros. As alusões à bruxaria têm a ver não só com as tensões raciais geradas pela conversão dos antigos escravos em cidadãos. Mas, também com as visões, as percepções e as noções “do moderno”, que consideravam a religiosidade e a ancestralidade da origem africana como um exemplo de atraso e de incivilidade. O historiador norte-americano Stephan Palmié assinalou que naquela época as construções dos critérios de tradição africana e de modernidade cubana estavam acontecendo em unísono, já que não eram fenômenos culturais excludentes, e os resultados da troca entre ambos fazem parte do processo de formação nacional do país (Palmié, 2002: 253).

A POSTURA DO CLUB ATENAS PERANTE O ESPETÁCULO MUDIÁTICO ANTI-BRUXARIA (1919)

O ambiente de hostilidade entre negros e brancos adquiriu uma maior visibilidade durante os acontecimentos de Regla e Matanzas em junho de 1919. Neste contexto, houve um diálogo no Club Atenas. Nessa instituição cultural, fundada em 1917, se reuniam negros da classe média, profissionais, comerciantes, pessoas bem-sucedidas sócio-economicamente e políticos. O que foi discutido sobre os supostos atos da bruxaria mostra como operava o ideal dos nomeados “negros do bem”, que tentavam salvar sua responsabilidade como cidadãos. Anteriormente, houve praticantes de religiões da matriz africana, que marcaram sua total distância das denominadas “práticas de bruxaria” demonizadas pela imprensa cubana. Foi o caso de Fernando Guerra, um dos líderes do Culto Religioso Africano Lucumí “Santa Bárbara”, que publicou uma circular em 1913 na qual expressava seus pontos de vista e os da instituição que representava (Bronfman, 2001: 28-29).

Após aquele colóquio, efetuado nos salões do Club Atenas, foi escrita uma carta aberta “Al País”, datilografada em seis páginas, dividida em cinco partes, e com o carimbo oficial dessa entidade cidadã³⁶. Neste documento expressavam-se de uma forma resumida os pontos de vista dos presentes. O texto está bem redigido, o que demonstra o nível cultural e de instrução dos seus promotores. Este documento revela um consenso entre os assistentes a essa reunião extraordinária, realizada pela situação social que geraram os acontecimentos de Regla e Matanzas. Os participantes mais ilustres eram Miguel Ángel Céspedes (presidente do Club Atenas), Juan Tranquilino Latapier, Ramiro de la Cuesta e Juan Gualberto Gómez. Na primeira parte, reconheceram o impacto, a nível nacional, dos fatos do sangue, pois as práticas qualificadas de bruxaria e de canibalismo na província de Matanzas provocaram tanta repulsa popular em Regla, quando uma parte dos vizinhos, como alternativa de fazer justiça pelas suas próprias mãos, linchou um jamaicano. O objetivo era dar uma lição aos negros que perturbavam a tranquilidade cidadã³⁷.

36 A nossa análise exaustiva a respeito deste documento histórico pode ser consultada em: Cubas, 2006: 1-34.

37 O jamaicano José Williams ofereceu uns doces a uma menina branca. Imediatamente, foi denunciado e preso como suspeito de ser um bruxo que queria sequestrar aquela criança. Um dos motivos propostos para fazer crer nessa acusação foi que o seu chapéu tinha sido comprado em Colón, Província de Matanzas, o lugar considerado como centro da bruxaria em Cuba. Por isso, em 28 de junho de 1919, uma multidão histórica penetrou no VIVAC (um centro penitenciário), pegou o cativo e matou-o. Ver Primelles, 1957: 134-135.

O papel desempenhado pela imprensa sensacionalista coadjuvou a exaltação dos ânimos da população contra os negros que foram acusados de bruxos. Nos jornais cobravam uma postura coerente dos chamados “elementos cultos da raça de cor”. Esta provocação também serviu de motivação para a reunião no Club Atenas ser uma resposta aos representantes desses meios massivos de comunicação e aos setores oligárquicos.

Os convocados a essa reunião deixaram claro, desde a primeira parte, que tinham plena consciência de que tais acontecimentos poderiam desequilibrar a vida republicana, vista como um modelo de civilização com pilares sólidos como a paz moral, o bem-estar comum e a harmonia saudável. Afirmavam que não permitiriam que se deteriorassem a fama coletiva dos negros cubanos. Com tais razões tentavam explicar porque interromperam o voto de silêncio, e o que tinham decidido fazer para evitar as constantes pressões dos grandes jornais da capital. Assim, esboçaram o objetivo principal: “[...] nos proponemos alzar la voz, a fin de recordar lo que somos, proclamar lo que pensamos, y exponer lo que queremos cuantos firmamos estas manifestaciones...” Desta forma, não ficaria dúvida nenhuma da sua aversão às ditas manifestações de barbárie, do seu patriotismo e da sua vontade de defender a justiça, as leis e princípios essenciais do progresso humano (“Al País”, 1919: 1).

Na quarta parte desta carta pública, após dedicar o segundo e terceiro itens a questões de caráter sócio-histórico, os seus signatários afirmaram que já haviam exposto quem eles eram e o que sentiam. Isso bastava para deduzir o que aspiravam como grupo social. Mas, estavam numa posição defensiva exortando os brancos, que com direito legítimo dirigiam, em primeiro termo, a marcha ascendente da sociedade cubana a não cometer o erro de subestimar a contribuição dos “negros do bem”, nem muito menos consumir o crime de recusá-la. Não entanto, pediam em troca o respeito e a consideração dos brancos na mesma proporção que os progressos sociais atingidos pelos negros. Reclamaram justiça pelo seu bom comportamento social ao fomentar o bem-estar da Pátria, e voltaram a impugnar as injúrias proferidas pela imprensa, que mostrava as suas dúvidas a respeito da atitude dos “negros do bem” em relação aos supostos atos selvagens, que perpetrasse qualquer pessoa, já que se consideravam homens civilizados e não bárbaros. Com estes argumentos viam fortalecida sua autoridade moral para defender e expressar seu direito a não serem interpelados quando ainda não tinha sido questionado nenhum homem culto da raça branca. Os denominados “elementos cultos da raça de cor” se consideravam parte dos “melhores cubanos” e não aceitavam comparações com os chamados “maus cubanos”. Para fi-

nalizar propuseram que “eso es todo; y eso es bastante para explicar nuestra actitud ante los hechos acaecidos en Regla y Matanzas [...]” (“Al País”, 1919: 4).

Parecia que a frase era suficiente para deixar clara a posição dos “negros do bem” com respeito a tais acontecimentos. Mas, isso não era assim, já que seguidamente passaram a outro nível da análise, e também informaram as verdadeiras motivações da reunião. Expressaram que as acusações da imprensa e os fatos do sangue lhes causaram “surpresa”, e os castigos sofridos pelos supostos infratores provocaram-lhes “espanto”. Portanto, os denominados “elementos cultos da raça de cor” se defendiam das acusações do quarto poder, mediante a reafirmação dos seus pontos de vista e interpretações.

Tentando contemporizar, os “negros do bem” reconheceram que nada tinha sido provado do que aconteceu tanto em Regla como em Matanzas. Assim, alegaram que não acreditavam na existência de pessoas capazes de cometer tais atos execráveis, pois não os concebiam, nem verdadeiros nem possíveis, segundo o nobre instinto humano. Isto era um motivo para não dar importância a algo traumático que vinha sucedendo desde anos anteriores. Para ratificar o dito, consideraram que os castigos (massacre e linchamento) fora desnecessários. Até, porque, “[...] las represalias sangrientas, al igual que los crímenes que las provocan, pertenecen al dominio de la barbarie [...]” (“Al País”, 1919: 5). Com esta afirmação, relacionam-se os argumentos de Bronfman e de De la Fuente sobre a atitude deste grupo social:

El manifiesto [...] rechazaba categorizaciones dominantes que [...] criminalizaban y denigraban [...] [a los negros y de ese modo vincularon] *la barbarie a los blancos en el linchamiento, al tiempo que afirmaba la existencia del “negro civilizado”*. *La apropiación de la “barbarie” y su redirección hacia los blancos* es índice de un fuerte ímpetu de movilización en oposición a la violencia contra los negros. Este ejemplo señala la capacidad de movilización política que ganaría pertinencia en los decenios siguientes [...] (Bronfman, 2001: 31-32., grifos meus)

A interpretação, que Bronfman fez desse documento histórico, a respeito de relacionar os brancos com a barbárie, criticando o argumento que os associa à civilização, é interessante. Neste sentido, concordando com a autora, a carta aberta “Al País” (1919) constituiu uma atitude mais radical do que a proclama “A nuestro pueblo”, produzida pelos membros do “cáucus negro” no Congresso republicano durante o levantamento armado do Partido Independiente de Color (1912). Neste documento, os congressistas expressaram que eram contra o levante dos negros pela sua influência negativa para o destino da nação cubana. Mas, nunca cri-

ticaram a repressão violenta do exercito que dizimou os rebeldes (Bronfman, 2001: 31-32)³⁸. No entanto, De la Fuente, assinala que a atitude dos signatários de ambos documentos, em linha geral, não mudou, até, porque “[...] os intelectuais negros da classe média, por exemplo, negaram frequentemente que a República fosse realmente inclusiva, mas eles compartilharam da noção da elite que as massas de trabalhadores manuais negros se desafricanizarem para se juntarem ao movimento do progresso branco [...]” (Fuente, 2001: 34-35).

Sobre os praticantes das religiões da origem africana pesaram as acusações de perpetrar atos de antropofagia contra crianças e idosos, também de crimes supostamente “rituais”, cujas vítimas eram as pessoas brancas. Tais fatos criminosos não foram suficientemente provados pelas autoridades judiciais. No entanto, a questão social e político-ideológica do movimento operário cubano, que estava em ascensão para se organizar como entidade nacional, também teve relação com o conflito racial do período, como demonstra um depoimento de um operário branco no fim de julho de 1919, após o linchamento em Regla. O depoente declarou ao diário *La Prensa*, que José Williams não era bruxo e que o propósito dos seus executores foi se vingar dos jamaicanos que eram os maiores fura-greves no porto de Havana. Os *braceros* antilhanos também foram utilizados pelos patrões para neutralizar as paralisações operárias no setor portuário nesse ano (Primelles, 1957: 135).

Em Regla e Matanzas não houve julgamento. Quem perdeu a vida injustamente não teve oportunidades para se defender da crueldade dos caçadores de bruxos. Neste debate sobre a justiça criminal, os “elementos cultos da raça da cor” não viam diferença alguma entre as barbáries dos supostos canibais e dos reais linchadores e massacradores. Além disso, afirmavam que “[...] se registraron crímenes que no se cometieron nunca en varios siglos de esclavitud, de separación profunda entre las razas, de gerarquías entre las clases, y de ignorancia y oscurantismo.”

Após os acontecimentos de Regla e Matanzas, o advogado Julio Villoldo expressou os seus pontos de vista indicando um problema grave para a nação cubana. Isto é, o perigo de aprender e aplicar (ou imitar) no território nacional as práticas sociais ilegais e irracionais que aconteciam nos Estados Unidos. Villoldo, no seu texto de crítica ao linchamento no Sul dos Estados Unidos, publicado na revista

38 Nos documentos “A nuestro pueblo” (1912) e “Al País” (1919), observa-se um detalhe importante: Juan Gualberto Gómez foi a única pessoa que participou em ambas as reuniões efetuadas em 1912 e 1919. Uma análise exaustiva a respeito do documento histórico produzido em 1912 pode ser consultada em: Cubas, 2005: 17-38..

Cuba Contemporánea, afirmou que a Lei de Lynch era uma prática antissocial e contrária a toda norma de justiça. Por essa razão, era capaz de colocar qualquer governo, que permitisse a sua perpetração, numa posição de passividade criminosa. A seu ver, o excessivo civismo não poderia contrapor os princípios fundamentais da ciência política e jurídica. Neste sentido, mostrava-se partidário da pena de morte para os infratores (“Al País”, 1919: 4; Villoldo, 1919: 5, 14-17).

No entanto, nas duas últimas páginas de seu artigo, Villoldo diz coisas interessantes, que indicam o pensamento da elite intelectual branca sobre a questão racial de Cuba em 1919. Em primeiro lugar, asseverou que em Cuba, graças às guerras de independência, não existia o antagonismo de raças, como nos Estados Unidos. Em segundo, afirmou que a “raça de cor” de Cuba era humilde, fácil de governar e que, apesar dos acontecimentos de 1912, nunca cometeu os abusos e alterações da ordem pública pelas quais são culpados os negros norte-americanos do Sul. Em terceiro, sublinhou que era preciso matar os que perpetram atos de bruxaria, pois tais práticas incivilizadas têm a ver somente com a África e não com a sociedade moderna atual. Por último, indicou que se não se empregasse o rigor e a severidade legal, então seguir-se-ia a aplicação libertina da lei de Lynch, à semelhança das regiões do Sul dos Estados Unidos (Villoldo, 1919: 18-19).

Villoldo coincidia com o pensamento dos membros do Club Atenas e das outras sociedades de cor que escreveram a carta aberta “Al País”, na qual censuravam os fatos dos linchamentos em Regla e Matanzas. Além disso, Villoldo destacou que esse documento falava de um conceito de justiça concebida, desde a visão clássica da jurisprudência, como fria e serena, que devia ser aplicada sem debilidade, ser distribuída sem paixão para que com seus veredictos não houvesse vingança; e que as sentenças tranquilizassem a sociedade e não a alarmassem nem a excitassem. Os convocados à dita reunião expressaram seu crédito às leis codificadas para castigar delinquentes. Aliás, afirmavam que quando chegasse o momento era preciso aplicá-las com rigor, pois uma ação oportuna evitaria que qualquer pessoa, por muito mais nobre que fosse sua pretensão, tomasse a justiça em suas mãos. Apoiados neste preceito cívico, também condenavam o linchamento como método de castigar os supostos culpados, pois o anseio de fazer essa “justiça” em massa se desdobrava em injustiça da multidão, o qual é muito grave e trazia como consequência, que fossem questionados os preceitos da democracia burguesa. Assim, Villoldo concluiu que “[...] nadie tiene derecho a sustituirse al código, a los Tribunales y al Poder Público, sobre todo en una democracia donde los poderes arrancan del sufragio popular” (Villoldo, 1919: 6).

Durante a República, a nação cubana estava sendo pensada em termos de raça. Para a elite branca só haveria ordem e desenvolvimento no país controlando, reprimindo e inferiorizando os negros como afirmavam Rafael Conte, José Capmany, Gustavo Mustelier (que acreditava na extinção deles) e Rafael Roche Monteagudo. Por outro lado, Rafael Serra e os líderes do Partido Independiente de Color eram contra a subordinação e o excessivo disciplinamento social e, além disso, exigiam que o governo republicano tomasse providências para ajudar por igual a todos seus cidadãos através da prudência e da justiça. Tudo isso acontecia no contexto da circulação das ideias, doutrinas e teorias da ciência moderna, cuja bibliografia só valorizava as contribuições sócio-culturais da Europa. Os aportes dos descendentes de África, onipresentes no processo formativo da nação cubana, foram invisibilizados nos discursos e narrativas da cubanidade. As manifestações religiosas da matriz africana sofriam uma constante perseguição pelas forças da ordem pública e da ideologia cristã. As argumentações de Fernando Ortiz, da geração do projeto cultural *Cuba Contemporánea*, dos outros cientistas brancos e dos “negros do bem” enfatizaram as possibilidades de Cuba para converter-se num país moderno e civilizado, após uma ação cultural desafricanizadora. Contudo, aquele temor expresso por Conte e Capmany, a respeito de uma reedição dos acontecimentos de 1912, se acrescentava cada dia. Porém, facilitava as práticas repressivas negro-fóbicas no país. Entretanto, o pensamento sociológico de Ortiz evoluía afastando-se da perspectiva criminalista lombrosiana para aplicar os enfoques de corte cultural a partir da década de vinte.

Capítulo 3

RAÇA NO BRASIL SOB O OLHAR DA CIÊNCIA NA DÉCADA DE VINTE

“[...] não há raça sem eugenismo [...] O brasileiro é naturalmente um povo moreno e de estatura não elevada.”
Oliveira Viana (1920)¹

NO PERÍODO DE 1889 ATÉ 1914 as argumentações antropológicas de Nina Rodrigues, Euclides da Cunha e Sílvio Romero estiveram centralizadas sobre o fator raça na identidade brasileira. Entretanto, intelectuais como Alberto Torres e Manoel Bomfim não concordavam com as arguições do papel protagonista da raça no processo de formação da nacionalidade brasileira. Para ambos eram relevantes as questões políticas, ideológicas, sociais, econômicas, culturais e instrução/educação. Além do mais, outros cientistas começaram a analisar a questão nacional no Brasil desde perspectivas científicas vinculadas com a medicina, principalmente os estudos sobre a bacteriologia/microbiologia, a parasitologia, e a epidemiologia sob a liderança de Oswaldo Cruz no Rio de Janeiro. Na década de dez várias pesquisas revelaram o denominado “Brasil real” do interior baiano descrito por Euclides da Cunha na sua obra *Os Sertões*. O Instituto de Patologia Experimental de Manguinhos auspiciou viagens científicas a regiões inóspitas do país que consideravam ainda desatendidas pela Federação: as zonas do Rio São Francisco e outras áreas do Nordeste e Centro-Oeste (Lima, 2009: 233). Após

¹ Em Viana, 1922: 327, 333.

a morte de Cruz (1917) as visões a respeito da saúde da população brasileira dos sertões e das cidades do litoral seguiram sendo significativas para afirmar que as patologias sofridas pelo povo definiam a identidade nacional. Nesse sentido, a Liga Sanitarista do Rio de Janeiro e a Sociedade Eugênica de São Paulo, surgidas em 1918, tiveram um impacto em pensar o Brasil em termos de nação e, inclusive, de raça.

Neste capítulo refletiremos sobre o pensamento social de Belisário Penna, Renato Kehl, Monteiro Lobato, Oliveira Viana e Manoel Bomfim. Partimos do argumento de que o Brasil, durante e após da Primeira Guerra Mundial (1914-1918), estava sendo revisitado por cientistas em quatro perspectivas. 1) Penna foi o líder do movimento sanitariano e produziu uma obra que marcou o dever ser do sanitarianismo e higienismo: *Saneamento do Brasil*. 2) Kehl sugeriu aplicar os métodos da eugenia no país para prever e melhorar a qualidade física, mental e social das pessoas. 3) Monteiro Lobato representa o encontro entre a ciência e a literatura que destaca as repercussões do sanitarianismo e da eugenia na sociedade brasileira. 4) Oliveira Viana parece ser a contracorrente neste debate intelectual sob o comando das ciências médicas, pois defendia os postulados básicos do racismo científico que tiveram uma influência maior no Brasil antes de 1914. No entanto, Oliveira Viana traçou uma ponte discursiva entre as narrativas sobre as raças superiores e inferiores, e os aspectos-chaves do pensamento eugenista surgido nessa época. Por último, Bomfim respondeu cientificamente às colocações de Oliveira Viana, enfatizando os valores e qualidades das raças componentes da população brasileira que juntas poderiam lutar por um país melhor.

O PENSAMENTO DO SANITARISTA BELISÁRIO PENNA: A SAÚDE AO SERVIÇO DA NAÇÃO

Belisário [Augusto de Oliveira] Penna (1868-1939), nascido em Barbacena, Minas Gerais, se formou na Faculdade de Medicina da Bahia em 1890, aos 22 anos de idade. Voltou para seu estado de origem onde trabalhou como clínico e participou de ações políticas como vereador em Juiz de Fora. Em 1904, Penna começou a residir no Rio de Janeiro, pois foi nomeado inspetor sanitário pela Diretoria Nacional de Saúde Pública e, no ano seguinte, vinculou-se à Inspetoria de Profilaxia Rural da Febre Amarela. Nesse empreendimento conheceu Oswaldo Cruz que liderava a campanha estadual de erradicação dessa doença. Além disso, Penna esteve muito ativo no combate contra as endemias rurais como a malária. Viajou com Carlos Chagas a Lassance, ao norte de Minas Gerais, para realizar uma profilaxia dessa doença que dizimava os trabalhadores con-

tratados pela empresa Estrada de Ferro Central do Brasil (1907) (Lima, 2009: 233)².

O relatório *Viagem científica pelo Norte da Bahia, Sudoeste de Pernambuco, Sul do Piauí e de Norte a Sul de Goiás* (1916), feito por Penna em parceria com Arthur Neiva, foi considerado, pelos seus aportes, tanto médicos quanto sociais, como o antecedente mais relevante da campanha de saneamento do Brasil. O percurso pelos sertões mostrou os problemas sociais desses lugares e, principalmente, as doenças sofridas pelos seus povoadores. No entanto, sabiam que várias cidades apresentavam dificuldades de infraestrutura, como a falta de abastecimento de água potável e de uma rede de esgotos sanitários que provocavam males de saúde. Portanto, era preciso não só criticar ou denunciar, mas propor soluções para superar os problemas que causaram o estado de doença da nação expresso nos critérios dos profissionais da saúde, que eram considerados “homens de ciencia”. Um deles, o médico Miguel Pereira, definiu o Brasil como um imenso hospital, em 1914. Aquela frase de Pereira foi um sinal do que deveria ser feito para salvar a nação.

Uns dos principais impulsores do projeto social para sanear o país foi Belisário Penna, que escreveu uma série de artigos sob o título “Saneamento dos Sertões” para o jornal *Correio da Manhã* do Rio de Janeiro (1916-1917). Posteriormente, aqueles textos foram inseridos na primeira parte do volume *Saneamento do Brasil* (1918). Na “Explicação necessária”, o autor expressou que seu livro era uma ação de defesa nacional entendida não só como a organização das forças armadas, mas como a congregação e funcionamento harmônico de elementos da natureza higiênica, política, social, moral e econômica. A defesa da saúde significava a “[...] base da eficiencia individual e collectiva, elemento primordial da força, da resistência, do trabalho e da produção” (Penna, 1923b: 19).

Penna e a sua obra foram elogiados por dois intelectuais brasileiros que destacaram o propósito patriótico desta iniciativa em 1918. O diplomático, historiador e professor Manuel de Oliveira Lima, escreveu, nos Estados Unidos, para *O Estado de São Paulo*: “é um livro de ciencia este ao alcance de todos pela clareza e lucidez da exposição e ao mesmo tempo um livro de doutrina, no qual se ensina a hygiene physica [...]” para educar o povo brasileiro. O jornalista, advogado e político José Maria Bello, no jornal *Correio da Manhã*, sublinhou que: “o Dr. Penna não se limita a simples inda-

2 Naquela região mineira, Chagas fez as observações em que diagnosticou a doença que ficou conhecida pelo seu nome. Ver Kropf, 2009: 205-227; Thielen; Santos, 2002: 387-404.

gações de higienista. Vae mais alem. Liga a questão do saneamento rural á questão política. Ao seu ver á Republica e, principalmente á Federação devemos todos os males que nos affligem [...]” No ano seguinte, no Peru, o médico Carlos Enrique Paz Soldán assinalou que “es la obra de un artista, de un sabio y de un patriota. Es el grito de un corazón que sorprende bajo apariencias engañosas la definitiva y total ruina que se aproxima. Es la admonición más severa que un hombre honrado y convencido puede dirigir a sus semejantes [...]” (Lima; Bello; Soldán em Penna, 1923: II; IV; VI). Qual a relevância dessa obra, tendo em conta o contexto em que foi produzida, através dos argumentos de Oliveira Lima, Bello e Paz Soldán? Até que ponto esse livro de Penna virou manual de consulta e referência obrigatória não só para os membros e simpatizantes do movimento sanitário, mas para a população brasileira?

Penna liderou a Liga Pró-Saneamento do Brasil, fundada em 11 de fevereiro de 1918. Neste esforço cívico foram envolvidos membros da Academia Nacional de Medicina, catedráticos da Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro, cientistas do Instituto Oswaldo Cruz, antropólogos do Museu Nacional, militares, educadores, juristas e Wenceslau Brás, Presidente da República (Lima; Hochman, 1996: 26). No entanto, cinco anos depois, Penna afirmou que a Liga foi “[...] sustentada durante dois annos pelo único esforço dos seus três fundadores, mais três ou quatro amigos...”, assim como através da circulação de *Saúde. Revista de Higiene e Assuntos Sociais* (1918-1919), que funcionou como canal oficial de expressão dos ideais da Liga (Penna, 1923b: 10).

Ao mesmo tempo em que Penna e os seus colegas desenvolviam esta dita iniciativa social, a Academia Nacional de Medicina (ANM) cobrava do governo da União uma maior atenção à área da saúde, além de buscar promover o saneamento dos sertões. Essa opinião era compartilhada por outras instituições científicas da capital federal como o Instituto Oswaldo Cruz. No cenário político, em uma das sedes do poder legislativo, a Câmara dos Deputados, discutiam-se projetos de lei voltados para a criação de instituições governamentais que solucionassem os problemas da saúde pública ao nível nacional. O resultado foi a fundação do Departamento Nacional de Saúde Pública (DNSP) no final de 1919. As funções desse órgão estatal começaram em “[...] 1920 [que] marcou o início da nacionalização das políticas de saúde e saneamento e da definição de uma nova identidade profissional para um grupo de médicos, a de profissionais de saúde pública vinculados à administração pública [...]” A partir dessa data até 1926, Carlos Chagas, outro membro e fundador da Liga Pró-Saneamento, dirigiu o DNSP. O serviço de Saneamento

e Profilaxia Rural, subordinado ao DNSP, ficou sob o comando de Penna até 1923 (Lima; Hochman, 1996: 34-37). Nesse ano o livro *Saneamento do Brasil* foi re-editado.

Em “Nova explicação”, Penna fez uma crítica ao funcionamento do DNSP que, a seu ver, prejudicou o serviço de Saneamento e Profilaxia Rural. Portanto, o motivo desta re-edição foi ratificar seu esforço pessoal para combater a podridão física, moral e intelectual que estava envenenando a nacionalidade, e impedindo o Brasil de se nivelar aos países mais civilizados do mundo. Além do mais, Penna, que dedicou sua obra à mocidade e aos agricultores do país, retomou o intuito da primeira edição: “[...] acordar consciências adormecidas, despertar bons elementos anestesiados, estimular iniciativas medrosas e vacilantes, congregar energias esparsas, verberar os crimes de lesa-pátria...” (Penna, 1923b: 9-17). Outra característica desta nova edição é que o autor adicionou algumas atualizações na maioria dos artigos do texto e re-escreveu um deles (“Fossas”), além de incluir mais quatro trabalhos: “Septicemia nacional”, “Lepra”, “Defesa sanitária do Brasil” e “Política Agro-Sanitária de Salvação Nacional”.

Na primeira parte do texto, Penna argumentou que a “Demolição” do Brasil era consequência dos problemas sanitários ainda não resolvidos. Neste sentido, defendia como tese central no primeiro artigo que “[...] a preocupação máxima, primordial, de governantes conscientes deveria ser a do saneamento physico, moral e intellectual dos seus habitantes” com o objetivo de alcançar a “[...] salvação da nossa nacionalidade e da nossa vida econômica profundamente abaladas nos seus fundamentos” pelos elementos funestos que destroem os aspectos positivos da nação, e agravam os outros fatores negativos e nulos (Penna, 1923b: 25, 31-32, 63, 75-77, 148-150). Os outros 14 artigos aportam mais argumentos para explicar o assunto levantado por Penna. Os conceitos que utilizou ajudam a explicar as problemáticas a serem encaradas perante o processo de formação da nação brasileira. Por exemplo, há duas assertivas interligadas entre si:

1. Doença-ignorância-miséria. O país está doente, pois sua população é ignorante e miserável.
2. Indolência-desanimo-indiferença-fatalismo. O governo não se importa com a situação do país.

No entanto, a relação entre esses significados, que Penna citou como indicadores do problema nacional, podem gerar interpretações mais específicas, levando em conta o ponto de vista ou perspectiva de análise. As duas interfaces ajudam a interpretar as argumentações expostas por Penna. O exame desses termos mostra uma combinação entre os

conceitos e as visões negativas sobre a situação do Brasil. Nesse aspecto, Penna insistia em demonstrar os argumentos sobre a precária organização nacional tanto política quanto social, pois concordava com as teses sobre o nacionalismo brasileiro expressas por Alberto Torres na década de dez.

Penna também discutia a interface política-sociedade-higiene em relação com as noções de doença e fome. Através desses tópicos, Penna sistematizou sua crítica ao governo republicano e à sociedade brasileira que durante os anos vinte mostrava uma crise profunda em todos os sentidos, pois a União “é o regime da servidão, da degradação ou opilação *physica*, *intellectual* e *moral*, da compra e venda de consciências, do mais desbragado *cynismo*; finalmente da septicemia ou podridão da nacionalidade” (Penna, 1923b: 96, 109-110, 117, 126-127, 130, 132, 135, 142-146). Neste argumento, Penna não só continuou aplicando o legado de Torres, mas também indicava que a doença precisava ser analisada como um problema político que atingia o prestígio nacional e internacional do país.

A denominada indolência mórbida que sofria o povo brasileiro, segundo Penna, não era pela influencia do clima e da raça, mas por ser “[...] sobretudo, uma *victima indefesa* da doença, da ignorancia e da deficiencia ou do vicio de alimentação.” Penna indicou dois graves problemas nacionais que provocaram as endemias que atingiram ao interior da nação: a abolição “*ex abrupto*” do elemento servil, e o modo de construção e a extensão relativamente rápida das redes ferroviárias no país. Penna argumentou que, por um lado, a eliminação da escravidão em 1888 foi precipitada, pois abalou à economia pública e particular, além de desorganizar os trabalhadores agrícolas, gerando vícios e atos de indisciplina que os escravocratas não permitiam. Por outro lado, Penna dizia que com as ferrovias aumentava o perigo de expansão das endemias e dos vícios que devastavam os sertões do país, e uma população sem instrução nem noções de higiene se estabeleciam nas margens daquilo caminhos de ferro (Penna, 1923b: 34-40, 61, 94).

O elogio de Penna sobre a capacidade organizativa do trabalho na época da escravidão é um paradoxo, pois pensava um Brasil que ansiava chegar ao mesmo nível das nações ocidentais mais desenvolvidas e bem-sucedidas. Será que Penna não acreditava que a mão de obra escrava era de fato um elemento retardatário na era do capitalismo industrial? Ou se neste sentido, poderíamos pensar que se o autor considerava que os negros deveriam continuar em um *status* servil? No discurso sanitarista de Penna o fator raça é um argumento importante, embora não seja um dos alvos principais na análise do problema nacional.

A falta de higiene é o fator básico que Penna colocou na argumentação sobre as péssimas condições de vida dos trabalhadores rurais dos arredores das cidades e dos sertanejos. Por essa razão, e tendo em conta o êxodo do campo à cidade, afirmou que “o problema econômico do Brasil está contido na necessidade inadiável de *curar o homem rural*, instruí-lo, fixá-lo e dar-lhe meios de alimentar-se convenientemente para que possa produzir o que produz um homem de saúde normal”, pois “*sem saúde nada prospera*; nem o indivíduo, nem a família, nem a sociedade.” Neste sentido, o papel da higiene era chave, já que “saneando os indivíduos e os meios em que se exerce a sua actividade, *a higiene eleva o moral e desperta o brio dos componentes da sociedade; estimula a alegria e o trabalho*, que se torna productivo e remunerador; tonifica e ennobrece a raça; desenvolve o progresso do país, e impõe a legitimidade do seu prestígio e independência [sic]” (Penna, 1923b: 50, 87, 114-115, 129-130, 150, 152, 165, grifos meus).

Outro elemento importante expresso por Penna foi o temor à possibilidade de que o Brasil sofresse a dependência estrangeira, se os brasileiros não defendessem a nacionalidade, como argumentava Alberto Torres. Penna concordava e dizia que a respeito de que a veneração da terra como símbolo do país, além do desenvolvimento harmônico da sociedade e uma política sabia e honesta, era a melhor forma de construir uma pátria e uma nação soberana. Neste sentido, Penna mandou esta mensagem patriótica à população da nação: “eia povo brasileiro! [...] Salva a tua reputação e a tua raça! [...]” (Penna, 1923b: 54, 63, 68-70, 136-137). Embora Penna falasse que a questão racial não era um fator influente na identidade brasileira, nem muito menos no problema nacional, são interessantes as suas alusões ao termo raça. “Enobrecer e salvar a raça” não significa uma referência à cor da pele ou à procedência étnica, mas uma autoestima, uma qualidade, às vezes sobrenatural, adquirida e auto-produzida pelo povo brasileiro no processo de definição e negociação da sua identidade em um contexto complexo da formação de uma nação nova como o Brasil.

Penna explicou as bases da “Reconstrução” do país através de uma política sanitária mais efetiva. Algumas ideias apresentadas na primeira parte foram aprofundadas para analisar e expor os remédios para o que este autor definia como a septicemia nacional. A seu ver, “o saneamento da população rural demanda o esforço simultâneo e contínuo da União, dos Estados, dos Municípios e dos lavradores”, pois “a indolência e malandrice [também] são resultantes da desorganização do trabalho agrícola...” Neste sentido, Penna considerava importante tentar despertar o sentimento nacionalista do povo através do amor a terra, como alegava Alberto Torres, e a demonstração dos benefícios práticos da higiene moderna, que incluía a tomada de medidas

urgentes na luta contra o alcoolismo e as endemias como a lepra, a malária, a ancilostomose ou opilação, a leishmaniose e a trypanosomiase americana (Penna, 1923b: 157, 165-170, 182-234, 243-265). Penna acreditava nas soluções institucionais para redimir o Brasil por meio da justiça, da instrução e da higiene. Por isto, demandava que o saneamento da nação tinha que constituir um departamento federal que operasse no território nacional além do *status* autônomo de cada estado do país. Segundo Penna, a União era a máxima responsável pela direção dos serviços de instrução primária, de educação técnica e profissional e de saúde pública. No entanto, achava que a União estava renunciando a uma das suas prerrogativas de maior importância: a saúde do povo brasileiro que era primordial para evitar a destruição nacional (Penna, 1923b: 158, 295, 303, 308, 312, 321). A solução deste problema seria a aplicação das práticas de higiene e de profilaxia, pois

A educação hygienica do nosso povo, que será a sua incorporação real á civilização, só se fará, não quando elle souber ler e escrever, e puder ser eleitor, mas quando for obrigado a construir a sua habitação, obedecendo ás prescripções hygienicas, aprender a beber agua limpa e souber destruir, ou afastar d'ellas, os insectos e parasitos, causadores de molestias transmissiveis e prejudiciaes á collectividade. (Penna, 1923b: 180)

Os argumentos de Penna indicavam que sem uma higienização total do Brasil o povoamento, através da imigração estrangeira, não teria sucesso. A migração estipendiada, e depois a migração européia espontânea teriam tido impacto em São Paulo. Porém, era preciso a chegada de um número maior de europeus para trabalhar na agricultura no país e evitar a vinda de turcos e sírios que gostavam de fazer ações comerciais e especulativas, consideradas por Penna como atividades menos convenientes para o desenvolvimento econômico da nação (Penna, 1923b: 281-285)³.

Em síntese, o sanitarismo como movimento político e intelectual, segundo Nísia Lima (socióloga) e Gilberto Hochman (cientista político), argumentava que uma redenção nacional só era possível com as “[...] ações centralizadas, nacionais e tecnicamente autônomas, que legitimariam o crescimento do papel do Estado brasileiro no campo da saúde pública” (Lima; Hochman, 1996: 23). Ricardo Schmachtenberg (historiador) concorda com essa afirmação, e acrescentou que “o problema da saúde pública e em especial do saneamento de-

3 Análises gerais da imigração mais pertinentes para o Brasil naquela época. Ver Skidmore, 1976: 212-219; Andrews, 2007: 170-171.

pendência de uma organização e de uma política que colocasse em prática medidas profiláticas e higiênicas convincentes em prol do bem estar da população...” (Schmachtenberg, 2006: 1, 5, 7). Ambas as argumentações apóiam as teses de Belisário Penna a respeito da (ir) responsabilidade do governo federal nesta situação de doença social que comprometia não somente a saúde da população, mas também a imagem do Brasil como um país moderno. Portanto, para Penna era urgente “[...] fazer a educação hygienica, e criar em todas as classes a “consciência sanitaria”...” para encarar o desafio de sanear o país sob a idéia “sanear o Brasil é povoá-lo, enriquecê-lo e moralizá-lo” (Penna, 1923b: 303, 351). Quando terminou a missão histórica do movimento sanitaria, Penna seguiu a sua práxis social na perspectiva eugênica, mas não renunciou as suas ideias sanitaristas e higienistas⁴.

RENATO KEHL E UMA “EUGENIA À BRASILEIRA”: CUIDANDO O CORPO E A MENTE DA NAÇÃO

Nascido em Limeira-São Paulo, Renato [Ferraz] Kehl (1889-1974) formou-se na Escola de Farmácia de São Paulo (1909). Doutorou-se na Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro com a tese “Blas-tomycose”, a qual foi aprovada com distinção, e publicada logo pela tipografia do *Jornal do Comércio* dessa cidade (1915). Kehl voltou à capital paulista para trabalhar como clínico e ingressou na Academia Paulista de Medicina. Depois, trasladou-se ao Rio de Janeiro onde foi inspetor sanitário rural do serviço de Saneamento e Profilaxia Rural do Departamento Nacional de Saúde Pública (DNSP, 1920-1922) — sob o comando de seu sogro Belisário Penna —, e funcionário do Serviço de Educação e Propaganda Sanitária da mesma entidade (1923-1924). Também fundou um museu da higiene. No seu trabalho como médico, Kehl decidiu encarar o desafio de lutar pela melhoria da raça no Brasil. Então, acreditou que por meio da eugenia seria capaz de lograr os seus objetivos profissionais (Santos, 2005; Souza, 2006: 29-70).

Nancy Stepan afirmou que o termo “eugenia” foi apresentado no Brasil por Alexandre Tepedino como título da sua tese defendida na Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro (1914). Naquele texto, Tepedino expôs a doutrina que o cientista inglês Francis Galton esboçou em 1883. Na sua pesquisa, Stepan distinguiu que nos países de língua

4 Os autores afirmaram que o movimento sanitaria desenvolveu as suas atividades no período 1916-1920. Mas, Belisário Penna fazia ênfase nas ações feitas a partir da criação da Liga. Schmachtenberg desenhou uma tabela para explicar a evolução do número de cidades com sistemas de abastecimento de água e esgotamento sanitário durante o período 1890-1930, cuja tendência é crescente. Ver também Bertucci-Martins, 2004.

espanhola na América Latina era utilizado o vocábulo “eugenesia”. Por isto, indicou que o filólogo João Ribeiro fez a proposta para o uso da palavra eugenia, cujos significados vinculam-se à preservação da pureza dos grupos humanos, e a uma nova compreensão científica das leis da hereditariedade humana seguindo as ideias de Galton. Para completar, Stepan analisou três fatores do contexto social, científico e ideológico da introdução das ideias eugênicas no Brasil:

1. A Primeira Guerra Mundial e as suas significações para repensar os nacionalismos nos países da América Latina.
2. O processo denominado de crise do “subdesenvolvimento” provocada pelas diversas mudanças do período 1870-1914, em países como o Brasil, cujos efeitos foram de caráter social (final da escravidão e início da imigração européia), político (queda da monarquia e instauração da república) e econômico (vinculação ao sistema capitalista mundial como país exportador de café).
3. O estado da ciência na América Latina onde a eugenia não estava sendo associada com as discussões acerca dos relativos méritos da biometria e da genética do botânico austríaco Gregor Mendel, pois a biologia darwinista e a nova genética eram as principais fontes da pesquisa biológica. (Stepan, 1991: 1-2, 35-41)

A noção da eugenia como questão chave do desenvolvimento racial no Brasil possibilitou a fundação da Sociedade Eugênica de São Paulo, como sugestão de Kehl, em 25 de janeiro de 1918. Para Stepan, a criação desta instituição denotou o primeiro passo da história organizada da eugenia na América Latina, e também o início de um desenvolvimento mais ou menos contínuo dos latino-americanos para temas eugênicos no período 1918-1940. A “[...] principal função [daquela sociedade] foi propagandear a idéia de eugenia e introduzir uma nova linguagem no debate brasileiro” estimulado pelas ciências médicas. A sociedade eugênica paulista foi presidida por Arnaldo Augusto Vieira de Carvalho (diretor e fundador da Escola de Medicina de São Paulo em 1913). Os três vice-presidentes honorários foram Agostinho de Souza Lima, Amâncio de Carvalho e Belisário Penna. Neste convite a Penna para ocupar esse cargo, percebe-se não só o diálogo de Kehl com o movimento sanitarista, mas também os interesses de classe social e de família que ambos compartilhavam. Nesta entidade também participaram Arthur Neiva (serviços sanitários do estado de São Paulo), Vital Brasil (Instituto de Butantã, São Paulo), Antônio Austregesilo (Faculdade de Medicina de Rio de Janeiro), Juliano Mo-

reira (diretor do Asilo Nacional de Rio de Janeiro), Luís Pereira Barreto (médico) e Fernando de Azevedo (educador) (Stepan, 1991: 47-49).

Kehl era o secretário dessa sociedade. Isto é, a pessoa que organizava e fazia as articulações e negociações institucionais. Além do mais, foi membro de outras sociedades eugênicas do mundo tais como a Eugenics Education Society, da Inglaterra (fundada em 1908), a Société Française d'Eugénique (criada em 1913), e depois ingressou na Sociedad Eugénica Mexicana para el mejoramiento de la Raza (constituída em 1931). O trabalho organizativo de Kehl era tão marcante que, quando decidiu trasladar-se ao Rio de Janeiro para continuar sua vida profissional como funcionário do DNSP, a sociedade eugênica paulista perdeu presença. Além disso, a máxima figura dessa instituição, o “Doutor Arnaldo”, faleceu repentinamente em 1920 (Rosa, 2005: 50-52). No ano 1923, Kehl apresentou as duas edições de seu livro *Eugénia e Medicina Social (Problemas da vida)*. Esse volume é uma coletânea de artigos, discursos e conferências que foram publicados em vários jornais nacionais e mais duas contribuições divulgadas na Argentina. Nas “Notas da 2ª. Edição”, o autor manifestou sua aflição pela situação da sociedade eugênica paulista.

Infelizmente, a Sociedade Eugénica de São Paulo [...] mantém-se, actualmente, em estado de latencia, devido à inconstancia no entusiasmo que despertam as iniciativas no nosso paiz. Nascida sob os melhores influxos, após memoráveis sessões, em muitas das quaes foi debatida, ardorosamente, a questão dos casamentos consanguíneos, e depois de ter publicado um grosso volume intitulado “Annais de Eugénia” deixou-se ficar paralisada [...]. (Kehl, 1923: XII)

No entanto, Kehl não tinha uma visão pessimista, pois mostrava seu beneplácito pelos adeptos que ganhavam o campo da ciência eugênica no Brasil, e imaginava a fundação de um Centro Brasileiro de Eugénia no Rio de Janeiro. Um partidário do movimento eugênico, Belisário Penna, afirmou no “Prefácio” que esta obra preenchia uma lacuna do conhecimento da notável doutrina de Francis Galton no Brasil que, segundo Kehl, estava destinada a ser a religião do futuro. Além disso, Penna considerava que o autor estava prestando um grande serviço a sua pátria, pois um país novo “[...] pode e deve moldar a sua raça, ainda não definida, nos sábios e salutareos principios da sciencia de Galton” (Penna, 1923a: III-IV). Nesta afirmação, Penna parecia deslocar seu enfoque sobre a noção de raça para uma discussão mais biológica, mesmo sem perder a perspectiva social. Quando dizia que a raça brasileira ainda não estava definida, e que a eugénia poderia ajudar nesse sentido significa, um repensar o seu questionamento sobre o papel da raça nos discursos e narrativas da identidade brasileira.

Na “Introdução” de seu livro, Kehl definiu a eugenia — denominada também estipicultura ou hominicultura — como a ciência do aperfeiçoamento moral e físico da espécie humana que favorece a seleção humana evitando o abastardamento das raças e determinando as vias para perpetuar gerações de indivíduos sadios e belos. Nos textos que compõem esta obra, Kehl insistiu nessa noção conceitual e ofereceu mais argumentos. A eugenia é a ciência da boa geração, já que procura a uniformidade dos homens e luta “[...] pela elevação das nações. Ella lucha pela defesa da raça, pela elevação moral e physica do homem de hoje e dos nossos descendentes [...]”, pois “[...] evita os males nas suas origens. Ella prohiibe o casamento a todo individuo atacado de mal hereditario [...].” Neste sentido, Kehl valorizava a hereditariedade como fundamento da eugenia, e advertia o perigo dos fatores disgênicos que ameaçam a família e a raça. Os efeitos nocivos da ingestão do álcool, do contágio da sífilis e da tuberculose no corpo e no espírito nacionais preocupavam mais a Kehl do que a popularidade que tinham os chamados vícios *chics* ou elegantes como a cocaína, a morfina e o éter nas classes poderosas. Por isto, não comentou as suas opiniões a respeito do consumo de drogas, embora não negasse a relevância desse problema (Kehl, 1923: V-VI, 13-21). A eugenia nas décadas de dez e vinte, segundo Ricardo Augusto dos Santos e Vanderlei Sebastião de Souza, se caracterizou pela sua concepção preventiva, pois priorizava o controle dos elementos disgênicos no processo de saneamento voltado para o aperfeiçoamento da nacionalidade brasileira⁵. (Santos, 2005; Souza, 2008: 146-166)

Kehl considerava que “a campanha eugenica é oportuna neste momento em que no Brasil se despertam as forças regeneradoras [...]” que acreditam na importância da saúde para o avanço intelectual e o desenvolvimento econômico do país. Nesse sentido, indicou que a saúde estava assentada em duas bases: 1) a higiene que afasta os males endêmicos, e 2) a eugenia com a sua capacidade de selecionar indivíduos tornando-os unidades mais sólidas da raça. Ao mesmo tempo, afirmou no seu ensaio “Eugénia e o progresso futuro da humanidade” que era preciso preparar o estabelecimento de uma legislação para fortalecer o poder da eugenia como a única ciência capacitada para resolver o estado de doença como problema vital da nação brasileira. Nesta perspectiva argumentou que “[...] o Direito eugenico será uma realidade num futuro não remoto”, pois nos países mais desenvolvidos, aonde ia triunfando a campanha eugênica,

5 Kehl também ofereceu um conceito de Medicina Social que está vinculado à noção conceitual e prática da Eugenia. Neste sentido, destacou o trabalho do médico peruano Carlos Enrique Paz Soldán.

“[...] não tardará que se estabeleçam leis que protejam os nubentes e regulem a responsabilidade paterna na procriação [...]” Isto é, a eugenia positiva que visa incentivar e regular a procriação dos sujeitos sociais capazes. Segundo Kehl, os exames pré-nupciais dos contraentes eram necessários e, além disso, deveria ser culpado o homem que transmitisse uma semente maligna, e legasse uma herança mórbida às suas crianças. Essa eugenia negativa, que tenta conter a natalidade dos infantes considerados incapazes, é um tema chave nos seus artigos: “O que as mães não sabem”, “Porque morrem tantas crianças”, e “A sífilis nas crianças”, nos quais Kehl refletia sobre a antítese entre o eugênico e o disgênico, assim como acerca da influência deles no fator hereditário. (Kehl, 1923: IX-XII, 31-56; Santos, 2009)

Segundo Kehl, o que as mães brasileiras não sabiam e deveriam saber pelo bem delas e da sua descendência, é que a falta de higiene pessoal do corpo dos maridos, assim como a pouca limpeza dos instrumentos usados por dentistas e barbeiros que os atendem poderiam prejudicar sua futura prole. Portanto, a sífilis não é a verdadeira causa “[...] das erupções, das dystrophias faciaes e dentarias — da fealdade e doenças de vossos filhos” (Kehl, 1923: 67-73). Por isso, as mães necessitavam prevenir o mal confiando nos alcances da ciência médica através da puericultura aplicada antes e depois do nascimento das crianças⁶.

Tendo em conta a falta da aplicação da puericultura no Brasil, Kehl perguntou por que morriam tantas crianças? A resposta é o fator hereditário, já que se os pais são fracos e doentes, os filhos vão ter características semelhantes aos progenitores. Outro elemento que destacou é a ignorância definida pelos níveis de analfabetismo e da superstição. Assim, argumentou que para diminuir a mortalidade infantil era preciso “[...] eugenizar os paes e educar-lhes para a vida matrimonial”, e também “exigir-se-á os nubentes um attestado de saude e outro de os mesmos sabem lêr e escrever” (Kehl, 1923: 109-114). É interessante pensar os nexos entre os tipos preventivo, positivo e negativo da eugenia, já que explicam os desdobramentos dessa ciência, além das semelhanças e diferenças entre eles. No entanto, na década de vinte as intenções da eugenia preventiva predominam como proposta de método de trabalho e até são coerentes com o sentido prático traçado anteriormente pelo movimento sanitário. Além disso, a compreensão das qualidades científicas da eugenia significou mais um aporte à fundamentação teórica da ideologia do branqueamento no Brasil.

6 Nas páginas 141 até 156, Kehl tentou explicar o complexo fenômeno da sífilis congênita nas crianças.

Neste contexto, é pertinente destacar uma crítica ao racismo científico oitocentista como mais um aspecto relevante do livro de Kehl. Concordando com o economista italiano Achille Loria, Kehl asseverou que nas condições socioeconômicas do século XX é inaplicável a doutrina do darwinismo social. A seu ver, em uma sociedade, na qual os homens lutam entre eles (não contra os animais), e existe a luta de classes sociais onde os ricos exploram parasitariamente os pobres, não é possível garantir a vitória dos fortes e mais aptos, e a derrota dos fracos inferiorizados. Portanto, na perspectiva do futuro da humanidade, o darwinismo social — segundo Kehl — não era capaz de resolver o problema da seleção e só a eugenia poderia fazê-lo baseando-se nos estudos das leis da herança e na luta pela higiene da raça. Neste sentido, Kehl no seu papel de divulgador afirmou: “sejamos pela Eugenia. *Ella é mais que sciencia, é religião, religião da saude do corpo e do espirito: a verdadeira religião da humanidade*” (Kehl, 1923: 81-93, grifos meus). Nesta análise, Kehl só se apropriou parcialmente do pensamento marxista e socialista de Loria para argumentar a sua censura ao darwinismo social exaltando as maiores possibilidades da eugenia como ciência para dar conta dos problemas entre as raças do Brasil. Paradoxalmente, as relações hierárquicas e de poder que mediam entre ricos e pobres, brancos e não brancos pareciam ser menos importantes no seu discurso.

O livro de Kehl, além de seu contexto de produção e divulgação, explica que a purificação e a eugeniização da nação brasileira dependia em estabelecer um controle absoluto do corpo e da mente. As doenças venéreas como a sífilis e os males como a tuberculose atingiam o povo como corpo nacional provocando um estado de degeneração sexual, física e moral. Daí surgia uma preocupação por assuntos demográficos relevantes como a fertilidade e a natalidade. Os tópicos vinculados com a saúde mental do país complementam o diagnóstico social. Isto é, a loucura, que tanto pesquisou Nina Rodrigues na virada do século XIX, bem conhecida pelas suas manifestações definidas como doenças mentais constitucionais (paranóia, esquizofrenia, psicose maníaco-depressiva). Além do mais, as ciências médicas acompanhavam os casos de consumo das drogas, que prejudicavam tanto o corpo quanto a mente humana, e que foram definidas, em 1924, pelos médicos Pedro Pernambuco Filho e Aduino Botelho levando em consideração os gostos sócio-classistas. Iraneidson Santos Costa (historiador) apropriou-se da noção de “vícios elegantes” (cocaína, éter, morfina, heroína), expressa por Pernambuco e Botelho, para explicar a influência dos denominados “vícios deselegantes” (álcool e maconha) no cotidiano das classes e setores sociais mais despossuídos, carentes e explorados da Bahia (Filho; Botelho, 1924 apud Costa, 1994, p. 72-73).

Nesta conjuntura de produção e divulgação da obra de Kehl, o psiquiatra Gustavo Riedel fundou a Liga Brasileira de Higiene Mental (LBHM) no Rio de Janeiro, em janeiro de 1923, com a proposta de um programa de profilaxia mental direcionada aos deficientes mentais, perturbados e delinquentes. Para Stepan esta instituição “[...] representou-se, portanto, como uma organização científica e profissional associada com a psiquiatria avançada do mundo.” Os métodos de trabalho da Liga tinham como foco, por um lado, o tratamento psiquiátrico individual e, pelo outro, quando fosse o caso de um crime insano, dar acompanhamento psiquiátrico ao criminoso e não se preocupar com o crime. No campo da higiene mental desenvolvido pelos membros da Liga mostrava a associação entre a psiquiatria e a eugenia, a qual se tornou ligada a problemas da criminalidade, da delinquência juvenil e da prostituição como patologias sociais não só da pobreza, mas também da mistura racial e da população negra. Neste sentido, “[...] a higiene mental foi definida como uma forma preventiva da medicina psiquiátrica como necessidade de estender o âmbito do doutor além das paredes do asilo para entrar na vida cotidiana das casas, das ruas e das escolas” que era uma habilidade moderna e inovadora de aproximação com a interface alienação-crime, e a sua possível vinculação com o fator hereditário que Cesare Lombroso, na sua perspectiva de Antropologia Criminal, achava uma questão chave⁷. (Stepan, 1991: 51-52)

A Liga Brasileira de Higiene Mental tinha como canal de divulgação o periódico *Arquivos Brasileiros de Higiene Mental* que começou a circular em 1925. A Liga, que era a favor da imigração seletiva, promoveu anualmente uma Semana Anti-Alcoólica, pois segundo Costa, no discurso médico daquela época “[...] o tom predominante é o da tríade maldita dos efeitos do álcool: loucura, criminalidade e desestruturação da família [...]” que era um fato inaceitável para a construção de uma nação com ordem e progresso. Além do mais, o consumo de álcool, assim como a sífilis e a superstição (espiritismo), foi concebido como uma das maiores causas da degeneração social do Brasil (Costa, 1994: 70, 72). A parceria de Kehl com a LBHM permitiu-lhe ampliar sua visão dos problemas sociais que acompanhava a eugenia, além de fazer algumas pesquisas. Outra questão importante foi a continuidade do diálogo com os psiquiatras Antônio Austregesilo, Juliano Moreira e Henrique Roxo; com os médicos que comandavam instituições científicas do Rio de Janeiro Miguel Couto

7 Schwarcz explicou esse método de trabalho aplicado pela medicina legal no Brasil desde o século XIX sob o slogan “esqueça o crime, atente para o criminoso” (Schwarcz, 1993: 209-213). A Liga ficou sob o comando de Riedel até 1925.

(presidente da Academia Nacional de Medicina), Carlos Chagas (diretor da Fundação Oswaldo Cruz) e Edgard Roquette-Pinto (diretor do Museu Nacional); e também com profissionais como Fernando Magalhães (professor de ginecologia e obstetrícia na Faculdade de Medicina), e o médico-legista Afrânio Peixoto. A idéia inicial de uma “eugenia à brasileira” proposta por Kehl está explicitada na prevenção das saúdes tanto corporal quanto mental do Brasil como uma nação que luta por alcançar a ordem e o progresso. (Stepan, 1991: 54; Castañeda, 1998: 36-38; Rosa, 2005: 53)

Concordando com as argumentações de Stepan, Jair Ramos (antropólogo) asseverou que os pressupostos do eugenismo geraram três posições no contexto brasileiro: 1) as preocupações com os meios para obter uma procriação saudável; 2) a inquietação de como eliminar fatores disgênicos; 3) a ansiedade em interditar reprodução biológica de indivíduos ou raças que causam doenças. Assim, na década de vinte predominaram as duas primeiras atitudes como consequência do domínio da teoria de branqueamento com sua avaliação positiva da mistura racial com brancos imigrantes⁸; da preponderância das concepções lamarckistas que enfatizavam no processo de adaptação ao meio ambiente, e a necessidade urgente de atuar sobre o meio e o homem; e a associação entre os movimentos sanitarista e eugenista. Os eugenistas argumentavam que as melhores condições para a reprodução e o melhoramento da raça humana no Brasil vinculavam-se ao grau de eugenia dos migrantes, o nível de civilização que eles traziam e a disponibilidade em serem assimilados. Schwarcz apontou a importância da eugenia no diagnóstico da submissão ou possível eliminação das chamadas raças inferiores. Dessa forma, a eugenia converteu-se em uma espécie de prática avançada do darwinismo social, e revelava as incompatibilidades entre o darwinismo social e o evolucionismo cultural. Neste sentido, Schwarcz parece concordar com a análise de Kehl sobre as diferenças qualitativas entre o darwinismo social e a eugenia com maior vantagem para a segunda manifestação científica oitocentista. (Ramos, 1996: 74-75; Schwarcz, 1993: 60-61)

As avaliações que visavam os problemas de hereditariedade analisadas por Kehl também foram tratadas por Oliveira Viana na sua obra *Evolução do povo brasileiro* (1923). Além disso, era uma das temáticas debatidas na revista *Annães de eugenia*, o canal de expressão

8 Elisa Larkin Nascimento explicou que as políticas de branqueamento durante a Primeira República não só estavam baseadas na imigração massiva de europeus, mas também na subordinação e disponibilidade sexual das mulheres. Ver Nascimento, 2003: 126.

da Sociedade Eugênica de São Paulo em 1919. Depois, no contexto do I Congresso Brasileiro de Eugenia (1929), surgiu o *Boletim de Eugenia* (1929-1931) que, sob o comando editorial de Kehl, aprofundou temas afins. Naquele momento, Kehl começou a aplicar uma nova definição de eugenia como resultado de sua experiência científica.

Como representante das ciências médicas, Kehl acreditava no sucesso das políticas públicas de saúde e saneamento, já que incluíam os métodos eugênicos, a educação higiênica e a esterilização em prol de uma nação moderna e prospera. Os discursos e avaliações positivas sobre a mistura racial no Brasil dos anos vinte não faziam parte das suas arguições. O slogan “instruir é eugenizar, sanear é eugenizar, e eugenizar é selecionar” explicava sua atitude ante o desafio de reverter uma situação provocada pela doença que trouxe uma vida triste e efêmera para os brasileiros, além da possibilidade de morrer sob critério da eutanásia para não sofrer (Kehl, 1923: 23-29, 75-79, 103-108).

Belisário Penna e Renato Kehl partilharam uma instante chave do debate sobre a interface identidade-ciência voltada para a compreensão de um “Brasil real” dos sertões e outros lares interiores que estava invisibilizado por um “Brasil artificial” arquitetado desde o litoral pelos paulistas, mineiros e fluminenses. Ambos os sanitaristas e eugenistas concordavam que o país estava doente e precisava de uma cura imediata. O slogan do livro de Penna foi sanear o Brasil e é sinônimo de povoar, enriquecer e moralizar. Isto foi uma idéia compartilhada não só pelos seus colegas Arthur Neiva e Carlos Chagas, pois os eugenistas como Kehl não eram contra dita sentença sanitarista, já que na propaganda era muito importante promover o fortalecimento físico e moral do povo brasileiro (Stepan, 1976: 48-49). Esta questão foi valorizada por Monteiro Lobato e Oliveira Viana. Neste sentido, o slogan que Kehl apresenta no seu livro complementa o lema proposto por Penna, pois eugenizar significava sanear, instruir e principalmente selecionar, que tem a ver com prevenir. Daí deriva mais um aspecto que vinculou os sanitaristas aos eugenistas, incluindo Monteiro Lobato e Oliveira Viana: o fator da imigração estrangeira desejável, cuja relevância (Kehl em menor sentido neste livro analisado) faziam questão de ressaltar. No entanto, cada um tinha a sua própria leitura dos problemas sociais do Brasil.

MONTEIRO LOBATO: A COMPREENSÃO DAS PROPOSTAS SANITARISTA/HIGIENISTA E EUGÊNICA

O Brasil debatia seu ser nacional durante e após a Primeira Guerra Mundial, através das ciências médicas e sociais, da política e da literatura. Seguindo a definição do crítico literário Alceu Amoroso Lima, Dante Moreira Leite assinalou que a época pré-modernista no Brasil

aconteceu no século XX até 1922, e, nesse período, destacou o papel desenvolvido pela literatura regionalista como reflexo social do caráter nacional brasileiro. Leite explicou que isso está relacionado com a complexidade dos conceitos de nacionalismo, de identidade nacional, de cultura até de racismo e de etnocentrismo, nos quais se percebe as formas em que os sujeitos sociais se identificam com o Brasil (ser, sentir-se, tornar-se brasileiro). Além do mais, o caráter nacional tem a ver com as manifestações de um espírito ou de uma psicologia nacional por meio dos quais os sujeitos brasileiros construíram sua história como parte de um conflito econômico, político, social e ideológico. Neste sentido, valorou a obra de [José Bento Renato] Monteiro Lobato (1882-1948), focada nas zonas velhas do Estado de São Paulo, onde habitavam caipiras e caboclos. A periodização das quatro fases das ideologias do caráter nacional brasileiro, feita por Moreira Leite, indica que a obra literária de Monteiro Lobato pertence à terceira, isto é, “as ciências sociais e a imagem pessimista do brasileiro (1880-1950)”⁹. (Leite, 1976: 11-33, 145, 211)

Monteiro Lobato, nascido em Taubaté-São Paulo, diplomou-se como bacharel em Direito pela Faculdade de São Paulo (1904). Trabalhou em Areias como promotor público (1907), participou como sócio em um negócio de estradas de ferro (1910) e, por uma breve temporada, virou fazendeiro como consequência de uma herança que ganhou de seu avô aristocrata (1911-1916). Mesmo assim, não renunciou a sua paixão pela escrita expressada no seu desempenho como jornalista, narrador, editor e tradutor. A geração de intelectuais pré-modernistas brasileiros, na qual estava inserido Monteiro Lobato, foi definida por Sergio Miceli como “anatolianos”, já que conseguiram converter o seu capital social e familiar em capital cultural através do ofício de escritor. Os anatolianos descendiam de famílias oligárquicas em declínio tanto econômico quanto financeiro e, por isso, tentaram fazer sua mobilidade social partindo do campo literário, fundamentalmente em espaços de consagração como a imprensa, para se manter interligados ao ambiente das elites dirigentes e ampliar as suas relações sociais no contexto da Primeira República. Aliás, foram escritores polígrafos por antonomásia, já que dominavam todos os gêneros importados da imprensa francesa tais como a reportagem, a entrevista, o inquérito literário e, sobretudo, a crônica. Miceli definiu Monteiro Lobato como um anatoliano antimodernista¹⁰. (Miceli, 2001: 13-68, 98-100)

9 Os outros períodos são: I- Fase colonial: 1500-1822, II- Romantismo: 1822-1880 e IV- A década de cinquenta-1960. Ver Giacon, 2008.

10 A respeito de Monteiro Lobato e a intelectualidade no Brasil ver Silva, 2007: 133-134; Oliveira, 2003: 37-38.

Segundo Moreira Leite (1976), em 1914, Monteiro Lobato escreveu o conto “Urupês”¹¹, no qual apresentou o seu personagem arquetípico afirmando: “pobre Jéca Tatú! Como és bonito no romance e feio na realidade!” (Lobato, 1950d: 245). Esta frase inicial mostra o olhar de Monteiro Lobato acerca do caboclo como parte da nação brasileira. Neste texto narrativo, o autor assumiu a sua distancia do Romantismo, especificamente, da versão expressa no indianismo do escritor José de Alencar. No entanto, esse posicionamento de teoria literária também permitiu que Monteiro Lobato afirmasse que o indianismo continuou operando no século XX do jeito que definiu como “caboclisto”, pois o substrato psíquico de valores positivos do ideal nacional não tinha mudado: orgulho indomável, independência, fidalguia, coragem, virilidade heróica. Mas, apesar disso, Monteiro Lobato não tinha palavras de elogio para o caboclo como resultado da miscigenação, cujo tipo achava mal-sucedido para os interesses nacionais do Brasil no caminho da modernidade, já que “[...] a verdade nua manda dizer que entre as raças de variado matiz, formadoras da nacionalidade e metidas entre o estrangeiro recente e o aborígine de tabuinha no beço, uma existe a vegetar de cocoras, incapaz de evolução, impenetrável ao progresso. Feia e sorna, nada a põe de pé” (Lobato, 1950d: 243).

No artigo “Velha praga” (1914), Monteiro Lobato asseverou que “este funesto parasita da terra é, o CABOCLO, especie de homem baldio, semi-nomade, inadaptável á civilização, mas que vive á beira dela na penumbra das zonas fronteiriças...” de costas ao progresso que traz a modernidade e, também fica “[...] encoscorado numa rotina de pedra, recua para não adaptar-se” (Lobato, 1950e: 235)¹². Através dessa premissa, Monteiro Lobato definiu Jéca Tatú como “[...] um piraquára do Paraíba, maravilhoso epitome de carne onde se resumem todas as características da especie.” Daí, baseado na sua poética da preguiça, apelidou Jéca de “sacerdote da Grande Lei do Menor Esforço” e “simplificador da vida”, pois para aquele caboclo “nada paga a pena” e “de qualquer jeito se vive”. Monteiro Lobato era contra esse “filosofar” (diga-se senso comum) do caboclo transmitido sem mudança de pais a filhos. Além disso, não concordava com a atitude para assumir seus direitos cidadãos e políticos como sufragistas nas eleições. Neste sentido, afirmava que aos caboclos “o sentimento de patria lhe é desconhecido. Não tem sequer a noção do país em que vive [...]”. Naquele momento (1914-1918), Monteiro

11 Título de um livro de contos publicado em 1918, no qual “Urupês” é a última peça narrativa das 14 que compõem dita obra.

12 Este artigo faz parte da segunda edição do livro *Urupês* (1918) [Destaque em caixa alta como no texto original].

Lobato não enxergava um promissório futuro para “[...] o sombrio urupê de pau podre a modorrar silencioso no recesso das grotas.” Até, porque, a seu ver, mesmo nas datas da história gloriosa do Brasil, o caboclo não falava, não cantava, não ria, não amava, enfim, não vivia (Lobato, 1950d: 244, 251, 256). Por isso, não concebia o caboclo como um símbolo nacional. Essa tese pessimista só mudou a partir de 1918 coincidindo com a fundação da Liga Pró-Saneamento do Brasil e a edição e divulgação do livro *Saneamento do Brasil* de Belisário Penna.

O diagnóstico médico que, traduzido à linguagem social, certificou a doença como problema essencial da nação brasileira, além da pujança da campanha pelo saneamento do país, motivou uma mudança na análise de Monteiro Lobato sobre o caboclo Jéca Tatú. Em “Velha praga” e “Urupês”, culpava Jéca Tatú da sua situação de vida dominada pela preguiça. Mas, no contexto posterior assinalou que “o Jéca não é assim; está assim”, para desse jeito tirar toda a responsabilidade que tinha jogado anteriormente sobre o caboclo, e nortear as suas reflexões aos pontos-chaves do discurso sanitário. A obra *Problema Vital* (1918), coletânea de artigos publicados no jornal *O Estado do São Paulo*, inseriu Monteiro Lobato no debate sobre o caráter nacional brasileiro baseado na doença. Neste sentido, consideramos pertinente fazer uma reflexão sobre os textos “Diagnóstico”, “As grandes possibilidades dos países quentes” e “Jéca Tatú. A ressurreição” pela importância que cada um deles tem para expor as ideias de Monteiro Lobato naquele momento histórico.

Uma avaliação sobre os flagelos endêmicos na saúde da população rural motivou Monteiro Lobato a fazer um diagnóstico da situação do Brasil doente. Na sua comparação entre meio rural e espaço urbano, o primeiro ficou em desvantagem perante o segundo, embora reconheça os problemas citadinos como vícios, artificialismo, ar impuro, afastamento da vida natural e moradia anti-higiênica. Monteiro Lobato parecia não conseguir os argumentos necessários para demonstrar que o povo morador dos campos é o cerne da nacionalidade, pois o espaço rural não proporcionava o sangue revitalizador que originasse um equilíbrio para o país, como acontecia nas outras nações modernas do mundo ocidental. Por essa razão, afirmou que “importar sangue de fora” converteu-se em uma exigência em prol do avanço civilizatório. Esta perspectiva foi explicada por Andrews (2007) através da sua metáfora “uma transfusão de sangue melhor”, que é um resultado da sua apropriação crítica de narrativas expressas pelos intelectuais brasileiros do fim do século XIX e início do XX. No entanto, Monteiro Lobato prestou maior atenção aos critérios defendidos por Belisário Penna, Carlos Chagas, Arthur Neiva e o falecido

Oswaldo Cruz sobre a importância de curar e sanear o Brasil para alcançar o nível dos Estados Unidos, Argentina e Cuba que “[...] ao influxo da higiene norte-americana, virou a maravilha que todos sabemos” (Lobato, 1950b: 255-257)¹³.

Neste sentido, Monteiro Lobato insistiu que o Brasil precisava urgentemente de uma defesa de tipo higiênica para garantir a criação de uma civilização digna que enfrentasse o estado de degenerescência física e decadência moral da nação. A seu ver, as grandes possibilidades dos países quentes ou tropicais são visíveis não só nas virtudes do meio ambiente expressas na progressão da vida animal e vegetal, mas também na complexa relação homem-natureza. Para Monteiro Lobato, quanto mais o homem luta por civilizar-se respeita menos a autonomia própria que a natureza tem. Na análise deste autor, o nível da doença nas zonas tropicais como o Brasil baseia-se na facilidade de reprodução de parasitas que aproveitam tanto as condições climáticas excepcionais quanto a desatenção das pessoas com as normas básicas de higiene que permitem uma qualidade de vida melhor. Por isto, a saúde da população dos países quentes está ameaçada pelos micro-organismos. Mesmo assim, Monteiro Lobato confiava no poder da ciência, já que “[...] dá-nos elementos para modificar este estado de coisas, de modo a permitir á vida humana na zona dos tropicos um surto paralelo ao das outras formas de vida”, e só desse jeito seria possível prosperar e crescer como nação. Além do mais, a seu critério e concordando com Penna, encarar o diagnóstico da doença sob uma orientação científica focada na higiene seria um caminho patriótico para solucionar o problema da nacionalidade do Brasil (Lobato, 1950a: 321-328).

A exposição da perspectiva científica de Monteiro Lobato alcançou seu topo, a meu ver, na explicação da meteórica ressurreição de Jéca Tatú. Para articular seu discurso higienista, o autor reescreveu a história do Jéca exaltando as possibilidades que este caboclo tinha para progredir e que por preguiçoso e cachaceiro não aproveitava. Por exemplo, os muitos alqueires de terra eram usados por Jéca só para obter milho, feijão e abobora (em “Urupês” Jéca só tinha um terreirinho no qual plantava mandioca, milho e cana). A pouca atitude do Jéca para o trabalho, a sua precária condição higiênica, e a desmedida afeição dele pelo álcool foram definidas por Monteiro Lobato como um estado de doença. O diagnóstico (Jéca sofria uma anquilostomia-

13 Belisário Penna também tinha citado como exemplos de saneamento rural e urbano países como Estados Unidos, Argentina e Cuba, considerado um país inferior ao Brasil e que conseguiu evoluir no assunto da higienização graças a influência norte-americana. Ver Penna, 1923b: 160, 166.

se), as sugestões higiênicas do doutor, e a melhora da saúde do caboclo significam o valor atribuído à capacidade da ciência de garantir qualidade de vida aos brasileiros. Mas a mudança do caráter de Jéca, para Monteiro Lobato, explica a habilidade da ciência para gerar atos de cidadania em prol de resolver o problema nacional (Lobato, 1950d: 247-248; Lobato, 1950c: 329-334).

A ciência é verdadeira e não aceita que ninguém duvide das suas virtudes. Através dessa idéia, Monteiro Lobato construiu as argumentações da ressurreição de Jéca Tatú. A preguiça desapareceu, Jéca virou um homem corajoso, trabalhador, competente, saudável e com a aspiração de converter-se em um rico fazendeiro para mudar de vida, ter comodidades, acessar a cultura (incluindo aprender a língua inglesa) e às tecnologias modernas. Além disso, o poderoso Jéca Tatú amadureceu politicamente assumindo um ideal de patriotismo expresso na sua decisão de destinar sua fortuna a uma obra de saúde geral para salvar a nação. Aquele caipira preguiçoso e indolente de “Urupês” foi transformado em um modelo a imitar pelas novas gerações de brasileiros, pois “um país não vale pelo tamanho, nem pela quantidade de habitantes. Vale pelo trabalho que realiza e pela qualidade da sua gente. *Ter saúde é a grande qualidade de um povo. Tudo mais vem daí*” (Lobato, 1950c: 334-340, grifos do texto original). Esta tese de Monteiro Lobato é resultado de seu diálogo com o movimento sanitarista, fundamentalmente com Penna. Para o historiador Ricardo dos Santos, Monteiro Lobato nos textos de 1914 explicou a inferioridade do Jéca Tatú através da influência dos fatores raciais e climáticos, e nos artigos de 1918 começou a discernir a situação do Jéca como parte de um problema médico-legal no contexto da questão nacional do saneamento (Santos, 2003).

Os discursos das ciências médicas influíram no pensamento de Monteiro Lobato. Primeiro a campanha sanitarista ajudou-lhe a pensar o Brasil desde uma perspectiva diferente aos critérios de raça e clima. Depois, as sugestões da eugenia abriram um diálogo interessante que travou com Renato Kehl. O romance de ficção *O choque das raças ou o presidente negro* (1926)¹⁴ significou a compreensão de Monteiro Lobato sobre a proposta de uma “eugenia à brasileira” arquitetada por Kehl. Embora essa obra fosse dedicada a Arthur Neiva e ao escritor Henrique Maximiano Coelho Neto, Monteiro Lobato reconheceu logo o trabalho de Kehl nos estudos sobre a eugenia: “Renato, tu és o pai da eugenia no Brasil e a ti devia eu dedicar meu Choque, grito

14 Título original da primeira edição que destacaremos neste capítulo, mas nas citações de referências bibliográficas utilizaremos a edição intitulada *O presidente negro*.

de guerra pró-eugenia. Vejo que errei não te pondo lá no frontispício, mas perdoai a este estropeado amigo. [...] Precisamos lançar, vulgarizar estas ideias. A humanidade precisa de uma coisa só: póda. É como a vinha Lobato” (Lobato *apud* Diwan, 2007).

As narrativas sobre a interface raça-eugenia são chaves na obra *O choque das raças ou o presidente negro*. Esta novela acontece nos Estados Unidos no ano 2228 do século XXIII. Monteiro Lobato utilizou duas personagens (Ayrton Lobo e Miss Jane Benson) para analisar a história futura dos Estados Unidos e as suas ligações com o Brasil em um diálogo que, às vezes, dá sensação de ser uma perspectiva comparativa. O autor destacou a importância do idealismo pragmático norte-americano, que definiu como orgânico e verdadeiramente construtor de uma atualidade bem-sucedida. O fenômeno eugênico desse país consistiria em que a semente da nação norte-americana era sã e nos seus cotilédones não continha venenosas toxinas como o espírito asiático de casta e o espírito europeu de classe. Neste último caso, afirmou que essa nação conseguiu harmonizar os interesses das classes antagônicas, e explicar que “[...] não ha hostilidade entre o capital e o trabalho e sim mal-entendido...” (Lobato, 1979: 84-86, 89). No olhar de Monteiro Lobato sobre a colonização dos Estados Unidos percebe-se um elogio à origem de uma nação pré-destinada a dominar o mundo por meio da sua superioridade eugênica. Mas, os seus argumentos sobre as relações classistas nessa nação só estão explicados parcialmente, já que “[...] é a America, senão a feliz zona que desde o inicio atraiu os elementos mais eugenicos das melhores raças europeias? Onde a força vital da raça branca, se não lá? Já a origem do americano entusiasmo. Os primeiros colonos, quais foram eles? [...] Emigrar ainda hoje vale por alto expoente de audacia, de elevação do *tonus* vital [...]” (Lobato, 1979: 87, itálicas do texto original).

No entanto, a entrada forçada do negro, convertido em mão de obra escrava, foi um erro inicial daquela composição, segundo Monteiro Lobato, pois era impossível em ser corrigido. Daí, após a abolição da escravidão, surgiu a “solução americana” para que os brancos e os negros tivessem vidas paralelas de desenvolvimento social, econômico e cultural no mesmo território, embora separados por uma barreira de ódio (diga-se a linha da cor), que o autor nomeava orgulho. A seu ver, aquele ódio criou a glória do eugenismo humano dessa nação, já que “[...] foi a mais fecunda das profilaxias. Impediu que uma raça desnaturasse, descristalizasse a outra, e conservou a ambas em estado de relativa pureza. Esse orgulho foi o criador do mais belo fenomeno da eclosão étnica que vi em meus cortes do futuro.” Nesta obra, Monteiro Lobato também pensava criticamente no Brasil. O foco era a miscigenação como problema nacional a ser resolvido eugenicamen-

te. A mistura das raças significou que “[...] o amor matou no Brasil a possibilidade de uma suprema expressão biológica [...]”, pois com os cruzamentos o negro perdeu as suas qualidades físicas de selvagem e o branco piorou seu caráter. Para o autor, a solução brasileira foi mal-sucedida, pois a nação não tinha ainda um caráter racial, isto é, uma cristalização que opera lentamente através dos séculos, e que só o cruzamento pode ameaçá-la até torná-la instável como acontecia no Brasil (Lobato, 1979: 90-92).

Nos Estados Unidos do século XXIII, os brancos eram a maioria indiscutível, mas os negros conseguiram gradualmente apresentar um índice mais alto de crescimento e “[...] a proporção do negro puro relativa ao branco subiu a um quinto, a um quarto, a um terço, e por fim chegou á metade...” Monteiro Lobato explicou que aquilo aconteceu apesar das restrições do Código da Raça, bem-conhecida como a Lei Owen¹⁵. A “inflação do pigmento” significou a persistência dos negros no domínio da quantidade através da máxima “resolve-me ou devoro-te”, e sugeriam dividir o país para eles viver no Sul e os brancos ao Norte (solução negra). A ala oposta defendia a aplicação das ideias eugênicas de Francis Galton, que logo possibilitaram a criação de um Ministério da Seleção Artificial. Portanto, os brancos estavam mais preocupados pela qualidade, consideravam antipatriótico repartir o território, e planejavam, em princípio, exportar cem milhões de negros ao Vale de Amazonas para povoar uma parte quente do Brasil (solução branca). Neste cenário de duas posições de forças em conflito, Monteiro Lobato assinalou que era inevitável o choque político das duas raças em 2228, uns 302 anos depois da edição da sua novela (Lobato, 1979: 95-101, 156-157).

O choque das raças nos Estados Unidos aconteceu em um clima de efervescência política provocado pelas eleições à presidência. A vitória de James Roy Wilde, bem-conhecido como Jim Roy, mostrou a força política dos negros com seu partido Associação Negra. A chamada “inflação do pigmento” significou um perigo para a linha da cor. Naquele contexto, à questão étnica vinculou-se outro problema chave desse país como o conflito de gênero, isto é, as tensões entre o Partido Masculino (resultado da fusão dos grandes partidos tradicionais democratas e republicanos) sob o comando de Kerlog, presidente da nação em exercício, e o Partido Feminino liderado por Miss Evelyn Astor. Para Monteiro Lobato a eterna luta entre “Homo” e “Sabinas” era menos importante do que a solução da questão racial norte-ame-

15 Walter Owen foi definido por Monteiro Lobato como “... o verdadeiro remodelador da raça branca na America [...]”, pois no seu livro *O Direito de procriar* traçou os fundamentos do código racial. Ver Lobato, 1979: 96.

ricana através da ciência eugênica (Lobato, 1979: 104-115).

Monteiro Lobato explicou como a interface eugenia-eficiência decretou a vitória final dos brancos que ficaram mais fortalecidos, e a derrota dos negros que quase foram banidos como raça. A seu ver, “o princípio da Eficiência resolvera todos os problemas materiais dos americanos, como o eugenismo resolvera todos os seus problemas morais.” Neste assunto, afirmou que os principais males sociais como o vadio, o doente e o pobre, que eram combatidos por meio do castigo, do remédio e da esmola, deveriam ser suprimidos através da eugenia, da higiene e da eficiência. Essa idéia de eliminar, transformada em ação, incluía a questão racial. Nesse sentido, o idealismo orgânico também abrangia um critério de eficiência como ponto chave do pensar pragmático norte-americano. Por isto, não seria fácil expatriar os negros, já que defenderiam até o fim os seus direitos cidadãos. A solução idônea era aplicar a ciência eugênica através do código racial que prevenia a esterilização dos tarados e dos doentes mentais (uma questão que aconselhava Kehl). Além do mais, esse regulamento racista apoiava as doutrinas do branqueamento. Aqui se insere a camuflagem ou despigmentação do negro em branco, embora sem alterar o sangue. Foi essa a primeira estratégia escolhida pelos brancos que formaram um bloco unido para resistir e reverter a situação gerada pela chamada “inflação do pigmento” (Lobato, 1979: 96, 115-117, 123, 150).

A estratégia de aperfeiçoamento do visual físico do negro norte-americano do século XXIII, baseada na despigmentação, foi complementada (e aprofundada) pela invenção dos raios Omega de Dudley¹⁶. O invento 73 desse cientista tinha a virtude de alisar os cabelos dos negros. Mas eles não sabiam que essa moderna tecnologia trazia como malefício esterilizar o homem. Esta armadilha, que virou arma letal secreta, era o que precisavam os brancos para vencer os negros que se submeteram a uma transformação capilar. Sob esse argumento, o presidente saliente Kerlog disse, em privado, ao presidente eleito Jim Roy que não poderia tomar posse na Casa Branca, pois o seu governo seria inútil, já que a raça negra morreu e seu futuro acabou. Jim Roy, um negro puro despigmentado e omegado como os outros cem milhões de pretos, aceitou sua derrota e Kerlog conseguiu logo ser reeleito por mais um período presidencial. Segundo Monteiro Lobato, aquele confronto entre dois orgulhos raciais, panteras negras vs. águias brancas, não chegou a ser violento como poderia ter sido, pois “[...] o problema que em vão a política tentara solver, a ciência resolvia por um processo

16 John Dudley era uma das mais privilegiadas inteligências da América segundo Monteiro Lobato. Ver Lobato, 1979: 176.

magico.” Além disso, o autor afirmou que foi feita a justiça, porque “acima de America está o Sangue” e, portanto, “[...] para a justiça do Sangue Branco *é um crime dividir America*” (Lobato, 1979: 156-157, 179, 181-183, 194-201, grifos meus).

O triunfo da eugenia mostrou que para os brancos era mais fatível fazer uma intervenção seletiva, pois “reproduzir a especie [deles] tornou-se um ato de altissima responsabilidade, já que era de altissima relevancia para o progresso da especie [...]”. Esta missão competia ao Gabinete Eugenométrico, órgão do Ministério da Seleção Artificial, que avaliava os casos dos “pais autorizados” a procriar, já que “[...] ser pai valia por um diploma de superioridade mental, moral e fisica, conferido pela natureza e confirmado pelos poderes publicos.” Assim, dita entidade garantia a harmonização pré-nupcial que sugeria Kehl. Paralelamente, “[...] meses depois do aparecimento dos raios Omega o indice da natalidade negra caiu de chofre [...]”, e uma convenção branca decidiu alterar a Lei Owen para incluir como tara que implicasse esterilizar o pigmento negro camuflado. No entanto, “o segredo quanto á ação esterilizadora dos raios Omega [ainda] conservava-se absoluto [...]” pela sua relevância na solução do problema racial e eugênico dos Estados Unidos no século XXIII (Lobato, 1979: 166-168, 182-183, 202-207).

Nesta obra, Monteiro Lobato mostrou sua admiração pelos Estados Unidos perguntando-se como um povo, que na década de vinte tentava romper com o álcool (Lei Seca), podia ser considerado um povo sem ideias? Além de argumentar desde o ponto de vista eugênico que “[...] a muita terra não é a grandeza de um povo e sim a qualidade dos seus habitantes [...]” (Lobato, 1979: 85, 99). Anteriormente, o autor tinha dito a mesma frase sob o enfoque sanitaria quando explicava a ressurreição de Jéca Tatú. Monteiro Lobato soube traduzir nos seus textos os discursos dos principais líderes do sanitarismo e do eugenismo, no entanto, utilizou vários conceitos e frases tais como “negro puro”, “sangue”, “elementos mais eugênicos” e “melhores raças européias” para dialogar com as contribuições de seu amigo Oliveira Viana, cujos primeiros livros editou, pois se considerava um dos seus admiradores.

A PROPOSTA DE OLIVEIRA VIANA: ARIANIZAR À POPULAÇÃO BRASILEIRA

Os ideais dos sanitaristas e dos eugenistas mostravam uma preocupação pela evolução do povo brasileiro, mas não eram as únicas propostas científicas existentes no Brasil. O sanitarismo tinha deslocado o debate sobre o caráter nacional brasileiro para a luta pela solução de um estado de doença, no qual a Federação foi con-

siderada a máxima responsável. Na análise de Belisário Penna, a questão da raça não tinha a relevância que alegava Nina Rodrigues na virada do século XIX. Renato Kehl, em princípio, partilhava as argumentações de Penna sobre a doença e depois foi mais além. Neste sentido, aquilo que Skidmore denomina preponderância do determinismo racial no período 1889-1914, no qual o racismo científico tinha um papel básico, foi superado pelo movimento sanitaria como tendência de pensamento na época 1916-1920, e também pelo movimento eugênico desde 1918 até a década de trinta. No entanto, houve um intelectual que ainda achava pertinente não renunciar ao discurso sobre a raça como eixo central da identidade brasileira, embora o racismo científico oitocentista já não tivesse a mesma força de antes.

Nascido em Saquarema-Rio de Janeiro, [Francisco José de] Oliveira Viana (1883-1951) formou-se como bacharel pela Faculdade livre de Direito no Rio de Janeiro (1906). Foi jurista e jornalista, além disso, professor de história e matemática. Depois começou trabalhar na Faculdade de Direito do Estado do Rio, em Niterói, onde ministrou aula da disciplina Teoria e prática do processo penal (foi designado catedrático titular em 1916). O primeiro volume “Populações rurais do Centro-Sul” da sua obra *Populações meridionais* estava pronto em 1918, mas foi editado dois anos depois. A temática central desse volume era a história social, política, ideológica e econômica das populações rurais da zona geográfica centro-sul do Brasil, que chamou de matutos, especificamente, os fluminenses, os paulistas e os mineiros por serem considerados naquela época os grupos demográficos mais importantes do país. Oliveira Viana sustentava as suas argumentações nos aportes que os matutos fizeram à história da nação. O segundo volume “O Campeador Rio-Grandense” só ganhou sua primeira edição em 1952 após a morte do autor. Nesta segunda contribuição, analisava a história social, política e militar dos gaúchos como outro elemento relevante na formação nacional do Brasil, e pelo seu nível de arianização que considerou mais alto que o grau exibido pelos matutos (Viana, 1973: 16-17).

No contexto prévio aos anos vinte, Oliveira Viana mandou uma mensagem às lideranças políticas e econômicas da Primeira República enfatizando na necessidade de “renovar nossas ideias, refazer nossa cultura, reeducar nosso caráter” (Viana, 1973: 21). O sucesso do primeiro volume daquele livro de Oliveira Viana está vinculado aos debates sobre a identidade nacional do pós-guerra. As tentativas de caracterizar os brasileiros eram fundamentais para discutir a formação e fortalecimento da nação. Em 1920 foi feito o terceiro recen-

seamento populacional do país na era republicana¹⁷. Oliveira Viana aportou um texto introdutório titulado “O povo brasileiro e sua evolução” que fez parte do livro *Evolução do povo brasileiro* (1923). Esta obra ficou estruturada em três partes: 1) Evolução da sociedade; 2) Evolução da raça, texto previamente escrito para o Censo; 3) Evolução das instituições políticas, na qual se percebe a influência de Alberto Torres. A segunda parte é o alvo principal das nossas reflexões sobre o pensamento de Oliveira Viana.

Refletindo sobre a evolução da raça no Brasil, Oliveira Viana — como Nina Rodrigues, Sílvio Romero e Euclides da Cunha — distinguiu o caldeamento de três raças: brancos, índios e negros, enfatizando que cada uma delas trouxe uma estrutura antropológica, morfológica e somática própria, além de uma constituição psicológica específica na qual era fundamental a condição moral. Oliveira Viana enxergava a mistura das raças no Brasil tendo em conta que não existia unidade racial, e que era marcante a diversidade das raças inferiores. Neste sentido, o negro foi o alvo das críticas de Oliveira Viana, pois a seu ver “[...] os grupos negros [cuja diversidade é desconcertante] diferem muito pelo temperamento, pela moralidade, pela inteligência, pela actividade.” Através de tais juízos de valor, chamou os minas de laboriosos, os iorubas de dóceis, honestos e civilizáveis, os haussás de altivos e rebeldes, os jêjes e os angolas de indolentes e corrompidos, embora ressaltasse que os angolas estavam melhor dotados intelectualmente do que os jêjes¹⁸. (Viana, 1923: 107-121)

A visão esquemática e estereotipada do negro trazido da África explica a tese de Oliveira Viana referida à incapacidade que um negro puro tinha para assimilar completamente a cultura ariana. Viana acreditava na existência de raças superiores (brancos) e inferiores (índios e negros). No entanto, valorava os traços de superioridade que poderiam existir nas pessoas que considerava de uma condição racial inferior incluindo os mestiços. Para Oliveira Viana, os homens como “[...] Booker Washington, não são negros puros, mas perfeitos mestiços, autênticos mulatos, cuja superioridade deriva unicamente do sangue ariano que trazem nas veias.” Depois afirmou que “[...] um cruzamento feliz de um tipo superior de negro ou de índio com um branco bem dotado de eugenismo pôde produzir um mulato ou um mameluco superior, se porventura, pelo jogo das influências he-

17 Os dois anteriores censos demográficos da etapa republicana foram feitos nos anos 1890 e 1900. Belisário Penna citou dados de um recenseamento feito em 1912 que constam na página 251 do *Anuario de Estatística do Brasil*, Ano 1, Volume 1. Ver Penna, 1923b: 319.

18 Nas páginas seguintes (135-136), o autor também fez críticas aos índios.

reditárias, preponderar nesse cruzado o eugenismo do *typo branco*” (Viana, 1923: 134, 138). Para Oliveira Viana, um mulato superior era ariano pelo caráter e pela inteligência, e um mulato inferior, pelo contrário, era degradado e incapaz de ascensão social. Baseado nesses pontos de vista sobre a mestiçagem, o autor fez suas próprias leituras das ideias eugênicas da época. Neste sentido, pensando o Brasil asseverou:

Povo oriundo de multiplas combinações ethnicas, o estudo do gráo de eugenismo das diversas raças, postas em contacto em nosso meio, é, portanto, dos mais interessantes: por elle poderemos aferir o gráo de superioridade do nosso *typo nacional*, porque por elle poderemos medir o valor do contingente que á *dynamica* da nossa historia trazem as forças formidaveis da hereditariedade. (Viana, 1923: 133)

O conceito de fecundidade é um ponto relevante discutido por Oliveira Viana, pois a seu ver, um grupo étnico mostra seu valor com sua capacidade de gerar tipos superiores cujo talento, caráter e energia da vontade permitam-lhe comandar as massas e modelar as consciências delas. Não há raça sem eugenismo, outra tese de Oliveira Viana, através da qual explicava que a raça de maior fecundidade é dominante porque dá origem aos senhores e as oligarquias. Neste sentido, destacou o admirável eugenismo das antigas famílias lusas que colonizaram o Brasil. Portanto, o problema das raças inferiores é a sua pouca riqueza eugênica motivada pelo seu baixo nível de fertilidade. Ao mesmo tempo, Oliveira Viana mostrava sua variante darwinista social validando a relevância do vínculo da fecundidade com as noções de seleções naturais e sociais, a resistência biológica e a adaptabilidade ao médio tropical. Uma arianização do povo brasileiro deveria basear-se nesses aspectos através dos quais seria possível discernir a redução dos elementos bárbaros ou inferiores no Brasil, pois “[...] seria inevitável a preponderancia final do grupo branco, dada a superioridade da sua fecundidade effectiva” (Viana, 1923: 132-133, 153-154, 158). Esta argumentação de Oliveira Viana é contrária à de Nina Rodrigues, mas não está tão longe das arguições de Sílvio Romero, que acreditava na probabilidade do predomínio dos brancos no futuro do Brasil.

Oliveira Viana afirmou que a arianização progressiva dos grupos regionais do Brasil é consequência não só da alta fecundidade dos brancos, mas também pelo grande desenvolvimento da imigração ao norte e ao sul do país que “[...] cruzando-se e recruzando-se com a população mestiça, contribue para elevar, com egual rapidez, o *theor aryano* do nosso sangue.” Segundo as suas argumentações, o crescimento natural do coeficiente da raça branca coincidia com a redução do grupo africano. Para explicar isto se apoiou no estudo do enge-

nheiro Antonio Bernardino Pereira do Lago sobre o Maranhão no século XIX. Nesse trabalho, o autor revelou três causas dos efeitos que destroem a população negra no trópico brasileiro desde a época da escravidão tais como a seleção social (castigos corporais por meio de açoites), a seleção patológica (os vícios, por exemplo, álcool) e a seleção econômica (má alimentação e miséria), além da alta mortalidade infantil. No entanto, seguindo a leitura de Pereira do Lago, Oliveira Viana citou mais três fatores que, a seu ver, explicavam a redução dos chamados elementos bárbaros no Maranhão: 1) situação estacionária da população negra; 2) aumento dos fluxos migratórios dos arianos; 3) os conjuntos de seleções favoráveis no país que garantem aos homens de raça branca condições de vitalidade e fecundidade superiores aos homens das outras raças (Viana, 1923: 147-155, 159).

Outra questão que preocupava a Oliveira Viana era caracterizar o tipo antropológico do brasileiro tendo em conta a proporcionalidade das raças inseridas na diversidade regional do Brasil. Mesmo assim, afirmou, baseando-se em uma observação pessoal e direta, que “[...] em nosso paiz os unicos caracteres somaticos, que parecem ser communs a todos os individuos do norte e do sul, são a estatura e a cor: o brasileiro é naturalmente um povo moreno e de estatura não elevada.” No entanto, Oliveira Viana insistia em ponderar o branqueamento do Brasil através de um trabalho de refinamento da raça, no qual os brancos impõem seus caracteres somáticos e psicológicos: “a clarificação do mulato é mais rápida do que a clarificação do mameluco” apesar de que os traços de sangue negro persistem nos cabelos crespos ou ondedados, nos lábios grossos e o nariz chato deles (Viana, 1923: 143-145, 161). Neste sentido, questionava a quantia do sangue branco entre os mestiços e aludia à necessidade da aceleração do apuramento étnico brasileiro através dos reprodutores puros arianos. A proposta de uma “eugenia à brasileira” de Renato Kehl também procurava chegar à perfeição da raça no Brasil reduzindo os elementos inferiores por meio de uma seleção favorável à fecundidade dos brancos, embora sem fazer ênfase no termo raça.

O trabalho de arianização, definido por Oliveira Viana, está vinculado neste contexto dos anos vinte à ideologia do branqueamento. Segundo Skidmore, essa tese deve sua formulação mais sistemática naquela década a Oliveira Viana. Quando este pensador aconselhava arianizar à população brasileira chamava a uma luta contra a categoria de imigrante indesejável, analisada por Jair Ramos. Este autor explicou quais os limites do Brasil como paraíso racial perguntando-se como as concepções de raça conformaram, concretamente, as tomadas de posição e as iniciativas do Estado sobre a imigração em massa daquela década. Ramos tentou esclarecer a complexidade desse as-

sunto dando ênfase aos problemas gerados pela tentativa de alguns negros norte-americanos em migrar ao Brasil em 1921: a reação diplomática brasileira negando vistos, e as apresentações de projetos de lei no poder legislativo para restringir a imigração das denominadas raças inferiores. Os negros norte-americanos tinham uma tradição de luta contra os brancos que preocupava muito as oligarquias brasileiras. Esse tipo de migrante dificultaria a operatividade do ideal do branqueamento, pois traria seu ódio racial ao país, além de defender uma identidade racial pela qual evitaria fundir-se com brancos. No entanto, se pelo contrário se fundissem com brasileiros de qualquer raça, então gerariam os tipos inferiores de mestiços que Oliveira Viana estava criticando nas suas obras. Neste contexto do debate sobre as imigrações desejáveis e indesejáveis, os japoneses também foram considerados uma raça inferior. Como explicou Ramos, o inquérito sobre imigração e raça da Sociedade Nacional de Agricultura (SNA) de 1925 tinha o objetivo de barrar as restrições propostas à imigração japonesa (Skidmore, 1976: 219; Ramos, 1996: 62-74).

Em dezembro de 1923, Oliveira Viana afirmou na *Gazeta de Notícias*, do Rio de Janeiro, sua discordância com a imigração não só dos negros norte-americanos, mas também de outros negros de qualquer parte do mundo e dos asiáticos. Portanto, estava a favor da criação de projetos de lei que proibissem a entrada ao Brasil das chamadas raças inferiores. Embora reconhecesse o aporte do negro à nação, acreditava que teria sido melhor que eles não tivessem se constituído como uns dos grandes fatores da formação da nacionalidade brasileira. Por conseguinte, para Viana era mais adequada a chegada ao país dos brancos europeus, principalmente das nações do sangue ariana (Araújo, 2006: 73, 77).

Nos textos de Oliveira Viana, observa-se o uso dos termos raça e tipo às vezes como se fossem sinônimos. Seyferth explica que naquela época eram utilizados para classificar (cor da pele) e hierarquizar (nível civilizatório de ordem moral) à população brasileira através de critérios de superioridade e de inferioridade associadas a supostos traços genética ou racialmente determinados. Além disso, Seyferth fez uma análise que vincula itens importantes como raça, miscigenação, branqueamento, políticas de imigração e de colonização (Seyferth, 1996: 43-44, 47, 49, 51-52, 56-57).

Oliveira Viana seguiu o estandarte do racismo científico através de uma ponte dialógica com a eugenia e outras ciências novas como: antro-po-geografia (Friedrich Ratzel); antro-po-sociologia (Arthur de Gobineau, Georges Lapouge); psico-fisiologia (Théodule Ribot, Giuseppe Sergi); psicologia coletiva (Gustave Le Bon, Scipio Sighele, Gabriel Tarde) e sociologia (Frédéric Le Play, Henri de Tourville). Mas,

mesmo dispondo dessas referências teóricas da biblioteca da ciência moderna, não parece ter superado o nível teórico e metodológico dos trabalhos de Nina Rodrigues, nem das análises de Euclides da Cunha e Sílvio Romero. Por isso, Moreira Leite considerou Oliveira Viana um retardatário incapaz de acompanhar as obras da ciência escritas dentro e fora do Brasil daquela época. Embora Moreira Leite reconheça o êxito contextual das obras de Oliveira Viana, não aceita a forma como desempenhava o seu ofício de historiador desprezando os documentos primários para inventar histórias nascidas das suas fantasias (Leite, 1976: 220-228).

Segundo o professor Marcos Madeira, Oliveira Viana aportou o método que faltava à carga de brasilidade, à filosofia do nacionalismo, e à vocação de realismo de Euclides da Cunha, Sílvio Romero, Tobias Barreto e Alberto Torres. Madeira disse que o primeiro volume da obra *Populações meridionais do Brasil* (1920), como pesquisa conclusiva, foi um esforço fecundo e sistemático pela objetividade do autor no campo da sociologia (Madeira, 1973: 24-26). Desde outra perspectiva de análise, Skidmore asseverou que Oliveira Viana é importante como figura de transição, já que atuou “[...] como ponte entre o racismo científico predominante antes de 1914 e a filosofia social de fundo ‘ambientalista’, predominante depois de 1930” através de uma “[...] explicação das origens históricas do processo [de branqueamento] [...] que tornou sua obra tão compreensível para os leitores” da década de vinte (Skidmore, 1976: 222). Naquela época, José Ingenieros havia elogiado o método, as ideias e a erudição da primeira obra de Oliveira Viana, que considerava um aporte importante para o conhecimento da história do Brasil.

No dialogo científico que envolvia sanitaristas e eugenistas inseriam-se outros intelectuais como Monteiro Lobato e Oliveira Viana que não participavam de ambos os movimentos, embora atuassem como interlocutores. No caso de Oliveira Viana percebe-se que partilhava do critério de Belisário Penna sobre o significado para o Brasil do fim da escravidão, pois a seu ver “[...] *depois da abolição do trabalho servil em 88, o nosso povo entra numa fase de desorganização profunda e geral, sem paralelo em toda sua história [...]*.” Além disso, como Penna e Monteiro Lobato, Oliveira Viana acreditava que as populações do interior eram as “[...] *matrizes da nacionalidade, delas, do seu espírito, da sua laboriosidade, de seu afluxo humano, é que vivem as cidades do hinterland ou da costa, e crescem, e se desenvolvem [...]*.” Nesta última argumentação nota-se também a influência do pensamento de Alberto Torres. Outro aspecto interessante é o uso dos conceitos “Brasil real” e “Brasil artificial”, que foi um elemento predominante no debate desta época (Viana, 1973: 18-19. Itálicas do texto original).

Todos aqueles intelectuais aspiravam à mesma solução: a distinção do Brasil como uma grande nação moderna e civilizada, ainda que falassem de formas diferentes. Manoel Bomfim também queria isto, mas indo por outro caminho de superação nacional. Por isso, em 1929, deu uma resposta científica a Oliveira Viana que parecia incluir os outros pensadores que analisamos neste capítulo.

O CONTRA DISCURSO DE MANOEL BOMFIM PERANTE O PENSAMENTO DOMINANTE DA ÉPOCA

Após a publicação do livro *América Latina, Males de Origem* (1905), Manoel Bomfim foi atacado pelos critérios expostos por Sílvio Romero que escreveu um texto no ano seguinte sob o título *A América Latina (analyse de livro de igual título do Dr. Manoel Bomfim)*. Naquela polêmica entre sergipanos, Romero era intransigente nas suas críticas e Bomfim nem se defendia. A obra de Bomfim não agradou a Romero, pois estava escrita numa perspectiva alternativa, além de contestatória ao discurso predominante daquela época que enfatizava na raça e no clima como as causas principais do atraso dos países latino-americanos incluindo o Brasil. Para Bomfim o fator chave era a educação que precisava ser melhorada (Baroni, 2003: 3, 16, 24-25).

Quando Bomfim regressou de Paris, continuou comandando até 1919 o Pedagogyum do Rio de Janeiro. Pela sua capacidade de gestão surgiu em 1906 o Laboratório de Psicologia Experimental que foi instalado nessa instituição destinada à pesquisa educacional. Como membro do Conselho Superior de Instrução Pública do Distrito Federal, Bomfim exerceu o cargo de Diretor da Instrução Pública até 1907, pois foi eleito deputado federal. Seu trabalho no poder legislativo da União estava direcionado aos problemas do ensino público. Após essa curta experiência continuou seu trabalho como professor da Escola Normal do Rio de Janeiro, além de seguir produzindo obras sobre temáticas importantes para a cultura brasileira como a educação, a psicologia, e a linguagem. Desse esforço intelectual saíram os livros *Através do Brasil* (1910) em parceria com o poeta Olavo Bilac; *Lições de Pedagogia — teoria e prática da educação* (1915); *Noções de Psicologia — teoria e prática da educação* (1916); *Pensar e Dizer — estudo do símbolo no pensamento e na linguagem* (1923). No campo da história destaca a trilogia composta pelos livros *O Brasil na América: caracterização da formação brasileira* (1929), *O Brasil na História: deturpação das tradições, degradação política* (1930) e *O Brasil Nação: realidade da soberania brasileira* (1931). Segundo Rebeca Gontijo (historiadora), essas contribuições revelam a preocupação do autor com a análise histórica da formação da nacionalidade brasileira (Gontijo, 2003: 129-130, 135).

Neste capítulo analisaremos um fragmento do livro *O Brasil na America: caracterização da formação brasileira* (1929), que alude à importância do cruzamento entre raças distintas na formação da população brasileira contemporânea. Este tema era discutido, nos anos vinte, por Oliveira Viana e também pelos eugenistas, ainda que cada um deles utilizasse enfoques diferentes com termos semelhantes. Primeiramente, Bomfim afirmou que “o Brasil se fez à custa de desenvolvido cruzamento [...] [de] três raças humanas extremas...” e “[...] toda a argumentação contra o nosso caso vem das pretensas teorias de superioridades das *raras* [sic] *puras*, com um mendelismo mal assimilado, e em que se afirma não poder formarem-se raças estáveis, provindas de cruzamento [...] [que] nos casos da população brasileira, em vez de ser um mal, é uma vantagem...” Baseado nesses argumentos, Bomfim analisou a significação biológica do cruzamento através das noções de reprodução assexuada e de reprodução sexuada (que inclui hermafroditismo e partenogênese), as quais vinculam-se com os conceitos de sexo, de fecundação e de hereditariedade (Bomfim, 1997: 167-170. Itálicas do texto original). A análise deste último termo era de muito interesse para os eugenistas como Renato Kehl, mas também foi útil à perspectiva raciológica de Oliveira Viana e à análise eugênica de Monteiro Lobato.

Na prática, o cruzamento entre as raças humanas acontece por meio de um ato sexual. Bomfim enxergava esta questão de duas maneiras tendo em conta a condição de variações direcionadas à hereditariedade. Por uma parte, explicou o tipo de cruzamento que defendia e exaltava às denominadas raças puras como uma superioridade aristocrática baseada na pureza do sangue para manter uma qualidade. Pela outra, ressaltou que “[...] quanto mais distantes (em linhagem) [estejam] os indivíduos capazes de cruzamentos fecundos, tanto mais instável e lábil será o produto [...]”, isto é, a evolução criadora que deriva de uma herança misturada. Portanto, Bomfim entendia que a raça pura é uma linhagem fixada e que esse tipo de fixidez não seria progresso. Neste ponto de vista fundamentou sua crítica aos argumentos tirados do mendelismo que afirmavam o absurdo de ver surgir uma herança estável nos cruzamentos humanos, dos quais poderiam sair negros e caboclos puros. Bomfim asseverou que esse fato “[...] não seria maior desgraça num país habituado a ter negros e caboclos. No entanto, nem mesmo existe a ameaça dessa desgraça mínima, pois os princípios do mendelismo não se aplicam ao Homem na simplicidade com que se aplicam aos cruzamentos de [matos e insetos]...” (Bomfim, 1997: 170-176).

Para avaliar o cruzamento entre raças humanas distantes, Bomfim fez uma revisão crítica de cientistas europeus e norte-america-

nos¹⁹ que analisaram a mistura das raças sob a influência das teorias raciológicas, positivistas e evolucionistas oitocentistas. Bomfim apropriou-se de uma idéia de Conklin defensora do fato que “[...] a mistura das raças humanas progride, e não fará senão aumentar. [...] A opinião popular pretende que as raças híbridas são sempre inferiores às raças puras, mas isto não é absolutamente exato.” Além do mais, quando Bomfim discutia a fixidez das denominadas raças mestiças afirmou que “[...] não há nenhum motivo biológico para duvidar do futuro do Brasil, como incapacidade das suas raças [...].” A seu ver, os brasileiros deveriam aceitar a realidade da formação do Brasil como um produto da mistura afastando toda a preocupação ou anelo de pureza, já que existia a possibilidade de “[...] realizar um novo tipo etnográfico, um produto estável, mas que, jamais, será um tipo branco de relativa pureza — um tipo ariano, no dizer pretensioso dos que se aprazem em arremedar ciência” (Bomfim, 1997: 176-183). Através destes argumentos, Bomfim seguia defendendo o valor da miscigenação no Brasil.

A respeito do cruzamento na espécie humana, Bomfim reconhecia que o resultado sempre seria um produto relativamente novo e fixável com qualidades físicas múltiplas e complexas. No entanto, fez ênfase no cruzamento de tradições sustentado na consciência social desdobrada na vida moral e mental dos homens, assim como nos temperamentos, nos valores morais de tipo aglutinativos, e nas energias reformadoras da psicologia social. Bomfim explicou o papel da pureza do sangue como fator simbólico fundador das sociedades lideradas pela chamada raça ariana sob uma ideologia cristã. Neste sentido da consciência ou da mentalidade social, são arianos os ingleses, os gregos, os húngaros, os búlgaros e até os negros norte-americanos por serem mais anglo-saxões do que os imigrantes italianos e/ou do que aqueles escravos trazidos da África. Portanto, sua tese afirmava que “[...] o essencial, nessas unificações refeitas, é todo de natureza psíquica [...] A simples *imposição* de progresso provocaria, imediatamente, a natural reação de repulsa ou, se vingasse, produziria a quebra e a rejeição das próprias tradições nacionais. Toda inovação de costumes e de instituições tem de ser *aceita* pelas consciências. O progresso verdadeiro é sempre uma aquisição ativa [...]” que faz parte

19 Bomfim consultou as obras de intelectuais tais como Louis Agassiz (naturalista suíço), Henry Koster (empresário português descendente de ingleses), Robert Southey (historiador inglês), os franceses Lucien Guenot (naturalista), Georges Lapouge (antropólogo), Gustave Le Bon (antropólogo) e Louis Lapicque (médico e fisiologista), e os norte-americanos Archibald Coolidge (educador), Ward e Conklin. Agassiz e Koster estiveram no Brasil. Southey escreveu uma história do Brasil, editada no seu país em 1810.

do período de rejuvenescimento das sociedades atingidas pela fecundação de tradições (Bomfim, 1997: 183-188, grifos do texto original). Bomfim insistia na questão cultural com ênfase na importância da psicologia como eixo chave da formação de uma nação como o Brasil. Assim, Bomfim considerava que uma nação ou sociedade política será reconhecida como civilização se fosse

[...] uma legítima *combinação* humana, verdadeira síntese de qualidades psíquicas [...] distinta e caracterizada, como síntese ou unidade nova e complexa [que tem] uma nova necessidade: a de agir explicitamente, insistentemente, sobre os espíritos, a fim de obter a necessária assimilação de gentes, com a conveniente harmonia de consciências, para a explícita unificação do tipo social. Felizmente, estamos bem encaminhados para aí [...]. (Bomfim, 1997: 188, grifos do texto original)

Essa seria a base principal dos novos tipos nas misturas, como resultado dos cruzamentos no Brasil, aludida por Bomfim, as quais não seguiriam o padrão validador da superioridade da denominada raça ariana e da inferioridade das raças da América Latina. Esta perspectiva era defendida por vários intelectuais argentinos, bolivianos e peruanos, que Bomfim definiu como “neocastelhanos”. Bomfim consultou as obras dos argentinos Domingo Faustino Sarmiento (escritor e político), José Ingenieros (sociólogo), Lucas Ayarragaray (médico e psiquiatra) Juan Bautista Alberdi (escritor) e Carlos Octavio Bunge (jurista); do boliviano Alcides Arguedas (historiador); e do peruano Francisco García Calderón Rey (filósofo). Aqueles pensadores deram continuidade às ideias do Arthur de Gobineau, embora que no momento em que apresentou a sua teoria sobre as raças superiores e inferiores, “[...] ele pensava em diferenças dentro dos próprios brancos [...] [onde a] superioridade seria para os célebres dolicocefalos que se conservaram puros [...]” Mesmo assim, o ideário foi aplicado à realidade latino-americana para justificar as estratégias de imigração desejável e favorecida dos europeus com o objetivo de invisibilizar os negros e os indígenas sob os títulos de civilização, de modernidade e de progresso. Bomfim tinha lido as obras dos antropólogos Segismundo Zaborowski (polonês) e Paul Topinard (francês) que expressaram uma definição científica do ariano que nada tinha a ver com as características da população dos povos da beira do mar Mediterrâneo que criaram a chamada cultura ocidental (Bomfim, 1997: 188-190).

Através do enfoque do preconceito científico, cujo máximo artífice no Brasil da década de vinte era Oliveira Viana, fortaleceram-se as argumentações acerca da inferiorização do país sustentadas na etnologia, na eugenia e na antropologia. A crítica de Bomfim estava direcionada ao trabalho de Oliveira Viana, como etnólogo oficial “[...]”

sob a responsabilidade do governo do Brasil [...]”, por não ser capaz de enxergar, como Robert Southey, que “[...] a nossa grandeza futura, numa fusão de todas as raças formadoras...” nem de reconhecer, como Carl Maltius, que levando em consideração o “[...] valor das raças formadoras, não achou nenhuma razão para duvidar da nossa capacidade de progresso [...].” Neste sentido, Bomfim sublinhou que “[...] a verdadeira ciência, a que se faz na observação criteriosa e desapaixonada dos fatos, tem proclamado já que *o valor atual das raças é, apenas, valor de cultura*. Há diferenças de tradições, há variedade de civilização, há maior ou menor aproveitamento das qualidades naturais, há direções e perspectivas históricas; mas diferença essencial de valor psíquico não [...]” (Bomfim, 1997: 190-199, grifos meus). Bomfim indicou a importância que o conceito moderno da cultura começou a ter perante à noção conceitual antropológica da raça, que inferioriza o negro.

Sob um padrão histórico, Bomfim refletiu acerca da situação do negro, que Oliveira Viana achava inferior. Para Bomfim, concordando com Manuel Querino, “não se pode caracterizar a formação do Brasil sem referências especiais aos negros que, escravos, trabalharam e produziram, incorporando-se, finalmente, na massa da população [...]” (Bomfim, 1997: 200). Esse fato demonstrava que a raça negra tinha mais valor do que admitiam os partidários do branqueamento. No entanto, também reconheceu que os negros não foram os únicos a trabalhar no Brasil. Para sustentar as suas teses sobre o negro, fez três afirmações:

- Do ponto de vista biológico, o cruzamento com os negros é análogo ao do índio.
- A influência do negro no caso de Brasil é única na América.
- O negro teve muito menor influência na formação primeira do Brasil.

Bomfim argumentava que o alcance social dos negros escravizados e a extensão dos seus cruzamentos “[...] foram muito mais pronunciados no Brasil do que em qualquer outra nação da América [...].” No entanto, indicou que “[...] a influência dos negros sobre a essência da alma brasileira, foi menos pronunciada do que parece [...].” Neste sentido, afirmava que “[...] atendendo-se a que na inscrição de cor, toda a gente que não seja indiscutivelmente *mestiça* de negro é contada como *branca*; quer dizer: na realidade, a classe dos mestiços sobe a muito mais, porque da população verdadeiramente brasileira em raízes, os brancos puros são proporcionalmente poucos [...].” Através

deste argumento, Bomfim concordava com Nina Rodrigues, já que negava a possibilidade de pensar o Brasil como um país de brancos e duvidava da viabilidade de promover uma arianização para lograr um tipo puro, como propunham Oliveira Viana e os eugenistas. Até, porque, com uma população cruzada o Brasil apareceu e começou a definir-se como nação (Bomfim, 1997: 200-206, grifos do texto original). Bomfim não aceitou a condição de inferioridade do povo brasileiro que afirmavam os antagonistas da mistura. Portanto, não concordava com a validação da imigração branca como solução para melhorar o caráter nacional, pois concebia a mestiçagem como um traço predominante da nação.

A explicação de Bomfim sobre a especificidade da mistura no Brasil fez com que exaltasse a capacidade dos portugueses para cruzar com as denominadas raças exóticas. O autor expressou que o espanhol, pelo seu orgulho, cruzava muito menos que o português que produzia mulatos com maior facilidade devido a seu convívio com pessoas da costa africana. Além disso, avaliava que a sorte dos cativos negros foi menos dolorosa no Brasil do que em qualquer parte das colônias modernas da América, inclusive, nos Estados Unidos (Bomfim, 1997: 201, 203). Estes dois tópicos colocados por Bomfim (a capacidade fecundativa do português e um cotidiano escravo menos cruel) foram muito importantes para o debate cultural, desde a década de trinta, sobre a miscigenação à brasileira.

Os livros de Bomfim não tiveram sucesso naquele contexto como as obras de Oliveira Viana, Monteiro Lobato, Renato Kehl e Belisário Penna. Além disso, as contribuições que legou ao pensamento brasileiro foram esquecidas por muito tempo. Segundo Moreira Leite,

[...] a razão fundamental para o esquecimento da sua obra decorre do fato de Manoel Bomfim estar adiantado com relação aos intelectuais de seu tempo, ou do fato de ser capaz de propor uma perspectiva para a qual esses intelectuais não estavam preparados. Nacionalista num período de pessimismo, em que os intelectuais só discordavam quanto às raízes de nossa inferioridade como povo, mas não dessa inferioridade; socialista, num período em que os nossos intelectuais, direta ou indiretamente, estavam seduzidos pelas *realizações* de Mussolini na Itália, Manoel Bomfim não poderia ser compreendido. Além disso, Bomfim tentava conciliar nacionalismo e socialismo, o que, para grande parte do pensamento de esquerda, durante muito tempo pareceu uma heresia política e teórica [...]. (Leite, 1976: 251, grifos do texto original)

Nessa perspectiva, Skidmore ressaltou que “a contribuição especial de Manuel Bomfim foi fazer do seu antirracismo parte de uma po-

sição nacionalista e antiimperialista [...]” (Skidmore, 1976: 134). Para Terezinha de Oliva (historiadora) e Sílvio Bray (geógrafo), “[...] a obra de Manoel Bomfim deve ser entendida como manifestação das contradições operadas no contexto da República oligárquica e dos conflitos (escondidos) da Federação, assim como deve ser lida a partir da matriz do liberalismo brasileiro [...]”, pois acreditava que desenvolver uma tradição nacional, que abrangesse a importância de cada região, atingiria à evolução social, política e moral do país (Oliva; Bray, 2001: 39-41).

A década de vinte testemunhou a ação do vanguardismo artístico e literário voltado para a configuração de um olhar estético da brasilidade diferente da época anterior. Os intelectuais analisados neste capítulo expressam o espírito de uma época, na qual seguia onipresente a influência da raça na discussão científica do passado, presente e futuro de uma nação abraçada pela miscigenação. O sanitarista Penna diminuía sua relevância, embora citasse várias vezes o termo raça para exaltar o caráter nacional. O eugenista Kehl, em princípio, nem fazia tanta referência, mas dita palavra ficava latente no seu discurso. O anatoliano Monteiro Lobato transitava do implícito ao explícito desse conceito com uma total liberdade criativa. O cientista social Oliveira Viana impôs sua importância ainda que fizesse algumas concessões à eugenia para sentir-se parte da moda. O mestre Bomfim continuou reconhecendo o valor desse fator sem sobrepor nem atenuar sua relevância. Por isto, Bomfim defendia a mestiçagem como um baluarte do Brasil, opondo-se aos seus contemporâneos.

Nos anos vinte, o eugenismo consolida-se como uma tendência de pensamento marcante no Brasil. O movimento eugênico foi mais além do que os seus parceiros sanitaristas. É interessante como a interface eugenia-higiene desenvolvida por Kehl abrangia tanto a saúde pública quanto a saúde mental para promover uma ação preventiva. Em 1929 a “eugenia à brasileira” foi atingida por dois fatos que provocaram sua posterior radicalização: a publicação do livro *Lições de Eugenia* de Kehl e o I Congresso Brasileiro de Eugenia. Nos anos trinta, as obras de Kehl e Penna na eugenia; Monteiro Lobato na literatura e Oliveira Viana nas ciências sociais ganharam maior prestígio do que as produzidas por Bomfim, já consolidado como historiador e educador, mas falecido no alvorecer dessa década.

Capítulo 4

EM BUSCA DA HARMONIA RACIAL ENTRE OS CUBANOS (1920-1929)

“[...] El prejuicio racial cubano está en la mente de los que guían nuestra conciencia nacional. Es una preocupación, un apercibimiento. En sus corazones y en el de los otros cubanos, en la gran masa, solo hay amor para sus hermanos negros.”

Gustavo Urrutia (1928)¹

O MASSACRE DOS MEMBROS do Partido Independiente de Color em Oriente (1912) significou o fim de uma proposta de luta política contra o preconceito racial que, ameaçou o sistema político bipartidário cubano (liberais e conservadores). A partir daquele momento acrescentaram-se as tensões sociais entre brancos e negros, as quais chegaram a um grau máximo, em 1919, com as tentativas de linchamento de negros em Havana e Matanzas. A imprensa destacou em maior medida esses fatos, embora tenham acontecido outros atos violentos contra os negros em Camagüey, Santiago de Cuba e Guantánamo. O fator comum entre esses conflitos sociais foi o contexto das acusações aos negros em perpetrar ações de bruxaria e feitiçaria.

No Club Atenas de Havana houve uma reunião dos membros de várias Sociedades de Cor para se manifestarem contra os acontecimentos da capital e de Matanzas, além de expor numa carta pública que nada tinham a ver com os perpetradores dos crimes chamados “rituais” (1919). A perseguição dos negros *ñáñigos* ou *abakuas* e dos negros bruxos continuou com maior força nos anos vinte. Segundo a afirmação de Helg “o racismo subjacente contra os negros, que foi

1 Em Urrutia, 1928c: 7, grifos meus.

desmascarado pela ‘guerra de raças’ permaneceu após 1912. Isto influenciou as políticas governamentais e o pensamento intelectual na década de vinte. Além disso, significou o final do radicalismo negro até o presente” (Helg, 1995: 228).

Na década de vinte há elementos de continuidade como: a ação das instituições sócio-culturais dos negros, isto é, as Sociedades de Cor como o Club Atenas; os intelectuais negros seguiam debatendo as relações raciais através da imprensa; a política sócio-econômica do Estado favorecia a importação dos *braceros* antilhanos como mão de obra para trabalhar nas estruturas de produção agro-industriais do açúcar; a produção de textos sob a perspectiva do racismo científico e da eugenia, na qual se destacou Israel Castellanos; os sucessos internacionais dos negros na arte (a cantante María Teresa Vera e o pintor Pastor Argudin) e no esporte (o boxeador Kid Chocolate). Mas, também haviam novidades expressas nas relações comunicativas entre intelectuais e lideranças políticas negras dos Estados Unidos e do Caribe com os cubanos, a exemplo da visita a Cuba do ativista político jamaicano Marcus Garvey em 1921; além disso, foram produzidos vários poemas, romances, músicas, pinturas e esculturas, nos quais o negro era protagonista do cotidiano. Enfim, o tema racial nos anos vinte já não era discutido só no campo da política, mas foi se deslocando para uma perspectiva cada vez mais cultural, sob os ideais de harmonia e fraternidade racial.

Neste capítulo refletiremos sobre o pensamento dos intelectuais brancos e negros que, na década de vinte, expressaram pontos de vista sobre os níveis das relações raciais entre cubanos. O destaque desse debate intelectual, em 1928, foi Gustavo Urrutia, através da seção “Ideales de una Raza”, no jornal oligárquico *Diario de la Marina*, propondo uma linguagem conciliadora entre brancos e negros. Nicolás Guillén participou desse projeto cultural de Urrutia aportando a sua visão do problema racial, com ensaios e poemas que, às vezes, parecia ser mais radical do que harmoniosa. Um aspecto interessante é que as mulheres cubanas também tiveram uma participação ativa nessa discussão, tal como demonstram as contribuições de intelectuais como Consuelo Serra e Inocencia Silveira. Ambas fizeram uma abordagem do assunto racial sem uma ligação com a perspectiva feminista. No outro lado, aparecem intelectuais brancos de prestígio como Fernando Ortiz, e a sua geração dos jovens seguidores como Jorge Mañach e Juan Marinello, assim como Ramiro Guerra e Gastón Mora, dois profissionais experientes, que divulgaram os seus pontos de vista, os quais concordavam com os pensadores negros em alguns temas e dissentiam em outros. Também inserimos um intelectual pouco conhecido como Gabriel Camps que traz argumentações acerca dos tipos de

negros na região caribenha. Por último, apresentaremos a análise de um debate público sobre a tuberculose na “raça negra”, no qual é fundamental a interface raça-doença-nação, que inclui itens relevantes como ignorância, miséria, indolência, desânimo, indiferença e fatalismo voltados para questões da saúde e da economia.

GUSTAVO URRUTIA: A IDÉIA DA RAÇA CUBANA E A SOLUÇÃO ECONÔMICA PARA OS NEGROS

No debate sobre as relações raciais em Cuba insere-se com muita força, durante o ano 1928, Gustavo [Eleodoro] Urrutia [y Quirós] (1881-1958). Nascido em Havana, estudou na Escuela de Comercio, na qual se graduou de professor mercantil. Trabalhou como vendedor ambulante de jóias e outras prendas para senhoras. Foi contador da Renda da Loteria Nacional (1909-1913). Ingressou na Universidad Nacional para estudar Engenharia e Arquitetura, mas formou-se só como arquiteto em 1917. Nesse ano foi um dos sócio-fundadores do Club Atenas, ainda que depois se afastasse dessa instituição social e cultural. No seu trabalho como arquiteto teve sucesso, mas se apaixonou pelo jornalismo. Em 1915, Ramón Vasconcelos “Tristán” publicou, na sua coluna “Palpitaciones de la Raza de Color”, dois artigos escritos pelo jovem Urrutia. Após essa primeira tentativa como colaborador do jornal *La Prensa*, Urrutia comandou o projeto cultural “Ideales de una Raza” no *Diario de la Marina* (1928-1931), que foi o cenário principal do debate intelectual acerca da questão racial no país, e até ficou conhecido em outras nações (Fernández, 2007a: 27). Posteriormente, Urrutia explicou a significação desse instante de vida comprometida com a luta do negro cubano pelos seus direitos civis:

Hasta el año 28 yo fui individualista. *Mi actuación era egoísta y privada*. A no ser por mi buena suerte, el problema negro y el hecho de ser yo negro me hubieran estorbado en Cuba para labrarme una posición profesional aceptable, sobre todo en el comercio, si no actuaba como un negro vergonzante. En cambio, desde ese mismo año 1928 profeso el colectivismo. *Mi actuación es pública y altruista. El objeto de esta campaña colectiva es el problema negro. Su finalidad, contribuir a determinar y solventarlo.* (Urrutia, 1938b: 3, grifos meus)

No jornal *El País*, em 1928, Jorge Mañach parabenizou o trabalho de Urrutia pelo objetivo de promover uma harmonia entre os cubanos. Além disso, Mañach manifestou o beneplácito de que Urrutia mencionasse com autoridade o termo “negro”, o qual superava aquele eufemismo que marcava o problema racial (Mañach, 1928: VI). Uma década depois, Urrutia argumentou que a palavra “negro”, na sua noção étnica ou racial, estava proibida no jornal *Diario de la Marina*, sob a

justificativa da existência de fortes tensões raciais em Cuba. Através da coluna “Ideales de una Raza” esse vocábulo voltou a ser considerado importante para facilitar o debate sobre as questões de raça e racismo no país (Urrutia, 1938a: 3). A respeito das razões dessa proibição do uso da palavra “negro”, que também significava não ofender os leitores negros, Rosalie Schwartz (historiadora norte-americana) asseverou que isso foi uma farsa que enganou poucos cubanos não brancos, pois o que estava oculto detrás disso era evitar a discussão das relações raciais no país (Schwartz, 1998: 107).

Urrutia mostrou-se disposto em discutir as relações raciais com a participação, em igualdade de condições, dos brancos e dos negros cubanos. Sua produção como jornalista é ampla, mas neste capítulo só analisarei duas séries de artigos, nas quais o autor analisa itens de relevância como a missão social dos intelectuais, a imigração antilhana, o branqueamento e a raça vinculadas com o nacionalismo cubano nas suas versões sócio-cultural, política e econômica.

“A RAÇA CUBANA” (1928): UMA AVALIAÇÃO NACIONALISTA DAS RELAÇÕES RACIAIS

Os seis artigos que fazem parte da série “La raza cubana”² são o resultado de um diálogo de Urrutia com um indivíduo branco que identificou como “Dr. Alfa”. Urrutia utilizou a fala de seu amigo para explicar um discurso de cubanidade baseado na retórica das relações raciais harmônicas entre brancos e negros, desde as lutas anti-coloniais pela libertação da pátria até a vida republicana, na qual com a mistura espontânea e natural entre eles “[...] ha ido surgiendo una raza intermedia que no es blanca ni negra, que llegará a ser la RAZA CUBANA, la raza ideal uniforme, con cuyo advenimiento desaparecerán todas diferencias, todos los pequeños antagonismos que hoy nos preocupan todavía, pero que antes de un siglo, con el cruce constante de las dos razas, no tendrá razón de ser” (Urrutia, 1929g: 8, destaque em caixa alta como no texto original). O uso desta idéia da cubanidade, baseada na força da mestiçagem física como solução a longo prazo dos problemas entre brancos e negros, não enxergava e, inclusive, minimizava as complexidades do processo de formação nacional de Cuba.

Na década de vinte os discursos de identidade nacional baseados na relação biológico/fenotípico da cor da pele e nas narrativas da mestiçagem física e cultural reforçaram as ideias de fusão e de homogeneização das raças. Naquela época, o filósofo mexicano José Vas-

2 Os artigos dessa série na ordem consecutiva são: “La raza cubana”, “Cuba será blanca... o no será”, “¿Juan Gualberto es negro?”, “Haitianos y jamaquinos”, “El único arquitecto” e “¡A París!”.

concelos explicou sua tese sobre *La raza cósmica* (1925) que influenciou à jovem intelectualidade cubana. Previamente, José Martí tinha explicitado a questão racial em dois textos “Nuestra América” (1891) e “Mi Raza” (1893) (Martínez-Echazábal, 1998: 30-31, 33-35). As argumentações de Martí expressas nessas obras permaneceram como uma doutrina inalterável para a maioria dos intelectuais cubanos que estudaram os documentos martianos durante a primeira metade do século XX.

Urrutia não acreditava totalmente na doutrina de Martí, mas também não lhe fez críticas. No entanto, concordava com as palavras do “Dr. Alfa”, inspiradas na utopia martiana, sobre a despreocupação pelo que Urrutia chamava de “acidentes da raça e cor da pele”. Mas, Urrutia considerava que no momento do abraço fraternal entre brancos e negros, o qual fazia parte da formação inicial da típica “raça cubana”, era preciso ressaltar que “[...] la raza negra fué la madre tierra, fértil y generosa en frutos, y la raza blanca era la agricultora, [y] en los actuales tiempos de rectificaciones y reconocimientos, nos tocará a los negros una buena parte de semillas en la distribución equitativa del acervo cubano.” Nessa perspectiva defensora da autoestima do negro, Urrutia se posicionou perante o ideal de branqueamento que traziam as palavras do seu interlocutor. Até, porque, se os negros cubanos tinham progredido tanto nos aspectos culturais e morais, então para Urrutia era importante afirmar que os seus congêneres não aspiravam nem ansiavam deixar de ser negros, já que a cor da pele não lhes impedia ser cubanos. Entretanto, afirmava que seria uma “[...] idea feliz [...] crear la ‘Raza Cubana’ como tipo especial étnico, con todos sus caracteres intermedios, con todas sus transacciones ” (Urrutia, 1929g: 8). Mesmo assim, para Urrutia, a “raça cubana” significava muito mais do que uma questão simplesmente “étnica”, mas expressava a inclusão social e o respeito aos valores culturais e morais dos negros. A noção de etnicidade que trazem as palavras de Urrutia pode ser relacionado com as alegações de nacionalismo e identidade nacional.

Os discursos e as narrativas da cubanidade na República falavam do negro como elemento subalterno e, ao mesmo tempo, tentavam excluí-lo tanto pela sua cor da pele quanto pelo seu ancestral africano, entendido como um contrassenso da modernidade. Outro assunto que ainda preocupava os brancos era a lembrança da Revolução do Haiti, razão pela qual os negros ficavam sob a suspeita de promover uma “república negra”, quando protestavam em defesa dos seus direitos civis. O “Dr. Alfa” comentava a Urrutia sobre o perigo de uma “raça cubana”, em continuar aceitando a entrada massiva em Cuba dos imigrantes antilhanos, pois isto acrescentaria a população negra no país um percentual de 30 % a 70 %.

Esse argumento foi útil para reforçar a ideologia do branqueamento. Mas, na prática, o governo cubano não limitou essa migração para garantir a produção do açúcar. Urrutia respondeu a seu amigo que as virtudes patrióticas do negro cubano, inspiradas por Antonio Maceo e Juan Gualberto Gómez, indicavam que nunca os negros tiveram a pretensão de converter Cuba em um país negro, nem pensavam que Cuba deveria ser branca ou negra, pois o mais importante era que fosse cubana. Até, porque, a pátria era para todos (Urrutia, 1929g: 8; Urrutia, 1928b: 10).

Levando em consideração a complexidade das relações raciais e da procura da sua solução harmônica, Urrutia não acreditava que a imigração antilhana, trazida pela oligarquia latifundiária, resolveria o problema “de cores” em Cuba. No entanto, manifestou a sua antipatia pelos haitianos e jamaicanos, que entraram no país por serem pessoas incultas, miseráveis, famintos e amorais. Por tanto, Urrutia considerava-lhes como sujeitos inferiores aos negros cubanos. O “Dr. Alfa”, afirmava que os *braceros* eram estranhos e nunca se sentiriam cubanos. Urrutia concordava com seu interlocutor, mas sublinhou que no Haiti e na Jamaica havia pessoas com uma melhor preparação e educação que poderiam ajudar Cuba a crescer. Assim, o autor sugeriu que essa migração deveria ser restringida gradualmente e começar a trazer colonos tanto brancos quanto negros dispostos a trabalhar na terra e a se tornarem cubanos, isto é, uma “[...] condición que no excluye, por supuesto, a los que también procediendo de Haití o Jamaica, por su preparación y hábitos puedan clasificarse a sí mismos como ‘colonos’, ya que en esas antillas no todos serán braceros famélicos e ignorantes” (Urrutia, 1928b: 10; Urrutia, 1928e: 8).

Urrutia também não confiava que Cuba deveria ser branca para evitar sua incorporação à estrutura nacional dos Estados Unidos, onde a preocupação racial com os negros era ainda mais cruel segundo o “Dr. Alfa”. Urrutia reconhecia o desenvolvimento e os progressos dos negros norte-americanos, mas insistia que esses fatos eram um assunto secundário, e nada atraente nem assustador para os negros de Cuba, pois realmente “somos cubanos, sentimos en cubano y con soluciones cubanas hemos de resolver, cooperando con nuestros paisanos blancos, nuestros problemas nacionales de todo género.” Neste sentido, Urrutia enxergava a importância de seguir a obra nacionalista e construtiva, através da seção “Ideales de una Raza”, para explicar aos brancos quais os nossos conceitos e visões de todos os problemas que atingem à nação cubana, assim como esclarecer a ideologia e os sentimentos como sucessores da geração de Juan Gualberto Gómez, o mestre e diretor espiritual/mental da consciência negra em Cuba. Nesse sentido, Urrutia pensava que, através desse diálogo conciliador, os brancos entenderiam que os ideais e aspirações dos negros eram

essencialmente semelhantes e, assim, ofereceriam aos seus irmãos menores um espaço maior na política, pois “[...] nuestra raza no podía ni debía dejar de participar en esa función cívica [...] y en igual proporción deba figurar, por derecho propio, en todas las otras actividades ciudadanas”³. (Urrutia, 1928b: 10; Urrutia, 1928d: 9)

O exemplo de Juan Gualberto Gómez foi um item relevante desta série de artigos, já que explicou qual o papel dos intelectuais negros na sociedade republicana. Quando o “Dr. Alfa” afirmou que Juan Gualberto era branco por ser portador da cultura ocidental branca, na qual não consta nenhum aporte dos negros ao caráter, refinamento e desenvolvimento mental de Cuba, Urrutia discordou desse critério alegando que “Juan Gualberto es negro, porque eso es una realidad física; porque se siente negro después de sentirse cubano (esta razón es muy importante)” (Urrutia, 1928f: 7), além disso, “[...] como maestro, hizo un nuevo beneficio a su raza aconsejándole que se ilustrara para ocupar dignamente en la vida republicana el lugar que nos corresponde junto a nuestros ‘hermanos mayores’ [...]” (Urrutia, 1928d: 9). Urrutia não acreditava no fato de que a cultura pudesse ser definida como uma questão de cores, preferivelmente branca para tudo aquilo que fosse de excelência e transcendência estética, e negra para o que significasse atraso e irrelevância para a modernidade.

Um elemento marcante no discurso de Urrutia nesta série de artigos é o uso da denominação de “hermanos mayores/irmãos mais velhos” para se referir aos brancos, assim como a de “hermanos menores/irmãos mais novos” para aludir aos negros. Naquela época, os negros considerados como “elementos cultos da raça de cor” expressavam constantemente esses conceitos para discutir as relações raciais em Cuba. Quando Urrutia disse que na história cubana o negro foi a “madre terra” e o branco seu “agricultor” estava reconhecendo não somente a operatividade dessas noções de *hermanos mayores* e *hermanos menores*, mas também a posição social subalterna que o negro parecia ser incapaz de transformá-la durante a República⁴. Seria interessante analisar em que medida os “negros do bem” consideravam-se os *hermanos menores* dos brancos quando lutavam pela harmonia racial.

A experiência de Urrutia, como um negro esforçado na sua superação, foi outro elemento essencial nestes artigos. Seu interlocutor dizia que ele era o único arquiteto negro que conhecia. Mas, Urrutia

3 Preocupação racial é um termo utilizado naquela época pelos pensadores cubanos para referir-se às noções de preconceito racial, discriminação racial, segregação racial ou racismo segundo os contextos e os instantes das falas de cada um deles.

4 No documento do Club Atenas, escrito e publicado em 1919, se observa com clareza o uso das noções de *hermanos mayores* e *hermanos menores* expressas pelos “elementos cultos da raça de cor”. Ver “Al País”, 1919.

asseverou que existiam vários profissionais negros competentes em todas as disciplinas do saber e com vontade de aportar à sociedade. Por isto, criticava não só a insensibilidade dos brancos que ignoravam seus irmãos negros, mas também reclamava da atitude de sua própria raça. Assim, perguntou “[...] será que nosotros abstraídos en la difícil tarea de prepararnos, hemos guardado un modesto y discreto silencio hasta ahora.” A resposta foi adotar um caráter mais ativo, no momento de mostrar para os brancos quem somos e o que pensamos com o objetivo de que eles parem de nos olhar “[...] desde el campo de las actividades propulsoras, ajenas a la ‘política’, como una colonia extraña e inadaptable” (“Al País”, 1919: 9).

Neste sentido, o “Dr. Alfa” explicou para Urrutia que esse olhar dos brancos não mudaria e, levando em consideração que os negros cultos como ele estavam inconformados com a situação cubana, era melhor que todos fossem embora para Europa onde a vida seria melhor. Urrutia afirmou que os negros da sua classe não podiam sair derrotados de Cuba, pois tinham capacidade para lutar pela sua visibilidade social para se verem representados no comércio, na indústria, nos bancos e outras atividades sociais importantes. Além disso, Urrutia sabia que Europa Ocidental era tão preconceituosa quanto os Estados Unidos. Portanto, expressou que “a Cuba no le beneficiaría la expatriación de los negros cubanos. Su cooperación indispensable en todos los órdenes para acabar de consolidar la Patria y para conservarla después íntegra y vigorosa. ¿Qué gente más generosa, más abnegada, más patriótica podría sustituirnos?” Com essas argumentações, Urrutia insistia que os negros cubanos tinham que buscar soluções próprias para resolver o problema racial de Cuba, pois os Estados Unidos não eram o melhor exemplo, já que a criação forçosa da República de Libéria na África não solucionou nada para os negros. Portanto, Cuba deveria continuar seu percurso em prol de lograr a harmonia entre os irmãos brancos e negros, a qual há de ser incitada pelos últimos com ações mais concretas (“Al País”, 1919: 9; Urrutia, 1928a: 10).

“A QUESTÃO ECONÔMICA DO NEGRO” (1929): O PEQUENO COMÉRCIO É O CAMINHO CERTO

Schwartz fez uma avaliação interessante do pensamento econômico de Urrutia levando em consideração o contexto das ideias expressas, a respeito da interface raça-economia, já que

A promoção da força da comunidade através do nacionalismo econômico, contudo, levou o mesmo risco que a organização com base no nacionalismo cultural — isto é, a segregação. Defendendo a independência econômica, no entanto, Gustavo Urrutia alegou que seus companheiros negros cubanos *viviam em servidão* para a economia

cubana, em vez de como um povo livre, porque eles *no produziam suas necesidades básicas*. Possuidores de uma riqueza potencial — em vez de real —, eles consumiram bens que não fabricavam e, assim, *encontraram-se à mercê dos fornecedores blancos* [...]. (Schwartz, 1998: 113, grifos meus)

A situação dos negros simples e pobres que não possuíam renda nem salário preocupava a Urrutia. Quando começou a fazer uma série de nove artigos intitulada “La cuestión económica del negro”⁵, perguntou se o negro tinha o seu problema dentro do problema econômico cubano? A resposta era afirmativa e alegou que se dedicaria não só a estudar esse caso, mas também sugeriria uma maneira de melhorá-lo para o bem-estar da “raça negra”.

Em Cuba, os trabalhadores negros (operários e empregados públicos) recebiam uma atenção distinta dos seus colegas brancos. Embora Urrutia pensasse que os brancos deveriam melhorar o nível de vida dos negros e garantir-lhes mais equidade, indicou que os negros tinham que criar seu próprio trabalho para resolver sua condição social (Urrutia, 1929d: 7). Urrutia escreveu artigos para expor quais as etapas que os negros pobres deveriam vencer para conseguir serem sujeitos sociais bem-sucedidos. A iniciativa proposta pelo autor poderia ser uma das saídas ao conflito social que envolvia tanto brancos quanto negros no mercado de trabalho.

Uma primeira etapa a superar pelos negros seria mudar a mentalidade preconceitosa contra os ofícios modestos, que só valoriza a exibição de um dissimulado bem-estar social e que, além do mais, gera um clima de zombaria, gozação e vaias contra os que poupam dinheiro e vivem dos seus próprios recursos. Assim, Urrutia considerava que para ultrapassar esse preconceito hipócrita do “figurao”⁶, o negro pobre deveria refletir sobre a sua situação como marginado da agricultura, dos empregos públicos, da indústria, do comércio, da política, além de ficar longe da possibilidade de serem profissionais formados na Universidade ou nas escolas técnicas. Até, porque, a preocupação racial sofrida pelos negros operava como algo complementar às suas limitações comuns do cotidiano. Tais fatores colocavam os negros em uma posição mais humilhante da que atingiria o estrangeiro mais miserável. Portanto, Urrutia sugeria que

5 Os artigos dessa série na ordem consecutiva são: “La Cuestión Económica del Negro”, “Cambiar de Mentalidad”, “Las virtudes de la albahaca”, “Alegría y limpieza”, “Un discursito”, “La Marchantería”, “Esteticismo”, “Pregones antiguos” e “El Crédito”.

6 Em Cuba a frase “Figurao” significa dar maior importância ao visual externo da pessoa, às vezes, para ganhar favores sociais embora que isso signifique ocultar a realidade vivida e sofrida.

[...] El sacrificio que pido a los negros desvalidos es el de *la vanidad que mata de hambre*. Dedíquense al *pequeño comercio, humilde y ambulante*. Saquen de él un diario para sí y para su familia. Háganlo con *espíritu alegre. Limpios y amables*. No como quien sufre un castigo, sino como el que está *labrando la primera piedra para edificar un porvenir*. Semejante a la realidad presente que nos muestran los españoles, los chinos y los polacos. (Urrutia, 1929f: 9, grifos meus)

Urrutia enxergava o negro como um sujeito capaz de criar seu próprio trabalho e de continuar exigindo mais equidade aos brancos com o objetivo de partilhar a riqueza disponível para os nativos, já que a maior parte estava sob o controle das empresas norte-americanas. Urrutia sabia que para poder desenvolver a economia cubana era preciso promover uma indústria nacional diversificada, fomentar uma agricultura fornecedora de bens de consumo para o mercado interno e ampliar as exportações mineiras. No entanto, reconheceu que os negros “sem complicações intelectuais” não fariam parte desse processo. Por isto, lembrando a sua própria experiência, considerava que o caminho certo era tornarem-se vendedores ambulantes que pregoam suas mercancias com dignidade. Segundo Urrutia, para ser bem-sucedido nesse ofício de vender na rua, o negro tinha que sacrificar a sua vaidade aristocrática mental do “figurao” e ter um espírito da ordem e de poupança para preservar sua ganância das tentações mundanas como a loteria, por exemplo (Urrutia, 1929j: 7).

A segunda etapa de superação seria cuidar do visual do negro como vendedor e a qualidade da mercancia que ofereceria ao povo, que deveria ser estudada com antecipação para “[...] prever los argumentos en contra que le dirá el comprador, y estar preparado para contestarlos victoriosamente. No enfurecerse porque les pongan defectos a sus productos [...]” Outro elemento importante é a vestimenta de um vendedor, que deve se vestir bem com um uniforme para distinguir-se dos outros colegas de ofício, além de cuidar da sua higiene, ser gentil, atencioso e alegre para ganhar mais clientes. Até, porque, “[...] vender es un arte difícil pero extremadamente interesante. Está lleno de sutilezas y de secretos que algunos califican de ‘suerte’, pero que obedecen a reglas bien sencillas [...] [como] ‘Alegría y Limpieza’ [que] son dos preceptos capitales [].” Este modelo de comportamento honesto e cordial, segundo Urrutia, facilitaria uma ação da opinião pública favorável a este tipo de comércio (Urrutia, 1929e: 9).

Criticando a atitude dos cubanos a respeito do trabalho manual, Urrutia destacava como historicamente a tradição comercial ajudava o desenvolvimento do instinto mercantil em “grupos étnicos” como os judeus, espanhóis, chineses e poloneses que dominavam a arte de compra-venda para lucrar. Os norte-americanos, ingleses, alemães,

franceses e italianos eram considerados como a aristocracia do comércio inteligente. Segundo o autor, os cubanos não gostavam do exercício comercial, mas isto parecia que estava mudando em Cuba durante o início do século XX. Neste sentido, perguntou como poderiam os cubanos tomar conta da indústria e do comércio sem dificultar os legítimos interesses criados pelos estrangeiros que já moravam no país. Urrutia afirmou que tinha espaço para todos crescerem, mas sua idéia seguia sendo “[...] inculcar en nuestra gente pobre, la afición al comercio que libera, que es uno de los medios positivos de lograr bienestar y consideración social colectiva [...]” (Urrutia, 1929l: 7).

Por último, a terceira etapa de superação estava vinculada com o aprofundamento da relação vendedor-cliente, o sujeito do comércio que Urrutia definiu como *marchantería*, da qual existem dois tipos: a fixa e a flutuante. Para o autor, era muito importante explicar o que era a *marchantería* fixa (o alvo principal da sua análise)? Como seria adquirida? Como poderia ser conservada? Como viraria um objeto de lucro? Explicou que cada pequeno comerciante deveria criar sua própria clientela ou *marchantería* e ser dono de táticas para conservá-la e ampliá-la, tais como passar sempre pelos mesmos lugares da venda nos dias e horas certas; um uso adequado e respeitoso da linguagem para se comunicar em público; não acreditar que a mercadoria que oferece é superior ao comprador, que poderia ficar ofendido se percebesse que está sendo tratado como um ignorante; a originalidade na ornamentação dos produtos que fornece; não vender ao crédito ou fiado sem possuir uma quantidade financeira de reserva (Urrutia, 1929i: 7; Urrutia, 1929h: 11; Urrutia, 1929k: 11; Urrutia, 1929g: 9).

Segundo o historiador Jorge Ibarra “Gustavo Urrutia fue, sin duda, la figura cimera del periodismo negro de los años veinte en Cuba [...]” (Ibarra, 2009b: 247). Jorge e Isabel Castellanos afirmaram que Urrutia não tinha uma experiência prévia no jornalismo, entretanto graças a sua inteligência e decisão apresentou os problemas que afetavam os negros tanto profissionais quanto pobres para sugerir-lhes vias alternativas de avanço social, além de enfatizar o orgulho de serem cubanos. As séries “La raza cubana” (1928) e “La cuestión económica del negro” (1929) mostram sua capacidade de análise sobre as relações raciais em Cuba (Castellanos; Castellanos, 1998: 365-367). Fernández Robaina destacou a luta de Urrutia em prol do desenvolvimento social e econômico do negro como entidade coletiva para obter o reconhecimento do país e desfrutar de direitos, isto é, alcançar a igualdade (Fernández, 2007a: 44). Montejo explicou que a posição econômica e o *status* profissional de Urrutia permitiram-lhe se relacionar com brancos de alto nível social, além de compreender e comprovar o sofrimento dos negros no sentido geral, fundamental-

mente, aqueles mais carentes atingidos por uma dupla discriminação (cor escura da pele e pobreza) (Montejo, 2004: 214). No projeto cultural “Ideales de una Raza”, Urrutia teve o apoio incondicional do jovem poeta Nicolás Guillén e a contribuição de pedagogas como Consuelo Serra e Inocencia Silveira. Todos eles, filhos/as de pais lutadores pela igualdade entre cubanos.

“EVITEMOS UM HARLEM CUBANO”. RAÇA E NAÇÃO NO DISCURSO DE NICOLÁS GUILLÉN

Nicolás [Cristóbal] Guillén [Batista] (1902-1989) nasceu em *Camagüey* e era filho do senador Nicolás Guillén, que foi assassinado em 1917. Em 1919 Guillén formou-se como Bacharel no Instituto⁷ *camagüeyano*. No ano seguinte, trasladou-se à Havana para começar a estudar Direito na Universidad Nacional, mas abandonou o curso. Naquela época, já mostrava suas qualidades como poeta colaborando com as revistas literárias *Camagüey Gráfico* e *Orto*, de Manzanillo, província de Oriente. Das suas primeiras reflexões na perspectiva estética modernista surgiu *Cérebro e coração*, que foi publicado quase meio século depois. Em 1922 regressou a sua cidade natal para trabalhar como corretor de provas, foi empregado do Ayuntamiento (Prefeitura), e redator do jornal *El Camagüeyano*, além de organizar e comandar a revista *Lys*. Em 1926 decidiu voltar à capital e trabalhou na Secretaria do Governo. Continuou seu trabalho como poeta e jornalista. Com seus artigos, entrevistas e poesias, Guillén foi um dos contribuintes mais importantes da seção “Ideales de una Raza”, comandada pelo seu amigo Gustavo Urrutia. Neste cenário do debate público sobre a temática racial em Cuba republicana, no ano 1929, Guillén escreveu quatro artigos, nos quais revelou as suas argumentações desse assunto polêmico: “El Camino de Harlem”, “La conquista del Blanco”, “El Blanco: he ahí el problema” e “¿Periódicos negros de cubanos. Periódicos cubanos de negros?” Este último texto é pouco conhecido em Cuba.

Pelas suas experiências pessoais sofridas tanto em Camagüey quanto em Havana, Guillén se manifestou de forma comprometida perante o problema das relações entre brancos e negros, pois considerava que era seu dever como parte da juventude negra inteligente do país. Como Urrutia, Guillén estava inspirado no exemplo de Juan Gualberto Gómez, cujo labor destacou o aporte à independência política de Cuba e a sua contribuição a elevar o nível da raça negra no político e no social. Guillén concordava com Urrutia sobre o avanço

7 Instituição de ensino de nível médio-superior que em Cuba é o degrau prévio à Universidade.

cultural dos negros cubanos. Mesmo assim, Guillén perguntava “[...] ¿Cuáles son los problemas de la raza de color; hoy, en la República de Cuba? ¿Es que después de dos grandes revoluciones contra España y después de la instauración de una patria libre, en cuya Constitución la igualdad entre todos los ciudadanos es dogma primordial, puede haber una cantidad de cubanos, por pequeña que ella sea, que se sienta diferenciada de la otra?” (Guillén, 1929b: XI).

Como resposta a essas duas interrogações, Guillén afirmou que a “raça de cor” ainda tinha um problema em Cuba e precisava lutar muito para resolvê-lo, já que a igualdade não atingia a todos. Embora achasse que o problema racial era insolúvel, não queria aceitar isso. Até, porque, acreditava que pensar assim era coisa de gente pessimista. Por isto, manifestava sua vontade patriótica de trabalhar e de lutar sem descanso para resolver de vez a questão racial em Cuba. Neste sentido, Guillén sugeriu levar em conta a análise da raiz do problema racial cubano. Daí introduziu duas questões para aprofundar sua reflexão: 1) qual o verdadeiro lugar em que o negro tem sido colocado na sociedade republicana? 2) que lugar merece o negro, tendo em conta sua história em prol de Cuba e seu progresso social, político e cultural? (Guillén, 1929b: XI).

Analisando o olhar de Guillén é possível perceber que achava problemático acreditar nas relações totalmente cordiais entre brancos e negros. A seu ver, no cenário social existia uma hipocrisia de ambas as partes. O branco dizia que o negro era seu irmão, e o negro afirmava que o branco era seu amigo. A esta troca de elogios, Guillén chamava de fato formal e epidérmico, pois mascarava a realidade das relações raciais em Cuba, onde existiriam práticas segregacionistas que puniam os negros pela sua cor da pele. Por exemplo, em cidades como Cienfuegos e Camagüey as praças e parques públicos tinham espaços delimitados para a movimentação separada de brancos e de negros. Em Havana, pese a sua condição de urbe cosmopolita, haviam salões onde os barbeiros não atendiam negros. Houve espaços de lazer na capital exclusivos para a alta sociedade que também não aceitavam negros. Por esta razão, “ya están funcionando en La Habana academias de baile para negros, en oposición a las academias en donde sólo bailan blancos, fenómeno naturalísimo si se tiene en cuenta que de las primeras academias que se fundaron fueron excluidos los hombres de color. (Algunas mujeres pueden asistir) [...]” Além do mais, concordando com Urrutia, Guillén assinalou que os negros não eram contratados para trabalhar em escritórios bancários nem ferroviários. No transporte urbano não haviam negros conduzindo transvias e muito poucos podiam ser motoristas de ônibus. Os negros eram empregados nos talheres de mecânica e em outras funções de pouco reconheci-

mento social. Tudo isso significava para Guillén adotar em Cuba o caminho de Harlem, um dos ícones da sociedade negra dos Estados Unidos em contraponto com a população anglo-saxônica, cujas elites comandavam a nação norte-americana (Guillén, 1929b: XI).

As argumentações expressas por Guillén sobre o problema do negro não concordavam com a perspectiva que o olhava como uma questão meramente cultural. Assim pensavam alguns brancos cultos como Fernando Ortiz, Jorge Mañach e Juan Marinello, já que “ellos dan a entender, en esa forma, que todo negro instruido y educado merece el respeto que en otras circunstancias le niega el blanco, y que cuando el nivel mental de la población negra de Cuba haya alcanzado un alto desarrollo, los prejuicios de color cesarán automáticamente.” Guillén discordava com esse critério, pois considerava que justificava a prática social de uma República que só reconhecia os direitos dos cidadãos brancos. Guillén perguntava em que posição estavam tanto brancos como negros de nível cultural meio no país. A seu ver, ambos partilhavam um status de *mulatez intelectual*⁸, pois não eram analfabetos nem tinham chegado a um *status* superior de instrução. Contudo, na sociedade republicana um negro dessa categoria não tinha iguais oportunidades que um branco de semelhante condição social. Segundo Guillén,

[...] resulta fácil observar que un blanco del tipo a que nos hemos referido no tiene en Cuba problemas de ninguna clase, vive sin restricciones afrentosas y se desenvuelve en un plano de verdadera comunidad ciudadana [...] [y además,] *halla todas las “pequeñas puertas” de la vida de relación cubana abiertas de par en par [...]*.

Del mismo nivel mental del blanco cubano a que acabo de referirme, hay actualmente en nuestra patria muchos ciudadanos negros. No son notabilidades, ni han sobresalido en el cultivo de las artes y la ciencia; pero como sus hermanos de piel pálida, tienen una familia constituida, o se desenvuelven en un plano de honradez y decencia [...] pertenecen, en suma, a la clase media del talento, y, sin embargo, *hallan diariamente innumerables dificultades para desenvolverse, y tienen que luchar con obstáculos molestos que no reconocen más origen que el color de la piel.* (Guillén, 1929c: XI, grifos meus)

Embora Guillén criticasse essa situação sofrida pelo negro, também considerava que era culpado pela sua própria timidez. Até, porque,

8 Termo utilizado pelo poeta Rubén Darío (Nicarágua) no Prefácio de seu livro *Cantos de Vida e Esperança. Os cisnes e outros poemas* (1905) Para Darío a *mulatez intelectual* era sinônimo de mediocridade e de *chatura estética*, além de antônimo de *aristocracia intelectual* ou *do pensamento*. Segundo Jorge Eduardo Arellano isso nada tem a ver com questões de caráter étnico. Ver Arellano, 2008.

“[...] marginal y cauteloso, con un desarrollo perjudicial de la vanidad, ha ido el mismo negro excluyéndose en muchas ocasiones de ciertos medios en los cuales, de intentarlo valientemente, hubiera sido admitido [...]” Nesse sentido, seguindo a perspectiva analítica de Urrutia, Guillén ainda que considerasse que a justiça da Carta Magna estava por parte do negro, afirmava que os brancos estavam pouco acostumados a viver perto dos negros, em relacionar-se em condições de igualdade, em entender o seu espírito, no qual se percebia a ideologia, mentalidade e patriotismo defendido pelos seus irmãos brancos. Além disso, Guillén asseverou que era preciso reconhecer que ambas as raças partilhavam um idêntico anseio de progresso, de cultura e de bem-estar. Por essas razões, sublinhou que os negros deviam ser mais ativos e menos apáticos na hora de mostrar para os brancos que faziam parte da República e que tinham muito para contribuir socialmente. Para Guillén, a conquista do branco, baseada na sua liderança e preeminência social incontestável, seguiria se fortalecendo se os cidadãos negros não tomassem a iniciativa (Guillén, 1929c: XI). Tanto Urrutia como Guillén pensavam que a harmonia racial era um sonho possível, pois acreditavam na capacidade dos negros em convencer os brancos que ambos partilhavam um interesse nacionalista comum. Portanto, ambos consideraram pertinente e urgente a promoção de uma igualdade-fraternidade-harmonia racial sem subalternidade social.

Levando em conta o *status* cidadão do negro cubano, garantido pela legislação republicana, Guillén entendia que, teoricamente, não existia um problema de raça ou de cores no país. Por isto, afirmou que “[...] el problema del negro en Cuba es *de hecho* y no *de derecho* [...]” Portanto, as leis não limitavam o desenvolvimento do negro, mas a dinâmica social colocava como um sujeito subalterno. Neste sentido, Guillén concordava com Mañach, que denunciava a condição de subordinação social que padecia o negro, pois “[...] junto a su condición de cubano, el hombre oscuro arrastra su condición de *negro*...”. Embora fosse um profissional qualificado, era avaliado pela maior ou menor escuridão da sua pigmentação cutânea como traço revelador da sua ascendência africana. Devido a esse fato, Guillén discordava do critério de que em Cuba o negro e o branco enfrentavam um problema semelhante, pois, a seu ver, a posição hegemônica do branco perante o negro era o verdadeiro problema a resolver (Guillén, 1929a: XI, grifos do texto original).

Entretanto, Guillén asseverou que a respeito das relações raciais era muito importante para os cubanos não tentar aplicar no país a experiência norte-americana. Estava consciente de que os negros não podiam abandonar a luta pelos seus direitos civis e deviam procurar

as soluções dentro de Cuba. Nesse sentido, Guillén escreveu o seu artigo “Periódicos negros de cubanos. Periódicos cubanos de negros?”, no qual perguntava se era preciso promover uma imprensa negra em Cuba. A resposta foi resumida na seguinte interrogação: seria conveniente que na maior quantidade de jornais cubanos houvesse um negro na mesa diretiva? Esta tese baseava-se no interesse dos negros cubanos, como Guillén, em não se sentir sujeitos sociais diferenciados dos outros na sua própria nação. As atitudes chinesas e polonesas, como imigrantes em Cuba, poderiam ser interpretadas como uma afirmação de patriotismo e uma defesa da identidade cultural, mas se os negros cubanos fizessem isso, então constituiria uma negação de uma grande virtude cívica, já que

[...] reducidos al marco estrecho de un determinado grupo étnico toda la gran movilidad de nuestro espíritu quedaría recortada, y frente a la población blanca, nosotros mismos íbamos a organizar una población negra, con ideales distintos y costumbres diferentes. Así surgiría el comercio negro, el teatro negro, el barrio negro, en pocas palabras, todo un pequeño Harlem criollo con vulgaridades de “Ten Cents”. (Guillén, 1929d: VI)

Para Guillén permitir isso significaria defender um caráter antinacional que dividiria a sociedade cubana e o sucesso de uma nação cubana unida estaria em perigo. Além disso, o negro tinha que entender a sua pertença a Cuba não somente pelo seu *folklore*, mas também pela sua grande contribuição à libertação da nação. Através das suas meditações sobre a questão racial de Cuba, Guillén indicou que era preciso deixar de preocupar-se pelas formas e chegar até a profundidade desse grave problema. Portanto, considerava necessária a unidade de todos os cubanos promovendo o respeito mútuo e uma definitiva compreensão entre brancos e negros. Neste sentido, Guillén acreditava que a solução do problema estava na ação definitiva dos negros, os quais deveriam acercar-se aos brancos sem timidez para partilhar os desafios da vida republicana. No entanto, exigia que os brancos tivessem que se dispor a reconhecer logo os direitos dos cidadãos negros.

A poetisa Nancy Morejón destacou a significação do artigo “El camino de Harlem”, cujo caráter combativo criou um clima favorável na opinião pública da capital para a discussão do preconceito racial que até aquela época era um tema tabu (Morejón, 2005: 130). Martínez Heredia enfatizou a lucidez desse texto que denunciava a desigualdade, e ressaltava a importância de que os negros e os brancos lutassem juntos pela integração racial dos cubanos (Martínez, 2008). O professor canadense Keith Ellis destacou o valor dos primeiros três textos de Guillén naquela conjuntura da batalha cívica

contra a discriminação racial (Ellis, 1998: 131-133). Jorge e Isabel Castellanos acharam os trabalhos de Guillén “un ejemplo vivo de los modos nuevos de plantear la cuestión [racial]...” (Castellanos; Castellanos, 1998: 369-370). Fernández Robaina afirmou que através das ideias desenvolvidas nos artigos de Guillén sobre a temática racial, escritos em 1929, brotaram depois os poemas de alta significação social e literária que valoravam e reconheciam a relevância das raízes africanas e espanholas da nossa identidade nacional e cultural (Fernández, 2007b: 8). Penso que o dito por Fernández Robaina estava acontecendo em unísono na produção dos textos (prosa e poesia) de Guillén sobre a autoestima dos negros cubanos. Nessa temática, dialogou com Urrutia e as mulheres intelectuais, que participaram na seção “Ideales de una Raza”. Na década de vinte, as mulheres tiveram uma presença importante no debate sobre a cubanidade.

A ANÁLISE DE DUAS MULHERES NEGRAS SOBRE AS RELAÇÕES RACIAIS EM CUBA

Segundo Montejo, no fim do século XIX a mulher negra cubana lutou pela educação formal e contra a dupla barreira do sexismo e do racismo. Na época colonial, as mulheres negras, tanto escravas como libertas, eram consideradas uma fonte de trabalho, um objeto de prazer sexual e nem sequer tinham uma proteção legal para se defender da dominação masculina. Por isto, encararam o desafio de batalhar até lograr o respeito para elas e a sua raça. A revista *Minerva* foi criada em 1888 para avançar nesses objetivos e, assim, funcionou como a voz da libertação da mulher negra cubana. Ursula Coimbra de Valverde, uma pianista, mestra de música e escritora conhecida como “Cecilia”, foi uma das principais contribuintes desse órgão publicitário na primeira etapa da sua circulação até 1889, e também no segundo período iniciado em 1910. Naquele momento, essa revista converteu-se na ponte entre os velhos políticos nacionalistas como Juan Gualberto Gómez e a nova geração de jovens intelectuais como Nicolás Guillén⁹. Enfim, *Minerva* foi um projeto cultural que apresentou à mulher cubana como um sujeito produtor de conhecimentos.

A pedagoga Ángela Rodríguez, viúva de Edreira de Caballero, colaborou na revista *Minerva* na década de dez, e depois fez seu aporte à seção “*Ideales de una Raza*”. Além da pedagogia, se interessava pelo

9 Na segunda época, iniciada em 1910, a revista circulou sob o nome *Minerva Magazine Universal Ilustrado: Ciencias, Artes, Literatura y Deportes: La Expresión de la Raza de Color*, e os seus editores afirmaram que era uma continuidade da primeira versão (1888-1889). Posteriormente, houve uma terceira etapa que começou em 1925. Ver Montejo, 1998: 33-34, 36, 41, 45-46; Serra, 1907g: 100.

ensino da história e da geografia no seu trabalho como professora da Escuela Normal para Maestros em Havana. Na sua palestra “Cooperación de las mujeres cubanas en nuestras luchas emancipadoras y manera de hacer más eficaz su participación en los momentos actuales”, destacou a grande contribuição da mulher nas guerras de libertação nacional do século XIX, e propôs ações que garantissem uma presença das mulheres ainda mais marcante no cotidiano cubano dominado pelos homens (Edreira de Caballero, 1928: VI). Consuelo Serra e Inocencia Silveira, outras duas pedagogas, concordaram com os pontos de vista da Dra. Edreira de Caballero. Mas não prestaram atenção à perspectiva feminista da sua colega de trabalho, pois analisaram e argumentaram somente a situação das relações raciais em Cuba no fim da década de vinte.

Consuelo [Anacleto] Serra [y Heredia] era filha do político e jornalista Rafael Serra, e Doutora em Pedagogia no *Normal College* de New York (1905). Regressou a Cuba e, posteriormente, começou a trabalhar como professora de língua inglesa na Escuela Normal para Maestros de Havana e também dava aulas particulares dessa disciplina. Além disso, fez um doutorado em filosofia na Universidade Nacional. Na década de vinte, Consuelo Serra sentia que já tinha cumprido com a vontade da mãe dela que acreditava que os negros poderiam triunfar na vida através da educação entendida não somente como instrução acadêmica (Serra, 1907g: 129, 159; Guillén, 1929e: XIII; Fuente, 2001: 151).

No artigo “Nuestros valores étnicos”, Consuelo Serra começou destacando a idéia nacionalista — “União entre as raças” — como uma necessidade cubana de democratização, na qual deveriam se unir de vez os negros e os brancos para consolidar uma pátria “com todos e para todos”, como dizia José Martí. Nesse sentido, afirmou que “[...] es necesario por lo que toca a nuestro grupo étnico, que nos esforcemos por mantener siempre nuestros valores a la luz pública, entendiendo que de la viveza con que les hacemos resplandecer, depende nuestro triunfo que no es otro que el de la Patria misma” (Serra, C., 1929: VI).

Os valores ou virtudes dos negros cubanos, segundo Consuelo Serra, seriam a dignidade e a concentração moral. A autora considerava que ambas as qualidades não precisavam ser criadas, pois sempre fizeram parte do orgulho dos antepassados negros tanto na mente quanto no coração deles. Para a Dra. Serra, dignidade era sentir “[...] orgullo legítimo de ser cubanos y de ser negros, porque los negros cubanos hemos hecho muchas cosas buenas y dignas, en todas las fases de la vida cubana, y esto no siempre mediocrementemente sino también de manera distinguida y saliente [].” Ao mesmo tempo, definia concentração moral como um caminho “[...] para no desviar nunca

ninguna fuerza, para no perder jamás ninguna oportunidad que nos conduzca a la inquebrantable grandeza intelectual-moral a que tenemos no ya el derecho, sino el deber de aspirar.” Ambos os conceitos expressam as noções de identidade e de autoestima da autora (Serra, C., 1929: VI).

No seu texto, o uso do conceito “grupo étnico” está focado na cor da pele sob um critério de valoração e respeito do legado dos seus antepassados, por exemplo, o pai dela. Isto se vincula não só ao orgulho de ser negro, mas também o sentir-se cubano. Nesta manifestação de dupla autoestima não só influenciou o legado político do seu pai, mas também a apropriação que ela fez do ideal nacionalista e igualitário de Martí, que o pai dela tinha defendido e divulgado¹⁰. Outro aspecto marcante no discurso da autora é a sua capacidade de identificar os valores étnicos dos negros (dignidade e concentração moral) como valores ou virtudes nacionais que poderiam ser úteis para fomentar a paz e a união entre todos os cubanos naquela época.

A poetisa e escritora Inocencia Silveira era filha do poeta Vicente Silveira y Arjona. Formou-se em Pedagogia na Universidad Nacional e foi professora na Escuela Normal para Maestros de Havana. O artigo “Lo que somos” traz as argumentações de Inocencia Silveira sobre o problema racial de Cuba. A autora alegou três razões para demonstrar que os negros cubanos não são racistas: 1) o negro é consequente com sua obrigação de denunciar o preconceito que sofre pela cor escura da sua pele; 2) o negro expressa seus sentimentos de maneira franca e decidida para condenar a discriminação racial como uma injustiça que prejudica uma nação, cuja constituição étnica, política e social abrange aos cubanos tanto brancos quanto negros e 3) o negro está consciente de quais as suas obrigações e direitos como cidadão, isto é, saber, poder e querer expor sinceramente suas queixas e seus anseios na vida coletiva nacional com palavras persuasórias e uma conduta diáfana. Sob tais pontos de vistas, Silveira afirmou que “sentimos, hablamos y procedemos como personas sensatas, nobles y amantes de la confraternidad: atributos que nadie puede discutirnos” (Silveira, 1929: VI).

A perspectiva de Silveira acerca da autoestima do negro cubano relaciona-se com a visão da sua colega Consuelo Serra. Ambas as professoras pensavam que o negro tinha que se sentir orgulhoso da

10 Rafael Serra foi amigo e companheiro de luta de José Martí nos Estados Unidos durante a fase de preparação da Revolução de 1895. Após a morte de Martí (1895) Serra coletou muita informação acerca do pensamento martiano e depois o divulgou nos seus jornais *La Doctrina de Martí* (1896) e *El Nuevo Criollo* (1904-1907). Ver Deschamps, 1975: 121-126.

sua raça e da sua origem. Mas, perante a questão da interface raça-nacionalismo, o discurso de Silveira é mais radical no tocante à significação da ideologia nacionalista e igualitária de Martí, pois defendia a necessidade urgente de que a República cordial “com todos e para todos”, desejada por Martí, tornara-se logo uma realidade para deixar de ser um mito oitocentista idealizado pelo denominado “Apóstolo da independência cubana” (Silveira, 1929: VI).

Na República, os negros não tinham acesso aos benefícios da riqueza e eram excluídos de vários espaços sociais exclusivos para os brancos. Ante essa situação, Silveira ressaltou que “nosotros debemos, podemos y queremos gozar también de nuestra patria, de las mismas satisfacciones que gozan nuestros hermanos de la raza blanca, en lo que respecta a los beneficios morales y materiales que se obtienen en el desenvolvimiento progresista del país.” Nessas palavras é chave a decisão dos negros de continuar lutando pela igualdade social. No entanto, a Dra. Silveira, como Urrutia e Guillén, cobrou a contribuição dos irmãos brancos na reivindicação da equidade social para os negros. Até, porque, os brancos não deveriam impedir que os negros usufruíssem os seus direitos cidadãos, nem muito menos acusar-lhes de racistas por tentar melhorar a condição de *parias* que sofriam em uma nação que ajudaram a fundar (Silveira, 1929: VI).

A conclusão de Silveira é categórica, pois expressou “No somos racistas, somos ciudadanos conscientes.” Então, explicou que ser racista é cobiçar todos os privilégios sociais tanto materiais quanto espirituais como faziam os brancos poderosos na República. Portanto, a seu ver, a história do negro cubano, enfatizando a sua conduta no cotidiano social, é a grande testemunha de que os negros de Cuba não são racistas, mas patriotas.

Urrutia e Guillén concordavam com as argumentações colocadas por Serra e Silveira, embora analisassem o problema racial desde diferentes perspectivas que tinham um vínculo comum: a necessidade de mostrar que os negros priorizavam a defesa da sua cubanidade sem esquecer o orgulho pela sua cor não branca da pele e sua origem. Os intelectuais brancos, influídos pela ideologia igualitária de José Martí, que condenava o essencialismo racial, sempre cobravam dos negros uma atitude mais nacionalista do que racista (definida por eles como racista).

O OLHAR DOS INTELLECTUAIS BRANCOS: A FUSÃO DAS RAÇAS VINCULADA À SOLUÇÃO CULTURAL

Jorge Castellanos afirmou que quando Fernando Ortiz escreveu o livro *Los negros esclavos* (1916) reorientou a sua doutrina etnográfica acerca da população negra transitando desde o direito penal/criminológico até os estudos históricos e antropológicos (Castellanos, 2003:

121-133). A respeito desse assunto, Bronfman asseverou que “[...] a transição de criminologista a folclorista esteve mediada pelo uso do tempo. Se como criminologista Ortiz contava com os recortes dos jornais e vivia de informantes, como folclorista trabalhou primariamente no passado [...]”. Esse esforço intelectual de Ortiz, nos ofícios de etnólogo, antropólogo, sociólogo e historiador no tema do negro em Cuba, começou a dar resultados na década seguinte com os artigos, “La fiesta afro-cubana del “Día de Reyes”” (*Revista Bimestre Cubana*, 1920), “Los cabildos afro-cubanos” (*Revista Bimestre Cubana*, 1921); e o volume *Glosario de afronegrismos* (1924). Ditas obras abordam a importância da cultura dos descendentes da África no nosso país, e traçaram um caminho de múltiplas pesquisas sobre música, danças, teatro, literatura, instrução, organizações sociais, nas quais ficou registrada a sensibilidade dos negros (Bronfman, 2004: 113)¹¹.

Em 1923, Ortiz foi eleito presidente da Sociedade Econômica de Amigos do País (SEAP). Através dessa tradicional entidade cultural criou e comandou a Sociedade do Folklore Cubano (SFC, 1923-1930) e a Instituição Hispano-Cubana de Cultura (IHCC, 1926). Além de aportar dados gerais de novidades acerca das manifestações identitárias da cubanidade, ambas as instituições estavam encaminhadas a fomentar o conhecimento da cultura dos principais componentes fundacionais de Cuba: o africano e o espanhol/europeu que interagiam entre eles no processo histórico de formação da nação. A importância do negro como objeto de estudo sem preconceitos étnicos, assim como a constatação das falsidades do racismo científico acerca da existência de raças superiores e de raças inferiores conduziram Ortiz à conclusão de que o negro fazia aportes relevantes à cultura cubana. Cada instituição tinha seu próprio canal de expressão publicitário. Desde 1910 a SEAP começou a re-editar a *Revista Bimestre Cubana*, a SFC lançou os seus *Archivos del Folklore Cubano* (1924-1930), e a IHCC apresentou a sua revista *Ultra* em 1936 (Castellanos; Castellanos, 1998: 384)¹².

Nos anos vinte, Ortiz começava a propor um olhar do negro desde uma perspectiva cultural que rejeitava o conceito antropológico de raça. No final de 1928, em Madrid, Espanha, Ortiz disse umas palavras, que depois ficaram conhecidas sob o título “Cultura, no raza”. Segundo as

11 Nesse período, Ortiz também publicou os livros *Historia de la arqueología indocubana* (1922) que versa acerca da cultura das populações indígenas dizimadas no século XVI pelos espanhóis; *Un catauro de cubanismos: Apuntes lexicográficos* (1923) que foi o resultado de uma pesquisa sobre os legados da oralidade cubana; e um *Proyecto de Código Criminal Cubano* (1926), no qual manteve seu pensamento penalista. Além disso, Ortiz ainda era Deputado na Câmara de Representantes do Congresso.

12 A SEAP foi fundada em Havana (1793) na época do Despotismo Ilustrado na Espanha.

suas argumentações, existem cinco conceitos que prejudicavam a boa, íntima e fecunda relação espiritual entre todos os povos hispânicos:

1. Os conceitos políticos nacionais e internacionais.
2. Os “utopismos” dos idealistas.
3. As aspirações hegemônicas de um povo ou de um grupo acima do outro.
4. As ideias “religiosas” ou “anti-religiosas”.
5. As ideias “Racistas”.

A respeito do último assunto, Ortiz afirmou que:

Las ideas “racistas” son, al igual, contraproducentes. El concepto de raza, que es más sobado y de mayor ingenuidad aparente, es también, sin duda, muy perjudicial. Ante todo, porque es falso. No hay raza hispánica, ni siquiera española. Y menos en América, donde conviven las razas más disímiles, con tal intensidad numérica que en no pocas repúblicas no es la que pudiera decirse raza hispánica la predominante. El racismo hispánico es tan nocivo en nuestros países de América como puede serlo el “racismo negro” o el “racismo indio” y aun el “nórdico” o “anglosajón”, que también agitan algunos en aquellas tierras.

Além disso, Ortiz inseriu uma breve alegação patriótica para explicitar que

El racismo divide y es disociador, no sólo desde un punto de vista universal, que ahora no interesa tanto, sino también desde una mira estrictamente nacional, allá donde, como en nuestras repúblicas, la nacionalidad necesita robustecerse por la creciente integración patriótica de todos sus complejíssimos factores raciales. (Ortiz, 1929: 13, grifos do texto original)

A argumentação de Ortiz sobre o racismo como um perigo para o fortalecimento de nações modernas latino-americanas como Cuba é interessante pelo seu conteúdo profundamente nacionalista. Mas, a sua contribuição fundamental foi censurar as ideias racistas, o qual está complementado pela sua desaprovação do conceito de raça e a exaltação da noção de cultura. Isto ficou resumido na sua frase “la raza es un concepto estático; la cultura, es lo dinámico”. Em nove de janeiro de 1929, Ortiz confirmou essa citação quando fez um discurso numa sessão solene pelo 136 aniversários da SEAP, que foi publicado sob o título “Ni racismos ni xenofobias” na *Revista Bimestre Cubana*. Naquele momento, destacou seu orgulho de fazer parte da cultura hispânica, na qual a aristocracia intelectual estava realizando uma obra cultural importante no seu sentido amplo. Isto é, a defesa

da fraternidade humana baseada numa profunda tolerância recíproca sem exclusivismos de política, de confissão religiosa, de escola nem de raça. Até, porque, levando em conta as diferenças entre raça e cultura o autor expressou também que:

La raza es un hecho; la cultura es, además, una fuerza. La raza es fría; la cultura es cálida. Por la raza sólo pueden animarse los sentimientos; por la cultura los sentimientos y las ideas. La raza hispánica es una ficción, generosa, si se quiere; pero la cultura hispánica es una realidad positiva, que no puede ser negada ni suprimida en la fluencia de la vida universal. La cultura une a todos; la raza sólo a los elegidos o a los malditos. De una cultura puede salirse para entrar en una cultura mejor, por autosuperación de la cultura nativa o por expatriación espiritual y alejamiento de ella. De raza propia nadie puede arrepentirse; ni aun puede con su encomio propagarla, porque al extraño nunca le será dado adquirirla, ni aun en la sangre de sus hijos. (Ortiz, 1929: 14, grifos do texto original)

Essa perspectiva comparativa utilizada por Ortiz para explicar a sua visão do contraponto entre raça e cultura foi aprovada e acatada pelos jovens editores da *Revista de Avance*, Francisco Ichaso, Félix Lizaso, Jorge Mañach, e Juan Marinello, bem-conhecidos como “Los Cuatro”. Nesse órgão publicitário vanguardista afirmaram que:

“1929” aplaude a los españoles que aplaudieron a Fernando Ortiz. Siempre hemos creído que las cantilenas de la raza deben proscribirse de una vez entre la gente nueva de allá y de acá. ¿Puede la raza —limitación— llevarnos a un plano superior de comprensión, de superación? ¿Puede el común origen significar por sí solo un impulso fecundamente? Si con todos los hombres de un pueblo ha de hacerse el futuro de ese pueblo —y en todos los hombres está dormida la posibilidad salvadora— debemos comenzar por dividir a los hombres de cada pueblo? A nadie debe plantearse problemas insolubles —nos dijo Fernando de los Ríos— y el de la raza es de esos problemas [...] (Los Cuatro 1929b: 3-4, grifos do texto original)

A idéia sobre a insolubilidade do assunto racial é problemática. “Los Cuatro” seguiam a tese de Ortiz, isto é, banir o conceito de raça e enaltecer uma noção ampla de cultura como questão chave para solucionar os problemas das relações humanas e entre os povos hispano-americanos. Neste sentido, criticar a operatividade social do termo raça significava censurar qualquer tipo de essencialismo, que tentasse dividir os seres humanos e os países. A cultura estava sendo pensada como uma possibilidade idônea para gerar unidade na diversidade¹³.

13 Dois comentários interessantes acerca das ideias de Ortiz sobre o contraponto entre raça e cultura na década de vinte podem ser consultados nos seguintes textos: Salerno, 2004: 68-69; Ibarra, 2009a: 278-279.

No entanto, essa idéia não era partilhada pelos intelectuais espanhóis que ainda acreditavam na existência de uma raça hispânica, nem pelos intelectuais cubanos que não se criam essencialistas por defender os valores da sua raça.

A perspectiva cultural ortiziana influenciou fundamentalmente em Jorge [Antonio Valentín] Mañach [Robato] (1898-1961) e Juan [Felio Francisco Marciano] Marinello [Vidaurreta] (1898-1977), dois jovens intelectuais, nascidos na Província de Santa Clara, que participaram em atividades científicas e culturais promovidas por Ortiz. Mañach, após as suas experiências de estudos superiores nos Estados Unidos (Harvard University, Bacharel em Artes, 1920) e na França (Université du Droit et de la Santé de Lille, 1922), completou sua formação na Universidad Nacional, na qual recebeu os seus títulos de Doutor em Direito (1924) e Doutor em Filosofia e Letras (1928); era sócio da SEAP e membro da IHCC. Autor dos textos *Belen el aschanti* (1924), *La crisis de la alta cultura en Cuba* (1925) e *Indagación del choteo* (1928). O poeta Marinello graduou-se em Direito (Civil, 1920 e Público, 1921) pela mesma universidade; teve uma estada de estudos na Universidad Central de Madrid (Espanha, 1922); era sócio da SEAP, integrou a SFC e foi um dos fundadores da IHCC, na qual exerceu como vice-presidente; publicou seu primeiro caderno de poemas *Libe-ración* (1927) e sua palestra *Juventud y vejez* (1928). Além disso, participou junto a Mañach em alguns projetos editoriais vanguardistas e nas atividades intelectuais do Grupo Minorista vinculadas com o civismo e a política¹⁴.

Houve outros três intelectuais que não foram influenciados diretamente por Ortiz, embora admirassem sua obra: os jornalistas Gabriel Camps e Gastón Mora [y Varona] (1863-1938), e o Ramiro Guerra [y Sánchez] (1880-1970). Nascido em Puerto Príncipe, Camagüey, Mora formou-se como advogado (1888), teve cargos administrativos e foi magistrado do Tribunal Supremo na época republicana. Colaborou com vários jornais e revistas. Autor da obra *Espiritualidad e civilización* (1938). Nascido em Batabanó, Havana, Guerra participou no curso para professores cubanos em Harvard University (1900). Obteve seu título de Doutor em Pedagogia na Universidad Nacional (1912). Catedrático da disciplina Estudos Pedagógicos na Escuela Normal para Maestros em Havana (1915), da qual foi seu Diretor. Desempenhou outros cargos importantes no sistema educacional cubano. Entre 1927

14 Ver "Jorge Mañach y Robato". Disponível em: <http://www.ecured.cu/index.php/Jorge_Ma%C3%B1ach> Acesso em: 11 nov. 2011. "Juan Marinello". Disponível em: <http://www.ecured.cu/index.php/Juan_Marinello> Acesso em: 11 nov. 2011.

e 1930, como professor universitário, ensinou Geografia e História. Autor das obras *Un cuarto de siglo de evolución cubana* (1924) e *Azúcar y población en las Antillas* (1927)¹⁵. Eles dialogaram com Mañach, Marinello, Guillén e Urrutia acerca dos desafios da questão racial em Cuba republicana.

Num artigo publicado no jornal *El País*, Mañach expressou que a “raça negra” tinha muita inteligência, mas isto não significava talento nem gênio. Desse modo, Mañach reconhecia a capacidade genérica dos negros como seres humanos para triunfar na vida em qualquer atividade social (Mañach, 1929a: VI). No entanto, pensava que alguns negros tinham talento para o intelecto e que alguém até poderia ser um gênio. No mesmo diário, Mora também elogiava à denominada “raça de cor” comentando os seus aportes na construção da riqueza agrícola e urbana do país; as contribuições à pátria dos grandes músicos, escritores, jornalistas, políticos, advogados e oradores; assim como a valentia mostrada na luta pela independência nacional no século XIX (Mora, 1929c: VI)¹⁶.

Levando em consideração a importância dos direitos civis dos cubanos, Mañach argumentava, nas páginas do jornal *Excelsior-El País*, que os negros e os brancos aspiravam por meio do trabalho a viver o melhor possível usando todos os elementos modernos que a civilização põe ao alcance do ser humano. Contudo, concordando com Guillén, perguntava se o negro estava nas mesmas condições que o branco para realizar essa comum aspiração? Até, porque, os negros diziam não e alguns brancos se aderiam a esse juízo crítico. Por isto, Mañach insistia na necessidade de indagar se realmente estavam certos, já que se fosse assim, então ficaria ainda mais evidente que uma parte da nação cubana sofria uma desproporção entre a sua capacidade e as suas possibilidades. A essa injustiça social, analisada por Urrutia e Guillén, Mañach denominou-lhe “cubanidade dividida”, o qual significava a impugnação do conceito de nação que a classe dominante e os seus simpatizantes defendiam desde o início da República. Mañach enxergava que os negros só estavam formalmente inclusos nos critérios e nas narrativas da nacionalidade cubana, expressos na Carta Magna de 1901, mas sob a exigência de

15 Ver “Gastón Mora Varona”. Disponível em: <http://www.ecured.cu/index.php/Gast%C3%B3n_Mora_Varona> Acesso em: 11 nov. 2011. “Ramiro Guerra Sánchez”. Disponível em: <http://www.ecured.cu/index.php/Ramiro_Guerra> Acesso em: 11 nov. 2011. Sobre a vida e obra de Gabriel Camps ainda se conhece muito pouco.

16 Mañach opinava que a inteligência era um conceito muito amplo e, portanto, não deveria ser necessariamente identificada só com o talento e o gênio.

que não deviam protestar pela sua situação subalterna. As principais razões foram:

1. Os negros deviam ser gratos pela libertação da escravidão e por entrar para a civilização;
2. A ordem racial estabelecida desde a colônia não sofreria mudanças profundas;
3. A circunstância social que os negros sempre aguentaram foi culpa deles. (Mañach, 1929c: XI)¹⁷

Neste debate da interface raça-nação, Mora sublinhou que desde o ponto de vista político existiam, em sentido geral, as mesmas possibilidades para todos os cubanos, as quais estavam regularizadas pela Carta Magna de 1901. Nesse sentido, na ordem do Direito, todos os indivíduos cubanos eram iguais. Até, porque, no âmbito social, a educação e a cultura foram destruindo o preconceito antigo. Mora considerava que embora fosse certo que as possibilidades econômicas eram ruins para os negros, também não eram boas para os brancos, pois as dificuldades cresciam dia a dia como consequência da má organização da economia, na qual a riqueza estava concentrada em poucas mãos (principalmente proprietários estrangeiros), e do desemprego (Mora, 1929b: VI). Mora tentou atenuar a tensão do debate ao afirmar que a situação de precariedade econômica atingia por igual à população cubana de menor renda independentemente da cor da sua pele.

Guerra, que coincidia com Mora, assinalou que os negros cubanos tinham problemas muito importantes que resolver, mas reconheceu que havia duas questões de maior relevância: as relações sociais com os brancos, relacionado com a sua situação econômica, condição social e nível de vida dentro da nossa comunidade. Contudo, Guerra entendia os motivos morais que induziram aos “homens de cor” a focar toda sua atenção no primeiro assunto. No entanto, considerava um erro que os negros fizessem um esforço só em ditas questões, já que existiam outros assuntos de grande transcendência tais como: o problema da higiene, a instável constituição da família e sua posição econômica, a débil complexão física, o incompleto ou imperfeito desenvolvimento mental e a saúde mais precária coadjuvaram ao acréscimo da mortalidade infantil na raça negra. A seu ver, isso não era exclusivo dos negros, mas seus indicadores eram agudos e gerais por razões históricas (Mora, 1929d: VI; Guerra, 1929: VI).

17 No fim da década de vinte fusionaram-se os jornais *Excelsior* e *El País*.

Uma das questões que preocupavam os negros nas suas relações sociais com os brancos foi a força dos estereótipos no preconceito racial. Camps apresentou um breve estudo sobre quatro tipos de negros que moram na zona caribenha levando em consideração a influência de cada país europeu que dominaram eles durante a fase colonial:

El negro haitiano, es francés, como el francés fino, sutil, elegante y bravo: HAITÍ.

El negro holandés, es cachazudo, lento, meditabundo: CURAZAO.

El negro inglés, es circunspecto, pudibundo, de espíritu bíblico, anterior al nuevo testamento: JAMAICA.

El negro español, es fino, de pie chiquito, tiene el espíritu caballeresco del blanco, deja las cosas para mañana, cree en los milagros de San Lázaro y no le preocupa gran cosa la Divinidad: CUBA. (Camps, 1928: VI, destaque em negritas como no texto original)

A tipologia proposta por Camps acerca dos estereótipos fundamentais do negro caribenho traz aspectos positivos e negativos. Para refletir consideramos mais interessantes os defeitos citados. O haitiano é bravo, pois fez uma revolução radical que derrubou o poder branco francês, o jamaicano é uma cópia fiel do puritano inglês, o curaçaense é lento porque pensa demais, e o cubano é supersticioso, mas não devoto e faz tudo na última hora. Esses traços marcantes foram mencionados como uma herança dos colonizadores brancos e não tem em conta a contribuição dos africanos escravizados naquelas ilhas do Caribe.

Segundo Camps, naquela época, Haiti, Curaçao, Jamaica e Cuba não eram países próximos no sentido de relações de amizade intergovernamental, mas eram quase tão inimigos entre eles quanto contrários eram os brancos descendentes dos colonizadores que moravam em cada país. Levando em consideração que os brancos cubanos nada têm a ver com a chamada “raça caucásica” nem os negros cubanos com a nomeada “raça etiópica”, Camps afirmou que não era possível falar em Cuba republicana de raça branca nem raça negra. No entanto, asseverou que “la bondad y el valer de los negros en Cuba es indiscutible. [Pero] como no podemos los blancos ennegrecernos, lo mejor sería que los negros se blanquearan. ¿COMO ?” Essa pergunta foi interessante para Urrutia, pois queria saber como os negros de Cuba deveriam branquear-se segundo o critério dos brancos. O artigo de Camps não deu a resposta que Urrutia esperava, mas sugeriu uma problematização do tema das estratégias de branqueamento biológico e até cultural, que poderia ser vinculado à discussão dos discursos e das noções da mestiçagem no país (Camps, 1928: VI, destaque em negritas como no texto original).

Seguindo o debate acerca dos estereótipos, Marinello perguntava se os brancos cubanos possuíam ou não alguns traços negativos (a imprevisão, a preguiça e a irresponsabilidade) que tradicionalmente haviam sido achacadas aos “homens de cor”, cujos ancestrais pertencem à África subsaariana. A seu ver, era preciso destacar o bom e o ruim que na nossa evolução devemos aos descendentes da África, já que havia elementos benéficos como a sinceridade, a vigor física e a lealdade (Marinello, 1929a: XI). Segundo Marinello, aqueles defeitos ou imperfeições de tipo ético e moral não tinham que ser associados somente aos negros. Isto significava um reconhecimento das qualidades positivas da “raça de cor”, pois o autor sabia que os estereótipos preconceituosos eram utilizados para justificar a posição subalterna deles validando as explicações dos postulados teóricos do darwinismo social. Marinello e Mañach, seguindo as ideias de Ortiz, não levaram em conta essa teoria do racismo científico para explicar a relevância do assunto racial em Cuba. A relevância da questão cultural foi um eixo mais marcante nas análises de ambos os intelectuais.

Entretanto, Mora não estava convencido da importância do fator raça na formação da nação cubana e perguntava se havia um assunto racial para discutir no país, pois considerava que o problema negro só existia quando se falava disso conjunturalmente (Mora, 1929a: X). Os editores da *Revista de Avance* não concordavam com Mora e expressaram sua posição perante o problema racial, que consideravam em última instância como uma questão de cultura, já que os negros mostrando a sua sensibilidade neste assunto, como minoria de cor, fizeram da sua entidade racial uma entidade cultural com caracteres e valores genuínos. Além disso, parabenizaram a atitude dos intelectuais negros que tinham interesse de encará-lo e dar-lhe uma solução definitiva seguindo como estratégia “[...] la superación espiritual del negro, partiendo de un principio de afirmación racial, y la armonización de sus aspiraciones con las del blanco para la constitución de un ideal nacionalista único”. Até, porque, “[...] por encima de todas las diferencias étnicas y biológicas, los espíritus inteligentes se hacen sus guiños de comprensión” (Los Cuatro, 1929a: 5-6).

No entanto, Mañach em outro artigo publicado no jornal *Excelsior-El País* expressou que partilhava o argumento de Guillén de que o problema do negro cubano não era simplesmente cultural, mas um assunto completamente cultural, já que o negro padecia de uma subordinação social. Além disso, Mañach assinalou que esta questão também tinha um caráter estético por ser um problema de “gostos e cores”. Com esta frase, criticava com sutileza a influencia social dos estereótipos que afetavam à população negra, mas considerava que

modificar a condição de subalternidade dos negros seria algo difícil de lograr num ambiente de “cubanidade dividida”. Segundo Marinello, os problemas que ainda dividiam aos negros e brancos não tinham sido superados como consequência das velhas injustiças, e das velhas e novas paixões, pois a cultura em ambas as raças ainda não estava à altura de resolver tais questões (Mañach, 1929b: XI; Marinello, 1929b: X).

Perante o tópico que Mañach definia como “cubanidade dividida” e tendo em conta a força da ideologia de José Martí, Mora afirmou que os cubanos não deveriam dividir-se por motivos étnicos, mas precisavam unir-se por questões econômicas e políticas para garantir a plena harmonia da nação. A seu ver, os preconceitos e as barreiras sociais desapareceriam por efeito dos avanços educacionais e econômicos da raça negra que precisava instruir-se e educar-se. Além disso, a questão social era da ordem moral, a qual devia ser resolvida com soluções inspiradas na equidade e na piedade. No entanto, para Mora, o ponto chave era especificamente o povo cubano, que necessitava resolver a sua dificuldade econômica marcada pelo capitalismo e o latifúndio estrangeiro, os quais limitavam as possibilidades de acesso a trabalhos bem retribuídos tanto aos negros quanto aos brancos que lutavam por uma vida melhor, mais justa e equitativa (Mora, 1929a: X; Mora, 1929b: VI; Mora, 1929c: VI).

Coincidindo com Mora sobre a solução econômica para os negros, Guerra sugeriu que o primeiro dever da “gente de cor” fosse conquistar um patrimônio econômico na cidade ou no campo para reforçar os logros políticos e culturais (Guerra, 1929: VI). Esta afirmação de Guerra vincula-se as argumentações de Schwartz acerca da situação da população negra de Cuba na década de vinte, pois

[...] Embora os negros cubanos compõem um terço da população, apenas possuíam 11 por cento das fazendas de Cuba. Além disso, suas propriedades estavam representadas nas fazendas menores e mais pobres, e eles sofreram as consequências da dependência econômica na sociedade branca. (Schwartz, 1998: 113)

O comentário de Guerra baseava-se nesses fatos que mostravam a desigualdade social no país. Contudo, o autor não deu importância à gestão social harmonizadora dos negros, pois a seu ver o fator econômico tinha uma preeminência considerável para solucionar os inconvenientes da população negra cubana. Mora concordava com esse ponto de vista. Entretanto, Mañach falou acerca das variantes que poderiam ser adotadas como remédios do problema racial tais

como a terapêutica da comunicação (defendida por Urrutia); a terapêutica do impudor clínico, “[...] que se necesita para aplicar a las cuestiones la luz dilacerante del análisis [...]” (proposta de Lizaso) e o caminho de reivindicação pelos rumos da cultura sugeridos por ele (Mañach). Marinello aprofundou nessa reflexão e asseverou que para chegar a uma verdadeira fusão racial era imprescindível o impudor clínico que garantisse a mistura entre os descendentes europeus e africanos (incluindo os asiáticos). Além disso, sublinhou que a solução sentimental não era a solução mais indicada para resolver um assunto tão complicado. Então, propôs fomentar uma profunda e fecunda comunicação, isto é, uma superação de culturas que tanto ele como Mañach já tinham indicado nas suas constantes meditações, as quais não tinham em conta a ação biológica visualizada no fenótico (Mañach, 1929b: XI; Marinello, 1929a: XI; Marinello, 1929b: X; Los Cuatro, 1929a: 5).

Embora a visão que Marinello e Mañach tinham do problema racial estivesse marcada pelo elitismo, ambos combatiam os estereótipos vexatórios proferidos contra os negros (ainda que também acreditassem em alguns), pois consideravam isto um caminho idôneo para superar as divergências entre os chamados dois principais “grupos étnicos” do país. Neste sentido, achavam muito importante incentivar o diálogo entre cubanos para lograr um entendimento melhor, já que ambos pensadores também confiavam na validade de uma noção ampla de cultura que incluía o político. O termo branqueamento, que era importante para Camps (e talvez para Mora) não foi visto assim por Mañach nem por Marinello, que enxergava uma fusão que seria cultural e não biológica (embora pudesse ser inclusa). As ideias expressas por Marinello e Mañach têm muito a ver com as narrativas da mestiçagem construídas sob uma perspectiva cultural, e até folclorista, da cubanidade que Ortiz projetava desde a ciência na década de vinte paralelamente à ação artística vanguardista de dramaturgos, escritores, poetas, músicos, pintores e escultores.

O escritor Antonio Benítez Rojo afirmou que “a finales de la década de veinte se produce un hecho de extraordinaria significación socio-cultural: la corriente negrista desborda el cauce de la música e invade los dominios de la literatura y del arte [...]” (Rojo, 1996: 17). Tudo isso se cristalizou no nacionalismo cubano da década de trinta. Além disso, a questão cultural teve um nível de relevância bem maior do que os discursos das ciências sociais e médicas vinculadas ao racismo científico e à eugenia, que avaliavam as doenças tropicais como manifestação de uma debilidade e inferioridade da nossa nação.

“A TUBERCULOSE NA RAÇA NEGRA”. UM DEBATE SOB O VÍNCULO RAÇA-NAÇÃO-DOENÇA

Na década de vinte, segundo Bronfman, a atividade das ciências sociais estava funcionando em três áreas fundamentais do saber: a etnografia, voltada para o estudo do folclore (Fernando Ortiz); a criminologia, cujo processo de institucionalização seguia avançando (Israel Castellanos) e a eugenia, que sofreu uma transformação de perspectiva e propósito (Domingo Ramos). A respeito da questão eugênica, o ano 1921 marcou o declínio da eugenia positiva, orientada a projetos reformistas, e meio ambientais (Eusebio Hernández); e a ascensão da eugenia negativa, focada na genética mendeliana, na busca de uma pureza racial e na prevenção da reprodução daqueles geneticamente impróprios. Isto foi explicado por Ramos durante o II Congresso Internacional de Eugenia em New York (1921). Bronfman asseverou que tais disciplinas científicas, que teorizavam acerca da diferença racial no país, respondiam a crises de legitimação e identidade nacional que, mesmo assim, coadjuvaram a manter o regime ditatorial de Gerardo Machado no poder até 1933 (Bronfman, 2004: 109-111, 134).

Neste contexto de circulação de ideias folcloristas como valores nacionais; criminalistas em prol de um controle social mais efetivo da população; e eugenistas voltadas para a purificação do corpo nacional, continuava o interesse pelas doenças que atingiam ao povo cubano, tais como a tuberculose. Em 1926, o Dr. Ángel Arturo Aballí, um dos médicos pediatras mais ilustres de Cuba, ministrou uma palestra na Universidade Nacional, na qual se referiu à mortalidade infantil aludindo a pouca defesa orgânica das crianças negras, que lhes impedia superar as doenças letais. Isso era causa dos precários recursos econômicos dos seus pais e do desamparo social. Posteriormente, seguindo esse enfoque, Consuelo Morillo de Govantes — presidenta da sociedade benéfica “Damas Isabelinas” —, e o Dr. Baldomero Grau y Triana falaram em Santa Clara numa viagem de propaganda do Patronato Anti-Tuberculoso, que fazia parte de uma campanha de divulgação higiênica. Em junho de 1927 sob o patrocínio da Instituição Hispano-Cubana de Cultura, o médico espanhol, da origem catalã, Luis Sayé dissertou em Havana sobre os “Nuevos aspectos sociales de la lucha antituberculosa” (Naranjo; Puig-Samper, 2000: 219). Em novembro, a revista *La Tribuna Médica* publicou o artigo “Elevemos los jornales: Algunas herejías sobre la tuberculosis”, escrito pelo Dr. José Antonio Taboadela; e em dezembro, outro médico espanhol, Dr. Gregório Marañón, falou em Matanzas sobre a tuberculose. O jornal *Diario de la Marina* publicou esse discurso pela sua importância. Aquela preocupação pela propagação da tuberculose na população negra também

foi mencionada por Ramiro Guerra no seu texto “Nuevas y fecundas orientaciones”, onde não só assinalou as deploráveis condições de vida do negro que era pobre no social, no econômico e no higiênico, mas também propôs algumas soluções para superar dita situação em 1929. Finalmente, nesse ano houve um debate público acerca da tuberculose nos negros. A interface raça-nação-doença é o eixo principal da discussão iniciada após de uma palestra de Gustavo Aldereguía, um jovem médico que estava envolvido na luta contra o ditador Machado e dialogava com o setor operário na Sociedad de Torcedores de Tabaco (charuto) em Havana não somente sobre política, mas também de questões elementares da saúde pública.

As motivações centrais de Aldereguía foram entender se o problema da tuberculose do negro era só um problema racial? Se o assunto era econômico-social? Se tudo isso estava relacionado e condicionando ambos os aspectos, biológico e econômico? Por tais razões, o palestrante decidiu estruturar sua fala em três partes: Epidemiologia da tuberculose; Raças tuberculizadas e raças não tuberculosas; e Problema biológico e econômico-social da tuberculose do negro Soluções? (Urrutia, 1929m: 10). Além disso, tinha os seguintes objetivos específicos:

1. Iniciar a luta anti-tuberculosa entre os negros.
2. Estudar, conhecer e conter a tuberculose do nosso negro.
3. Lançar uma alerta generosa como antecipação do nosso propósito.
4. Cerrar filas na vanguarda de um movimento necessário.

Através dessas premissas, Aldereguía explicou os seus pontos de vista acerca de como o negro poderia ir superando essa doença através de medidas profiláticas visadas na formação dos seus próprios organismos defensivos para estudar o problema da morbidade, índice de contágio nas distintas idades e de doença; vigiando o doente e os seus contatos para encaminhá-lo segundo o seu estado clínico; construindo vários dispensários para negros. Além disso, considerava necessário fundar uma Liga Negra de luta anti-tuberculosa centralizadora das atividades de coletar dinheiro, que garantisse uma atenção médica para quem precisa; criar uma consciência sanitária com a finalidade de melhorar as condições de vida e de saúde da população negra. Contudo, Aldereguía não propôs a criação de *preventorios*, hospitais, sanatórios e creches exclusivas para os negros. No entanto, insistia em que os negros cubanos se organizassem por meio de instituições por e para eles, já que

[...] El extranjero y el nativo blancos tienen derecho social y de asistencia en los Centros Regionales y cuando no son socios el acceso posible a los servicios del Estado; la mujer blanca, extranjera o nativa, goza de beneficios parecidos; *los negros, mujeres y hombres, sólo tienen el acceso difícil a los establecimientos nacionales* [...]. (Aldereguía, 1929: 18-19, 23, grifos meus)

Antes de assistir à palestra de Aldereguía, Urrutia perguntou como afetava a terrível “Peste Branca” aos negros da América. Após a sua participação naquela apresentação, Urrutia fez uma reflexão preliminar acerca da fala de Aldereguía e expôs três conclusões principais: 1) a raça negra não é mais vulnerável pela tuberculose que as outras raças; 2) essa doença provoca mais vítimas nas classes proletárias do que nos ricos; 3) devido às más condições de vida da maioria dos “elementos de cor” nos Estados Unidos e em Cuba, essa pandemia fez um dano enorme na população negra de ambos os países (Urrutia, 1929m: 10; Urrutia, 1929b: 11).

Depois, Urrutia seguiu comentando as suas ideias com ênfase na sua dúvida a respeito de que a melhor maneira de prevenir e enfrentar a tuberculose em Cuba fosse idêntico ao método aplicado nos Estados Unidos. Aldereguía — pela sua experiência nessa nação — pensava que era o mais pertinente e aconselhava a adoção de procedimentos iguais à realidade norte-americana. Para Urrutia esta proposta constituía um erro, já que a organização social era distinta, os pontos de vista dos negros norte-americanos e suas relações com os brancos diferiam tanto dos nossos costumes, que os métodos que lá resultariam adequados, aqui provocariam o fracasso dos mais generosos empenhos. A seu ver, resolver o problema sócio-econômico, que sofria a maioria da população negra cubana, era importante para combater os efeitos de dita pandemia. Até, porque, resultava evidente que as condições de vida econômica e social da população negra deviam ser as chaves determinantes do método eficaz para prevenir e conter a doença. Portanto, era necessário melhorar a moradia do pobre; higienizar os seus espaços de manufatura; melhorar os seus salários para que possam se alimentar; estabelecer mais *preventorios*, sanatórios e dispensários. Nesse assunto, Urrutia concordava com Aldereguía, Ángel Arturo Aballí e Ramiro Guerra. No entanto, era cético a respeito da adoção de uma solução semelhante aos Estados Unidos como estava propondo Aldereguía. Por isto, Urrutia sublinhou que embora Aldereguía falasse ao proletariado e aos negros que faziam parte dele, teria sido mais útil que se comunicasse com a sociedade cubana para inquietá-la e alarmá-la descobrindo-lhe o perigo comum, para que se esforçasse com urgência em considerá-lo uma questão de vida ou morte (Urrutia, 1929c: 10).

Seguindo a linha reflexiva proposta por Aldereguía, Urrutia indicou que a incógnita consistia em determinar como os negros deviam contribuir, com os seus próprios esforços e na escassa medida das suas forças, ao combate contra a tuberculose. Com a especificidade do problema sócio-econômico (acima do biológico) o debate tornou-se mais complexo e, então, Urrutia disse que, a seu ver, os negros não deviam participar nesta campanha como entidade separada dos brancos, como assinalava Aldereguía, pois isto não concordava com a ideologia cubana; e considerava mais nacionalista e equitativo legislar e tomar medidas governamentais para melhorar o *status* dos setores carentes, onde o negro era maioria. Então, afirmou que todos poderiam exercitar suas capacidades de modo que o resultado (ou a solução) não pugnassem com os princípios básicos de organização social e da idiosincrasia do povo cubano. Urrutia parecia ter certeza de que a defesa da identidade e o fortalecimento do nacionalismo permitiria o aprofundamento cultural de um critério de ancestralidade, que deveria comprometer à intelectualidade e os outros setores sociais negros do país (Urrutia, 1929a: VI)¹⁸.

A jovem médica Rita Shelton ministrou uma palestra sobre a tuberculose, seu tema de pesquisa, na Institución Hispano-Cubana de Cultura. Shelton tinha uma bolsa de estudos na Espanha pela IHCC em 1927 e regressou a Cuba para partilhar os conhecimentos adquiridos nas suas pesquisas em Madrid e Barcelona, onde trabalhou com o tisiólogo Luis Sayé. Urrutia observou que a palestrante tinha vários pontos coincidentes com Aldereguía. Mesmo assim, se identificou com os argumentos que colocou Shelton sobre as medidas profiláticas:

1. O negro africano chegou sadio a América, onde se contagiou com os brancos europeus e, então, transmitiu doenças a sua descendência. Isso se espalha cada dia por herança, por contato, por tudo quanto é próprio das condições de vida dos negros, e alcançava os habitantes que viviam em melhores condições. Portanto, era preciso que a sociedade percebesse essa realidade, que constitui um *círculo vicioso*, e ajudasse a tirar o negro desse problema.
2. Deveria ser obrigatório declarar a doença, como qualquer outra das infecciosas, advertindo que isto não implicaria em todos os casos a reclusão do doente fora da sua casa, pois nos incipientes bastaria tomar providências oportunas para evitar o

18 A utilização que Urrutia faz do termo ancestralidade não é no sentido religioso, mas de descendência cultural.

contágio. As classes populares deveriam meditar na conveniência desta medida e ajudar a sua realização sem ocultar o que aconteça.

3. É preciso seguir atendendo e observando o doente, após obter a alta do sanatório, já que sempre poderia acontecer uma regressão na gente pobre quando voltasse a uma habitação infecta e miserável. O fator principal é ter saído de um ótimo ambiente com a boa alimentação que fornecem as instituições da saúde.
4. Promover a cooperação da atividade privada, em sentido geral, pela participação inteligente de todos os elementos sociais e, em particular, pela ação positiva das classes poderosas que deveriam contribuir para o bem-estar de todos os cidadãos com seu dinheiro e trabalho organizado. (Urrutia, 1929n: 10)

Fora do campo da medicina, Primitivo Ramírez Ros — ex Presidente do Club Atenas de Havana — disse que essa doença do órgão respiratório tem causado estragos entre as pessoas da raça negra e citou as vias pelas quais seria possível pegar a tuberculose: a herança; o contágio; a miséria; e a depauperação orgânica. Ao mesmo tempo, ressaltou que ainda não existia um remédio ou droga específica que curasse dita doença. Os fatores que Ramírez Ros destacou foram: os *solares* onde vivem muitos negros que era um lugar de condições péssimas, pois faltava ar, não havia luz, nem uma higiene apropriada, além da promiscuidade física e moral. A alimentação era ruim e, por isto morriam tantos negros de tuberculose. A escassez de salários dificultava as possibilidades econômicas dos pobres. Também levava em conta a existência de uma menor potencialidade orgânica dos negros, cuja mortalidade superava aos brancos. Mesmo assim, discordava do jeito em que o Dr. Aballí referiu-se aos negros como “uma raça desamparada” em 1926 e, como Urrutia, não concordava com os pontos de vista colocados pelo Dr. Aldereguía acerca de como resolver os problemas da população negra cubana olhando para a experiência norte-americana (Ramírez, 1929a: XIII; Ramírez, 1929b: VI)¹⁹.

Este debate sobre o impacto da Tuberculose, principalmente na população infantil negra tinha repercussão nacional, pois no

19 O *solar* é um conjunto de moradias, nas quais habitam alugadas muitas famílias pobres. Nesse espaço têm banheiros coletivos e também as pessoas partilham uma área de serviços para lavar roupas e, às vezes, até para cozinhar. Além disso, na década de vinte se falava dos negros não só como “uma raça desamparada”, mas também como “uma raça triste” devido à publicação e divulgação do romance *A raça triste* (1924) de Jesús Masdeu.

jornal *Diario de Cuba*, de Santiago de Cuba, província de Oriente, foram publicados dois textos (um artigo de Armando Leyva e uma notícia de atualidade nacional) que expressaram sua aderência às argumentações que defendiam Ramírez Ros e Urrutia. No sentido geral, afirmaram que a miséria comum, a falta de dispensários cuidadosamente dedicados aos pacientes tuberculosos, a promiscuidade dos *solares*, a falta de uma nutrição adequada (um fator decisivo) eram motivos relevantes. Além do mais, ambos os textos consideravam importante manter a higiene e a moral na rua, e nas casas, desde os ricos, passando pela classe média, até chegar aos mais humildes (Leyva, 1929: VI; “Notas del Momento”, 1929: VI). Os critérios de moralidade da sociedade cubana também foram importantes para pensar estratégias de como prevenir doenças infeto-contagiosas.

A análise de Ramírez Ros sobre a situação da população negra estava na sintonia com as colocações de Urrutia. Daí, Morillo de Govantes aclarou que não concordava com eles, e sublinhou que a campanha anti-tuberculosa beneficiava a negros e brancos por igual, já que sua instituição dava atenção a qualquer pessoa sem distinção de sexo, raça ou lugar de nascimento. Morillo de Govantes manifestou sua convergência com os pontos de vista do Dr. Aldereguía, pois considerava que queria assentar no espírito dos negros a germe da inquietude, isto é, o dever e a necessidade de mobilizarem-se fundando organizações mutualistas, promovendo uma obra de educação social e até de reeducação quando for preciso. Além disso, segundo dita ativista, os negros deviam ter sua própria casa de saúde, e abandonar os *solares* para viver em *repartos* (Morillo de Govantes, 1929: VI)²⁰. Apesar de não concordar com o enfoque de Morillo de Govantes, Ramírez Ros elogiou o trabalho humanitário das “Damas Isabelinas”, e aconselhou às sociedades negras do país que cooperassem com essa organização para fins benéficos.

Na revista *Carteles*, Alfredo Quilez, director desse semanário, manifestou a sua adesão às argumentações de Aldereguía. Contudo, Quilez asseverou que em Cuba o tema relativo à tuberculose, em sentido geral, seguiria gerando polémica por muito mais tempo. Neste sentido, afirmou que:

20 Em 1928 foram publicados no jornal *El País* vários artigos de Consuelo Morillo de Govantes, nos quais fez comentários acerca da lei das casas baratas, que o Congresso ainda não tinha discutido nem aprovado naquele momento. O *Reparto* é um conjunto residencial de casas ou prédios, construídos sob condições mais higiênicas e com uma concepção urbanista moderna para que morassem fundamentalmente as famílias de operários e empregados públicos.

Escudriñando un poco en la génesis de la tuberculosis, no es difícil descubrir que *este problema sanitario tiene una raigambre esencialmente económica*. El ascenso de nuestro progreso en la última década ha ido acompañado de un ritmo idéntico en nuestra miseria. Combatir la tuberculosis con sanatorios, dispensarios y conferencias de divulgación higiénica, es sencillamente soslayar el problema despreocupándose de sus causas originarias. *El éxito de la campaña contra la fiebre amarilla estribó precisamente en que se atacó el mal en sus raíces, suprimiendo la causa generadora. El resultado poco satisfactorio de la lucha antituberculosa, hay que atribuirlo a la adopción de una táctica contraria a la apuntada.* (Quilez, 1929: 9, grifos meus)

Na sua análise, Quilez expressou que as duas caras da modernidade cubana favoreceram a ação ilimitada de uma doença que dizimava os setores mais carentes da população do país. Por isto, expressou a necessidade de solucionar a questão econômica do país que gerou tanta miséria. Sob essa perspectiva de pensamento, outro estudioso do tema da tuberculose, o Dr. José Antonio Taboadela, inseriu-se no debate afirmando que essa doença não era um problema médico, mas econômico-social. Assim, para prevenir a tuberculose, além de evitar a sua difusão, era preciso eliminar a miséria. Neste sentido, os salários deveriam satisfazer completamente as necessidades fundamentais do operário e a sua família. Taboadela considerava que deveriam ser deslocados de Havana o maior número de fábricas, indústrias e manufaturas incluindo o pessoal empregado, que deveria viver com melhores condições de ventilação e iluminação. Outro desafio a vencer era evitar a aglomeração humana, já que era um dos fatores decisivos no contágio e espalhamento da doença. Até, porque, desse jeito seria difícil para as crianças receber a ação direta da luz solar durante a infância, e depois na adolescência. Concordando com a asseveração de Quilez, Taboadela parabenizou Aldereguía pelo interesse de entender se a tuberculose humana era um problema médico ou um problema social e econômico, pois, a seu ver, era preciso levar em consideração o papel da sua prevenção. No entanto, advertiu que todas as tentativas de cura a nível clínico eram predominantemente médicas, ainda que sem desatender o fator econômico, que inclui um ótimo descanso, uma boa alimentação e uma moradia higiênica (Taboadela, 1929a: VI; Taboadela, 1929b: XIII).

Outro aspecto colocado por Taboadela foi a aplicação de uma legislação geral que reconheça os direitos dos operários e uma específica voltada para influir na consciência individual dos negros desse setor proletário. Segundo a análise do Dr. Benjamín Muñoz Ginarte (engenheiro agrônomo), Taboadela não disse nada novo quando explicou a forma de prevenir a tuberculose para evitar sua difusão no país. No entanto, colocou algo interessante referente à tomada de me-

didadas legislativas tais como a proibição absoluta de toda imigração. Até, porque, os estrangeiros limitavam aos cubanos das possibilidades da vida econômica, isto é, uma alusão à política de importação de *braceros* antilhanos, que foi um ponto essencial nas discussões acerca das complexas relações capital-trabalho durante os primórdios da República (Muñoz, 1929: VI). No contexto cubano, a imigração antilhana poderia ser pensada ou considerada como “desejável” pelos setores poderosos, pois essa mão de obra garantia a continuidade da produção agrícola no país, ainda que o movimento operário cubano estivesse organizando-se a nível local, regional e, finalmente, nacional na década de vinte. Neste sentido, o termo “desejável” está sendo colocado como uma mera questão econômica de “urgência” lucrativa, pois os negros antilhanos eram rejeitados pela sociedade, incluindo os negros profissionais como Urrutia, que os olhavam como gentes “indesejáveis”. Considera-se interessante que os intelectuais negros do projeto cultural “Ideales de una Raza” não fizeram críticas à imigração espanhola do período 1880-1930 que poderia ser qualificada como “desejável” e “favorecida” numa política de povoamento do país inspirada nas ideias de José Antonio Saco²¹.

No debate acerca da tuberculose na raça negra há vários olhares coincidentes a respeito do problema discutido. Gustavo Aldereguía, focado no marxismo, enxerga um problema econômico e social por trás da influência infeto-contagiosa dessa doença no país, isto é, pobreza, miséria, desemprego, falta de oportunidades de trabalho, baixos salários, nutrição precária. Nisto Gustavo Urrutia, Primitivo Ramírez Ros, José Antonio Taboadela e Alfredo Quilez concordavam com Aldereguía. Além disso, Aldereguía, como Rita Shelton, defendia a importância de fazer um trabalho profilático de prevenção social, higiênica e moral dessa epidemia num cotidiano cheio de ignorância, indolência, desânimo, indiferença e fatalismo. Esse argumento era partilhado por Urrutia e Taboadela. No entanto, quando a discussão acerca dos alcances de uma doença, definida como tropical, entra na perspectiva das relações raciais, as questões médico-sociais e sócio-econômicas vinculadas com ela passam a um segundo nível de relevância para a análise. Isto aconteceu nessa polêmica de 1929.

Além disso, Urrutia e Ramírez Ros, desde uma posição de ativistas sociais pelos direitos civis, deram ênfase na difícil situação da maioria negra submergida na indigência, e não aceitavam a idéia de solucionar o problema através de estratégias aplicadas em um país como os Estados Unidos. Aldereguía, Consuelo Morillo de Govantes

21 Existem pesquisas valiosas de corte histórico sobre a imigração espanhola em Cuba no período 1880-1930, tais como: Naranjo, 1992: 749-794; Barcia, 2001: 36-59.

e até Taboadela propuseram que os negros cubanos se organizassem como uma entidade separada do *corpus* nacional por meio de instituições de ajuda mútua ao estilo norte-americano. Enfim, os brancos sugeriam que os negros fossem responsáveis de resolver o problema da tuberculose num clima de “cubanidade dividida”, definido e censurado por Jorge Mañach, que também criticaram Urrutia, Nicolas Guillén, Consuelo Serra, Inocencia Silveira e Juan Marinello. Assim, quando Urrutia e Ramírez Ros se posicionaram contra essa proposta dos brancos, estavam pensando que para alcançar uma harmonia racial entre cubanos era imprescindível não renunciar à luta pela integração sócio-racial e pela aceitação da conquista dos negros de um espaço importante no processo de formação da nação cubana.

Nesta situação histórica da discussão das relações raciais em Cuba (1929), sob a perspectiva de uma busca da harmonia racial entre todos os cubanos, é preciso contextualizar a contribuição de Fernando Ortiz, que defende a mestiçagem como síntese nacional. A seu ver, o conceito antropológico de raça era insuficiente para explicitar os problemas sociais que a cultura abrangia. Segundo as argumentações da professora porto riquenha Jossiana Arroyo, Ortiz fazia parte de uma elite intelectual latino-americana, em cujo discurso era visível “[...] una relación directa entre el mestizaje racial y la creación del concepto moderno de ‘cultura’, pues [...] existe una relación directa, complementaria y paradójica entre ambos [aspectos], ya que se forman en un contexto en el que subyace el encuentro de dos o más grupos étnicos o culturales en una relación de poder y de dominio político, económico, social y sexual [...]”. Além do mais, “[...] tenían un compromiso con esta visión positiva del mestizaje, ya que, a través de ella, proclamaban un discurso de unidad entre las naciones y como ‘hermanos’ de una cultura común [latino/ibero-americana]. Esta cultura común, vista como centro de unidad espiritual, era una fuerza viril y trascendente que anunciaba un futuro próspero para las naciones” (Arroyo, 2003: 12-13)²². As palestras de Ortiz em Madrid (1928) e em Havana (1929), outras pesquisas científicas e reflexões anteriores foram fundamentais para a criação do seu neologismo “transculturação” que, apesar de tê-lo pensado e enunciado no final da década de vinte, decidiu apresentá-lo vários anos depois.

22 A autora destacou também como parte dessa elite intelectual a Gilberto Freyre, José Vasconcelos (México) e José Carlos Mariátegui (Perú).

CONCLUSÕES

O BRASIL E CUBA INSTAURARAM a República sob uma estrutura liberal. Assim, ambos os países continuaram o processo de formação nacional, que tinha começado no século XIX. Mas, o Brasil de Império independente tornou-se República através da força militar, embora sem derramar uma gota do sangue (1889). Depois, estabeleceu o esquema federalista de governo. Cuba era uma Colônia que lutava com as armas pela sua independência da Espanha. Os Estados Unidos, com a ajuda dos cubanos, venceram os espanhóis e Cuba virou Protetorado norte-americano. Para converter-se em uma República foi preciso negociar, em desvantagem, até aceitar uma soberania limitada e fiscalizada militarmente pelos Estados Unidos. Juan Gualberto Gómez foi um dos nacionalistas radicais que criticou publicamente a ingerência norte-americana naquele processo de transição (1899-1902).

Alberto Torres, transitando da prática à teoria, enxergava uma nacionalidade brasileira dispersa, amorfa, individualista e quase líquida, integrada por um conjunto de raças sem caráter nem modelo nacional. Rafael Serra, desde seu ativismo político, não acreditava que houvesse ordem, desenvolvimento e paz em Cuba se a República não fosse capaz de garantir previsão e justiça para todos os cubanos. Os depoimentos de Torres e Serra explicam uma parte das causas do fracasso das Repúblicas no Brasil e em Cuba.

O problema chave que nos motivou a pensar em uma comparação entre o Brasil e Cuba é a construção dos discursos e narrativas sobre as relações raciais no processo de formação nacional em ambos os países até 1929. O papel dos intelectuais, como ideólogos e sujeitos produtores de conhecimentos, é fundamental para apresentar um olhar através de uma história das ideias que entrecruza o Brasil com Cuba. As obras produzidas pela *intelligentsia* destes países ajudaram a discutir itens relevantes, tais como: raça, nação, identidade (brasilidade e cubanidade), política, ciência, religião e modernidade. Isso está relacionado com os debates sobre as imigrações desejáveis/favorecidas (brancos) e indesejáveis (não brancos), o legado cultural africano (incluindo as noções sobre a África) e a influência dos Estados Unidos (abrangendo as dinâmicas do cotidiano dos negros norte-americanos).

Torres refletiu sobre uma idéia geral de nação e explicou uma ideologia do nacionalismo brasileiro, que criticava os erros da dinâmica republicana. O otimismo de Torres sobre um Brasil com ordem e progresso também era partilhado por Sílvio Romero, Euclides da Cunha, Manoel Bomfim, Belisário Penna, Renato Kehl, Oliveira Viana. Mas, o Brasil desejado para o futuro tinha que resolver uma dificuldade estrutural herdada da época colonial. Isto é, a diversidade regional. Como seria possível falar de nação no meio de uma grande e complexa disparidade entre as regiões do Brasil? Uma das narrativas sobre a brasilidade estava em sintonia com as explicações de Oliveira Viana, que só enxergava os matutos paulistas, mineiros, fluminenses e gaúchos como principais grupos formadores da nação brasileira pelo seu nível de arianização. Embora Oliveira Viana não insistisse tanto na importância do denominado Brasil “artificial” do litoral atlântico, nem sequer achava relevante dar uma atenção ao chamado Brasil “real” do interior, sobretudo os sertões. Isto explica o sucesso para a história das ideias do Brasil, até 1920, das contribuições literárias e científicas de Euclides da Cunha, Monteiro Lobato, Arthur Neiva, Belisário Penna, outros pesquisadores do Instituto Oswaldo Cruz como Carlos Chagas e o movimento sanitarista.

Em um esquema de racialização das regiões do Brasil, que é um item chave no debate intelectual entre os pensadores brasileiros, é interessante observar em que medida o Nordeste, especificamente a Bahia, converteu-se num objeto de estudo científico, já que visibilizava o contraste entre o “artificial” e o “real” do país. No entanto, houve intelectuais baianos como Manuel Querino e Braz do Amaral que prestaram mais atenção à história social desse Estado. Na Faculdade de Medicina da Bahia, Nina Rodrigues certificou a operatividade do encontro entre o “artificial” e o “real” quando examinava minu-

ciosamente o crânio do líder messiânico Antonio Conselheiro (1897) e afirmava que a teoria antropométrica lombrosiana não se aplicava totalmente para alguns casos que avaliava no Brasil. Mesmo assim, Rodrigues desqualificando Conselheiro concordava com Cunha a respeito de que a ciência sempre daria a última palavra nas questões da brasilidade. Monteiro Lobato também enxergava a ciência como um dogma incontestável. Portanto, segundo os postulados do racismo científico, da eugenia e do sanitário/higienismo a ciência definia qual era o verdadeiro brasileiro. Mas, Alberto Torres e Manoel Bomfim afirmavam que no contexto de formação nacional, sem desestimar a contribuição da ciência, era preciso discernir, compreender e valorar sob um olhar crítico as dinâmicas sócio-culturais, econômicas e político-ideológicas que refletiam a identidade/espírito/caráter nacional do povo brasileiro. A confiança quase absoluta no poder da ciência é fundamental para entender os argumentos dessas gerações da *intelligentsia* brasileira.

Em Cuba observamos que não eram tão marcantes as diferenças regionais como no Brasil, apesar de que também se observa uma racialização das regiões. Por exemplo, se coconsiderava que a maioria dos negros estava na província de Oriente, onde aconteceu o massacre de 1912. Mas, a nível sociológico, existia uma credibilidade quase absoluta em um poder centralista exercido pela capital, Havana, sobre as outras províncias. Uma questão que Sílvio Romero criticava no Brasil. Mesmo assim, os discursos e narrativas sobre a cubanidade têm um fundamento patriótico e político construído desde o poder e também nos setores populares subalternos, que a partir das revoluções oitocentistas logrou ultrapassar qualquer interesse regional. No entanto, a questão racial e sua vinculação com a política e a ciência moderna estavam onipresentes. Um caso interessante foi protagonizado pelos médicos Luis Montané, Carlos de La Torre e José Rafael Montalvo que, em 1899, examinaram minuciosamente o crânio do General Antonio Maceo (nascido em Oriente). A conclusão desse trabalho acadêmico indicou que aquele herói da luta libertária era um “homem realmente superior”, pois se aproximava, igualava e até superava os brancos pelos traços antropométricos e o peso da sua cabeça. Isto é, a grandeza de Maceo não foi resultado da sua descendência de matriz africana.

Os exemplos de Antonio Maceo e José Martí inspiraram os cubanos a ser otimistas e combater por uma Cuba melhor. Rafael Serra e sua filha Consuelo Serra, a liderança do Partido Independiente de Color, o Club Atenas, Gustavo Urrutia, Nicolás Guillén, Inocencia Silveira, Fernando Ortiz, Jorge Mañach, Juan Marinello e tantos outros só pensavam em fazer isso para contribuir à formação da nação cubana. Neste ponto, é destacável a tradição familiar na luta pelos direitos

civis dos negros cubanos. Além da família Serra foi mencionada a estirpe de Silveira e a de Guillén, cujo pai foi signatário do documento “A Nuestro Pueblo” em 1912.

O papel desempenhado pelos intelectuais brasileiros e cubanos na produção e divulgação de conhecimentos poderia ser mais bem entendido analisando seus vínculos com as instituições acadêmicas, científicas, culturais e até políticas. Nessas entidades, a elite ilustrada fazia um compromisso com a modernidade e ajudava a sustentar ideologicamente a elite no poder político, que tentava encarar o desafio de branquear o Brasil para ter ordem e progresso, e Cuba para alcançar a verdadeira independência nacional. Branquear Antonio Maceo, um negro *santiaguero* que sempre os espanhóis chamavam de “mulato”, foi uma estratégia para apagar a heroicidade dos negros nas Revoluções oitocentistas e enfatizar a inferioridade dessa raça. Isto é, uma questão de conveniência política que se tornou ainda mais violenta em Oriente durante o massacre dos militantes e simpatizantes do Partido Independiente de Color (1912).

No Brasil observamos que o processo de institucionalização do conhecimento começou na primeira metade do século XIX. Assim, os principais campos de aplicação, discussão e exposição de conteúdos sobre a ciência moderna estavam concentrados, principalmente, nas faculdades de Medicina (Rio de Janeiro e Bahia) e de Direito (São Paulo e Recife), os museus etnográficos (Rio de Janeiro, São Paulo e Belem), os institutos científicos voltados para o estudo e pesquisa sobre história, geografia e arqueologia (Rio de Janeiro, Recife, São Paulo e Bahia), o Instituto de Patologia Experimental de Manguinhos (Rio de Janeiro), assim como as academias nacionais da Medicina e das Letras na capital federal. Exceto Manoel Bomfim (formado como médico), os outros intelectuais citados nesta tese fizeram parte de um ou dois desses espaços consagrados de referência regional e nacional. Por exemplo, João Batista de Lacerda era Diretor do Museu Nacional e Presidente da Academia Nacional de Medicina, Afrânio Peixoto era professor da Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro e ocupava a cadeira sete da Academia Brasileira de Letras, Sílvio Romero tinha suas responsabilidades como acadêmico de letras (fundador da cadeira 17) e também um compromisso político como Deputado Federal, e Manuel Querino era conselheiro municipal além de fazer parte do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia.

Em Cuba existiam várias instituições culturais, acadêmicas e científicas. Portanto, é possível destacar espaços de circulação de ideias em Havana no século XIX, tais como o Museu de Historia Natural (1839); a Real Academia de Ciencias Médicas, Físicas y Naturales de La Habana (1861), na qual surgiu a Sociedad Antropológica de la

Isla de Cuba (1877), que também reuniu os cientistas mais reputados durante a época colonial; o Museu Antropológico que organizou Luis Montané na Real y Literaria Universidad de La Habana (depois Universidad Nacional). Durante a fase republicana, surgiu o Ateneo de La Habana (1902), e depois os Ateneos de Santiago de Cuba (1914) e Cienfuegos (1922); foram fundadas a Academia de la Historia de Cuba e a Academia Nacional de Artes y Letras (ambas em 1910); a Sociedad de Conferencias de La Habana (1910), que também foram organizadas com caráter independente em Santiago de Cuba, Matanzas e Santa Clara. A Sociedad de Estudios Científicos y Literarios (1912-1914) trabalhou sob o comando de Juan Gualberto Gómez. Na década de vinte, constituíram-se a Sociedad del Folklore Cubano (1923) e a Institución Hispano-Cubana de Cultura (1926), a partir da Sociedad Económica de Amigos del País, sob a direção de Fernando Ortiz que, além das suas responsabilidades na chefia dessas três instituições, era um acadêmico da história e cumpria com seus compromissos políticos em funções como Deputado na Cámara de Representantes do Congresso republicano. Juan Gualberto Gómez também fazia parte da Academia de la Historia de Cuba e do Congresso republicano, como Senador.

Cada instituição científica e acadêmica do Brasil e de Cuba possuía seus próprios canais de expressão, que também funcionaram como espaços consagratórios dos sujeitos produtores de conhecimento. Os artigos publicados pelas revistas, editadas pelas instituições tanto no Brasil quanto em Cuba, indicam o interesse na discussão das interfaces raça-nação; raça-ciência-modernidade; raça-doença-saúde. No entanto, existiam outras que funcionavam de forma independente no cumprimento dessa função divulgadora dos problemas sociais, que atingiam a identidade do país, examinados pela ciência moderna. Por exemplo, *Gazeta Médica da Bahia*, *Brazil Médico*, *Vida Nueva* e *Derecho y Sociología*. Além disso, as entidades científicas como o Instituto de Patologia Experimental de Manguinhos, sob a administração de Oswaldo Cruz, financiavam viagens de pesquisa no interior do Brasil. Um dos resultados mais reconhecidos foi o relatório de Arthur Neiva e Belisário Penna (1916) que inspirou o movimento sanitário. Depois, os artigos de Penna no jornal *Correio da Manhã* que conformaram seu livro e serviram de base para fundar a Liga Pró-Saneamento do Brasil no Rio de Janeiro, e que coincidiu com a criação da Sociedade Eugênica de São Paulo (ambas em 1918). Isto é, a institucionalização da eugenia à brasileira para cuidar o corpo e a mente da nação, e do sanitário que enfatizou na “boa saúde” ao serviço dos interesses nacionais. Na década de vinte ambas as tendências complementaram-se, como demonstrou Monteiro Lobato com a sua compreensão das propostas sanitário/higienista e eugênica, assim como a parceria de

Renato Kehl e Belisário Penna. Nesse período, em Cuba, a homicultura proposta por Eusebio Hernández deu passo às sugestões mendelianas do seu discípulo Domingo Ramos, que expressou as suas ideias acerca de uma nova visão da eugenia à cubana em vários eventos internacionais. O debate sobre a tuberculose na raça negra em 1929 deu continuidade à discussão da interconexão raça-nação-doença-saúde pública sob os olhares que ultrapassaram a ciência.

No período pesquisado não se observa um explícito interesse em vincular a política à questão das relações raciais no Brasil. O tema sobre a influência da doença na identidade brasileira foi discutido sob uma perspectiva política para comprometer o governo da União a articular uma série de políticas públicas de profilaxia higiênica que garantissem a boa saúde da população. Entretanto, até o período 1912-1919, em Cuba houve uma preocupação maior em debater a interconexão entre raça, ciência e política sob o olhar da modernidade. A necessidade de salvar o bom juízo político da nação virou exigência e justificativa para reprimir os negros. Isto ficou explicitado nos livros de Rafael Conte e José Capmany, e Gustavo Mustelier (ambos editados em 1912) assim como no artigo de Julio Villoldo (1919) na revista *Cuba Contemporánea*. Levando em consideração a frustração do ideário independentista, Rafael Serra perguntava se Cuba era uma República para todos? No discurso nacionalista ouvia-se o grito “nem brancos, nem negros: só cubanos”, que indicava a operatividade de uma cidadania problemática na ambivalência entre as estratégias de inclusão e as práticas de exclusão da população não branca. Isto explica, a atividade dos movimentos e organizações sociais e políticas, como o Partido Independente de Color (1908) e o Club Atenas (1917), e outras sociedades *mutualistas* que tentavam mobilizar à população negra para lutar pelos seus direitos civis e contra o preconceito racial.

Nesse assunto dicotômico inclusão/exclusão baseiam-se as comparações entre as realidades de Cuba e dos Estados Unidos, feitas por Serra, Villoldo e depois Nicolás Guillén (filho), quando exigia que fosse evitada a criação de um *Harlem* cubano. O pensar numa perspectiva comparada mostrava não só uma proposta de imitar as boas ações e rejeitar os exemplos ruins, mas a defesa de um ideal nacionalista fundamentado num patriotismo arquitetado desde a experiência política anti *yankee*. No contexto brasileiro, as percepções sobre a significação dos Estados Unidos como nação mais poderosa da América também abrangem itens chaves como democracia, cultura, sociedade, política, relações raciais. Alberto Torres e Sílvio Romero reconheceram a força dos Estados Unidos como país ocidental civilizado. Mesmo assim, consideravam que o Brasil deveria aprender com as questões positivas da cultura norte-americana recusando as atitudes materialistas da

sua população (Torres) e o tipo de federalismo republicano (Romero). Incluem-se também as opiniões e percepções sobre personalidades célebres negras como Booker T. Washington, que foram expressas por Rafael Serra, Manuel Querino e Oliveira Viana. Para Serra e Querino, Washington foi um grande educador e exemplar cidadão. Oliveira Viana concordava, mas afirmava que Washington era um “mestiço superior”, já que tinha sangue ariano nas suas veias.

Outro elemento importante desta tese é a análise do nível da influência dos saberes da ciência moderna que migram principalmente desde a Europa, através das obras produzidas sobre temas de história, sociologia, antropologia, filosofia, linguística, etnologia, medicina, psiquiatria, psicologia, jurisprudência. Tudo isso constituiu o acervo da “biblioteca da ciência moderna”, que foi aproveitado de distintas maneiras tais como: fundar uma literatura nacional no Brasil (Sívlio Romero, Euclides da Cunha, Manuel Bomfim e depois Monteiro Lobato), defender ideias políticas em prol dos negros em Cuba (Rafael Serra) e, sobretudo, discutir questões que vinculavam raça com nação, ciência, religião, modernidade, identidade. Nesse sentido, destacamos como exemplos marcantes o aproveitamento bibliográfico de Nina Rodrigues no tema sobre a loucura e de Fernando Ortiz no tópico que concernia ao fetichismo. Nesta tese, a aplicação da proposta, o conceito de “biblioteca da ciência moderna” resultou ser mais pertinente que a noção de “biblioteca colonial” sugerida por Mudimbe.

Os cientistas europeus fizeram muitos trabalhos sobre a África Subsaariana, que no século XX ainda era uma zona que estava sob a posse dos colonialistas ingleses, franceses, alemães e outros. Ao mesmo tempo, foram editadas várias contribuições sobre a sociedade ocidental com ênfase na Europa e nos Estados Unidos. A utilização desse universo bibliográfico pelos intelectuais brasileiros e cubanos é uma questão relevante na circulação das ideias. Nina Rodrigues e Fernando Ortiz consultaram em maior medida os textos da “biblioteca da ciência moderna”, os quais traziam informações teóricas e metodológicas sobre as problemáticas existentes na Europa que interessavam como objeto de estudo às intelectualidades brasileira e cubana. Mesmo assim, consultaram também algumas obras da “biblioteca colonial” para as suas pesquisas sobre as características da população da origem africana no Brasil e em Cuba. Por exemplo, as argumentações de Rodrigues sobre o tema da loucura saíram das suas leituras dos livros da “biblioteca da ciência moderna”, e as arguições de Ortiz sobre o fetichismo são o resultado da sua revisão das fontes tanto da “biblioteca colonial” quanto da “biblioteca da ciência moderna”.

Outro elemento essencial para a história das ideias é o jeito de traduzir e aplicar o tema da loucura no Brasil e o tópico do fetichismo

em Cuba sob um olhar nacionalista e civilizatório. Por um lado, a denominada loucura de Canudos — seguindo a perspectiva analítica de Nina Rodrigues — foi considerada uma manifestação ou o reflexo de uma atitude chamada antinacional e antirrepublicana pelos sujeitos que tinham o poder político. Naquele contexto, Rodrigues fez uma simbiose entre a loucura clínica e a loucura utópica, sócio-política e ideológica para explicitar cientificamente os delírios pró-monarquistas impulsionados por um suposto estado de alienação mental do *mestizo* Antonio Conselheiro. Assim, a loucura antirrepublicana foi percebida como um crime contra a nação brasileira, isto é, um fenômeno de tipo antissocial que deve ser controlado como uma doença mental. Por outro lado, Fernando Ortiz enxergava o fetichismo de matriz africana como uma influência negativa para a população negra cubana, isto é, um fator contrário à cubanidade. Portanto, afirmava que os negros deveriam desaffricanizar-se e renunciar a essa tradição selvagem para assimilar tudo o que de positivo traz a civilização moderna. Entretanto, Rodrigues refletia sobre a complexidade da interface raça-crime-loucura no seu estudo sobre o acontecimento de Canudos, Ortiz articulava raça-crime-religião perante a existência de uma *hampa* negra em Havana. Ambos os intelectuais faziam isso sob o olhar da modernidade. Além disso, as visões científicas sobre a religião de matriz africana na Bahia e das religiões praticadas pelos negros cubanos colocaram Rodrigues e Ortiz como fundadores dos denominados estudos afro-americanos no século XX.

Nina Rodrigues influenciou Fernando Ortiz nos estudos da religiosidade de matriz africana na América. A leitura de Ortiz do livro *L'animisme fétichiste des nègres de Bahia* foi chave para analisar o fetichismo do negro cubano na sua obra *Los negros brujos*. O método de coletar e trabalhar com as notícias da imprensa, que explicitavam os contextos acusatórios da bruxaria e da feitiçaria, permitiu a Ortiz, mesmo sem conferir a veracidade como fazia Rodrigues, analisar o significado do primeiro crime supostamente “ritual”, perpetrado sobre uma garotinha branca, que foi destacado pelos diários de Havana (1904). *A posteriori*, houve mais cinco assassinatos de crianças que os jornais deram uma ampla cobertura (1908-1919). Mas, Ortiz parecia estar cada vez menos interessado em acompanhar esse assunto. Ainda não encontramos referências de que Ortiz tenha comentado o espetáculo midiático anti-bruxaria dos periódicos nem sequer uma alusão à postura do Club Atenas em 1919.

Na revisão da bibliografia consultada por Fernando Ortiz para sua pesquisa sobre os negros fetichistas/bruxos afro-cubanos destaca Nina Rodrigues como único autor de América Latina, que lhe aportou um conhecimento sobre uma experiência de sociedade pós-escravista

e pós-colonial parecida com Cuba. As análises de Rodrigues sobre o fetichismo na Bahia e seu olhar do legado cultural africano no Brasil foram úteis para Ortiz. Provavelmente, o advogado cubano inspirou-se no termo “áfrico-baiano” utilizado pelo médico legista brasileiro quando decidiu usar o vocábulo “afrocubano”. Esse conceito tinha sido criado em Cuba por Antonio Veitía em 1847, o qual precisa de um estudo mais aprofundado que explique o uso desse neologismo pelo autor, pois a bibliografia consultada não dá conta disso. Mas, parece que Ortiz ainda não conhecia a obra de Veitía quando começou sua pesquisa sobre os negros *hampones* de Cuba. Até, porque, não explicou a genealogia desse conceito que aplicou naquele livro nem citou a Veitía. No entanto, Rodrigues também não explicou o uso da sua noção conceitual talvez por considerá-la óbvia. Mesmo assim, parece autêntica da sua própria inspiração.

O paralelo entre Nina Rodrigues e Fernando Ortiz é um exemplo que consideramos pertinente para a análise das similitudes e diferenças entre os intelectuais do Brasil e Cuba, a respeito da apresentação dos seus argumentos, a aplicação de metodologias de pesquisa, o uso de conceitos e a defesa de perspectivas ideológicas. Nessa direção também ressaltamos as leituras feitas por Euclides da Cunha, Sílvio Romero, Oliveira Viana, Manoel Bomfim e dois dos editores da revista *Cuba Contemporânea* José Sixto de Solá e Max Henríquez Ureña. Neste caso, visualiza-se uma conexão direta dos intelectuais cubanos com os pensadores latino-americanos hispano-falantes como o uruaio José Enrique Rodó e os argentinos Carlos Octavio Bunge e José Ingenieros. Ao mesmo tempo, observamos que Ingenieros publicou um texto de Nina Rodrigues na sua revista *Archivos de Criminología* e elogiou a erudição do livro *Populações meridionais*, de Oliveira Viana. No entanto, as noções deterministas (gobinistas, social darwinistas e positivistas) sobre raça, que defendia Ingenieros, foram criticadas por Manoel Bomfim, que o denominou de “neocastelhano”.

A revisão crítica das teorias da ciência moderna é outra característica importante da produção de conhecimentos tanto no Brasil quanto em Cuba. Sílvio Romero não aceitava os postulados do determinismo climático de Henry Thomas Buckle, Nina Rodrigues discrepou com Evariste Marandon de Montyel a respeito do conceito da loucura comunicada, Fernando Ortiz polemizou com as concepções dos intelectuais espanhóis sobre a existência de uma raça *hispana* e José Sixto de Solá não concordava com as ideias de José Ingenieros sobre as imperfeições da democracia. Mas, isso não significa que deixassem de acontecer erros de interpretação. Manoel Bomfim, através do seu contra discurso perante o pensamento dominante da época, assinalou que os eugenistas e Oliveira Viana, com a sua proposta de

arianizar à população brasileira, fizeram uma aplicação equivocada das teorias mendelianas.

Outro exemplo que faz parte do debate intelectual sobre a temática racial é a valoração do matiz “menos cruel” da escravidão, das posturas “humanas” dos europeus colonizadores e do nível “muito harmonioso” das relações raciais no Brasil e em Cuba comparado com a experiência norte-americana e dos outros países latino-americanos e caribenhos. Manoel Bomfim afirmou que no Brasil a escravidão não teve o tom tão inumano exibido nas colônias inglesas e espanholas, além de acreditar na capacidade dos portugueses para fazer mulatos com maior facilidade que os espanhóis. Em Cuba, Julio Villoldo afirmou que, apesar do conflito de 1912, os negros cubanos não eram tão revoltados quanto os negros norte-americanos. Para Gustavo Urrutia, inspirado nas ideias de Juan Gualberto Gómez, houve uma harmonia racial na época colonial maior que nos outros lugares da América que colonizaram os europeus. Quando Nicolás Guillén rejeitava a possibilidade de criar um *Harlem* cubano estava sublinhando que o racismo norte-americano era ainda mais repressivo, já que os negros foram condenados a construir uma vida separada dos brancos.

Seguindo o assunto da circulação das ideias, considera-se importante ressaltar não somente as influências dos intelectuais estrangeiros, mas também valorizar as repercussões dos pensadores nacionais na obra e nos pontos de vistas da *intelligentsia* do Brasil e Cuba, que analisamos nesta tese. Oliveira Viana foi influenciado por Alberto Torres em questões de política; Arthur Neiva e Belisário Penna foram seguidores de Oswaldo Cruz; Sílvio Romero admirava Tobias Barreto, o líder do movimento intelectual conhecido como Escola do Recife; o exemplo de Nina Rodrigues como cientista foi importante para Afrânio Peixoto e Arthur Ramos. As gerações de intelectuais cubanos do século XX foram influenciadas por pensadores oitocentistas como José Martí, Enrique José Varona, José Antonio Saco e Juan Gualberto Gómez. Fernando Ortiz, Rafael Serra, Carlos de Velasco consideravam-se *martianos*; os quatro editores da *Revista de Avance* (Félix Lizaso, Francisco Ichaso, Jorge Mañach e Juan Marinello) eram simpatizantes de Martí, Varona e Ortiz; José Sixto de Solá foi um estudioso da obra de Saco e concordava com as suas sugestões sobre a imigração de colonos brancos; Ortiz também admirou a obra sociológica e histórica de Saco, embora não concordasse com alguns dos seus pontos de vista. Gustavo Urrutia, Nicolás Guillén, Primitivo Ramírez Ros reconheciam a Gómez como o mestre e diretor espiritual da consciência negra cubana. Nesse sentido, “Ideales de una Raza” deu continuidade ao discurso de fraternidade, igualdade, integração e harmonia entre brancos e negros, que expressaram jornalistas e políticos negros

como Juan Gualberto Gómez, Martín Morúa Delgado, Rafael Serra e Ramón Vasconcelos “Tristán”.

Outro aspecto relevante para entender o Brasil e Cuba é como foi construída uma idéia de nação através das ideologias do nacionalismo, que davam valor ao fator raça, levando em consideração a sua operatividade como sinônimo das expressões “cor da pele” e “grupo étnico” até o/a “caldeamento/mistura/miscigenação das raças”. Oliveira Viana dizia que não há raça sem eugenismo. Sob esse paralelo feito entre racismo científico e eugenia afirmou que, mesmo assim, a síntese do brasileiro é a cor morena, isto é, a mestiçagem. Por isso, propunha a arianização da população. Outros intelectuais como Nina Rodrigues, Sílvio Romero, Euclides da Cunha, João Batista de Lacerda, Braz do Amaral não tinham argumentações gerais positivas a favor da miscigenação. No entanto, Cunha parecia simpatizar mais com os sertanejos pelo seu ascendente branco. A seu ver, esse seria o cerne de uma “raça histórica”. Romero também acreditava na formação desse tipo racial da brasilidade através do branqueamento como depois afirmaram Oliveira Viana e Renato Kehl com sua perspectiva eugênica assumida também por Monteiro Lobato. Manuel Bomfim continuava sem ter nada contra a mestiçagem no Brasil. Até, porque, não via a mistura racial como um traço de inferioridade que dificultasse o processo de formação da nação brasileira.

Pela sua parte, Gustavo Urrutia expressou que o preconceito racial estava na mentalidade da liderança da consciência nacional cubana. Por isso, buscava uma solução econômica (pequeno comércio) para os negros e defendia a idéia nacionalista de uma raça cubana que tinha a ver com uma valoração positiva da mestiçagem. Nicolás Guillén fez apologia do *mulatismo* cubano nos poemas que produzia ao mesmo tempo em que fazia seus artigos jornalísticos defendendo os direitos civis dos negros. No olhar dos intelectuais como Fernando Ortiz, Jorge Mañach e Juan Marinello houve um predomínio do pensar sobre a possibilidade da fusão das raças vinculada com uma solução cultural naquele ambiente de “cubanidade dividida”. O mais importante era a luta pela integração sócio-racial e pela aceitação e respeito à conquista dos negros de um espaço relevante no processo de formação da nação cubana.

No Brasil (1889-1929) foram discutidas as relações raciais sob uma perspectiva teórica que visava a complexa interconexão dos conceitos identidade, nação, ciência, religião, modernidade com a noção antropológica de raça. Até 1914 a tendência predominante na análise da brasilidade foi o determinismo dos fatores raça e clima (Nina Rodrigues, Sílvio Romero, Euclides da Cunha) que não convenceu Manoel Bomfim nem Alberto Torres. Após essa data, o tema da doença

sob os olhares sanitarianos (Belisário Penna, Arthur Neiva) e eugênicos (Renato Kehl) marcaram a nova época, na qual se insere Oliveira Viana com seu resgate do racismo científico da etapa anterior, embora travestido em eugenia. Entretanto, Monteiro Lobato uniu as duas percepções teóricas mais importantes no seu ofício literário. Todos os intelectuais desse tempo, exceto Manuel Querino, analisavam seus dados etnográficos com a finalidade de validar os argumentos da ciência moderna e demonstrar o nível teórico que possuíam. Querino teorizava essencialmente desde sua própria experiência e ao escrever os seus textos se apropriava dos conceitos carimbados pela ciência moderna da época. Daí sua proposta de que o negro não era inferior e tinha direito a ser considerado como um sujeito da história do Brasil.

Manoel Bomfim e Manuel Querino foram dois dos intelectuais mais originais da Primeira República do Brasil. As obras deles sofreram o ostracismo numa longa etapa que em cada momento do seu percurso validou linhas exclusivas de pensamento (raça/clima, doença, eugenia) para pensar a nação brasileira. Daí, não havia espaço para outras análises alternativas sobre o mesmo objeto de estudo que traziam as obras de Bomfim e Querino. Passaram muitas décadas para que os aportes desses intelectuais fossem devidamente reconhecidos no Brasil. O trabalho de Bomfim foi imenso até o ponto de ser um intelectual que apresentou ideias muito avançadas para aquele primeiro tempo republicano no país. Concebir o Brasil como parte da América Latina afirmando que partilhava males de origem semelhantes (parasitismo) aos outros países colonizados pela Espanha foi um aporte de qualidade em 1905. Mas, o trabalho de Querino foi colossal, já que teve que lutar contra o preconceito dessa época que o vetava por ser negro. Mesmo assim, a sua contribuição à divulgação do conhecimento do legado africano na Bahia durante a década de dez é relevante, embora seja localista. Bomfim e Querino foram dois representantes do pensamento contracorrente, cada um defendia seu estilo próprio de trabalho e tentaram chegar a uma meta comum: a construção de uma visão realista da brasilidade sem espaço para excluir, estigmatizar e invisibilizar os sujeitos sociais.

Em Cuba, estava se pensando a nação em termos da raça, no período 1902-1919, desde um ponto de vista político (Rafael Serra, Rafael Roche Monteagudo, Gustavo Mustelier, Rafael Conte e José Capmany, *cáucus* negro do Congresso), embora que também houvesse um olhar teórico desde a ciência (Fernando Ortiz). O Partido Independiente de Color foi muito importante nesse confronto de ideias políticas na luta contra o racismo anti-negro. Entre 1912 e 1919 observamos uma época cheia de tentativas de silenciar o debate sobre as relações raciais através da repressão negro-fóbica. Mesmo assim,

houve uma produção intelectual importante dos jovens do projeto cultural *Cuba Contemporánea* (Carlos de Velasco, José Sixto de Solá, Max Henríquez Ureña, Julio Villoldo), as contribuições de Israel Castellanos (racismo científico), Pelayo Pérez, o documento produzido no Club Atenas, além de um ativo jornalismo negro (Rafael Serra e Ramón Vasconcelos “Tristán”).

Na década de vinte, o panorama mudou até se deslocar para um debate cultural na busca de uma harmonia/integração racial (Gustavo Urrutia, Nicolás Guillén, Primitivo Ramírez Ros, Benjamín Muñoz Ginarte) que dialogava com uma idéia de fusão racial (Juan Marinello, Jorge Mañach). Além do mais, nota-se que a ciência, com seus múltiplos olhares, continuou presente na discussão (Fernando Ortiz, Ramiro Guerra, Ángel Arturo Aballí, Gustavo Aldereguía, Rita Shelton, José Antonio Taboadela). A novidade foi a inclusão da voz feminina, que se tornou mais um elemento relevante a considerar. Consuelo Serra e Inocencia Silveira expressaram as suas argumentações sobre a autoestima da população negra em prol da integração e a harmonia racial. Isto indica que a presença das mulheres no debate sobre os problemas da cubanidade aumentou na década de vinte, como consequência dos Congressos Nacionais Femininos de 1923 e 1925 (nos quais a mulher negra esteve ausente).

A comparação do debate intelectual no Brasil e em Cuba sobre as relações raciais pode ser analisada também levando em consideração as aportações estéticas do modernismo/vanguardismo. Isto é, a arte moderna brasileira e a arte nova cubana dos anos vinte, as quais têm uma continuidade na década de trinta, onde a visão positiva da mestiçagem — como eixo cultural chave do processo de formação da nacionalidade — é um elemento marcante em ambas as nações.

BIBLIOGRAFIA

FONTES DE ARQUIVO

“A Nuestro Pueblo” 1912 (La Habana) 1 de junho (folha solta).

Disponível em: Archivo Nacional de Cuba. Fondo Adquisiciones, Legajo 83, Expediente 4383. *Manifestos, alocuciones, proclamas, cartas abiertas, impresos de distintos partidos suscritos por Salvador Cisneros Betancourt, Cosme de la Torriente, Pedro Piñan de Villegas, Dr. Julio César Gandarilla, Juan Gualberto Gómez y otros. Años 1910-1919.*

“Al País” 1919 (La Habana). Disponível em: Archivo Nacional de

Cuba. Fondo: Secretaría de la Presidencia. Expediente: 66.

Legajo: 89. *Copia mecanografiada de carta abierta del Club Atenas dirigida Al País, referente a los supuestos actos de brujería y canibalismo cometidos en Regla y Matanzas y su actitud ante ellos. La Habana, julho de 1919.*

LIVROS, ARTIGOS, TESES E DISSERTAÇÕES

“A Constituição de 1891” em Torres, Alberto 1978 *A organização nacional: Primeira parte, A Constituição* (São Paulo: Ed. Nacional) p. 281-300.

Albuquerque, Wlamyra R. De 2009 *O jogo da dissimulação. Abolição e cidadania negra no Brasil* (São Paulo: Companhia das Letras).

- Aldereguía, Gustavo 1929 “La tuberculosis en la raza negra” em *Boletín del Torcedor* (La Habana) 23 de outubro, p. 18-19.
- Amaral, Braz do 2007 “As tribos negras importadas. Estudo etnográfico, sua distribuição regional no Brasil: os grandes mercados de escravos” em Amaral, Braz do *Recordações históricas* (Salvador: Assembléia Legislativa do Estado da Bahia; Academia de Letras da Bahia) 2º edição revisada, p. 365-398.
- Andrews, George R. 2007 *América Afro-Latina, 1800-2000* (São Carlos: EdUFCar).
- Araújo, Mariele S. 2006 *A medida das raças na mistura imperfeita. Discursos racialistas em Pedro Calmon - 1922/33*. Dissertação (Mestrado em História), Universidade Federal da Bahia, Salvador.
- Arroyo, Jossiana 2003 *Travestismos culturales: literatura y etnografía en Cuba y Brasil* (Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, Universidad de Pittsburgh).
- Bacelar, Jeferson A. 2009 “De candomblés e negros ilustres” em Nascimento, Jaime; Gama, Hugo (orgs.) *Manuel R. Querino: seus artigos na Revista do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia* (Salvador: Instituto Geográfico e Histórico da Bahia) p. 177-183.
- Barcia, María del Carmen 2001 “Un modelo de emigración “favorecida”: el traslado masivo de españoles a Cuba (1880-1930)” em *Catauro. Revista Cubana de Antropología* (La Habana) A. 2, Nº 4, julho-dez, p. 36-59.
- Baroni, Márcio H. de M. 2003 *Bomfim: entre continente e nação*. Dissertação (Mestrado em Sociologia), Unicamp, Campinas, SP.
- Basail, Alain 2006 “Negro brujo... Maaaaalo! Ortiz y la prensa cubana como narrativa del brujo” em *Catauro. Revista Cubana de Antropología* (La Habana) A. 8, Nº 14, p. 73-99, julho-dezembro.
- Bello, José M. 1923 “Um problema nacional” em Penna, Belisário *Saneamento do Brasil* (Rio de Janeiro: Jacintho Ribeiro dos Santos Editor) 2º edição, p. III-V.
- Benjamin, R. O. C. 1907 “Los negros americanos” em Serra, Rafael *Para blancos y Negros. Ensayos Políticos, Sociales y Económicos* (La Habana: Imprenta “El Score”) p. 178-184.
- Bomfim, Luís P. 2005 “Pequena biografia de Manoel Bomfim” em Bomfim, Manuel. *A América Latina. Males de Origem* (Rio de Janeiro: Topbooks) p. 387-390.
- Bomfim, Manuel 1997 *O Brasil na América: caracterização da formação brasileira* (Rio de Janeiro: Topbooks).

- Bomfim, Manuel 2005 *A América Latina. Males de origem* (Rio de Janeiro: Topbooks).
- Bronfman, Alejandra 1998 *From Head-Measuring to Festival-Gazing: Thinking about race in Cuba, 1898-1940* (Princeton: Department of History at Princeton University) Versão mimeográfica.
- Bronfman, Alejandra 2001 “La barbarie y sus descontentos: raza y civilización. 1912-1919” em *Temas. Cultura, Ideología, Sociedad* (La Habana) N° 24-25, janeiro-junho, p. 23-33.
- Bronfman, Alejandra 2004 *Measures for equality. Social science, citizenship, and race in Cuba, 1902-1940* (Chapel Hill e Londres: The University of North Carolina Press).
- Cabrera, Miguel 2008 “Alma fundadora. Rafael Serra y Montalvo” em *Islas*, A. 3, N° 9, março, p. 21-33.
- Camps, Gabriel 1928 “Los negros” em *Diario de la Marina* (La Habana) 2 de dezembro, p. VI.
- Castañeda, Luiza A. 1998 “Apontamentos historiográficos sobre a fundamentação biológica da eugenia” em *Episteme* (Porto alegre) V. 3, N° 5, p. 23-48.
- Castellanos, Jorge 2003 *Pioneros de la etnografía afrocubana. Fernando Ortiz, Rómulo Lachatañeré, Lydia Cabrera* (Miami: Ediciones Universal).
- Castellanos, Jorge; Castellanos, Isabel 1998 *Cultura afrocubana: El negro en Cuba* (Miami: Ediciones Universal) 4 tomos, T. 2.
- Castro, Silvio 2002 *La masacre de los Independientes de Color en 1912* (La Habana: Editorial de Ciencias Sociales).
- Chávez Álvarez, Ernesto 1991 *El crimen de la niña Cecilia. La brujería en Cuba como fenómeno social (1902-1925)* (La Habana: Editorial de Ciencias Sociales).
- Constitución de 1901 (Título IV. De los derechos que garantiza la Constitución. Sección Primera. Derechos Individuales) 1952 em *Constituciones de la República de Cuba* (La Habana: Academia de la Historia).
- Conte, Rafael e Capmany, José M. 1912 *La guerra de razas (negros contra blancos en Cuba)* (La Habana: Imprenta Militar de Antonio Pérez).
- Corrêa, Mariza 1998 *As ilusões da liberdade: a escola Nina Rodrigues e a antropologia no Brasil* (Bragança Paulista, SP: EDUSF).
- Costa, Iraneidson S. 1994 “Quando o santo sobe á cabeça: o consumo de drogas entre os negros da Bahia (1866-1934)” em *Caderno do CEAS*, N° 158, julho-agosto, p. 67-76.
- Cruz e Sousa, João da 2000 “Abolicionismo” em *Cruz e Sousa. Obra completa* (Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar) p. 759-760.

- Cubas, Pedro A. 2005 “Posición de los parlamentarios cubanos negros y mulatos ante los sucesos de 1912” em Díaz, María del Pilar (coord.) *Éditos inéditos documentos olvidados de la historia de Cuba* (La Habana: Editorial de Ciencias Sociales) p. 17-38.
- Cubas, Pedro A. 2006 “Club Atenas, 1919: Entre la sorpresa y el espanto” em Díaz, María del Pilar et al. *Perfiles de la Nación II* (La Habana: Editorial de Ciencias Sociales) p. 1-34.
- Cunha, Euclides da 2002 *Os sertões (Campanha de Canudos)* (São Paulo: Martin Claret).
- Degler, Carl N. 1976 *Nem branco nem preto: escravidão e relações raciais no Brasil e nos Estados Unidos* (Rio de Janeiro: Labor do Brasil).
- Deschamps, Pedro C. 1975 *Rafael Serra Montalvo. Obrero incansable en la lucha por nuestra independencia* (La Habana: Ediciones Unión).
- Duarte, Rafael 1995 “África en Cuba. Apuntes sobre la presencia de África en la historia y la cultura cubanas” em Martínez, Luz M. (coord.) *Presencia africana en el Caribe* (México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes) p. 89-163.
- Edreira de Caballero, Angelina 1928 “Cooperación de las mujeres cubanas en nuestras luchas emancipadoras y manera de hacer más eficaz su participación en los momentos actuales” em *Diario de la Marina* (La Habana) 11 de novembro, p. VI.
- Ellis, Keith 1998 “Nicolás Guillén and Langston Hughes. Convergences and divergences” em Brock, Lisa; Castañeda, Digna (ed.) *Between race and empire. African-Americans and cubans before the Cuban Revolution* (Philadelphia: Temple University Press) p. 129-167.
- Encinosa, Alfredo Pérez y 1905 “La Escuela de Tuskegee” em *El Nuevo Criollo* (La Habana) A. II, N° 37, 7 de outubro, p. 3.
- Espinheira, Gey 2005 *Os limites do indivíduo (mal-estar na racionalidade: os limites do indivíduo na medicina e na religião)* (Salvador: Fundação Pedro Calmon, Centro de Memória e Arquivo Público da Bahia).
- Evans-Pritchard, Edgard E. 1978 *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande* (Rio de Janeiro: Zahar).
- Evans-Pritchard, Edgard E. 1990 *Las teorías de la religión primitiva* (Madrid, Siglo XXI Editores).
- Fernández, Tomás R. 1994 *El negro en Cuba 1902-1958. Apuntes para la historia de la lucha contra la discriminación racial* (La Habana: Editorial de Ciencias Sociales).

- Fernández, Tomás R. 2007a “Apuntes para una aproximación al pensamiento y la obra de Gustavo E. Urrutia” em Fernández, Tomás R. *Cuba. Personalidades en el debate racial (Conferencias y ensayos)* (La Habana: Editorial de Ciencias Sociales) p. 43-53.
- Fernández, Tomás R. 2007b “La prosa de Nicolás Guillén en defensa del negro cubano” em Fernández, Tomás R. *Cuba. Personalidades en el debate racial (Conferencias y ensayos)* (La Habana: Editorial de Ciencias Sociales) p. 7-31.
- Ferrer, Ada 2001 “Raza, región y género en la Cuba rebelde: Quintín Bandera y la cuestión del liderazgo político” em Heredia, Fernando M.; Scott, Rebecca J. e Martínez, Orlando F. G. (coords.) *Espacios, silencios y los sentidos de la libertad. Cuba entre 1878 y 1912* (La Habana: Ediciones Unión) p. 141-162
- Ferrer, Ada 2002 “Cuba insurgente. Raza, nación y revolución, 1868-1898” em *Caminos. Revista Cubana de Pensamiento Socioteológico* (La Habana) N° 24-25, p. 19-34.
- Fragoso, João L. 1990 “O Império escravista e a República dos plantadores” em Linhares, Maria Yedda (org.) *História Geral do Brasil* (Rio de Janeiro: Editora Campus) 8° ed., p. 145-196.
- Fredrickson, George 1998 *Race and racism in historical perspective: comparing the United States, South Africa and Brazil* (Cape Town: The Comparative Human Relations Initiative).
- Fuente, Alejandro de la 2001 *A Nation for all: Race, inequality, and politics in twentieth century Cuba* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press).
- Funes, Reinaldo 2005 *Despertar del asociacionismo científico en Cuba 1876-1920* (La Habana: Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello).
- Galera, Andrés 1988 “El resurgir de una nueva escuela: Israel Castellanos y el atavismo del delito” em *Asclepio*, V. XL, N° 2, p. 81-97.
- Gledhill, Sabrina 1986 *Afro-Brazilian studies before 1930: Nineteenth-century racial attitudes and the work of five scholar*. Dissertação (M.A. Degree in Latin American Studies), University of California at Los Angeles (UCLA).
- Gledhill, Sabrina 2010 *Manuel Querino. 159 anos do seu nascimento* (Salvador: Academia de Letras da Bahia).
- Gómez, Juan G. 1974 “La cuestión de Cuba en 1884” em Gómez, Juan G. *Por Cuba libre* (La Habana: Editorial de Ciencias Sociales) 2° ed., p. 173-242.

- Gontijo, Rebeca 2003 “Manoel Bomfim, ‘pensador da História’ na Primeira República” em *Revista Brasileira de História* (São Paulo) V. 23, N° 45, p. 129-154.
- González, Manuel de J. 1907 “Sobre el linchamiento” em Serra, Rafael *Para blancos y Negros. Ensayos políticos, sociales y económicos* (La Habana: Imprenta “El Score”) p. 138-140.
- Guanche, Julio C. 2004a “El negro espacio del negro. Entrevista con Tomás Fernández Robaina” em Guanche, Julio C. *La imaginación contra la norma. Ocho enfoques sobre la República de 1902* (La Habana: Ediciones La Memoria, Centro Cultural Pablo de la Torriente Brau) p. 105-122.
- Guanche, Julio C. 2004b “La institucionalidad republicana. Estado, nación y democracia. Entrevista con Julio A. Carreras” em Guanche, Julio C. *La imaginación contra la norma. Ocho enfoques sobre la República de 1902* (La Habana: Ediciones La Memoria, Centro Cultural Pablo de la Torriente Brau) p. 85-103.
- Guerra, Ramiro 1929 “Nuevas y fecundas orientaciones” em *Diario de la Marina* (La Habana) 13 de janeiro, p. VI.
- Guillén, Nicolás 1929a “El blanco: he ahí el problema” em *Diario de la Marina* (La Habana) 9 de junho, p. XI
- Guillén, Nicolás 1929b “El camino de Harlem” em *Diario de la Marina* (La Habana) 21 de abril, p. XI.
- Guillén, Nicolás 1929c “La conquista del blanco” em *Diario de la Marina* (La Habana) 5 de maio, p. XI.
- Guillén, Nicolás 1929d “¿Periódicos negros de cubanos. Periódicos cubanos de negros?” em *Diario de la Marina* (La Habana) 4 de agosto., p. VI.
- Guillén, Nicolás 1929e “Señorita Consuelo Serra” em *Diario de la Marina* (La Habana) 1 de dezembro, p. XIII.
- Helg, Aline 1995 *Our rightful share. The Afro-Cuban struggle for equality, 1886-1912* (Chapel Hill e Londres: The University of North Carolina Press).
- Helg, Aline 1996 “Políticas raciales en Cuba después de la independencia: Represión de la cultura negra y mito de la igualdad racial” em *América Negra: Expedición humana a la zaga de la América oculta* (Bogotá) N° 11, junho, p. 63-79.
- Henríquez, Max U. 1917 “Problemas de nuestra América: Lecturas de Bunge y Rodó” em *Cuba Contemporánea* (La Habana) A. V, V. XV, N° 2, outubro, p. 97-104.

- Hevia, Oilda 1998a “1895-1898: ¿Guerra racista o demagogia?” em *Debates Americanos* (La Habana) N° 5-6, janeiro/dezembro, p. 35-45.
- Hevia, Oilda 1998b “1898-1902: la frustración de los negros cubanos después de la independencia” em *Universidad de La Habana*, N° 249, p. 95-106, Segundo Semestre.
- Hodge, Ileana 2009 *Cultura de resistência e resistência de uma identidade cultural: a santería cubana e o candomblé brasileiro (1950-2000)*. Tese (Doutorado em História), Universidade Federal da Bahia, Salvador.
- Ibarra, Jorge 2009a “El legado científico de Fernando Ortiz” em Ibarra, Jorge *Patria, etnia y nación* (La Habana: Editorial de Ciencias Sociales) p. 273-252.
- Ibarra, Jorge 2009b “Importancia de la polémica Mañach-Urrutia en los años 30” em Ibarra, Jorge *Patria, etnia y nación* (La Habana: Editorial de Ciencias Sociales) p. 247-252.
- Ingenieros, José 1916 “Las razas en América y las ideas sociológicas de Sarmiento” em *Cuba Contemporánea* (La Habana) A. IV, V. X, p. 15-36.
- Ingenieros, José 1961 “Sociología argentina: La formación de una raza argentina” em Ingenieros, José *Obras Completas* (Buenos Aires: Ediciones Mar Océano) T. 4, p. 245-269.
- Ingenieros, José 1962 “Crónicas de viaje: Razas inferiores” em Ingenieros, José *Obras Completas* (Buenos Aires: Ediciones Mar Océano) 8 tomos, T. 8, p. 166-173.
- Kehl, Renato 1923 *Eugenia e medicina social (Problemas da vida)* (Rio de Janeiro: Livraria Fernando Alves) 2° ed.
- Kropf, Simone P. 2009 “Carlos Chagas e os debates e controvérsias sobre a doença do Brasil (1909-1923)” em *História, Ciências, Saúde - Manguinhos* (Rio de Janeiro) V. 16, Supl. 1, julho, p. 205-227.
- Latour, Bruno; Woolgar, Steve 1997 *A vida de laboratório: a produção dos fatos* (Rio de Janeiro: Relume Dumará).
- Leite, Dante M. 1976 *O caráter nacional brasileiro: história de uma ideologia* (São Paulo: Pioneira).
- Lewis, Ioan M. 1977 *Êxtase religioso. Um estudo antropológico da possessão por espírito e do xamanismo* (São Paulo: Editora Perspectiva).
- Leyva, Armando 1929 “Por humanidad o por egoísmo” em *Diario de la Marina* (La Habana) 1 de setembro, p. VI.
- Lima, Fábio 2010 *Religião e transformação da experiência nos casos de saúde mental no candomblé*. Tese (Doutorado em Estudos Étnicos e Africanos), Universidade Federal da Bahia, Salvador.

- Lima, Lamartine de Andrade 1980 *Roteiro de Nina Rodrigues* (Bahia: Universidade Federal da Bahia, Centro de Estudos Afro-Orientais, Ensaios/Pesquisas 2) abril, p. 1-9.
- Lima, Lamartine de Andrade 2006 “Nina Rodrigues, olhar voltado para o futuro” em *A Tarde* (Salvador) 29 de julho, p. 6-9.
- Lima, Nísia T. 2009 “Uma brasileira médica: o Brasil Central na expedição científica de Arthur Neiva e Belisário Penna e na viagem ao Tocantins de Julio Paternostro” em *História, Ciências, Saúde - Manguinhos* (Rio de Janeiro) V. 16, Supl. 1, julho, p. 229-248.
- Lima, Nísia T.; Hochman, Gilberto 1996 “Condenado pela raça, absolvido pela medicina: o Brasil descoberto pelo movimento sanitário da Primeira República” em Maio, Marcos C. e Santos, Ricardo V. (orgs.). *Raça, ciência e sociedade* (Rio de Janeiro: Editora Fiocruz. Centro Cultural Banco do Brasil) p. 23-40.
- Lima, Oliveira 1923 “Dois livros de sciencia” em Penna, Belisário *Saneamento do Brasil* (Rio de Janeiro: Jacintho Ribeiro dos Santos Editor) 2º ed., p. I-II.
- Lobato, Monteiro 1950a “As grandes possibilidades dos países quentes” em *Obras completas de Monteiro Lobato* (São Paulo: Editora Brasiliense Limitada) V. 8: Mr. Slang e o Brasil e Problema Vital, p. 321-328.
- Lobato, Monteiro 1950b “Diagnostico” em *Obras completas de Monteiro Lobato* (São Paulo: Editora Brasiliense Limitada) V. 8: Mr. Slang e o Brasil e Problema Vital, p. 253-257.
- Lobato, Monteiro 1950c “Jéca Tatú: A ressurreição” em *Obras completas de Monteiro Lobato* (São Paulo: Editora Brasiliense Limitada) V. 8: Mr. Slang e o Brasil e Problema Vital, p. 329-340.
- Lobato, Monteiro 1950d “Urupês” em *Obras completas de Monteiro Lobato* (São Paulo: Editora Brasiliense Limitada) V. 2, 1º serie Literatura Geral, p. 241-256.
- Lobato, Monteiro 1950e “Velha praga” em *Obras completas de Monteiro Lobato* (São Paulo: Editora Brasiliense Limitada) V. 2, 1º serie Literatura Geral, p. 233-240.
- Lobato, Monteiro 1979 *O presidente negro* (São Paulo: Editora Brasiliense) 13º ed.
- Lombroso, Cesare 1905 “El prejuicio de las razas” em *El Nuevo Criollo* (La Habana) A. II, N° 22, 25 de junho, p. 3.
- Los Cuatro 1929a “Directrices: La cuestión del negro” em *Revista de Avance* (La Habana) A. III, T. IV, N° 30, 15 de janeiro, pp. 5-6.

- Los Cuatro 1929b “Directrices: Raza y cultura” em *Revista de Avance* (La Habana) A. III, T. IV, N° 30, 15 de janeiro, p. 3-4.
- Madeira, Marcos A. 1973 “Introdução” em Viana, Oliveira *Populações meridionais do Brasil* (Rio de Janeiro: Paz e Terra) V. I Populações do Centro-Sul, p. 23-26.
- Maggie, Yvonne 1992 *Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil* (Rio de Janeiro: Arquivo Nacional).
- Mañach, Jorge 1928 “Glosas” em *Diario de la Marina* (La Habana) 23 de dezembro, p. VI.
- Mañach, Jorge 1929a “Acercando posiciones” em *Diario de la Marina* (La Habana) 27 de janeiro, p. VI.
- Mañach, Jorge 1929b “El problema negro y la palabra oscura” em *Diario de la Marina* (La Habana) 12 de maio, p. XI.
- Mañach, Jorge 1929c “Gustos y colores” em *Diario de la Marina* (La Habana) 19 de maio, p. XI.
- Marinello, Juan 1929a “Carta Negra” em *Diario de la Marina* (La Habana) 5 de maio, p. XI.
- Marinello, Juan 1929b “Carta Vibrante” em *Diario de la Marina* (La Habana) 26 de maio, p. X.
- Martínez, Fernando H. s/d *Nacionalismo, razas y clases en la Revolución del 95 y en la Primera República Cubana* (versão mimeográfica).
- Martínez-Echazábal, Lourdes 1998 “Mestizaje and the Discourse of National/Cultural Identity in Latin America, 1845-1959” em *Latin American Perspectives*, Issue 100, V. 25, N° 3, p. 21-42, maio.
- Meriño, María de los A. 2006 *Una vuelta necesaria a mayo de 1912* (La Habana: Editorial de Ciencias Sociales).
- Miceli, Sergio 2001 *Intelectuais à brasileira* (São Paulo: Companhia das Letras).
- Montejo, Carmen 1998 “Minerva. A magazine for women (and men) of color” em Brock, Lisa e Castañeda, Digna (eds.) *Between race and empires. African-Americans and Cubans before the Cuban Revolution* (Philadelphia: Temple University Press) p. 33-48.
- Montejo, Carmen 2004 *Sociedades negras en Cuba 1878-1960* (La Habana: Editorial de Ciencias Sociales/Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello).
- Mora, Gastón 1929a “La cuestión social” em *Diario de la Marina* (La Habana) 24 de fevereiro, p. VI.

- Mora, Gastón 1929b “Carta de Gastón Mora” em *Diario de la Marina* (La Habana) 26 de maio, p. X.
- Mora, Gastón 1929c “Nuestros compatriotas de color” em *Diario de la Marina* (La Habana) 6 de janeiro, p. VI.
- Mora, Gastón 1929d “Posibilidades para todos” em *Diario de la Marina* (La Habana) 10 de fevereiro, p. VI.
- Morejón, Nancy 2005 *Nación y mestizaje en Nicolás Guillén* (La Habana: Ediciones Unión).
- Morillo de Govantes, Consuelo 1929 “La tuberculosis en la raza negra. Contestando al Sr. Primitivo Ros” em *Diario de la Marina* (La Habana) 25 de agosto, p. VI.
- Mudimbe, Valentin Y. 1988 *The invention of Africa: gnosis, philosophy and the order of knowledge* (Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press / Londres: James Currey).
- Muñoz, Benjamín G. 1929 “Leyendo al Dr. Taboada” em *Diario de la Marina* (La Habana) 13 de outubro, p. VI.
- Mustelier, Gustavo E. 1912 *La extinción del negro. Apuntes político sociales* (La Habana: Imprenta de Rambla, Bouza y Ca.).
- Naranjo, Consuelo 1992 “Trabajo libre e inmigración española en Cuba: 1880-1930” em *Revista de Indias*, V. LII, N° 195/196, p. 749-794.
- Naranjo, Consuelo; Puig-Samper, Miguel A. 1997 “Delincuencia y racismo en Cuba: Israel Castellanos versus Fernando Ortiz” em Huertas, Rafael e Ortiz, Carmen (eds.) *Ciencia y Fascismo* (Aranjuez, Madrid: Ediciones Doce Calles) p. 11-24.
- Naranjo, Consuelo; Puig-Samper, Miguel A. 2000 “Fernando Ortiz y las relaciones científicas hispano-cubanas, 1900-1940” em *Revista de Indias*, V. LX, N° 219, p. 477-503.
- Nascimento, Elisa L. 2003 *O sortilégio da cor: Identidade, raça e gênero no Brasil* (São Paulo: Summus).
- Neiva, Arthur; Penna, Belisário 1999 *Viagem científica pelo Norte da Bahia, Sudoeste de Pernambuco, Sul do Piauí e de Norte a Sul de Goiás* (Brasília: Senado Federal) ed. fac-similar.
- Nordhoff, C. 1907 “Lecciones de Política” em Serra, Rafael. *Para blancos y negros. Ensayos políticos, sociales y económicos* (La Habana: Imprenta “El Score”) p. 25-33.
- “Notas del Momento” 1929 em *Diario de la Marina* (La Habana) 1 de setembro, p. VI.
- Oliva, Terezinha A. De; Bray, Sílvio C. 2001 “Manoel Bomfim e o pensamento geográfico brasileiro” em Gerardi, Lucia H. de Oliveira e Mendes, Iandara A. (orgs.) *Teoria, técnicas, espaços*

e atividades: Temas de geografia contemporânea (Rio Claro: Programa de Pós-Graduação em Geografia UNESP/Associação de Geografia Teórica AGETEO) p. 21-43.

- Oliveira, Ana C. A. R. de 2003 *O conservadorismo a serviço da memória: tradição, museu e patrimônio no pensamento de Gustavo Barroso*. Dissertação (Mestrado em História Social da Cultura), Pontifícia Universidade Católica, Rio de Janeiro.
- Ortiz, Fernando 1929 “Ni racismos ni xenofobias” em *Revista Bimestre Cubana* (La Habana) V. XXIV, janeiro-fevereiro, p. 6-19.
- Ortiz, Fernando 1975 *Los negros esclavos* (La Habana: Editorial de Ciencias Sociales).
- Ortiz, Fernando 1986 *Los negros curros* (La Habana: Editorial de Ciencias Sociales).
- Ortiz, Fernando 1995 *Los negros brujos* (La Habana: Editorial de Ciencias Sociales).
- Palmié, Stephan 2002 *Wizards and scientists. Explorations in Afro-Cuban modernity and tradition* (Durham / Londres: Duke University Press).
- Partido Independiente de Color. Secretaría. Circular a los ciudadanos Presidentes de Asambleas Independientes de Color constituídas en toda la República 1910 *Previsión. Periódico Político Independiente* (La Habana) 28 de fevereiro, p. 3.
- Paz Soldan, Carlos E. 1923 “Da ‘Riforma Médica’ - Perú - Fevereiro, 1919” em Penna, Belisário *Saneamento do Brasil* (Rio de Janeiro: Jacintho Ribeiro dos Santos Editor) 2° ed., p. VI-VII.
- Peixoto, Afrânio 1957 “A vida e a obra de Nina Rodrigues” em Rodrigues, Nina *As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil* (Salvador: Livraria Progresso Editora) p. 9-19.
- Penna, Belisário 1923a “Prefacio” em Kehl, Renato *Eugenia e medicina social (Problemas da vida)* (Rio de Janeiro: Livraria Fernando Alves), 2° ed., p. III-IV.
- Penna, Belisário 1923b *Saneamento do Brasil* (Rio de Janeiro: Jacintho Ribeiro dos Santos Editor) 2° ed.
- Pérez Jr., Louis 2002 “Política, campesinos y gente de color: la ‘Guerra de Razas’ de 1912 en Cuba revisitada” em *Caminos. Revista Cubana de Pensamiento Socioteológico* (La Habana) N° 24-25, p. 52-72.
- Pérez, Pelayo 1915 “El peligro amarillo y el peligro negro” em *Cuba Contemporánea* (La Habana) A. III, T. IX, p. 251-254.
- Pichardo, Hortensia 1969 *Documentos para la Historia de Cuba* (La Habana: Editorial de Ciencias Sociales) 4 tomos, T. 2.

- Portuondo, Serafín L. 2002 *Los independientes de color. Historia del Partido Independiente de Color* (La Habana: Editorial Caminos).
- Primelles, León 1957 *Crónica Cubana 1919-1922. Menocal y la Liga Nacional. Zayas y Crowder. Fin de la Danza de los Millones y reajuste* (La Habana: Editorial Lex).
- Querino, Manuel 1946 *A Bahia de outrora* (Bahia: Livraria Progresso Editora).
- Querino, Manuel 1980 “O colono preto como fator da civilização brasileira” em *Afro-Asia*, N° 13, p. 143-158.
- Querino, Manuel 2006a *A raça africana e os seus costumes na Bahia* (Salvador: P55 Edições).
- Querino, Manuel 2006b *A arte culinária na Bahia* (Salvador: P55 Edições).
- Querino, Manuel 2006c “Candomblé de caboclo” em *dA raça africana e os seus costumes na Bahia* (Salvador: P55 Edições) p. 94-95.
- Quilez, Alfredo 1929 “Flagelo Social” em *Carteles* (La Habana) V. XIV, N° 34, 25 de agosto, p. 9.
- Ramírez, Primitivo R. 1929a “La tuberculosis en la raza negra” em *Diario de la Marina* (La Habana) 18 de agosto, p. XIII.
- Ramírez, Primitivo R. 1929b “Sobre el mismo tema de la tuberculosis. Aclaración a la Señora Consuelo M. de Govantes” em *Diario de la Marina* (La Habana) 8 de setembro, p. VI.
- Ramos, Jair de S. 1996 “Dos males que vêm com o sangue: as representações raciais e a categoria do imigrante indesejável nas concepções sobre imigração da década de 20” em Maio, Marcos C. e Santos, Ricardo V. (orgs.) *Raça, ciência e sociedade* (Rio de Janeiro: Editora Fiocruz. Centro Cultural Banco do Brasil) p. 59-82.
- Rezende, Maria J. 2000 “Organização, coordenação e mudança social em Alberto Torres” em *Estudos de sociologia*, N° 8, 1° sem., p. 35-58.
- Ribeiro, Fernando R. 1993 “Apartheid e democracia racial: raça e nação no Brasil e África do Sul” em *Estudos Afro-Asiáticos* (Rio de Janeiro) V. 24, p. 95-120.
- Roche Monteagudo, Rafael M. 1925 *La policía y sus secretos en Cuba* (La Habana: La Moderna Poesía) 3° ed.
- Rodrigues, Nina 1939a “A loucura das multidões: nova contribuição ao estudo das loucuras epidêmicas no Brasil” em Rodrigues, Nina *As colectividades anormaes* (Rio de Janeiro: Civilização Brasileira S.A. Editora) p. 78-152.
- Rodrigues, Nina 1939b “A loucura epidêmica de Canudos: Antonio Conselheiro e os Jagunços” em Rodrigues, Nina *As*

- collectividades anormaes* (Rio de Janeiro: Civilização Brasileira S.A. Editora) p. 52-77.
- Rodrigues, Nina 1939c “Os mestiços brasileiros” em Rodrigues, Nina *As collectividades anormaes* (Rio de Janeiro: Civilização Brasileira S.A. Editora) p. 196-211.
- Rodrigues, Nina 1957 *As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil* (Salvador: Livraria Progresso Editora).
- Rodrigues, Nina 2005 *O animismo fetichista dos negros baianos* (Salvador: P555).
- Rodrigues, Nina 2008 *Os africanos no Brasil* (São Paulo: Madras).
- Rodríguez, Nazario 1910 “Ni blancos, ni negros: solo cubanos” em *El Veterano* (La Habana) suplemento, folha única, 23 de abril.
- Rojo, Antonio B. 1996 “El surgimiento de la cultura afrocubana (1920s-1950s)” em *Historia y Cultura. Revista de la Facultad de Ciencias Humanas* (Cartagena: Universidad de Cartagena) A. IV, N° 4, p. 9-23, dezembro.
- Romero, Sílvio 1960 *História da literatura brasileira* (Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora) T. I.
- Romero, Sílvio 1977 (1879) *Estudos sobre a poesia popular do Brasil* (Rio de Janeiro: Editora Vozes).
- Romo, Anadelia A. 2010 *Brazil's living museum. Race, reform and tradition in Bahia* (North Carolina: University of North Carolina Press).
- Rosa, Alessandra 2005 *Quando a eugenia se distancia do saneamento: as ideias de Renato Kehl e Octávio Domingues no Boletim de Eugenia (1929-1933)*. Dissertação (Mestrado em História das Ciências), FIOCRUZ, Rio de Janeiro.
- Salermo, Judith 2004 *Fernando Ortiz, notas acerca de su imaginación sociológica* (La Habana: Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello).
- Santos, Jocélio T. dos 2005 “Candomblés e espaço urbano na Bahia do século XIX” em *Estudos Afro-Asiáticos*, A. 27, N° 1/2/3, p. 205-226, janeiro-dezembro.
- Santos, Jocélio T. dos 2009 “Intertextualidades na repressão aos candomblés baianos no século XIX” em Almeida, Adroaldo J. S.; Santos, Lyndon de A. e Ferretti, Sérgio F. (orgs.) *Religião, raça e identidade. Colóquio do centenário da morte de Nina Rodrigues* (São Paulo: Paulinas) p. 159-173.
- Schmachtenberg, Ricardo 2006 *Sanear ou perecer: o movimento pelo saneamento dos sertões e das cidades brasileiras*. Comunicação apresentada no III Simpósio Nacional de História Cultural Mundos

- da Imagem: do texto ao visual da ANPUH, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 18 a 22 de setembro (inédito).
- Schwarcz, Lilia M. 1993 *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930* (São Paulo: Companhia das Letras).
- Schwartz, Rosalie 1998 "Cuba's roaring twenties. Race consciousness and the column 'Ideales de una Raza'" em Brock, Lisa e Fuertes, Digna C. (eds.) *Between race and empire. African-Americans and cubans before the Cuban Revolution* (Philadelphia: Temple University Press) p. 104-119.
- Scott, Rebecca J. 2006 *Grados de libertad. Cuba y Luisiana después de la esclavitud* (La Habana: Editorial de Ciencias Sociales).
- Serra, Consuelo 1929 "Nuestros valores étnicos" em *Diario de la Marina* (La Habana) 27 de janeiro, p. VI.
- Serra, Ordep 1995 *Águas do Rei* (Petrópolis, RJ: Vozes).
- Serra, Rafael 1904a "El Problema" em *El Nuevo Criollo* (La Habana) A. I, N° 5, 29 de outubro, p. 1.
- Serra, Rafael 1904b "'Promesa cumplida' em Booker T. Washington, interpretado por la preocupación cubana" em *El Nuevo Criollo* (La Habana) A. I, N° 8, 19 de novembro, p. 1-2.
- Serra, Rafael 1904c "A 'La Antorcha' de Trinidad" em *El Nuevo Criollo* (La Habana) A. I, N° 6, 5 de novembro, p. 1.
- Serra, Rafael 1905a "Dos cartas decorosas" em *El Nuevo Criollo* (La Habana) A. II, N° 3, 21 de janeiro, p. 2.
- Serra, Rafael 1905b "El Presidente Roosevelt. Su opinión sobre el problema de razas. Fragmentos" em *El Nuevo Criollo* (La Habana) A. II, N° 7, 18 de fevereiro, p. 1.
- Serra, Rafael 1905c "El problema de los negros" em *El Nuevo Criollo* (La Habana) A. II, N° 31; 32; 33, 26 de agosto; 2 e 9 de setembro, p. 2; 1-2; 1-2.
- Serra, Rafael 1905d "Roosevelt y los negros" em *El Nuevo Criollo* (La Habana) A. II, N° 31, 26 de agosto, p. 1-2.
- Serra, Rafael 1907a "A los liberales de color. Todos y cada uno" em Serra, Rafael *Para blancos y negros. Ensayos políticos, sociales y económicos* (La Habana: Imprenta "El Score") p. 80-84.
- Serra, Rafael 1907b "Educación y dinero" em Serra, Rafael *Para blancos y negros. Ensayos políticos, sociales y económicos* (La Habana: Imprenta "El Score") p. 103-108.
- Serra, Rafael 1907c "Empleados de color ganan \$ 6.000,000" em Serra, Rafael *Para blancos y negros. Ensayos políticos, sociales y económicos* (La Habana: Imprenta "El Score") p. 153-156.

- Serra, Rafael 1907d “Los blancos y los negros americanos” em Serra, Rafael *Para blancos y negros. Ensayos políticos, sociales y económicos* (La Habana: Imprenta “El Score”) p. 135-137.
- Serra, Rafael 1907e “Notas Americanas” em Serra, Rafael *Para blancos y negros. Ensayos políticos, sociales y económicos* (La Habana: Imprenta “El Score”) p. 197-200.
- Serra, Rafael 1907f “Previsión y justicia” em Serra, Rafael *Para blancos y negros. Ensayos políticos, sociales y económicos* (La Habana: Imprenta “El Score”) p. 48-49.
- Serra, Rafael 1907g *Para blancos y negros. Ensayos políticos, sociales y económicos* (La Habana: Imprenta “El Score”).
- Seyferth, Giralda 1996 “Construindo a nação: hierarquias raciais e o papel do racismo na política de imigração e colonização” em Maio, Marcos C. e Santos, Ricardo V. (org.) *Raça, ciência e sociedade* (Rio de Janeiro: Editora Fiocruz. Centro Cultural Banco do Brasil) p. 41-58.
- Silva, Agnaldo J. da 2007 “O aspecto decorativo da *intelligentsia* brasileira” em *Sociedade e cultura* (Goiânia: Universidade Federal de Goiás) A./V. 10, N° 001, janeiro-junho, p. 131-143.
- Silva, Vagner G. da 1995 *Orixás da metrópole* (Petrópolis, RJ: Vozes).
- Silveira, Inocencia 1929 “Lo que somos” em *Diario de la Marina* (La Habana) 10 de fevereiro, p. VI.
- Skidmore, Thomas E. 1976 *Preto no branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro* (Rio de Janeiro: Paz e Terra).
- Skidmore, Thomas E. 1993 “Bi-Racial U.S. vs. Multi-Racial Brazil: Is the Contrast Still Valid?” em *Journal of Latin American Studies*, V. 25, p. 373-386, maio.
- Solá, José S. de 1916 “El acercamiento intelectual de América Latina: ‘El Hombre Mediocre’ de José Ingenieros” em *Cuba Contemporánea* (La Habana) A. IV, T. X, p. 193-210.
- Souza, Ricardo L. de 2005 “Nacionalismo e autoritarismo em Alberto Torres” em *Sociologias* (Porto Alegre) A. 7, N° 13 janeiro-junho, p. 302-323.
- Souza, Vanderlei S. de 2006 “Em nome da raça: a propaganda eugênica de Renato Kehl nos anos 1910 e 1920” em *Revista de História Regional*, V. 11, N° 2, inverno, p. 29-70.
- Souza, Vanderlei S. de 2008 “Por uma nação eugênica: higiene, raça e identidade nacional no movimento eugênico brasileiro dos anos 1910 e 1920” em *Revista Brasileira de História da Ciência* (Rio de Janeiro) V. 1, N° 2, p. 146-166, julho-dezembro.
- Souza, Vanderlei S. de 2009 “Arthur Neiva e a ‘questão nacional’ nos

- anos 1910 e 1920” em *História, Ciências, Saúde - Manguinhos* (Rio de Janeiro) V. 16, Supl. 1, julho, p. 249-264.
- Stepan, Nancy L. 1991 “*The hour of eugenics*”. *Race, gender, and nation in Latin America* (Ithaca / Londres: Cornell University Press).
- Taboadela, José Antonio 1929a “Ideas del Dr. J. A. Taboadela sobre la tuberculosis” em *Diario de la Marina* (La Habana) 29 de setembro, p. VI.
- Taboadela, José Antonio 1929b “Nuevas consideraciones del Dr. Taboadela sobre la tuberculosis” em *Diario de la Marina* (La Habana) 6 de outubro, p. XIII.
- The Booker T. Washington Papers* 1975 (Champaign: University of Illinois Press) V. 2; 4.
- Thielen, Eduardo V.; Santos, Ricardo A. dos 2002 “Belisário Penna: notas fotobiográficas” em *História, Ciências, Saúde - Manguinhos* (Rio de Janeiro) V. 9, N° 2, maio-agosto, p. 387-404.
- Torres, Alberto 1933 *O problema nacional brasileiro. Introdução a um programa de organização nacional* (São Paulo: Companhia Editora Nacional).
- Torres, Alberto 1978 *A organização nacional: Primeira parte, A Constituição* (São Paulo: Ed. Nacional).
- Torres, Alberto 1978 “Projeto de revisão constitucional” em Torres, Alberto. *A organização nacional: Primeira parte, A Constituição* (São Paulo: Ed. Nacional) p. 301-331.
- Tristán [Ramón Vasconcelos] 1915 “Palpitaciones de la Raza de Color. Crónica escrita para negros sin taparrabos, mestizos no arrepentidos y blancos de sentido común” em *La Prensa* (La Habana) 19 de agosto, p. 8.
- Turner, Victor W. 1974 *O processo ritual: estrutura e antiestrutura* (Petrópolis: Editora Vozes).
- Urrutia, Gustavo 1928a “¡A París!” em *Diario de la Marina* (La Habana) 2 de julho, p. 10.
- Urrutia, Gustavo 1928b “Cuba será blanca... o no será” em *Diario de la Marina* (La Habana) 28 de junho, p. 10.
- Urrutia, Gustavo 1928c “El diagnóstico” em *Diario de la Marina* (La Habana) 25 de abril, p. 7.
- Urrutia, Gustavo 1928d “El único arquitecto” em *Diario de la Marina* (La Habana) 1 de julho, p. 9.
- Urrutia, Gustavo 1928e “Haitianos y jamaíquinos” em *Diario de la Marina* (La Habana) 30 de junho, p. 8.
- Urrutia, Gustavo 1928f “¿Juan Gualberto es negro?” em *Diario de la Marina* (La Habana) 29 de junho, p. 7.

- Urrutia, Gustavo 1928g “La raza cubana” em *Diario de la Marina* (La Habana) 26 de junho, p. 8.
- Urrutia, Gustavo 1929a “El Busilis” em *Diario de la Marina* (La Habana) 1 de setembro, p. VI.
- Urrutia, Gustavo 1929b “La conferencia del Doctor Aldereguía” em *Diario de la Marina* (La Habana) 29 de julho, p. 11.
- Urrutia, Gustavo 1929c “La conferencia del Dr. Aldereguía (II)” em *Diario de la Marina* (La Habana) 2 de agosto, p. 10.
- Urrutia, Gustavo 1929d “La cuestión económica del negro” em *Diario de la Marina* (La Habana) 1 de junho, p. 7.
- Urrutia, Gustavo 1929e “La cuestión económica del negro. Alegría y limpieza” em *Diario de la Marina* (La Habana) 19 de junho, p. 9.
- Urrutia, Gustavo 1929f “La cuestión económica del negro. Cambiar de mentalidad” em *Diario de la Marina* (La Habana) 6 de junho, p. 9.
- Urrutia, Gustavo 1929g “La cuestión económica del negro. El crédito” em *Diario de la Marina* (La Habana) 19 de julho, p. 9.
- Urrutia, Gustavo 1929h “La cuestión económica del negro. Esteticismo” em *Diario de la Marina* (La Habana) 11 de julho, p. 11.
- Urrutia, Gustavo 1929i “La cuestión económica del negro. La marchantería” em *Diario de la Marina* (La Habana) 2 de julho, p. 7.
- Urrutia, Gustavo 1929j “La cuestión económica del negro. Las virtudes de la albahaca” em *Diario de la Marina* (La Habana) 17 de junho, p. 7.
- Urrutia, Gustavo 1929k “La cuestión económica del negro. Pregones antiguos” em *Diario de la Marina* (La Habana) 17 de julho, p. 11.
- Urrutia, Gustavo 1929l “La cuestión económica del negro. Un discursito” em *Diario de la Marina* (La Habana) 27 de junho, p. 7.
- Urrutia, Gustavo 1929m “La tuberculosis en la raza negra” em *Diario de la Marina* (La Habana) 25 de julho, p. 10.
- Urrutia, Gustavo 1929n “La tuberculosis estudiada por la Dra. Shelton” em *Diario de la Marina* (La Habana) 22 de agosto, p. 10.
- Urrutia, Gustavo 1938a “Cómo vine al ‘DIARIO’” em *Diario de la Marina* (La Habana) 6 de maio, p. 3.
- Urrutia, Gustavo 1938b “Por qué estoy en el ‘DIARIO’” em *Diario de la Marina* (La Habana) 10 de maio, p. 3.
- Vasconcellos, Christianne S. 2009 “O uso de fotografias de africanos no estudo etnográfico de Manuel Querino” em *Sankofa. Revista*

- de História da África e de Estudos da Diáspora Africana*, N° 4, p. 88-111, dezembro.
- Vasconcelos, Ramón 1916 *El General Gómez y la sedición de Mayo* (La Habana: Bernabeu y Casanova Impresores).
- Velasco, Carlos de 1913 “El problema negro” em *Cuba Contemporánea* (La Habana) A. I, T. I, N° 2, fevereiro, p. 73-79.
- Velasco, Carlos de 1917 “Ni la amenaza, ni la violencia: la ley” em *Cuba Contemporánea* (La Habana) A. V, T. XIII, N° 1, p. 5-10.
- “Veteranos defraudados. Un gran escándalo” 1904 em *El Nuevo Criollo* (La Habana) A. I, N° 12, 17 de dezembro, p. 3.
- Viana, Oliveira 1922 “O povo brasileiro e sua evolução” em Ministério de Agricultura, Indústria e Comércio. Directoria Geral de Estatística. *Recenseamento do Brasil realizado em 1 de setembro de 1920* (Rio de Janeiro: Typ. da Estatística) V. 1: Introdução, p. 313-344.
- Viana, Oliveira 1923 *Evolução do povo brasileiro* (São Paulo: Monteiro Lobato e C^a Editores).
- Viana, Oliveira 1973 *Populações meridionais do Brasil* (Rio de Janeiro: Paz e Terra) V. I: Populações do Centro-Sul.
- Villoldo, Julio 1919 “El Linchamiento, social y jurídicamente considerado” em *Cuba Contemporánea* (La Habana) A. VII, T. XXI, N° 81, setembro, p. 5-19.

ARTIGOS DA INTERNET

- Arellano, Jorge E. 2008 *Rubén y la africanidad*. Disponível em: <<http://archivo.laprensa.com.ni/archivo/2008/marzo/01/suplementos/prensaliteraria/ensayo/ensayo-20080229-1.shtml>> Acesso em: 1 ago. 2011.
- Bertucci-Martins, Liane M. 2004 *Informar para formar: educação e ciência da saúde no início do século XX*. Disponível em: <<http://27reuniao.anped.org.br/gt02/t025.pdf>> Acesso em: 17 jul. 2011.
- Diwan, Pietra 2007 *Eugenia, a biologia como farsa [Reportagem]. História viva. A história está acontecendo agora* (Duetto Editorial) edição 49, novembro. Disponível em: <http://www2.uol.com.br/historiaviva/reportagens/eugenia_a_biologia_como_farsa_9.html> Acesso em: 19 mai. 2016.
- “Gastón Mora Varona” S/d. Disponível em: <http://www.ecured.cu/index.php/Gast%C3%B3n_Mora_Varona> Acesso em: 11 nov. 2011.
- Giacon, Eliane M. de Oliveira 2008 “De Dante Moreira Leite a Stuart Hall” em *Travessias. Pesquisa em Educação, Cultura, Linguagem*

- e Arte*, V. 2, N° 1, (Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Cascavel). Disponível em: <http://www.unioeste.br/prppg/mestrados/letras/revistas/travessias/ed_002/cultura/dedante.pdf> Acesso em: 17 jul. 2011.
- “Jorge Mañach y Robato” S/d. Disponível em: <http://www.ecured.cu/index.php/Jorge_Ma%C3%B1ach> Acesso em: 11 nov. 2011.
- “Juan Marinello” S/d. Disponível em: <http://www.ecured.cu/index.php/Juan_Marinello> Acesso em: 11 nov. 2011.
- Marques de Armas, Pedro L. 2004 “Introducción [al artículo Psicología de las multitudes de Israel Castellanos]” em *La Habana Elegante*, segunda época, N° 26, verano. Disponível em: <<http://www.habanaelegante.com/Summer2004/Panoptico.html>> Acesso em: 11 jan. 2012.
- Martínez, Fernando H. 2008 “El negro en la obra de Nicolás Guillén” em *La Ventana. Portal informativo de la Casa de las Américas*. Disponível em: <<http://laventana.casa.cult.cu/modules.php?name=News&file=print&sid=4722>> Acesso em: 01 ago. 2011.
- “Ramiro Guerra Sánchez” S/d. Disponível em: <http://www.ecured.cu/index.php/Ramiro_Guerra> Acesso em: 11 nov. 2011.
- Rodríguez, Ricardo V. S/d *Sílvio Romero. O homem e a sua obra*. Disponível em: <<http://www.ensayistas.org/filosofos/brasil/romero/introd.htm>> Acesso em: 11 nov. 2011.
- Santos, Ricardo A. 2005 “Quem é bom, já nasce feito? Uma leitura do Eugenismo de Renato Kehl (1917-1937)” em *Intellectus*, A. IV, N° 2. Disponível em: <www.intellectus.uerj.br> Acesso em: 23 out. 2009.
- Santos, Ricardo A. dos 2003 “Lobato, os Jecas e a questão racial no pensamento social brasileiro” em *Achegas.net — Revista de Ciência Política*, N° 7, maio. Disponível em: <www.achegas.net/numero/sete/ricardo_santos.htm> Acesso em: 17 jul. 2011.
- Sena, Consuelo Pondé de S/d *O sesquicentenário de Braz do Amaral*. Disponível em: <<http://www.tribunadabahia.com.br/news.php?idAtual=80901>> Acesso em: 11 nov. 2011.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ALB	Academia de Letras da Bahia
ANC	Archivo Nacional de Cuba
ANM	Academia Nacional de Medicina
DNSP	Departamento Nacional de Saúde Pública
IAGP	Instituto Archeologico e Geographico de Pernambuco
IGHB	Instituto Geographico e Historico da Bahia
IHCC	Institución Hispano-Cubana de Cultura
IHGB	Instituto Historico e Geographico Brasileiro
IHGSP	Instituto Histórico e Geographico de São Paulo
LBHM	Liga Brasileira de Higiene Mental
PIC	Partido Independiente de Color
PRC	Partido Revolucionario Cubano
SEAP	Sociedad Económica de Amigos del País
SFC	Sociedad del Folklore Cubano
SNA	Sociedade Nacional de Agricultura
SPD	Sociedade Protetora dos Desvalidos
STF	Supremo Tribunal Federal

El Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) es una institución internacional no-gubernamental, creada en 1967 a partir de una iniciativa de la UNESCO, institución en la que posee estatus Asociativo. En la actualidad, reúne 624 centros de investigación y más de 650 programas de posgrado en ciencias sociales y humanidades (maestrías y doctorados), radicados en 48 países de América Latina y otros continentes. Los objetivos del Consejo son la promoción y el desarrollo de la investigación y la enseñanza de las Ciencias Sociales, así como el fortalecimiento del intercambio y la cooperación entre instituciones e investigadores de dentro y fuera de la región. Del mismo modo, promueve la activa diseminación del conocimiento producido por los científicos sociales en los movimientos sociales, las organizaciones populares y las entidades de la sociedad civil. A través de estas actividades, CLACSO contribuye a repensar, desde una perspectiva crítica y plural, la problemática integral de las sociedades latinoamericanas y caribeñas.

Patrocinado por



Agencia Sueca
de Desarrollo Internacional

Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales



CLACSO

Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais

ISBN 978-987-722-317-0



9 789877 223170