

Zeneide Rios de Jesus

Indígenas no Brasil

As visões de Afonso Arinos (1930-1940)



INDÍGENAS NO BRASIL

ZENEIDE RIOS DE JESUS

Indígenas no Brasil

As visões de Afonso Arinos (1930-1940)



Feira de Santana - Bahia
2020

Copyright © 2020 by Zeneide Rios de Jesus

Projeto gráfico: *Editora Zarte*

Editoração eletrônica: *Editora Zarte*

Capa: “República” - *Julio Firmo de Queiroz Tecido queimado, 100 X 140. (2018).*

Revisão textual e Normalização ABNT: *Lazulli Assessoria*

Conselho Editorial

Claudio André Souza

Maria de Lourdes Novaes Scheffler

Mariana Fagundes de Oliveira

Maria Victória Espiñeira González

Zenaide de Oliveira Novais Carneiro

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

J56

Jesus, Zeneide Rios de

Indígenas no Brasil [recurso eletrônico] : as visões de Afonso Arinos (1930-1940) /
Zeneide Rios de Jesus. – Feira de Santana : Editora Zarte, 2020.

487 p.: il.

E-book.

Formato: PDF.

ISBN 978-65-88707-12-8

1. Indígenas – Brasil. 2. Franco, Afonso Arinos de Melo, 1905-1990. 3. Cultura.
4. Mestiçagem. 5. Política. 6. Civilização brasileira. 7. Identidade nacional. I. Título.

CDU: 572(=981)

Luis Ricardo Andrade da Silva – Bibliotecário – CRB 5/1790



Todos os direitos desta edição reservados à

Editora Zarte

Rua Nacional nº 300 A, Parque Ipê

44054-064 — Feira de Santana, BA

Telefone: (71) 99116-6034 WhatsApp

E-mail: zartegraf@gmail.com

<http://blog.editorazartefsa.com>

Para Painho e Mainha que, na sua simplicidade, sem muitas palavras, me mostraram a importância de olhar e de me importar com o “outro”. Para Breno, Nanda e Vítor, que cotidianamente dão sentido a minha caminhada, ajudando a compreender e a tirar o melhor de cada momento dela, sem esmorecer. Todos vocês me ensinaram e me ensinam o sentido da vida.

Agradecimentos

De acordo com a psicanálise, “[...] não há solidão sem uma referência ao outro” (TANIS, 2003, p.123). Eis um paradoxo que acompanha a elaboração de um estudo. Tornou-se comum referirmo-nos a essa tarefa como uma produção solitária. No entanto, a extensa lista que produzimos neste momento nos mostra como essa solidão é, de certa forma, acompanhada e nos damos conta de como os “outros” tornam-se referências. Início meus agradecimentos por todos aqueles que, em virtude da traição da memória, venham, por acaso, fazer-se ausentes nesta lista.

De maneira mais ou menos cronológica e não por hierarquia, começo agradecendo aos professores e amigos Clóvis Ramaiana e Edson Silva, primeiros leitores e colaboradores desta proposta. Somo aqui os agradecimentos aos professores Cláudio Luis Pereira e Milton Moura, leitores atentos destas páginas.

Minha gratidão à Professora Doutora Maria Hilda Baqueiro Paraíso, por aceitar me acompanhar nessa travessia compartilhando seus saberes. Também sou grata às professoras Gabriela Sampaio e Lígia Belini pelas contribuições dadas a este estudo.

Às colegas Gabriela, Tânia, Patrícia e Lívia, gratidão pelas horas leves saboreadas em conversas, cafés e tortas.

Agradeço à Universidade Estadual de Feira de Santana pela liberação e bolsa concedida para a realização deste trabalho. Sou igualmente grata aos colegas da Área de História.

Também registro aqui agradecimento à Ana Maria Carvalho, Patrícia Navarro, Lucilene Reginaldo, Elizete Silva e Jaques Depelchin pelo apoio a esse estudo.

Meus agradecimentos especiais ao PPGH/UEFS por viabilizar a publicação desta obra.

Aos meus alunos da UEFS, com os quais compartilhei as inquietações e questões que culminaram nesta obra: eles estão aqui representados por Rafaela, Mabel, Anderson, Aritana, Edmundo, Cibele e Dorival Tuxá por me estimularem a vencer os desafios de abordar a história indígena e fazer dela discussão permanente. Também estendo meus agradecimentos a todos os outros indígenas que passaram ou que ainda estão na UEFS e aos demais povos originários pelos saberes que me ajudam a ver o mundo de forma diferente.

Agradeço aos meus pais, Águida e Ariston, pela formação que me deram e pelo exemplo de vida que protagonizam, exemplo que me permite cumprir desafios como este, enfrentando as adversidades e fazendo delas lições. Aos meus irmãos Zene, Davan, Delma, Odeilton e Tércio que, de diferenciadas formas e intensidades, ajudaram a constituir minha trajetória.

A Ricardo Behrens, pelas lições partilhadas. A José Carlos Behrens e Milena Behrens, agradeço o apoio inestimável que sempre me deram.

Aos meus filhos, toda gratidão por possibilitarem que a minha caminhada na condição de mãe e historiadora seja feita com a compreensão, o carinho, o conforto e o estímulo que me dispensam.

A Maria José Bacelar (Zezé), agradeço o trabalho competente de revisão textual da primeira versão deste estudo, mas também o carinho, generosidade e acolhimento.

Dedico aqui agradecimentos especiais aos responsáveis pelos intervalos festivos e agradáveis ao longo dessa trajetória: uma boa lista de parentes, “aderentes”, amigos novos e antigos, cada um, à sua maneira, contribuiu para que eu reunisse condições de propor

e de concluir este livro. Sou grata a todos os que não listei aqui, mas que permanecem nos arquivos afetivos da minha memória.

Finalmente, dedico agradecimento especial a Virgínia Falcão pela “escutatória”¹ precisa no momento certo e que foi fundamental para que esta obra se concretizasse.

¹ Termo usado por Rubem Alves para se contrapor ao termo oratória, enfatizando a importância também do ouvir.

Resumo

Este livro trata das interpretações sobre os indígenas no Brasil contidas nas obras de Afonso Arinos de Melo Franco publicadas na década de 1930. Teve por objetivo identificar as concepções desse autor em relação aos indígenas no contexto de discussão da mestiçagem e da formação da identidade nacional. Pesquisa qualitativa de caráter historiográfico e documental. Seus resultados apontaram as condições que permitiram a atuação do intelectual Afonso Arinos, enquanto “intérprete do Brasil”, ao formular, por meio do pensamento evolucionista, interpretações que, além de afirmarem a inferioridade dos indígenas, também os responsabilizou pelos diversos problemas políticos, sociais, econômicos e culturais existentes no Brasil dos anos 1930. Permitiram também identificar as apropriações teóricas e conceituais feitas por Afonso Arinos para elaborar suas teses que definiram qual o lugar que indígenas e negros deveriam ocupar na sociedade brasileira. Essas apropriações também influenciaram suas definições de cultura e civilização, resultando no entendimento de que indígenas e negros possuíam uma cultura inferior e pertenciam a uma civilização rudimentar. Também mostraram que as preocupações desse intelectual em relação aos indígenas do Brasil o levaram a tratar essa temática em várias temporalidades, permitindo, inclusive, uma abordagem sobre a influência que esses indígenas exerceram na conformação de uma literatura sobre a teoria da bondade natural, cujas ideias foram apontadas como responsáveis por embasar a Revolução

Francesca, culminando na tese de que os indígenas do Brasil ajudaram a derrubar a Bastilha. Suas conclusões apontaram uma desqualificação das ideias revolucionárias que conformaram o pensamento europeu, mas preocupou Afonso Arinos, sobretudo, a possibilidade de essas ideias tornarem-se suscetíveis de promover a adesão dos brasileiros ao comunismo. Suas concepções refletiram os problemas políticos e sociais do período em que escreveu, de forma que questões cruciais da época, como a ascensão do comunismo e as transformações sociais que começaram a dar visibilidade aos sujeitos que historicamente eram excluídos, foram decisivas para a conformação do seu pensamento, que se caracterizou por manter-se próximo das concepções evolucionistas, elitistas e conservadoras que interpretavam indígenas e negros como inferiores, cujas contribuições para a nossa formação foram vistas como justificativas para os vários e graves problemas do país e para os comportamentos inadequados dos brasileiros. Concluiu-se que o clima de polarização política influenciou na elaboração de suas obras, demonstrando a proposição de uma pretensa neutralidade de um pensamento ideológico elitista sobre os indígenas.

Palavras-chave: Indígenas. mestiçagem. Cultura. Política.

Abstract

This thesis deals with the interpretations of the indigenous in Brazil contained in the works of Afonso Arinos de Melo Franco published in the 1930s. The objective was aimed at identifying this author's conceptions concerning indigenous people within the context of the miscegenation discussion and on the formation of national identity. The results obtained from qualitative researches of historiographical and documentary character showed the conditions that enabled the intellectual Afonso Arinos — in the role of “Brazil's interpreter”—, to formulate interpretations which not only assert the inferiority of the indigenous, through evolutionary thinking, of, but also held accountable the various political, social, economic and cultural existing in Brazil in the 1930s. Such research was carried out by means of the evolutionary thought. These results have also led to the identification of the theoretical and conceptual appropriations made by Afonso Arinos in order to prepare his thesis that defined what place both indigenous and blacks ought to occupy in Brazilian society. These appropriations influenced his definitions of culture and civilization, thereby resulting in the understanding that indigenous and blacks had a lower culture and belonged to a rudimentary civilization. They also showed that the concerns of this intellectual in relation to the indigenous people of Brazil led him to deal with this subject in several time frames, even allowing a debate on the role that these indigenous played in the formation of a literature on the theory of natural goodness, whose ideas have been identified as responsible for fundamentals

of the French Revolution, culminating in the thesis that the natives of Brazil have contributed towards bringing down the Bastille. His conclusions accordingly showed a disqualification of revolutionary ideas that shaped European thought, but worried Afonso Arinos, above all, about the possibility of these ideas becoming susceptible to promoting Brazilians' accession to communism. His works reflected the political and social problems of the period in which he wrote, so that crucial issues of that time –, as the rise of communism and the social transformations that began to give visibility to the individuals who were historically cast out –, were decisive for the conformation of their thought, which was characterized by keeping close to the evolutionists, elitist and conservative views portraying indigenous and blacks as inferior beings. Such conceptions, which contributed to our identity formation, were seen as justifications for both the various and serious problems of the country as well as Brazilians' inappropriate behavior. It was concluded that such ambience of political polarization influenced the development of his works, demonstrating the proposition of an alleged neutrality of an elitist ideological thinking about the indigenous people. His interpretations dialogued with the idea of miscegenation and blamed the indigenous for traits he considered negative in the formation of a national identity.

Keywords: Indigenous. Miscegenation. Culture. Policy.

Lista de Ilustrações

Imagem 1 – Afonso Arinos com familiares

Imagem 2 – Lindolfo Collor, Afrânio de Melo Franco, Oswaldo Aranha e outros durante banquete

Imagem 3 – Virgílio de Melo Franco

Lista de Siglas e Abreviações

ABA	Associação Brasileira de Antropologia
ABL	Academia Brasileira de Letras
ABNT	Associação Brasileira de Normas Técnicas
AIB	Ação Integralista Brasileira
CIMI	Conselho Indigenista Missionário
CNPI	Conselho Nacional de Proteção ao Índio
CPDOC	Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil
DIP	Departamento de Imprensa e Propaganda
FBC	Fundação Brasil Central
FGV	Fundação Getúlio Vargas
FNB	Frente Negra Brasileira
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
IHGB	Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro
IIHA	Instituto Internacional da Hiléia Amazônica
IPE	Instituto de Pesquisas Educacionais
LC	Liga Comunista
Org	Organização
PE	Pernambuco
RJ	Rio de Janeiro
SP	São Paulo
SPHAN Nacional	Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
SPI	Serviço de Proteção ao Índio

SPIILTN	Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais
SPVEA	Superintendência do Plano de Valorização da Amazônia
TEN	Teatro Experimental do Negro
UDF	Universidade do Distrito Federal
UDN	União Democrática Nacional
Unesco	Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura
UNI	União das Nações Indígenas
URJ	Universidade do Rio de Janeiro
USP	Universidade de São Paulo

Sumário

Prefácio 23

Apresentação 31

Introdução 33

Cenário dos estudos brasileiros e da atuação de Afonso Arinos na primeira metade do século XX 51

Intelectuais brasileiros e os anos trinta: crises, incertezas e a busca para entender e explicar o Brasil 51

Intelectuais em cena: aproximação com as políticas e com o Estado 60

Intelectuais brasileiros: busca pelo passado, valorização do “patrimônio nacional” e atuação junto ao Estado 67

Revista do sphan e legitimação de uma identidade nacional 73

Estado brasileiro e povos indígenas 82

Debate intelectual nos anos trinta e pressupostos de uma política indigenista 85

Afonso Arinos: história de vida versus história do Brasil 93

Afonso arinos: o “poliedro humano” 93

Tradição familiar, história do brasil e a construção de uma imagem de homem público 97

Afonso Arinos de Melo Franco: formação e atuação intelectual nos anos 1930 131

Leituras do Brasil: visões de Afonso Arinos 143

Perigos da esquerda e da direita: um alerta aos intelectuais 143

“Entre deus e o diabo”: perigos do comunismo 165

Fascismo: a violência da direita e a ameaça ao Brasil 171

Receita de intelectualismo e brasilidade para os intelectuais brasileiros contra o comunismo e o fascismo 177

Rios verde e negro e a poluição das cristalinas águas do lago português 193

Afonso Arinos e a mestiçagem no Brasil 193

Nação e mestiçagem em pauta 200

Ambiguidades, discordâncias e concordâncias: a mestiçagem na imprensa 222

“Raça”: persistências do conceito em defesa da mestiçagem 230

“Racialização da cultura” e “culturalização da raça” 234

Triângulo brasileiro e confluência das águas 243

Cultura, civilização e mestiçagem na obra de Afonso Arinos 243

Existe uma civilização propriamente brasileira? 256

Brasil: teatro histórico de um grande choque entre duas culturas e uma civilização 276

Conflito das “culturas de cor” contra a civilização branca 286

Uma república de “Resíduos” 301

Pareto e os subsídios para uma leitura sobre o Brasil 301

Adaptação do conceito: resíduos índios e negros 309

Imprevidência e dissipação 317

O desapareço pela terra 321

Influências dos resíduos índios e negros na república 337

A salvação pelo acaso 338

O amor à ostentação e as suas consequências 346

A razão e a força 356

Indígenas do brasil e a queda da bastilha 363

Recepções de uma obra e os percursos de um tema 363

Bons e maus selvagens: leituras sobre os indígenas brasileiros
374

Indígenas brasileiros na outra margem do atlântico 377

Transformações de um conceito 392

Rousseau, índios e revoluções: ameaças aos projetos da direita
416

Considerações finais 423

Referências 431

Prefácio

Desacostumadora de palavras

A introdução do livro que você, leitor, tem em mãos, começa com uma citação de Manoel de Barros. Nela, o poeta revela seu desamor pela palavra acostumada. O escritor mato-grossense não o diz, mas é possível concluir, desse e de outros escritos dele, que seu desgostar com o acostumamento das palavras é motivado pelos efeitos da coisa repetida muitas vezes: efeitos que deixam bocas tortas, provocam deslembraamentos, legam as gentes aluadas; formam memoriamentos. Costume nasce do uso, também nasce das falas, da repetição das falas.

E tem falas que são muito acostumadoras. No sertão da Bahia, região que deu origem a autora deste livro, são raras as famílias que não têm um mito de origem muito curioso, “minha avó foi pegada no mato a dente de cachorro”. São sempre mulheres, não se ouve o caso de avôs, e todas as referências labutam com a ideia de que a ancestral foi caçada nas matas para se tornar matriz de parte de família. A frase nunca localiza a personagem temporalmente, quando indagados, os mais velhos derivavam para uma avó da avó, alguém cujos registros não são achados na noite do tempo.

A história pode ser visualizada por muito aspectos, para a apresentação do livro de Zeneide vou escolher apenas dois: primeiro, a violência da caçada é naturalizada, tratada como algo banal, apenas mais uma etapa do passado da família, nada que

envergonhe aqueles que caçaram. Em algumas das narrativas é acrescida mais uma informação, “meu avô pegou minha avó a dente de cachorro”, em nenhum dos casos o vô caçador é situado negativamente, o que ele fez é tratado como uma coleta/ domesticação de um animal para a vida civilizada, uma captura salvadora.

O segundo aspecto é a noção que existe um corpo selvagem na mata, uma gentidade em estado de natureza que precisa ser incorporada à vida civilizada por meio da força ou de qualquer artifício, além dos benditos “dentes de cachorro”. A questão subjacente a essa narrativa popular é uma afirmação formal de que os indígenas não teriam diferenças de outros bichos civilizáveis que andassem pelo mato, a sua utilização, de mulher paridora, seria o que os distinguiria de pacas, veados, emas.

A narrativa popular faz ecoar uma voz que vem de longe. Muniz Sodré situa as suas primeiras emissões na empresa de expansão colonial e na montagem da modernização europeia. Teria sido ali que se construiu aquilo que o autor baiano chama de modelo de “homem universal” e o seu Outro, aquele “capaz de abrigar todas as qualidades atinentes ao não homem”, o “selvagem”, o “fora da humanidade”². O eco resume um saber sobre os nativos da América, um palavreiro acostumado que chama os índios de bichos, reduzem-os a animais.

A redução de gentes à condição de natureza é uma forma de negar a elas a história, calando tentativas de se historicizar. É um sequestro das vozes e dos esforços que fazem elas para serem ouvidas. Também se coloca como um roubo do tempo: homens/natureza não se distinguiriam do meio, na verdade seriam partes integrantes dele, daí não terem tempo, cabendo aos chegantes

² SODRÉ, Muniz. O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira. Rio de Janeiro: Imago; Salvador: Fundação Cultural do Estado da Bahia, pp. 29-30.

colonizadores dar-lhes um tempinho para chamar de seu. Fazendo uma distinção entre natureza e história, Paul Veyne disse: “O homem delibera, a natureza não; a história humana torna-se-ia sem sentido se negligenciássemos o fato de os homens terem objetivos, fins, intenções”³.

O argumento teórico do historiador francês reforça a noção que arrancar a história de um povo e o reduzir à condição de natureza é um gesto de interdição da construção/organização das vontades coletivas, um impossibilitador do reconhecimento das ações da comunidade des-historiada. Tendo negadas as rotas para narrar o passado, os indígenas sofriam cortes na suas linhas de tempo, cortes poderosos que lhes afastava não apenas da historicidade: a lâmina afiada dos donos do estilete de Clio cortava e não permitia cicatrização, separava-os da morada ancestral.

Negar a história aos indígenas foi parte do arcabouço legal para impedir a continuidade do acesso/posse dos povos originários à terra, fórmula crucial para abrir caminhos para que o capital dito modernizador fizesse o caminho aberto pela palavra para construir poderosos latifúndios, enquanto escravizava os “negros da terra”, estuprava mulheres, matava crianças. A redução das gentes à condição de natureza foi pedra fundamental para a tomada das terras e a legitimação do genocídio.

Como um eterno retorno, a interdição não cessou nas primeiras investidas do branco sobre a terra, reapareceu sempre que as expansões coloniais pediam mais horizontes ou questionavam limites já estabelecidos. Reaparição autorizada pela palavra pacificada dos donos das letras, litanias estendidas para muita além do mundo daquilo que é escrito ou legalizada

³ VEYNE, Paul. Histoire. Encyclopédia Universalis, vol. VIII. Encyclopaedia Universalis France. Paris: S/E, 1968, pp. 423-424. Apud: LE GOFF, Jacques. História e memória. Tradução de Bernardo Leitão 4ª. Edição. Campinas: Edunicamp, 1996, p.23.

em artigos de sábios: mesmo “lá dentro, no “fundo do sertão”, a negativa de que o povo da terra seria mesmo gente surgia, surgia e acostumava a palavra, entortava a boca, dizia não à humanidade de índios.

Palavra viciada, autorizadora de violências, colonizadora de imaginários. Também um tipo diferente de bandeirante, não atravessa apenas o espaço, o tempo na sua multiplicidade é continuamente atravessado pelos sintagmas acostumados. Saem dos domínios daqueles que comandavam a expansão colonial ou das empresas monoculturas e viram domínio público, torna-se mito de fundação de pequenas famílias sertanejas, quase sempre “fracas”, no máximo de pequenos proprietários que precisam explicar um cabelo alisado misturado à pela escura.

Os fracos que organizavam essa fala fundadora, pelo menos um pequeno grupo que manteve relações familiares e de amizades, eram nascidos nas duas primeira décadas do século XX, três homens e duas mulheres — o mais velho de 1904 e o mais novo de 1918. É muito certo que não se limitassem a este recorte, mas é importante apontar que nos começos dos novecentos a narrativa abordada estava ativa e formava gentes acostumadas a ela, gentes que a levariam adiante nas prosas noturnas em volta do candeeiro.

Não existe nenhuma indicação de que Afonso Arinos de Melo e Franco, personagem importante na obra de Zeneide Rios, conhecesse o mito de origem familiar que orientava alguns coevos seus no distante sertão da Bahia - é muito provável que não soubesse. A não ciência, entretanto, não foi um impeditivo para que Arinos mobilizasse um repertório cultural muito próximo daquilo que circulava nas bocas e nos serões do interior da Bahia, sobretudo a noção de que indígenas (e negros) eram possuidores de uma cultura que estava situada em uma escala inferior àquela praticada pelos brancos.

Noção de uma inferioridade do outro “indígena e negro”, que pertenceria a uma “civilização rudimentar”, como escreveu a autora, seria crucial para o desenho de uma perspectiva acerca das populações de nativos brasileiros. Zeneide aponta como o escritor mineiro, fazendo uma leitura muito particular da Teoria da Evolução, consolidou ideias de uma semihumanidade em relação aos indígenas, materializando uma teorização indicativa de que eles seriam de inteligências primárias e incapazes de absorver as abstrações mais elevadas da sociedade “civilizada”, evidentemente aquela de que participava Melo e Franco, a branca.

Velho ditado sertanejo fala, “para palavras loucas, ouvidos moucos”, um jovem historiador que leia as teses de Arinos pode partir do suposto que elas eram insanidades e, por isso, deveria não lhes destinar atenção, e seria um engano grandioso. Felizmente, Zeneide Rio não partilha dessa opinião: formada na dura labuta dos povos indígenas, trabalha o autor das teses como um dos “Intérpretes do Brasil” — conjunto de intelectuais com forte atuação nos anos de 1930, que deu um formato intelectual ao país, sobretudo inscrevendo na nossa cultura o lugar das gentes e das raças.

E não foi uma inscrição de pequenas repercussões: uma das conclusões da pesquisa em tela diz que as interpretações formuladas por Afonso Arinos, nos distantes anos de 1930, “resultaram num projeto sólido cujos efeitos podem ser observados ainda hoje”. Zeneide percebeu os desdobramentos das formulações de Melo e Franco nas políticas indigenistas desenvolvidas nas décadas posteriores, principalmente aquelas que subordinavam o Estado brasileiro a interesses colonizadores que interdavam a ideia do índios como donos das terras onde habitavam, e que subordinavam os territórios indígenas às estranhas noções de desenvolvimentismo e acumulação.

Como efeito visual, a captura do Estado pelas ideias dos “descobridores do Brasil” projetou uma construção nacional que interditava o acesso de gentes pretas — indígenas e negras — à terra. Sequestrou a usança do chão, reduzindo-a apenas ao aspecto produtivo: era tempo da capinização para grandes criatórios, das monoculturas do século XX (sisal, mamona, feijão, soja). Interditou o uso ritual da terra pelos seus habitantes, impedindo táticas de apropriação que não fossem voltadas para a produção e recalçando as territorializações das gentes da mata, literalmente tirando-lhes o lugar de pisar.

“Tá dominando!”, gritam jovens dançarinos em festas proibidas: referem-se ao controle dos próprios corpos naqueles momentos de festejo. O livro que o leitor tem em mãos poderia usar esta palavra de ordem referindo-se ao domínio que as teses do grupo de intelectuais do qual fazia parte Arinos teve sobre o Estado brasileiro no pós 1930, influenciando políticas de matriz econômica e práticas societárias, interferindo na cultura, buscando vender um “Brasil brasileiro” hierarquizado, com contribuições culturais assimétricas, restando a índios e negros o papel do exotismo, do folclore, de um outro não branco e subalterno, pois, para Arinos: “indígenas e negros (...) faziam parte do degrau inferior (...) e nele deveriam ser mantidos, (...) eram a parte atrasada, pobre e inferior da sociedade, “um povo indefeso, sem livre arbítrio, sem capacidade de reação (...), mergulhado em um estado de anomia”⁴.

O Estado capturado seria, portanto, a luz que mostraria às gentidades pretas seus lugares no mundo que se fazia no Brasil, lugares disciplinadores e hierarquizantes, organizados segundo uma lógica branca e urbanizadora. Na leitura da autora deste livro,

⁴ JESUS, Zeneide Rios de. Os indígenas no Brasil: As visões de Afonso Arinos (1930-1940.). Feira de Santana: Editora Zarte, 2020, p. 428.

as tese de Arinos pretenderam moldar um país que reduzisse as diversidades brasileira ao “esquema ocidental, burocrático, cristão e medíocre”⁵, para roubar as duras palavras de Pilar Calveiro referindo-se a outra experiência, a argentina.

Não ficou apenas na captura do Estado, calçadas com botas de sete léguas, as imagens inferiorizantes, com as quais Arinos pintou a história dos índios, ganharam o mundo, entraram nas escolas, universidades, bibliotecas; viraram paisagem. Um debate acontecido na área de história de uma prestigiada universidade sertaneja atesta a longevidade e firmeza das teses do escritor mineiro: uma professora proponente da criação de uma disciplina de História Indígena, que faria parte da subárea de História do Brasil, foi duramente contestada por uma colega, por sua vez formuladora do argumento que índios seria assunto de antropólogos e não de historiadores. Isso nos anos 2000.

A fala da douta historiadora, usando palavreado acostumado, é indicadora de que os “efeitos e longevidade” das ideias de Arinos ainda se encontram entre nós, mesmo em lugares insuspeitos, como a área de história de uma prestigiada universidade do sertão. Como ainda estão, “podem e devem ser historiados e desconstruídos”, segundo a fala segura e doce de Zeneide Rios, prosa que recorda uma outra, produzida por uma jovem escritora nigeriana: “As histórias foram usadas para espoliar e caluniar, mas também podem ser usadas para empoderar e humanizar. Elas podem despedaçar a dignidade de um povo, mas também podem reparar essa dignidade”⁶.

“Reparar” aqui vai ser tomado como sinônimo de desacostumar, de buscar as palavras nos retiros que foram confinadas, inventariar

⁵ CALVEIRO, Pilar. Poder e desaparecimento. Tradução de Fernando Correa Prado. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 141.

⁶ ADICHIE, Chimamanda Ngozi. O perigo de uma história única. Tradução Julia Romeu. São Paulo: Companhia das Letras, 2019, p. 32.

suas andanças, historiar seus confinamentos e produzir caminhos para a libertação. Roteiro do que fez Zeneide neste livro/rapadura — doce e duro —: procurar nos confins do tempos as pronúncias iniciais, istuciar seus sentidos e desejos, sondar o acostumamento, denunciar as intencionalidades. Denúncia que chega como apontamento para caminhaduras outras, buscadoras de uma história que pense as gentes na suas diversidades e que respeite os cantos escolhidos pelos povos para produzirem suas moradas. A sertaneja do Serrote escreveu um livro urgente, cobrador de atitudes e descortinamentos.

Clóvis Ramaiana Moraes Oliveira,
professor de teoria da história.

Apresentação

A conjuntura atual do nosso país vem demonstrando uma crise política, social e econômica intensa na qual a retirada de direitos das populações historicamente marginalizadas vem se tornando frequente. Diante disso, problematizar a história contada sobre os povos indígenas é um ato importante e de resistência. A história silenciada sobre os nossos povos, a “palavra acostumada”, assim como fala Manoel de Barros, e sabiamente relacionada ao contexto em discussão pela autora desta pesquisa, precisa ser contestada para que novas concepções ao nosso respeito sejam construídas.

A professora Zeneide Rios apresenta aqui uma importante discussão acerca desse silenciamento histórico vivido por nós: este trabalho analisa o pensamento de Afonso Arinos produzidas na década de 1930, autor que se propõe a tratar sobre os problemas do Brasil e a formação do seu povo. A vasta obra produzida por ele o fez ser considerado ao longo deste trabalho como mais um dos intérpretes do Brasil que, não diferente dos demais, propunha uma imagem negativa sobre os povos indígenas.

A preocupação da autora gira em torno da tentativa de desconstruir uma história contada por não indígenas sobre o nosso povo como parte de um projeto colonizador que sempre visou nosso apagamento da história deste país, identificando e analisando criticamente construções discursivas que naturalizaram uma visão a nosso respeito exercendo grande influência no imaginário da sociedade não indígena até os dias atuais. Esse imaginário

fez e continua fazendo perpetuar episódios de racismo contra nosso povo, negação das nossas identidades e conseqüentemente retirada de direitos constitucionais.

Um aspecto a ser destacado e muito bem discutido por Zeneide ao longo da sua escrita, e que faz parte das obras de Afonso Arinos, é a miscigenação. Falar sobre povos indígenas e nossas identidades é também trazer à tona a problematização desse processo que ainda hoje é utilizado pela sociedade envolvente para justificar a negação da nossa existência enquanto povo. A miscigenação permeia a história deste país, mas não é um fim, portanto, não deve ser vista como determinante para as afirmações que dizem que os povos indígenas desapareceram deste território, pois nossa resistência vem desde o ano que o primeiro invasor pisou seus pés diante dessa terra sagrada. Nossas identidades étnicas são construídas e determinadas por outros elementos que não esses.

É preciso fazer uma análise crítica sobre essa historiografia que por muito tempo esteve à disposição de uma história hegemônica e se isentou de contar a verdadeira história dos nossos povos e que contribuiu fortemente para que fossemos lembrados apenas durante o período colonial. É importante e necessário repensar a história do nosso país, sobretudo a participação dos povos indígenas, e reconstruir as memórias e escritos sobre ela, e esta obra é parte fundamental desse esforço que não é apenas dos povos indígenas, mas dos nossos aliados de luta que podem e estão inseridos nos contextos mais diversos, inclusive na academia como a professora Dra. Zeneide Rios.

Cibelle Flechiá Tuxá

INTRODUÇÃO

“As palavras me escondem sem cuidado[...]
Aonde eu não estou as palavras me
acham[...]
Não gosto de palavra acostumada (BARROS,
2013, p. 321-322).”

Iniciar a introdução desta obra citando trechos de poemas de Manoel de Barros legitima-se diante da força desses versos e da profunda relação deles com as inspirações que culminaram na realização deste trabalho. A constatação de um repertório discursivo sobre a história dos povos indígenas fundamentado no silenciamento levou-nos a refletir repetidamente sobre as palavras. Em meio a essa reflexão, encontramos espaço para a poética da simplicidade — que não resulta em falta de complexidade — das formulações inusitadas de Manoel de Barros, quando diz: “[...] a gente gostava das palavras quando elas perturbavam o sentido normal das ideias [...] é preciso desver o mundo para sair daquele lugar imensamente e sem lado” (BARROS, 2015, p.14).

Este estudo surgiu da preocupação com as palavras que informam sobre os indígenas, definindo suas histórias, suas identidades, seus lugares, seus papéis... Ele é motivado pelo silenciamento que atravessa as palavras, quando essas se destinam a tratar da história desses povos. Ao dizer que “[...] há histórias tão verdadeiras que às vezes parece que são inventadas”, Manoel de Barros (2013, p. 21) também nos instiga, ainda que esse não seja o propósito dos seus versos, a aguçar nosso exercício da

dúvida, a desconfiar de uma história que cristalizou boa parte das imagens que ainda hoje nos informam sobre os indígenas. Nos leva a desconfiar do lugar a que esses povos foram confinados, nos proporciona a reflexão sobre o “não lugar” a que foram relegados na nossa história escrita e permite-nos, parafraseando o poeta, *desver o mundo* para que eles possam “[...] sair daquele lugar imensamente e sem lado” (BARROS, 2015, p. 14), neste caso, o passado.

De forma pouco convencional, podemos seguir as pistas dos versos do poeta reforçando nosso intuito de perceber que as palavras podem “esconder” com cuidado ou sem cuidado os indígenas como sujeitos da nossa história. Neste estudo que se distancia do lirismo e da beleza dos poemas e assume a dureza e a racionalidade do olhar do historiador, encontramos espaço para fazer coro com Manoel de Barros, (2013, p. 322) aceitando plenamente os seus versos quando afirmam: “[...] não gosto da palavra acostumada”.

É preciso desgostar da palavra sobre a qual se fundamentaram por muito tempo as histórias dos indígenas brasileiros, buscando palavras novas que “perturbem o sentido normal das ideias”: para isso, torna-se necessário localizar as “palavras acostumadas” que deram sentido às suas histórias. Esse foi o propósito desta obra. Por meio dela, buscamos identificar construções discursivas que naturalizaram, em grande medida, as imagens que secularmente alimentam as leituras sobre os povos indígenas por meio de uma “palavra acostumada”.

Nossa tese é de que os escritos produzidos por Afonso Arinos de Melo Franco, na década de 1930, inserem-se nesse conjunto discursivo que produziu imagens negativas sobre as populações indígenas, e que os efeitos dessas interpretações permanecem na memória de boa parte da sociedade brasileira orientando suas visões acerca dos povos indígenas. No nosso entendimento, esse autor pode ser identificado

como um dos intérpretes do Brasil que buscou compreender o país nos conturbados anos 1930. Suas explicações acerca da formação do povo brasileiro voltaram-se para as contribuições dos indígenas sem romper com as visões que sedimentaram narrativas de inferioridade e depreciação desses povos. Por isso, este livro corrobora um conjunto amplo de estudos que têm proporcionado uma diferente leitura e escrita das histórias dos povos indígenas, na medida em que aponta esse tipo de construção e demonstra seus equívocos, seus efeitos, sua longevidade e, especialmente, a necessidade de sua desconstrução.

Nas últimas décadas do século XX, condições específicas⁷ referentes a essas populações concorreram para transformar interpretações que se mantiveram correntes até os anos 1970 e, entre outros aspectos, trataram esses povos como inferiores, coadjuvantes e invisíveis. Sob o recurso da generalização, esses foram vistos como vítimas, passivos e enredados em esquemas dominadores que não lhes davam nenhuma possibilidade de ação (IBGE, 2012; RICARDO, 2016). Desde os anos oitenta, estamos paulatinamente modificando essa visão, na tentativa de neutralizar a “palavra acostumada”⁸.

Na história escrita, nas escolas, em diversos materiais e espaços, os indígenas permaneceram sendo vistos como selvagens ou na condição de escravizados, submetidos às lógicas do colonizador em referências que se reportavam sempre ao passado colonial. No final dos anos setenta do século XX, esse quadro iniciou um processo de transformação. A sustentação da propalada ideia de desaparecimento dos indígenas ficou inviável cada vez mais, diante da presença desses povos no cenário político nacional.

⁷ Trata-se de um crescimento demográfico, mas também do surgimento de organizações indigenistas não governamentais e leis que reforçaram às condições de luta em defesa dos direitos indígenas, especialmente o de autodeterminação.

⁸ Sobre esses estudos, consultar, por exemplo, o link: www.ppgh.ufba.br/dissertacoes-e-teses.

Um movimento indígena começou a ganhar fôlego e articular-se em torno da defesa de direitos e expor demandas das comunidades indígenas. No meio acadêmico, tornou-se cada vez mais necessária a revisão dos instrumentos de análise sobre os temas circunscritos aos indígenas. Uma maior aproximação entre historiadores e antropólogos tem permitido uma reformulação de conceitos e procedimentos teóricos para se estudar as histórias dos povos indígenas (ALMEIDA, 2010, p. 20). Esse novo cenário tem feito com que seja revista a ideia de um desaparecimento tão preconizado, mas que jamais se efetivara, a não ser no campo da história escrita.

A disseminação de uma visão diferente sobre a história indígena tem sido um grande desafio. Mesmo com esse processo de mudanças em curso desde a década de 1980, as informações sobre esses povos, que circulam ainda hoje, relacionam-se de forma intensa às concepções que apontamos acima, demonstrando a solidez de um projeto de apagamento da presença indígena e os múltiplos efeitos produzidos por ele.

Com base nessa constatação, concordamos com a afirmação de Orlandi (2007, p. 14), de que o silêncio é fundante, e de que há um “[...] silêncio que atravessa as palavras, que existe entre elas, ou que indica que o sentido pode ser sempre outro, ou ainda que aquilo que é mais importante nunca se diz [...] as palavras são cheias de sentido a não dizer” e isso nos ajuda a entender o aparato discursivo utilizado pela historiografia brasileira para tratar das questões indígenas.

Para Orlandi (2007 p, 157), “[...] o silêncio é a condição de possibilidade de o dizer vir a ser outro”. Voltando ao poeta Manoel de Barros, podemos concluir que esse dizer que pode vir a ser outro pode ser a neutralização da “palavra acostumada” conquistada mediante uma historiografia e um ensino de História que incluam as histórias dos povos indígenas, dando sentido a esse silêncio,

permitindo que o “dizer” seja de fato outro, desmontando todos os pressupostos que legitimaram esse silêncio ao longo de séculos. Numa ação conjunta, historiografia e ensino de História devem apresentar um outro dizer que incorpore os indígenas enquanto sujeitos portadores e construtores de história.

Nesta obra, a busca pela identificação da “palavra acostumada” percorreu as obras escritas por Afonso Arinos de Melo Franco na década de 1930 quando esse intelectual, ao analisar os problemas do Brasil e a formação do seu povo, incluiu, em suas análises, os indígenas e os negros. Interessou-nos suas interpretações sobre as influências indígenas na formação do povo brasileiro, conforme publicou na obra *Conceito de Civilização Brasileira*, de 1936. Também voltamos nossa atenção para suas formulações sobre a contribuição dos indígenas para a história das ideias, quando afirmou que os indígenas do Brasil influenciaram o pensamento revolucionário que culminou na Revolução Francesa, tese que defendeu na obra *O Índio Brasileiro e a Revolução Francesa: as Origens Brasileiras da Teoria da Bondade Natural*, de 1937.

Com base, sobretudo, nas obras citadas, buscamos compreender e explicitar as concepções desse autor sobre os povos indígenas, situando-as no âmbito da produção dos chamados “Estudos Brasileiros” que se voltou para a “recuperação” do passado no intuito de definir nossa identidade nacional. Com uma ampla atuação em diversas áreas, Afonso Arinos de Melo Franco, apesar de pouco citado nos círculos acadêmicos, notadamente entre os historiadores, produziu uma vasta obra sobre o Brasil, condição que nos autorizou a incluí-lo no rol dos “intérpretes do Brasil”.

Na última década, seus escritos vêm despertando a atenção de pesquisadores de variadas áreas do conhecimento (BITTENCOURT, 2001; GUERRA, 2008; MELO, 2008 e PINHO, 2008). Nesses estudos, ainda que consideremos tanto a diversidade da obra produzida pelo autor em questão quanto

a diversidade dos seus comentadores, a temática indígena tem chamado pouca atenção. Ao reunirmos alguns desses trabalhos, constatamos que até mesmo o livro *O Índio Brasileiro e a Revolução Francesa: as Origens Brasileiras da Teoria da Bondade Natural*, que faz menção direta aos indígenas brasileiros, parece encantar mais pela erudição atribuída ao seu autor, pela afirmativa de uma contribuição à história das ideias europeias, do que propriamente pelas considerações que os indígenas ganharam em suas páginas. Depois de sua terceira edição no ano 2000, essa obra despertou o interesse de alguns pesquisadores. Entretanto, das análises que encontramos poucas se reportaram ao entendimento das questões relativas aos indígenas.

Constatamos que a obra *Conceito de Civilização Brasileira* também é analisada sem maior ênfase na questão indígena, embora muitos dos aspectos que ela apresenta refiram-se ao que Afonso Arinos denominou de resíduo índios e negros. Em nossas análises, percebemos a ênfase que o autor deu na origem indígena de muitos dos traços apontados como conformadores do comportamento do brasileiro (REIS, 2006; SANTOS. A, 2006 e SERPA e CAMPIGOTO, 2010).

De forma geral, os escritos de Afonso Arinos têm despertado o interesse de diversos estudiosos, mas com pouca atenção para as questões que nosso estudo propõe. São trabalhos voltados para aspectos mais gerais, como o estilo da escrita, as questões biográficas e autobiográficas, dentre outros aspectos (CAMARGO, MARIANI e TEIXEIRA, 1983; ALBERTI, 1994; LATTMAN-WELTMAN, 2005; CAVALCANTE, 2006; ARINOS FILHO, 2012 e GRILL, 2015).

Também consultamos uma bibliografia diversa, que nos informou sobre aspectos contextuais tanto em relação ao Brasil, incluindo questões políticas, culturais e sociais, quanto aos povos indígenas e às políticas indigenistas formuladas no contexto

abordado neste estudo. Registramos também a leitura das obras de autores estrangeiros que consideramos fundamentais para a compreensão das formulações propostas por Afonso Arinos, uma vez que inspiraram sua obra de tal forma que alguns conceitos foram adaptados para explicar suas interpretações sobre o Brasil (PARETO, 1917; MONTAIGNE, 1987; ROUSSEAU, 1997 e SPENGLER, 2014).

Além das quatro obras produzidas por Afonso Arinos na década de 1930, também consultamos suas memórias, no que diz respeito aos registros que foram feitos sobre essa produção e sobre sua vivência nesse período (FRANCO, *A Alma do Tempo*, 1979 e FRANCO, *Diário de bolso seguido de Retrato de Noiva*, 1979). Os depoimentos concedidos à equipe do Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil (CPDOC), da Fundação Getúlio Vargas (FGV), também foram considerados. Foi igualmente consultado o acervo digital da Biblioteca Nacional que disponibiliza jornais e revistas do período. No acervo disponível no link <http://memoria.bn.br/hdb/periodico.aspx>, pesquisamos em todos os periódicos relativos ao período de 1930 a 1940, com atenção especial para os que foram publicados no Rio de Janeiro, local de maior atuação de Afonso Arinos, em busca de referências a esse intelectual, bem como dos temas aqui tratados. Por meio deles, pudemos estabelecer relações com as obras aqui referidas, e esclarecermos muitos aspectos relativos a este estudo, conforme demonstramos ao longo deste livro.

Por meio dos procedimentos e das leituras expostos até aqui, e em concordância com Guimarães (2007, p. 39), quando afirma que “[...] revisitar o passado não pode ser desvinculado das demandas e exigências de um tempo presente”, neste estudo buscamos compreender como Afonso Arinos de Melo Franco acionou atores e experiências do passado como forma de entender seu presente. Para isso, também assumimos critérios teóricos

e metodológicos que orientam os trabalhos voltados para a compreensão de uma história da historiografia (ARAÚJO, 2006), isto é, ainda conforme Guimarães (2007, p. 39), desenvolvemos uma investigação procurando articular “[...] política, cultura histórica e uma história das formas de lembrar-se”.

Utilizamos a categoria *cultura política*, entendida conforme Berstein (2009, p. 32-37), como “[...] sistemas de representações coerentes, rivais entre si, que determinam a visão que os homens que deles participam têm da sociedade, da sua organização, do lugar que aí eles ocupam, dos problemas de transmissão do poder [...]”. O uso dessa categoria conferiu inteligibilidade ao comportamento político assumido por Afonso Arinos e permitiu uma compreensão maior acerca da visão de mundo que orientava suas leituras e escrita sobre o passado e também sobre seu presente. Ao problematizarmos a noção de cultura política com base nas considerações traçadas por Berstein (2009) e no conjunto de leituras oferecidos em Azevedo (2009), pudemos reconhecer a existência de várias culturas políticas coexistindo em um mesmo espaço e em uma mesma época, constituídas por meio de diferentes matrizes filosóficas ou históricas e com divergentes concepções de poder. Os conturbados anos 1930 foram exemplares nesse sentido.

Ainda seguindo as considerações de Berstein (2009, p. 31-32), pudemos atestar a importância de percebermos as culturas políticas de uma forma ampla, não nos restringindo a um partido político. Esse procedimento permitiu-nos constatar que uma das características das culturas políticas, conforme a formulação desse autor, corresponde a uma “[...] representação da sociedade ideal de acordo com a imagem que o indivíduo faz e com o lugar que ele ocupa nessa sociedade” (BERSTEIN, 2009, p. 35). Essa consideração tornou-se fundamental para analisar o viés dito liberal e também tradicionalista que os escritos de Afonso Arinos

apresentaram. Permitiu-nos compreender as leituras que esse autor fez do passado, apontando aspectos negativos ou positivos atribuídos a personagens, eventos, contextos e ideias.

Ao buscarmos o entendimento em torno das leituras sobre o passado empreendidas por Afonso Arinos, consideramos a articulação das culturas políticas que conformaram sua visão de mundo e identificamos a cultura histórica na qual estava inserido. Nossa concepção de cultura histórica foi baseada nos estudos que entendem essa categoria como formas histórico-culturais que orientam a maneira como uma sociedade ou determinados grupos lidam com o tempo seja ele passado, presente ou futuro, ou ainda como se dá os “usos do passado” (ABREU; SOIHET e GONTIJO, 2007, LE GOFF, 1990.).

Nossas análises consideraram, da mesma forma, que as culturas políticas são plurais, e que as culturas históricas também o são. Esse procedimento permitiu-nos a identificação de diferentes culturas históricas coexistindo e concorrendo, num mesmo local e num mesmo período, entretanto, isso não significou a exclusão da possibilidade de uma delas ser hegemônica. Nesse caso, uma cultura histórica voltada para o passado e como forma de posituação da mestiçagem e a busca da identidade nacional foi a que nos pareceu prevalecer nos estudos da década de 1930, sem que isso significasse a exclusão de interpretações ainda conectadas direta ou indiretamente a pressupostos racialistas que indicavam a mestiçagem como uma mazela.

Ressaltamos as considerações de Gomes (2007, p. 43-63) de que a cultura histórica não é primazia só do conhecimento histórico em sentido restrito, pois abarca também outros campos, como a literatura e o “folclore”. Buscamos observar, seguindo essa autora, que uma cultura histórica pode conformar-se articulada a uma cultura política e que o estudo das duas nos permite a compreensão de como uma determinada “[...] interpretação

sobre o passado foi produzida e consolidada através do tempo, integrando-se ao imaginário ou à memória coletiva de grupos sociais, inclusive os nacionais” (GOMES, 2007, p. 46-48).

A identificação das culturas políticas e históricas vigentes no contexto em que Afonso Arinos escreveu suas obras, bem como a percepção de como essas duas culturas articulavam-se, nos proporcionou maior compreensão das relações entre o presente e o passado, mas especialmente das formas de reconstrução e explicação desse passado. Para isso, consideramos a advertência de Moses I. Finley (1989, p. 5), de que o passado é uma massa desconexa e incompreensível que só se torna inteligível mediante a seleção em torno de um ou mais focos.

Nossos intérpretes do século XX articularam-se em torno de uma cultura histórica hegemônica que elegeu o passado como categoria capaz de explicar o Brasil. Também enfatizaram a mestiçagem como elemento fundante da nossa nacionalidade. Com base nessa constatação, analisamos o papel dos intelectuais, em especial do intelectual e político Afonso Arinos de Melo Franco, na seleção e arrumação do passado brasileiro. Buscamos compreender qual o lugar destinado a ele, quais eventos e personagens foram considerados fundamentais e, no caso específico deste estudo, quais concepções sobre os indígenas foram construídas e qual lugar lhes foi delegado na história nacional.

Esta obra também dialogou com a História Intelectual na medida em que demonstrou como o ambiente intelectual do Brasil, nas primeiras décadas do século XX, proporcionou um lugar privilegiado aos chamados homens letrados e revelou como debateram sobre as responsabilidades dos intelectuais, seu envolvimento com a política, sua participação nos órgãos estatais e demais instituições, reivindicando, sobretudo, a participação na condução dos caminhos que o país deveria trilhar e na proposição de explicações e projetos para o Brasil.

O diálogo com a História Intelectual apresentou-se também no tratamento que dispensamos ao pensamento de Afonso Arinos quando, com base em suas ideias, estabelecemos um sentido para sua atuação política, compreendida aqui num sentido amplo, e não apenas partidário. O referido diálogo também está presente quando interpretamos a realidade em que este autor estava inserido e, apesar de ancorarmos nossas análises nas duas obras em que tratou diretamente sobre os indígenas, nosso interesse também se voltou para compreendermos o seu pensamento para além dos escritos escolhidos para este estudo. Buscamos entender suas ideias como parte constituinte de um amplo debate intelectual com o qual dialogava, tanto no plano interno, com os seus pares, quanto no externo, com base nos autores estrangeiros que selecionou.

Entendendo que as ideias só podem ser apreendidas no seu contexto histórico, atentamos para o alerta que nos faz Jacques Julliard⁹ citado por Sirinelli (2003, p. 258) de que essas também “[...] não passeiam nuas pela rua; que elas são levadas por homens que pertencem eles próprios a conjuntos sociais”. Foi com base nessas considerações que analisamos a construção da trajetória intelectual de Afonso Arinos e sua intersecção com a política, localizando esse autor no rol dos intelectuais. Buscamos compreender sua atuação intelectual com base na perspectiva de Norberto Bobbio (1997), que define um intelectual como:

[...] os sujeitos a quem se atribui de fato ou de direito a tarefa específica de elaborar e transmitir conhecimentos, teorias, doutrinas, ideologias, concepções do mundo ou simples opiniões, que acabam por construir as ideias ou os sistemas de ideias de uma determinada época e de uma determinada sociedade (BOBBIO, 1997, p. 10).

⁹ JULLIARD, J. Sur un fascisme imaginaire: à propôs d'un livre de Zeev Sternhell, *Annales ESC*, 39, n. 4, jul./ago. 1984, p. 849-859.

Nossas reflexões voltaram-se para a compreensão dos intelectuais como um grupo que detinha os sentidos das palavras, formulando-as, omitindo-as ou transmitindo-as. Essa percepção possibilitou-nos compreender as construções feitas por Afonso Arinos e seus pares na década de 1930 e ampliou nosso olhar sobre nosso presente e a compreensão do nosso compromisso enquanto historiadores.

A identificação do contexto de atuação desses intelectuais lançou luz sobre as análises das ideias desse autor e nos ajudou a identificar planos, intenções e projetos inseridos no conjunto de sua produção. Ajudou-nos também na identificação de conceitos usados e de interpretações tomadas de “empréstimo” a outros autores, bem como as formas de utilização de ideias alheias, possibilitando a identificação de utilização dessas ideias para suas finalidades ou de inovações, na medida em que lhes conferia novos significados.

Ao fazermos uma reflexão historicizada sobre o lugar de Afonso Arinos de Melo Franco como intérprete do Brasil e suas ideias sobre o índio brasileiro, permitimo-nos pensar com os olhos no presente, constatando que essas reflexões foram produzidas num momento de intensificação das tensões em torno das lutas e reivindicações cotidianas de populações historicamente excluídas, especialmente as indígenas, um momento de intensas disputas em torno do poder e de projetos políticos.

No caso dos indígenas, as reflexões de Afonso Arinos ocorrem num contexto de vigência de um projeto de expansão e conquista territorial em curso, que recrudescerá com a *Marcha para o Oeste* nos anos quarenta, intensificando o processo de marginalização dos grupos indígenas mediante a legitimação de uma produção intelectual que, sob vários aspectos, coaduna-se com a invisibilidade desses grupos. Seus escritos reforçam uma produção em torno de memórias sobre tais populações, mediante

uma escrita que, pautada no passado, reforça a ideia de herança e contribuição, aprofundando o desconhecimento e o desprezo pela população indígena existente no Brasil do século XX. No nosso entendimento, esse aspecto constitui-se em uma dificuldade que se apresenta quando tratamos de temas como esse.

Ao revisitarmos o passado com base nos escritos de Afonso Arinos, temos consciência de que essa visita foi motivada pelo nosso presente. Temos consciência também de que as situações aqui tratadas ainda se constituem permanências e desafios para nós historiadores, afinal, cotidianamente temos percebido diversas ações que apontam para um combate que pode ser atribuído ao campo das memórias.

De um lado, mas não necessariamente de forma dicotômica, temos um grande esforço de construção de novas memórias e demolição das antigas memórias sobre os povos indígenas, englobando, nesse caso, o protagonismo das lutas empreendidas pelos próprios e todo um conjunto de iniciativas que vão desde uma renovação historiográfica até a criação de políticas públicas. Do outro, um forte empreendimento para manutenção das velhas memórias, perceptíveis em ações políticas orquestradas por instituições, como o Congresso Brasileiro e outros órgãos governamentais, publicações em jornais, revistas e livros, campanhas de criminalização das ações empreendidas por lideranças indígenas e seus grupos, ações criminosas e radicais por parte de ruralistas e uma intensa campanha de disseminação de ódios e intolerância que abrange diversos canais de veiculação, a exemplo das redes sociais, da televisão e da mídia impressa de forma geral.

Não queremos, no entanto, restringir todos os embates e conflitos que marcam a história dos povos indígenas na atualidade apenas ao campo das memórias. Sabemos da luta intensa, especialmente em torno da questão da terra, e de todas as formas de

violência dirigidas aos indígenas, mas consideramos que a questão da memória se torna um aspecto fundamental nesse conflito mais amplo. Sabemos também o quanto formulações feitas ao longo do tempo por intelectuais como Afonso Arinos ainda atuam na conformação e consolidação de uma memória, bem como a intersecção dessas formulações com a criação e implementação de políticas públicas.

Este livro reportou-se a um passado que ainda se conecta às questões do tempo presente e inscreve-se junto aos estudos que têm se voltado para a historiografia, entendendo-a enquanto produto da história e, portanto, dotada de historicidade, condição que a torna objeto e fonte da história. Buscamos, por meio dela, contribuir para o enorme desafio de tornar conhecidas as ferramentas narrativas e visuais que ajudaram a construir as versões equivocadas sobre a história dos povos indígenas. Buscamos compreender os “usos políticos do passado” (GUIMARÃES, 2007, p. 39) e, retornando ao nosso início, trazer à tona a “palavra acostumada” na tentativa de desacostumá-la.

Essa conexão com o presente tornou-se evidente no contexto em que se deu o término da escrita desta obra, ao constatarmos a atualidade do pensamento de Afonso Arinos na recente conjuntura¹⁰ que o país atravessa. Concordamos com as considerações feitas por Rouanet (2000) no prefácio à terceira edição da obra *O Índio Brasileiro e a Revolução Francesa*. Nele, o prefaciador aponta a atualidade de Afonso Arinos, afirmando que um livro envelhece quando as ideias que circularam na época em que ele foi escrito tornam-se antiquadas. Colocando Afonso

¹⁰ Referimo-nos à crise política e econômica desencadeada com o processo de *impeachment* da presidenta Dilma Housseff. A cobertura desses eventos e os comentários sobre seus desdobramentos encerram pensamentos e atitudes que, guardadas as devidas especificidades, tornam atual o pensamento de Afonso Arinos.

Arinos como um fiel sismógrafo de sua época, Rouanet (2000) destacou as denúncias que ele fez aos “ideólogos” enciclopedistas, por meio de frases que, na sua concepção, poderiam ter saído da pena de Maurras. E acrescentou:

Seria tentador ver em tiradas desse gênero aparentemente tão arcaicas, a prova de um certo envelhecimento do livro. Mas a honestidade manda reconhecer que o *Contra-Iluminismo* dos anos 90 não é tão diferente do que estava em moda nos anos 30, e que muitos conservadores de hoje aprovariam as opiniões que Arinos sustentava nessa época, o que significa que Arinos é atual mesmo quando parece estar ultrapassado (ROUANET, 2000. p. 14).

Se, nos anos 90, Afonso Arinos pode ser considerado atual, na presente conjuntura os desdobramentos que vemos descortinar a cada dia permitem-nos este parêntese, para apontar a continuidade da atualidade do pensamento desse autor sem prejuízo de comprometer o olhar do historiador, que deve ser guiado pela matéria que embasa seus procedimentos historiográficos: o passado. Entretanto, tal fato não nos impede de estarmos atentos aos fios que conectam passado e presente.

Antes de apresentarmos a forma como este livro foi organizado, fazem-se necessárias duas observações. A primeira diz respeito à maneira como citamos as obras aqui trabalhadas. Apesar de examinarmos todas as edições disponíveis, optamos por citar, prioritariamente, só as primeiras edições, salvo nos casos em que as citações se referem aos prefácios ou às notas de edições mais recentes. Para isso, atualizamos a grafia, procedimento também adotado para os jornais e revistas consultados. A segunda observação diz respeito ao modo que escolhemos para fazer referência ao autor abordado. Como se trata de um nome exaustivamente citado ao longo deste

texto, decidimos tratá-lo como “Afonso Arinos”, evitando a forma indicada pela ABNT, por entender que, nesse caso, manteremos a personalidade do autor no estudo.

Para concretizar a proposta, organizamos esta obra em oito capítulos. Nesta introdução, apresentamos nosso tema e demonstramos o tratamento que lhe foi dado, indicando os objetivos, procedimentos, fontes e conceitos que nortearam sua elaboração.

No primeiro capítulo procedemos com uma contextualização em que inserimos os intelectuais brasileiros, demonstrando como, na década de 1930, essa categoria encontrou espaço para uma ampla atuação. Demonstramos como esse grupo dividiu espaços nas páginas dos jornais e revistas escrevendo sobre seus projetos para o Brasil. Constatamos que a intelectualidade, colaborando ou não com o governo, encontrou espaço para fazer coro aos projetos e ideias que acreditavam ser o melhor para o país e para seus interesses, fossem eles pessoais ou de classe.

No segundo capítulo nosso interesse principal não se traduziu na busca pelo perfil biográfico de Afonso Arinos, mas na definição do lugar do qual esse autor falava. Nesse propósito, apresentamos uma leitura da construção de sua imagem e autoimagem, demonstrando traços significativos de um esforço para firmar uma figura de homem público completamente entrelaçada à história do país. Demonstramos que, ao mesmo tempo em que essa imagem era construída, também se produziu um silenciamento sobre seus escritos publicados na década de 1930.

No capítulo três demonstramos que Afonso Arinos de Melo Franco, como homem do seu tempo, compartilhava de um debate corrente no Brasil desde as primeiras décadas do século XX e que se aprofundou no pós-1930. Incluímos nessas análises suas obras *Introdução à Realidade Brasileira* (1933) e *Preparação ao Nacionalismo: Carta aos que têm 20 anos* (1934), para que

tivéssemos maior compreensão das ideias que formulou sobre o Brasil. Por meio delas, identificamos suas preocupações em torno dos movimentos políticos que sacudiram o mundo no contexto aqui estudado – nesse caso específico, o fascismo e o comunismo. Constatamos o fio condutor de suas ideias, de forma que pudemos perceber uma unidade em torno do seu pensamento, encontrada até mesmo na obra *O Índio Brasileiro e a Revolução Francesa* (1937), interpretada, muitas vezes, como uma produção que se distanciava dos demais livros publicados anteriormente.

No quarto capítulo tratamos do debate que mobilizou os intelectuais do período. Demonstramos que esse debate estava centrado na questão das mestiçagens e na busca pela identidade nacional. Fizemos uma exposição dos pontos principais e identificamos a inserção de Afonso Arinos nessa seara, apontando sintonias e distanciamentos entre o autor em questão e os demais intelectuais que participavam das discussões travadas no âmbito dessas temáticas.

No capítulo cinco discutimos as ideias desenvolvidas por Afonso Arinos em torno dos temas de cultura, civilização e mestiçagem apresentadas na obra *Conceito de Civilização Brasileira*, (1936) e destacamos suas conclusões em relação ao significado desses conceitos para os indígenas.

No sexto capítulo, demonstramos que as análises que Afonso Arinos fez da sociedade brasileira foi fartamente influenciada pelos estudos de Vilfredo Pareto. Nele analisamos a utilização do conceito de “resíduos” e da “teoria das elites” para embasar sua crítica sobre a sociedade brasileira e a República, além de identificar as influências que indígenas e negros teriam exercido sobre o comportamento do brasileiro.

No sétimo capítulo tratamos da obra *O Índio Brasileiro e a Revolução Francesa: as Origens da Teoria da Bondade Natural* (1937). Apresentamos a tese formulada por Afonso Arinos de

que os indígenas brasileiros ajudaram a derrubar a Bastilha, ao influenciarem o pensamento dos filósofos europeus que embasaram a Revolução Francesa. Demonstramos que, apesar de se tratar de uma obra que se reporta aos séculos XVI, XVII e XVIII, as análises feitas por Afonso Arinos mantiveram-se conectadas ao pensamento que caracterizou sua cultura política, evidenciando uma continuidade das preocupações que mobilizaram seus escritos anteriores. Nesse caso, o recuo temporal não significou mudanças nas motivações que levaram Afonso Arinos ao exercício de interpretar o Brasil dos anos trinta.

Cenário dos estudos brasileiros e da atuação de Afonso Arinos na primeira metade do século XX

“Num país como o Brasil, então, esta ligeira camada de inteligência exerce influência quase explosiva sobre um povo inculto, inquieto, despreocupado das realidades, enamorado de mutações promissoras [...]” (FRANCO, 1933, p. 5-6).

“O Brasil é o país dos contrastes [...] emparelham-se, entre nós, as afirmações avançadas das civilizações superiores com aspectos característicos dos mais rudimentares estágios da evolução histórica” (FRANCO, 1936, p. 7).

Intelectuais brasileiros e os anos trinta: crises, incertezas e a busca para entender e explicar o Brasil

A década de 1930 tem sido apontada como um período singular cuja característica mais significativa seria a ambiguidade. Marcada por crises e mudanças, ela se caracteriza também por uma significativa ênfase na circulação de ideias impulsionada pelos intelectuais e de um mercado editorial crescente e renovado, como veremos adiante.

A crise do capitalismo que assolou o mundo nas primeiras décadas do século XX foi vivida e sentida de formas diferenciadas nos diversos países. No Brasil, impactou e condicionou as opções de

governo durante vários anos. Seus reflexos somaram-se aos impactos advindos do Movimento de 1930 e deram o tom das profundas transformações que marcariam o país em diversas áreas. De múltiplas dimensões, pois atingiu aspectos econômicos, políticos, sociais e culturais, a crise do capitalismo permitiu que ideias, conceitos e problemas existentes na Europa há muito tempo fossem reelaborados no período entre guerras de forma a se tornarem politicamente úteis e servirem às necessidades do período, a exemplo do nazismo e do fascismo (BERTONHA, 2000, p. 99-118).

No Brasil, desde o final do século XIX, as ideias de Ordem e Progresso colocavam em dúvida as aspirações democráticas. A defesa de uma intervenção estatal e a crença nos progressos da ciência marcaram, em boa medida, as ideias que circularam nesse período e, sobretudo, influenciaram o pensamento de uma parte significativa da intelectualidade. Em meio às disputas políticas e embates, diversos grupos divergiam quanto aos rumos que o país deveria seguir. Enquanto alguns desejavam a implantação imediata da democracia, outros defendiam a ideia de um Estado centralizador, tendência que marcou o cenário político e econômico no período, com destaque para o crescimento e avanço de ideias em defesa de soluções autoritárias (FAUSTO, 2006; FERREIRA e DELGADO, 2003; SCHWARCZ e STARLING, 2015).

Nesse contexto marcado por incertezas, crises, mudanças e uma intensa polarização ideológica, os intelectuais brasileiros tiveram grande expressividade e os estudos sobre o Brasil ganharam nova dinâmica. Trata-se de um período em que foram criadas políticas públicas, sobretudo durante o Estado Novo, com vistas a regulamentar as relações de trabalho, a educação, a saúde pública, a questão agrária, a questão indígena e a cultura. Com essa última, buscou-se privilegiar a “identidade nacional brasileira”. Nesse caso, uma das medidas adotadas foi a criação de uma política cultural

que resultou em grande destaque para os intelectuais (GOMES, 2007, p. 46).

O cenário nacional e internacional aguçou os questionamentos e incentivou ainda mais as produções dos intelectuais brasileiros que, aliás, desde décadas anteriores, com destaque para as primeiras do século XX e a atuação dos Modernistas, eram instados a pensar o país. A produção ensaística destinada, na maioria das vezes, a refletir sobre problemas cruciais do Brasil, a exemplo do “atraso econômico e social”, ganhou maior robustez a partir da década de 1930 (GOMES, 2012, p. 186), quando se observou não só maior interesse por esses estudos, mas também condições favoráveis ao seu desenvolvimento. Além disso, foi um contexto propício à criação de Universidades (FÁVERO, 2006, p. 23-24) e ao crescimento significativo do mercado editorial (HALLEWELL, 1985, p. 337).

Conforme Fávero (2006, p. 17-36), a partir da República foram feitas muitas tentativas de criação de universidades no Brasil. No período de 1889 até 1930, o ensino superior sofreu muitas alterações. Enquanto a criação de universidades, com o apoio do Governo Federal, continuou sendo postergada, surgiam algumas com base no regime de “desoficialização” do ensino, sob a responsabilidade dos estados. Em 1909 foi criada a Universidade de Manaus; em 1911, a de São Paulo, -- não a USP e sim a primeira universidade de São Paulo, de caráter privado; em 1912, criou-se a do Paraná, todas como instituições livres. Em 1920 o presidente Epitácio Pessoa instituiu a Universidade do Rio de Janeiro (URJ), surgindo, então, a primeira universidade oficial criada legalmente pelo Governo Federal. Em 1927 foi criada a Universidade de Minas Gerais, segundo o modelo da URJ.

Foi a partir de 1930, com a criação do Ministério da Educação e Saúde Pública, que as questões relativas à criação e ao funcionamento das universidades ganharam maior dinamismo. A

partir de 1931, com a reforma de ensino proposta por Francisco Campos, o Estado buscou um ensino compatível com o processo de modernização do país. Nesse contexto, foram tomadas medidas em relação ao projeto universitário, a exemplo da promulgação do Estatuto das Universidades Brasileiras (Decreto-Lei nº 19.851/31), a organização da Universidade do Rio de Janeiro (Decreto-Lei nº 19.852/31) e a criação do Conselho Nacional de Educação (Decreto-Lei nº 19.850/31). Também foram criadas as Universidade de São Paulo (USP), em 1934, e a Universidade do Distrito Federal (UDF), em 1935. Ainda conforme Fávero (2006, p. 25), a USP surgia com a finalidade de:

- a) promover, pela pesquisa, o progresso da ciência;
- b) transmitir, pelo ensino, conhecimentos que enriqueçam ou desenvolvam o espírito ou sejam úteis à vida;
- c) formar especialistas em todos os ramos da cultura, bem como técnicos e profissionais em todas as profissões de base científica ou artística;
- d) realizar a obra social de vulgarização das ciências, das letras e artes por meio de cursos sintéticos, conferências e palestras, difusão pelo rádio, filmes científicos e congêneres. (art. 2º).

No plano interno, o surgimento de universidades intensificou as reflexões em torno dos problemas do país. Essa produção, que ficou conhecida como “estudos brasileiros”, constituiu-se num dos lugares estratégicos para a ação da intelectualidade brasileira. Abrangendo uma ampla área de conhecimento, como história, literatura, etnografia, direito, sociologia, educação, arte, música, teatro entre outras, tais estudos buscavam apontar e responder questões relativas ao passado, presente e futuro do Brasil.

A preocupação com essa temporalidade é visível nas obras de Afonso Arinos: em seu livro *Introdução à realidade brasileira*, de 1933, ele advertia que não era um programa e nem uma obra

literária. Tratava-se de um conjunto de reflexões construído com base em sua atitude de “[...] olhar o Brasil de hoje com olhos lúcidos, recolhendo da lição do passado e da experiência do presente, elementos para induzir o futuro” (FRANCO, 1933, p. 6). Para ele, importava retirar “conclusões imperativas” desse olhar, para uso dos intelectuais de sua geração.

Por outro lado, essa produção foi favorecida com as possibilidades abertas pelo crescimento do mercado editorial, como já sinalizamos. Hallwell (1985), um dos primeiros a se dedicar ao estudo desse tema, aponta vários aspectos do mercado editorial no Brasil em vários contextos. Analisando detalhadamente as editoras que se destacaram nesse período nas principais capitais do país, mas, sobretudo, no Rio de Janeiro e São Paulo, pontos fortes desse mercado, ele observou um expressivo crescimento na década de 1930:

[...] entre 1930 e 1937 o produto industrial brasileiro deu um salto de quase 50%. Mas o crescimento na edição de livros foi fenomenal, mesmo em relação a essa situação geral. As cifras para São Paulo (as únicas de que dispomos) sugerem uma taxa de crescimento na produção de livros entre 1930 e 1936, de mais de 600%! (HALLEWELL, 1985, p. 337).

Esse contexto complexo e multifacetado, que exigiu dos intelectuais brasileiros um interesse crescente pela realidade e pela formação do Brasil, requeria uma potencialização nas formas de circulação dos saberes produzidos. O incremento do mercado editorial foi fundamental nesse sentido, resultando, na década de 1930, em um momento expressivo, especialmente no tocante às publicações que visavam entender e explicar o país, com ênfase em sua formação e em seu povo.

A indústria do livro cresceu e ganhou importância num contexto em que editoras e editores tornaram-se conhecidos,

adquiriram prestígio e passaram a ocupar lugar de destaque na vida dos brasileiros. A literatura sobre esse tema aponta a introdução de novas práticas, estratégias e inovações no campo da edição, bem como iniciativas empresariais de modernização e consolidação dessa indústria como parte de um projeto maior que visava o desenvolvimento e a disseminação de uma “cultura da leitura”. (CHAVES, 2011; DUTRA, 2004; FRANZINI, 2006; HALLEWELL, 1985 e LUCA, 2011).

A década de 1930 traduz um momento expressivo, especialmente no tocante às publicações que visavam entender e explicar o Brasil. Essa década foi responsável por um cenário editorial marcado por uma vasta produção, realizada tanto por autores consagrados e clássicos como por novos autores e reedição de obras publicadas anteriormente. Data desse período o surgimento de duas consagradas coleções que abrigaram diversos títulos da nossa historiografia: a *Coleção Brasileira* iniciada em 1931 e incluída, inicialmente, na “Biblioteca Pedagógica Brasileira”; e a *Documentos Brasileiros*, lançada, em 1936, pela Livraria José Olympio Editora. Essas duas coleções integraram-se ao projeto de construção de uma identidade nacional levado a cabo pelos estudos brasileiros, destacando-se como lugares privilegiados para circulação de ideias e reconhecimento de autores. Conforme observou Hallewell (1985, p. 301), o autor que tivesse sua obra publicada na *Brasiliana* teria garantia de vendas e de publicidade, devido ao prestígio alcançado por essa coleção. Foi o caso de Afonso Arinos, que teve seu livro *Conceito de Civilização Brasileira* publicado nela.

Também com grande prestígio, a coleção *Documentos Brasileiros* que, segundo Franzini (2013, p. 24-45) se destacou desde o seu lançamento, contou com Gilberto Freyre em sua direção, um nome de peso que, no período, já gozava do reconhecimento pela publicação de *Casa Grande e Senzala* em 1933, conferindo

ainda mais destaque à coleção que em pouco mais de cinco anos publicou cem volumes. Cabe destacar que, entre as publicações dessa Coleção, também se encontra outra obra de Afonso Arinos, *O Índio Brasileiro e a Revolução Francesa*, de 1937. A coleção *Documentos Brasileiros* atravessou décadas, chegando até os anos oitenta e constituiu-se em um dos principais veículos de difusão das obras que buscaram refletir sobre o passado e o presente do país. Heloisa Pontes (1988, p. 68) considerou essas duas coleções como espaços privilegiados para veiculação do pensamento da época. Por meio delas teria sido “[...] moldado o perfil do campo intelectual do período”.

A conformação desse mercado editorial tem sido associada ao empenho de Monteiro Lobato e Octalles Marcondes Ferreira e à crença de que o livro possibilitaria a difusão da educação e da cultura, vistas como condição fundamental para a efetivação das transformações sociais que o país requeria. São imprecisas as informações acerca do tamanho desse mercado, da recepção dessas obras e, especialmente, da constituição do perfil dos leitores. Entretanto, esse setor mostrou-se extremamente dinâmico, com condições favoráveis de crescimento e de expansão principalmente em São Paulo, Rio de Janeiro e Rio Grande do Sul, e congregou interesses econômicos, políticos e multiplicou os espaços para sistematização das reflexões produzidas num presente em constante ebulição.

Integrando esse grupo de intelectuais, ao lado dos autores, os editores desempenharam papel importantíssimo, tanto no que diz respeito aos investimentos que multiplicaram as editoras e livrarias em várias partes do Brasil, quanto pela ação integrada que demonstrava afinidades entre os editores e o projeto pensado para o Brasil. Jose Olympio constituiu-se em bom exemplo. Sua editora e livraria tornou-se ponto de encontro e referência do mundo intelectual. Frequentada por escritores e artistas, convertia-se

em espaço de acaloradas discussões, ponto de encontros, local para deixar recados, para conversar, enfim, para debater sobre os problemas e projetos tanto dos intelectuais quanto do país (LUCA, 2011, p. 149-167).

Para além das coleções destacadas, nesse contexto, a imprensa — aqui entendida como divulgação sistemática de notícias geralmente veiculadas por jornais e revistas — destacou-se como espaço de agregação, que instituía redes específicas entre os intelectuais. Os vários jornais e revistas, alguns com vida breve, outros dotados de longevidade, constituíram-se em espaços tanto de circulação das ideias e produções dos intelectuais e dos projetos governamentais quanto de embates em torno dos projetos políticos e questões artístico-literárias da época (LUCA, 2011, p. 2-3).

Atendendo à heterogeneidade que marcava o grupo de intelectuais, os jornais e as revistas no pós-1930 também se configuraram como espaços diversos que refletiram a complexidade do multifacetado cenário em que se moviam os intelectuais brasileiros. Também não podem ser vistos de forma simplista como lugares dicotômicos em que se dividiam claramente as várias tendências correntes no período, tampouco como espaços controlados por um poder ditatorial, como o que se configurou na vigência do Estado Novo.

Dividindo espaços nas páginas da imprensa escrita, intelectuais de direita e de esquerda escreviam sobre seus projetos para o Brasil. Ricardo Castro (2000, p. 137-152), ao estudar os intelectuais trotskistas, informa-nos que um deles, Miguel Macedo, era redator-secretário do jornal paulista *Diário da Noite* e, além de ministrar cursos de marxismo para os militantes da Liga Comunista (LC), escrevia todos os editoriais de *O Homem Livre*, jornal que se destacava por empreender uma intensa campanha antifascista em São Paulo na década de trinta (CASTRO, 2005, p. 63-74).

Colaborando em periódicos modernistas, revistas de cultura, publicações oficiais ou não, a intelectualidade que girava em torno

do governo ou não, encontrava espaço para fazer coro aos projetos e ideias que acreditavam ser o melhor para o país e para seus interesses, fossem eles pessoais ou de classe. Também encontraram meios de expressarem o que pensavam em tempos difíceis, marcados por uma conjuntura de guerras e crescimento das soluções autoritárias. Alguns, valendo-se de formas dissimuladas, ousaram discordar, ainda que indiretamente, do pensamento autoritário instalado no pós-1937 (LUCA, 2011, p. 342-343); outros utilizaram esses espaços para legitimar as políticas do governo ou os projetos que conceberam como primazia do grupo ao qual pertenciam. Dentre os veículos de comunicação que permitiram essa cooperação entre intelectuais e governo, o Dossiê *Era Vargas*, publicado no site da Fundação Getúlio Vargas, elenca as revistas *Ciência Política*, *Estudos e Conferências*, *Dos Jornais*, *Brasil Novo*, *Planalto* e a *Revista Cultura Política*. Essa última destacava-se pelo objetivo de explicar e divulgar as transformações operadas no país via Estado Novo.

Embalados pelo mercado favorável e, em grande parte, conectados às universidades, os intelectuais brasileiros imprimiram um dinamismo ao campo intelectual do período. Livros, jornais, conferências, teatro, música, revistas, aulas, cursos e demais eventos possibilitaram a proposição e disseminação de ideias acerca do Brasil, do seu povo e dos seus problemas e perspectivas. Tal dinâmica envolvia editores, literatos, ensaístas, cientistas, professores, poetas, jornalistas, enfim, personagens centrais que, na expressão de Gomes (2004, p. 81) “teciam redes de sociabilidade” por todo o país.

Nesse universo efervescente, com ideias e temáticas diversas, Afonso Arinos movia-se muito bem. Sua atuação como intelectual e posteriormente como político demonstra o lugar de destaque que ele ocupou por longo tempo, participando ativamente dos debates que marcaram a dinâmica intelectual no Brasil e conferiram aos seus proponentes um lugar privilegiado enquanto instrumentos de ação

política. As contribuições de Arinos não ficaram restritas às obras tratadas neste estudo: foram inúmeras as publicações, conferências, artigos em periódicos, cursos, participação em direção de jornal e mercado editorial, dentre outras atuações que lhe conferiram, e também a outros intelectuais, uma ampla inserção no debate sobre os projetos para o Brasil na década de 1930.

Afonso Arinos constitui um bom exemplo do modelo de intelectual em voga no Brasil dos anos 30, pois se situava bem no cenário das discussões, ocupando todos os espaços privilegiados destinados aos intelectuais. Independente das ambiguidades do seu posicionamento declaradamente de direita, do seu conservadorismo, ele encontrou espaços e fez uso deles, afirmando suas convicções e defendendo o que acreditava ser o projeto ideal para o Brasil. Seu pensamento englobou uma crítica contundente ao projeto republicano, aos seus pares, que acreditava imersos em obscurantismo, sobretudo os que defendiam ideias ligadas à esquerda. Os jornais *O Estado de Minas* e *Folha de Minas* possibilitaram externar seus descontentamentos e os do grupo que se sentiu excluído após o movimento de trinta, em relação ao governo de Getúlio Vargas. Seu pensamento sobre o Brasil englobava os setores mais populares da sociedade brasileira, pelos quais evidenciou um profundo desprezo, como constataremos ao analisar suas ideias.

Intelectuais em cena: aproximação com as políticas e com o Estado

A formulação de uma política cultural na década de 1930, com destaque para o período em que vigorou o Estado Novo, possibilitou ao Estado brasileiro incentivar a busca pela recuperação do seu passado como forma de construir a ideia de

uma nacionalidade positiva. O que se observa nesse contexto é a consolidação de mudanças significativas que já estavam em curso antes mesmo dos anos 1920. Na área da cultura, elas foram reivindicadas pelo modernismo, movimento de ideias que não ficou restrito a São Paulo, muito menos à Semana de Arte Moderna de 1922. Circulou pelos principais núcleos urbanos do país, assumindo características diferenciadas com o passar dos anos, estabelecendo uma conexão entre a arte e a política. Arruda (2011, p.191), citando Cândido¹¹, aponta o enraizamento das propostas modernistas nos anos de 1930, ressaltando que

[...] os desdobramentos ocorridos ultrapassam os significados usuais que transformações desse vulto provocam no universo da cultura, uma vez que, muito embora o modernismo tenha sido na origem um fenômeno tipicamente de São Paulo, e mesmo do Rio de Janeiro, a fixação dos princípios vanguardistas só se realizou integralmente com a incorporação de outras regiões (ARRUDA, 2011, p. 191).

Seguindo esse argumento, os anos 1930 teriam absorvido aspirações e inovações que, associadas às condições favoráveis de criação, circulação e difusão, puderam colocar em curso não a continuidade do que propuseram os modernistas, mas transformações que trouxeram para os intelectuais brasileiros novas demandas. Para Arruda (2011), um exemplo disso pode ser encontrado no chamado, ainda que de forma imprecisa, romance de trinta:

¹¹ CANDIDO, Antonio. A revolução de 1930 e a cultura. In: CANDIDO, Antonio. **A educação pela noite e outros ensaios**. São Paulo, Ática, 2000. p. 181-198.

Singularizados pela dedicação dominante ao gênero romance e, em especial, por uma narrativa de cunho marcadamente social, essa geração foi reconhecida pelo caráter empenhado de sua escrita, pela condição de retratistas privilegiados das injustas realidades locais e regionais, pela incorporação na narrativa dos pobres, dos trabalhadores comuns, dos marginalizados sociais, das mulheres, das crianças (ARRUDA, 2011, p. 193).

Baseada em Lafetá (1974)¹², Arruda (2011, p. 195) faz menção a duas fases nesse movimento que, por sua vez, caracterizariam uma mudança de inclinação no modernismo:

[...] enquanto na primeira a ênfase das discussões cai predominantemente no projeto estético (isto é, o que se discute principalmente é a linguagem), na segunda a ênfase é sobre o projeto ideológico (isto é, discute-se a função da literatura, o papel do escritor, as ligações da ideologia com a arte) (ARRUDA, 2011, p. 195).

Nessa segunda fase, a conexão entre a arte e a política foi defendida pelos intelectuais que se engajaram na burocracia estatal, mas também por aqueles que, mesmo não ocupando cargos, mantiveram um intenso debate por meio da imprensa, da publicação de livros e revistas, de conferências, dentre outros meios, e que se ligavam à política, mesmo que indiretamente. Os homens letrados daquela época debateram sobre as responsabilidades dos intelectuais, seu envolvimento com o poder, sua participação nos órgãos estatais e demais instituições e, sobretudo, seu papel na condução dos caminhos que o país deveria trilhar.

¹² LAFETÁ, João Luís. 1930: a crítica e o modernismo. São Paulo: Duas Cidades, 1974.

Nesse Brasil da primeira metade do século XX, foi corrente o debate em torno do entendimento do que era civilização. A busca e a crença no poder da educação concorreram para que se acreditasse na eficácia de um poder pedagógico atribuído aos chamados homens de letras ou de cultura. Além disso, a situação do Brasil, frequentemente associada ao atraso, era mais um elemento considerado como um dos motivos para que os intelectuais desse período se portassem como detentores de uma verdadeira missão: a de orientar e conduzir os destinos da nação e, sobretudo, guiar o povo considerado inculto e atrasado para as decisões entendidas como corretas e necessárias ao futuro do país.

As mudanças implementadas pelo governo de Getúlio Vargas e as transformações ocorridas na sociedade brasileira, a exemplo do crescimento dos setores urbanos e todas as transformações em curso no plano mundial provenientes da crise do capitalismo, da Primeira Guerra Mundial, bem como os impactos da Revolução Russa e a crença na eficácia das soluções autoritárias, reforçaram o ingresso de intelectuais na burocracia estatal no pós-trinta.

Aliás, o envolvimento de intelectuais com a política, bem como a relação entre esses e a construção da nação, para além dos processos de independência, foi algo comum em toda a América Latina. Pinheiro (2013, p. 17-18) observou, ao analisar esse aspecto no Peru do século XX, que a ausência de espaços típicos para o desempenho das atividades intelectuais, a restrita comunidade de leitores e a origem aristocrática dos intelectuais foram fatores que provocaram uma aproximação desses homens com o aparato burocrático do Estado.

No México, Jara (2011, p. 13) também observou essa estreita relação entre intelectuais e política, ao analisar o papel dos discursos públicos na construção das identidades indígenas. Para a autora, esse discurso é conformado pela junção do discurso

político com a produção intelectual. Essa argumentação leva-nos a refletir, no caso do Brasil, sobre essa produção e a formulação de projetos e políticas públicas, implicando na associação dos intelectuais com o poder, mesmo que esses não ocupem cargos nas instituições e nos órgãos governamentais.

Os intelectuais, ainda que constituíssem um pequeno grupo e escrevessem para um público muito restrito, formado em grande parte por seus pares, podiam, sim, influenciar em decisões importantes que afetavam a vida da população, além de contribuir para a formação de uma memória coletiva, na medida em que suas ideias circulavam em variados espaços e passavam a ser apropriadas de diversas maneiras, especialmente pela via da oralidade. Devemos considerar também, na formação dessa memória, a inserção desses intelectuais nas Universidades, tanto no que se refere a sua atuação na condição de docentes quanto à circulação das suas obras.

Na literatura que aborda as relações políticas entre os intelectuais e o governo Vargas, tornou-se bastante conhecida a participação desses no poder por meio do que se denominou de “Constelação Capanema”. Bomeny (2001, p. 11-35) utilizou essa denominação ao se referir ao grupo de intelectuais reunidos em torno de Gustavo Capanema, ministro de Getúlio Vargas, e que teria sido responsável por inserir vários deles em lugares estratégicos do governo.

Com a criação do Estado Novo, o imbricamento entre política e intelectuais aprofundou-se, corroborando a participação desses em variados espaços institucionais. Cury (2002/2003, p. 4) ressalta que, além do SPHAN, o Instituto Nacional do Livro, o Serviço Nacional do Teatro e o Serviço de Radiodifusão Educativa constituíram-se em espaços dessa atuação. Cultura, educação, artes, patrimônio e música tornaram-se temas e espaços privilegiados para esse grupo. Entretanto, não foi apenas

nos lugares institucionais e em cargos do governo que esses intelectuais atuaram. Foram muitos os espaços entendidos como lugares de sociabilidades nos quais mulheres¹³ e homens letrados reuniam-se para construir e divulgar seus trabalhos.

Casas editoriais, livrarias, cafés, restaurantes, associações culturais e residências de amigos constituíam-se em alguns locais que indicam a importância das redes de sociabilidades e a fluidez do campo intelectual ao congregarem pessoas de diversas tendências políticas e culturais, de profissões variadas, porém identificadas sob a designação de intelectual, como indica Graciliano Ramos¹⁴, citado por Luca (2011, p. 158), ao descrever o ambiente da Livraria José Olympio, um dos lugares mais frequentados por esse grupo:

Há um ar de família naquela gente. Otávio Tarquínio deixa de ser o ministro e Armando Fontes deixa de ser funcionário graúdo. Vemos ali o repórter e víamos o candidato à presidência da república, porque José Américo aparecia algumas vezes. Lins do Rego é figura obrigatória [...] É uma galeria muito vasta, onde figuram críticos, sociólogos, ficcionistas, ensaístas, etc. A pintura está representada por Santa Rosa e Portinari [...] Gilberto Freyre, Almir de Andrade e Hermes Lima não têm aparência de professores e dificilmente se poderia saber que Pelegrino Júnior, Gastão Cruls e Rui Coutinho são médicos [...] (RAMOS, *apud* LUCA, 2011, p. 158)

¹³ Apesar das poucas referências, mulheres, como Lúcia Miguel Pereira, Raquel de Queirós e Heloisa Alberto Torres, atuavam como colaboradoras em jornais e revistas de circulação do período, a exemplo da *Revista do Brasil* e *Revista do SPHAN*.

¹⁴ RAMOS, Graciliano. **Linhas tortas**. São Paulo: Martins, 1962. p. 124-125.

É ainda Graciliano Ramos citado por Luca (2011, p. 158) quem nos dá indicação da diversidade política desse grupo que compôs o quadro intelectual da época e que não deve ser visto de forma linear e generalizante: “Há ali crentes e descrentes, homens de todos os partidos, em carne e osso ou impressos nos volumes que se arrumam nas mesas, muitos à esquerda, vários à direita, alguns no centro.”

A metáfora de Graciliano Ramos, bem identificada por Luca (2011, p. 158), traduz boa parte do clima político do período, em que várias tendências dividiam os intelectuais, mas não os impediam de compartilhar os mesmos espaços de atuação. A inserção de Afonso Arinos de Melo Franco nesses espaços constitui-se em um bom exemplo. Seu nome aparece nos jornais e nas revistas do período tanto na condição de colaborador como nos noticiários, comentários e indicações de livros. Muitas vezes, ele dividia espaço com autores, como Sergio Buarque de Holanda e Gilberto Freyre, esse último declarava-se amigo de Arinos, mas ressaltava suas discordâncias com ele.

O próprio Afonso Arinos declarava-se amigo de Gustavo Capanema, mas frisava o quanto discordava dele politicamente. A análise dos jornais e das revistas da época possibilitou-nos perceber as polêmicas e disputas presentes no “mundo” dos intelectuais. Polêmicas que ora os aproximavam, ora os distanciavam, obrigando-os a uma reorganização constante e a uma espécie de identificação com a concepção do que implicava ser um intelectual e fazer parte desse grupo.

Lembramos também que a existência de polêmicas não significa ausência de uma cultura política hegemônica. Discordando, sobretudo, por meio das culturas políticas às quais pertenciam, os intelectuais concordavam com o entendimento das questões do presente apoiados na busca pelo passado. Salvo algumas exceções, foram competentes na tarefa de se apropriarem

de textos de autores nacionais e estrangeiros produzidos em tempos e contextos diversos. Tal apropriação, como observou Falcon (1997, p. 143), consistiu em recortar, selecionar, omitir e, com essa prática, produzir seu próprio discurso histórico.

Intelectuais brasileiros: busca pelo passado, valorização do patrimônio nacional e atuação junto ao Estado

Considerando que a parceria dos intelectuais com o Estado dava-se em variados espaços de atuação, para os objetivos deste estudo, privilegiamos as atuações que corroboram o debate em torno da identidade nacional. Grande parte desses intelectuais envolveu-se em diversos projetos, ocupando cargos ou não, colocando-se direta ou indiretamente a serviço de uma política que visava pensar o país em prol da afirmação de uma nacionalidade.

Dentre os muitos intelectuais atuantes nesse período, o antropólogo José Bastos de Ávila é um exemplo que reúne tanto o intelectual inserido nos debates sobre identidade quanto o que ocupava cargos no governo. Destacou-se por refletir sobre o Brasil por meio da antropologia e por sua atuação como pesquisador, professor naturalista e ocupante de cargo no Instituto de Pesquisas Educacionais (IPE). José Bastos de Ávila integrou o quadro de intelectuais que atuaram junto ao governo Vargas, ao aceitar o convite de Anísio Teixeira para trabalhar no recém-criado instituto, tarefa à qual se dedicou entre 1935-1938, dividindo com sua atuação no Museu Nacional (GONÇALVES; MAIO e SANTOS, 2012, p. 680-681).

A experiência acumulada na atuação como naturalista possibilitou a Ávila o diálogo com os debates em torno da criação de uma política cultural e as preocupações com as formulações

de uma política nacional de preservação do Patrimônio Cultural Brasileiro. Ao excursionar pelo país em busca de objetos produzidos por indígenas, bem como de outras procedências, Ávila entrou em contato com problemas relativos à preservação de sítios arqueológicos. Ao escrever a obra *No Pacoval de Carimbé*¹⁵ citada em Gonçalves; Maio e Santos (2012, p. 685), expondo suas considerações sobre os males do país, produziu uma interpretação do Brasil e apontou ideias de como o Brasil deveria ser organizado, quais investimentos prioritários deveriam ser feitos tanto para a resolução dos problemas de saúde e educação quanto para a implementação de uma política de reconhecimento, valorização e preservação do patrimônio, conforme demonstraram Gonçalves, Maio e Santos (2012, p. 685).

O empenho de vários intelectuais para a consolidação de uma política cultural com base em uma valorização do passado levou o Estado a conceder subsídios a instituições históricas, incentivou publicações e implantou uma agenda de comemorações (GOMES, 2007, p. 58) que contou com o envolvimento de intelectuais de várias áreas, especialmente do Ministério de Educação e Saúde. Essas ações foram fortalecidas por condições editoriais favoráveis que impulsionaram publicações tanto no âmbito das editoras privadas quanto no âmbito oficial.

Foi durante o governo de Getúlio Vargas que ocorreu um maior dinamismo das políticas culturais governamentais. A área da cultura ficava sob a responsabilidade do Ministério da Educação e Saúde Pública, criado em 1930, e teve o mineiro Francisco Campos como ministro. Sua atuação encerrou-se em setembro de 1932, sendo substituído por Washington Pires, que

¹⁵ ÁVILA, José Bastos de. **No Pacoval de Carimbé**. Rio de Janeiro: Calvino, 1933.

o comandou até julho de 1934. O período de grande destaque desse Ministério ocorreu nos anos de 1934-1945, na gestão do ministro Gustavo Capanema (BRASIL, s.d.)

No âmbito da política cultural a cargo do referido Ministério, localizamos a destacada preocupação em torno da identificação, valorização e preservação do patrimônio nacional, que ganhou força nesse contexto, especialmente com a criação do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN). (BONAMIM, 2011).

Em janeiro de 1936, Rodrigo Melo Franco de Andrade, que atuou durante cinco anos como chefe de gabinete do Ministério da Educação e Saúde Pública desde o período de Francisco Campos, recebeu de Gustavo Capanema o convite para organizar e dirigir o então nascente SPHAN implantado em 1937 com o objetivo de sanar a ausência de uma política de preservação do patrimônio (VELOSO, 2007, p. 1).

O SPHAN constituiu-se em mais um espaço privilegiado para atuação dos intelectuais, especialmente dos que tiveram uma ativa participação no movimento modernista, a exemplo de Mário de Andrade. Atendendo ao pedido de Gustavo Capanema, então Ministro da Educação e Saúde, esse escritor brasileiro elaborou, em 1936, uma espécie de anteprojeto para a preservação dos bens culturais do país.

Rodrigo Melo Franco de Andrade era também vinculado ao movimento modernista e foi responsável pela implantação e condução dos trabalhos do SPHAN durante três longas décadas. Na condição de diretor desse órgão, também agregou outros intelectuais em torno do Instituto. Atendendo a seu convite, nomes como Lúcio Costa, Carlos Drummond de Andrade, Manoel Bandeira, Oswald de Andrade e Afonso Arinos — primo de Rodrigo —, entre outros colaboradores, ajudaram na tarefa de implantar o Serviço do Patrimônio.

Esses intelectuais ministraram cursos que visavam à preparação de um quadro técnico apto à realização dos trabalhos de tombamento, restauração e revitalização dos acervos arquitetônicos e urbanísticos, bem como dos acervos documentais e etnográficos e de obras de arte. Também escreveram para a *Revista do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, que passou a ser publicada a partir de 1937.

Os cursos promovidos pelo IPHAN e pela Revista constituíram espaços de discussões sobre o passado brasileiro e reforçaram a tarefa de construção de uma identidade nacional. Ao mesmo tempo, elegeram quais patrimônios eram representativos da nacionalidade do país, as influências e contribuições na construção desse patrimônio, bem como os passíveis de serem preservados. Na apresentação do número 1 da Revista, Rodrigo Melo Franco de Andrade ressaltava que o objetivo da publicação não era fazer propaganda do SPHAN, mas “[...] divulgar [semestralmente] o conhecimento dos valores de arte e de história que o Brasil possui e contribuir [...] para o seu estudo” (ANDRADE, 1937, p. 2-3). Reconhecendo a grandeza da proposta do SPHAN que, ancorada num vasto conceito de patrimônio, requeria um amplo domínio e muitos anos de trabalho, Rodrigo Melo Franco de Andrade apontava as limitações desse primeiro número cujo foco recaiu sobre patrimônio arquitetônico, o que, segundo ele, dava a impressão de que patrimônio histórico e artístico nacional restringia-se a esse aspecto.

Entre os intelectuais que atuaram junto ao SPHAN e especialmente os que ministraram os cursos, destacamos Afonso Arinos. As cinco conferências que ele fez para esse propósito, em 1941, resultaram na publicação do livro *Desenvolvimento da Civilização Material no Brasil*, cuja terceira edição foi publicada em 2005 pela Topbooks (FRANCO, 2005). No prefácio à 1ª edição, Andrade (2005, p. 9) explicitou que o objetivo do curso foi proporcionar ao pessoal técnico do Instituto maior conhecimento acerca dos

aspectos materiais do processo histórico do desenvolvimento da civilização no Brasil.

O trabalho realizado por Afonso Arinos foi considerado diferenciado pelo diretor do SPHAN, apesar de não se basear em fontes inéditas, uma vez que o aspecto material da civilização brasileira constituía uma lacuna em nossa historiografia. Por isso, decidiu-se publicá-lo como parte da coleção de monografias editada no Instituto sob o título geral de Publicações do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Aliás, a edição dessas monografias foi sugestão do próprio Afonso Arinos.

Em 1944 a monografia virou livro, sendo publicado como 1ª edição. Uma 2ª edição foi feita em 1971. Nessa obra ele retoma as discussões sobre civilização já realizadas no livro *Conceito de Civilização Brasileira*, de 1936, explicando que a base da nossa civilização “[...] era portuguesa entendida no seu complexo luso-afro-asiático” (FRANCO, 1936, p. 26-37). Referia-se ao que denominou anteriormente de triângulo brasileiro e seus três lados — o indo-africano-europeu —, insistindo também na ideia dos resíduos.

Nas palestras proferidas, Afonso Arinos informava aos técnicos do SPHAN que era “[...] muito difícil precisar com segurança quais foram os elementos negros e índios, incluídos diretamente na nossa civilização material” (FRANCO, 2005, p. 30). Para ele, os processos culturais de indígenas e negros alteravam-se com muita rapidez em contato com os brancos e isso tornava difícil a defesa da pureza cultural dos processos desses dois grupos étnicos. Provavelmente baseado na divisão tupi/tapuia, acreditava que as culturas negras transplantadas pelo tráfico eram portadoras de uma diversidade ainda maior do que as culturas indígenas do litoral, argumento usado para negar uma possível influência do negro em nosso patrimônio material. Afirmava que, caso existisse, seria perceptível, na medida em que as diferenças

originárias poderiam ser verificadas pela ótica dessa diversidade (FRANCO, 2005, p. 30).

Concluía que, apesar da importância do negro na nossa formação, no plano da civilização material, essa influência praticamente não existia. A influência do negro fazia-se sentir quase exclusivamente no terreno da psicologia social, isto é, na formação da personalidade do brasileiro, como veremos no capítulo em que trataremos do que esse autor denominou de “resíduos índio-afro”.

Em relação aos indígenas, nota-se um esforço do autor em desconstruir qualquer aspecto que tenha sido atribuído como originário desses povos no processo de formação desse patrimônio material. Para isso, usou como exemplos as queimadas, as casas cobertas com palhas, os caminhos abertos, entre outros, para afirmar que, equivocadamente, lhes atribuíam influências indígenas. Nosso autor esmerava-se em atestar o que chamou de “pequenez da contribuição” de indígenas e de negros para a nossa civilização material.

A mensagem de Afonso Arinos nesse curso foi precisa: indígenas e negros teriam exercido influência no psiquismo nacional, conforme afirmou na obra *Conceito de Civilização Brasileira*. No que se refere ao patrimônio material, dificilmente, segundo ele, se poderia identificar influências desses, sobretudo pelo fato de possíveis contribuições terem sido “[...] absorvidas no choque com um meio muito mais evoluído, mas também porque as condições de sujeição em que viviam as raças negra e vermelha não permitiam a expansão plena de suas respectivas formas de cultura” (FRANCO, 2005, p. 31-32). Coerente com o pensamento da época, indígenas e negros eram apresentados como indivíduos imobilizados pelas teias de um sistema colonial em que a superioridade do branco português era inquestionável.

Juntamente com outros intelectuais, Afonso Arinos demarcou o que era importante para ser preservado como elementos

construtores da nossa civilização material, afirmou a superioridade da cultura branca europeia e circulou suas concepções para além das dependências do SPHAN, ao transformar suas palavras em livro editado três vezes em diferentes contextos.

Revista do sphan e legitimação de uma identidade nacional

Diante dos contrastes e da diversidade presente no território e na população brasileira, diferentes soluções e explicações de uma identidade nacional também foram pensadas. Essas explicações podiam comportar a valorização ou não das diferenças regionais como constituintes dessa identidade. Seguindo a ambiguidade que caracterizava os discursos desse momento, tais diferenças regionais podiam ser vistas como sinais de atraso e obstáculos para a atualização da cultura brasileira ou, ainda, como depositárias da verdadeira identidade nacional. No caso do SPHAN, a crença na universalidade e na origem comum da cultura e da arte marcaram as produções em torno das concepções de nação (CHUVA, 2003, p. 314).

A Revista do SPHAN levantava, classificava, mensurava e definia o que tinha ou não valor histórico e o que poderia ser considerado como patrimônio nacional. Dentre os intelectuais que colaboraram para a Revista nos anos 1930, encontramos: Rodrigo Melo Franco de Andrade, Lúcio Costa, Heloisa Alberto Torres, Gilberto Freyre, Roquette Pinto, Alberto Lamago, Mario de Andrade, Carlos Estevão, Estevão Pinto, Godofredo Filho, Afonso Arinos e muitos outros.

Conforme Márcia Chuva (2003, p. 322) “[...] a política editorial do SPHAN foi marcada por uma produção discursiva descritiva e classificadora do patrimônio histórico e artístico

nacional”. Para a autora, com essa produção, o SPHAN ocupou um lugar de destaque e adquiriu legitimidade nos debates sobre nação e identidade nacional, fixando um mapa de possibilidades sobre a cultura brasileira. Com isso, tornou-se autoridade nas questões de patrimônio, de tal forma que seria impossível não se referir a esse órgão ao se tratar de preservação cultural, ainda que fosse para criticá-lo ou questioná-lo.

É justamente esse mapa de possibilidades que vemos esboçado nas páginas da Revista. Seus colaboradores trataram de vários aspectos da cultura brasileira, levantando materiais, monumentos, produções artísticas, artefatos, costumes, enfim, tudo que pudesse ser englobado como patrimônio material e passível de ser lembrado e preservado. Seus artigos passearam por diversos contextos, desde o colonial até o momento em que a revista era produzida e tanto serviram como instrumento de catalogação desse acervo quanto de divulgação e legitimação do SPHAN.

Dentre os muitos aspectos tratados, destacamos aqueles relativos aos povos indígenas, cujo patrimônio também fez parte das discussões da Revista, com destaque para o artigo escrito por Heloisa Alberto Torres¹⁶ (1895-1977) (HOFFMANN, 1998, p. 1-31), antropóloga do Museu Nacional, intitulado “*Contribuição para o Estudo da Proteção ao Material Arqueológico e Etnográfico do Brasil*”, publicado no número 1 da Revista. Esse artigo traçou as linhas condutoras da política que o SPHAN adotaria para o tratamento do patrimônio produzido pelas populações indígenas.

No artigo, Torres (1937, p. 9-30) propunha um plano geral para proteção do patrimônio material arqueológico e etnográfico

¹⁶ Heloisa Alberto Torres está entre as mulheres que, na década de 1930, se destacavam nos ambientes intelectuais.

tanto das populações indígenas, quanto das que nomeava como neobrasileiras. Para isso, dividia esse material em três grupos:

- I) Jazidas arqueológicas;
- II) Coleções e espécimes arqueológicos e etnográficos que se achem em museus ou quaisquer outras instituições federais, estaduais, municipais, públicas ou de propriedade particular.
- III) produto de arte de populações indígenas ou neobrasileiras atuais que, tendo possuído um patrimônio de cultura original, se encontrem em condições precárias econômicas e sociais e se revelem, assim, incapazes de defender o seu regime normal de vida.

Para Torres, a tarefa a ser realizada não era fácil. Cada um dos aspectos apontados requeria, na avaliação da antropóloga, um tratamento específico e minucioso. Alguns poderiam revelar-se de difícil encaminhamento, mas uma ação continuada, esclarecedora e enérgica contribuiria muito para a salvação de um vasto patrimônio artístico e científico no domínio da Antropologia.

A proposta contida no artigo citado fazia parte de uma campanha lançada pelo SPHAN e, nesse sentido, Torres argumentava que havia a necessidade de elaborar mapas apontando as principais jazidas arqueológicas, agrupadas por tipos, para uma maior compreensão. Para ela também era conveniente, “[...] divulgar elementos mais característicos de nossas culturas extintas e atuais” (TORRES, 1937, p. 10), pois tais informações gerariam um conhecimento maior acerca do patrimônio que possuíamos. A antropóloga esperava que esse conhecimento aumentasse o interesse em torno da valorização e preservação desse patrimônio, ao mesmo tempo em que ajudaria a julgar convenientemente o valor dos achados.

Apesar de achar importante a publicação de uma relação das peças já encontradas e depositadas em várias instituições do governo e nas mãos de particulares, Torres acreditava que não era o momento adequado para fazer isso, pois poderia não surtir o efeito que o SPHAN esperava com a campanha. Acreditava que uma publicação detalhada, naquele momento, “[...] prejudicaria a formação de uma ideia equilibrada do conjunto das nossas riquezas arqueológicas” (TORRES, 1937, p. 10).

Quanto a um levantamento com o patrimônio que já havia sido identificado, bem como o que já estava sendo preservado, ficaria para o número 2 da Revista, no qual se faria uma revisão de tudo o que já se tinha estudado e apurado em relação aos achados arqueológicos. Além disso, também se dariam instruções capazes de orientar os interessados nas observações desses materiais. Tudo isso fazia parte da campanha e tinha como objetivo receber a colaboração dos brasileiros ou não brasileiros, de todas as regiões do país, para que esse propósito lograsse êxito.

Anunciado o objetivo inicial do seu artigo, que era divulgar a campanha, Torres passou a descrever alguns aspectos do patrimônio já identificados e suas considerações seguiram os três tópicos elencados para agrupar o material arqueológico. Em relação ao tópico I, ela localizava algumas das nossas jazidas arqueológicas, especialmente na região Norte, e apontava possibilidades e problemas, sobretudo no que se referia à destruição dessas jazidas. Para ela, a ignorância dos que encontravam os sítios arqueológicos concorria para a sua destruição. Para combater tal ignorância, propunha que o SPANH elaborasse pequenas publicações destinadas aos leigos com linguagem acessível. Previa também a publicação de pequenos guias aos que, porventura, encontrassem algum sítio arqueológico, que os orientassem sobre como proceder.

Ao se referir ao tópico II, relacionou várias instituições públicas e privadas detentoras de materiais de valor arqueológico e etnográfico. Acrescentou informações indicando quais objetos e coleções e em quais condições de preservação encontrava-se cada acervo. Para o item III, apresentou preocupações em torno da proteção aos produtos de arte das populações indígenas e dos neobrasileiros. Esses produtos eram entendidos como “[...] manifestações da indústria humana, originais e peculiares a certos grupos” (TORRES, 1937, p. 24). Do seu ponto de vista, a proteção a esse patrimônio equivalia à proteção às próprias populações.

No levantamento, chama atenção a maneira como a antropóloga refere-se, por várias vezes, aos *neobrasileiros*. Provavelmente, reportava-se aos indígenas incorporados à chamada civilização brasileira. Em tempos de crença no fator “aculturação” e numa aparente “perda de identidade”, o raciocínio da antropóloga conectava-se com um pensamento hegemônico e com políticas públicas engendradas no contexto, que se mantinham com base nos pilares ideológicos que marcaram períodos anteriores, como a crença na inexorabilidade do fim do indígena. Numa perspectiva evolucionista e positivista, o indígena estava num estado transitório. Acreditava-se que esses povos, ao serem integrados à nação brasileira, deixavam de ser indígenas. Passavam a ser civilizados; tornavam-se brasileiros. Para Torres, neobrasileiros. Havia também a ideia de que a cultura desses povos desapareceria; daí a necessidade de salvaguardá-la.

Para Torres (1937, p. 25), o SPHAN não podia desconsiderar as condições dessas populações. No caso dos indígenas, toda a proteção deveria ficar ao livre arbítrio desse órgão, pois, para a antropóloga, cuja atuação se dava num contexto de afirmação e naturalização da tutela, tratava-se de povos que não conseguiam exprimir, ou sequer sugerir, o modo pelo qual desejavam ser amparados, muito menos discernir o que era conveniente para ser

aplicado enquanto proteção. Na sua concepção, os procedimentos do SPHAN junto aos indígenas deveriam seguir dois princípios: conservação e reparação. Teria que ser reconhecido o direito que possuíam em relação às terras que habitavam, portanto deveriam ser conservados em seus ambientes e de acordo com seus modos de vida. E a reparação deveria compensar as perseguições que sofreram ao longo dos séculos.

Embora Heloisa Torres não explicita em seu artigo como deveria ser feita a reparação, suas considerações sobre a questão certamente estariam seguindo a política do SPI. A partir dos anos 1940, quando integrou o CNPI, o fez num momento em que os antropólogos passaram a atuar na formulação das políticas indigenistas brasileiras. Esse Conselho também contou com outros antropólogos ao longo do tempo, como Darcy Ribeiro, Roberto Cardoso de Oliveira, Eduardo Galvão, entre outros, que acreditavam na inevitabilidade da integração dos indígenas à sociedade nacional, mas defendiam a ideia de que esse processo não deveria ser estimulado pelo SPI. (RICARDO, 2016).

A antropóloga reconhecia, por outro lado, que havia uma dificuldade grande a ser enfrentada para a conservação dos indígenas em suas terras diante do processo de modernização em curso. Argumentava que persistia entre os chamados *progressistas* a ideia de que os indígenas deveriam desaparecer, quanto mais depressa melhor. E ressaltava que esse espírito progressista, na maioria das vezes, acobertava grandes ambições que tinham como foco as terras indígenas,

É a castanha, é a seringa é a madeira das terras demarcadas para índios que desperta neles tamanhos pruridos de progresso; que os leva a manifestar-se desse modo e pior do que isso, a agir no sentido de apressar o desaparecimento do índio atrasado e inaproveitável. Ilustrar a asserção por meio de

exemplos levaria à constituição de uma biblioteca de muitas centenas de volumes (TORRES, 1937, p. 25).

A afirmação da antropóloga encerra-se com a observação de que centenas de volumes de livros seriam necessários para exemplificar os casos que atestavam tal assertiva. Suas observações estavam pautadas na ação do Estado brasileiro com seus órgãos produtores das políticas indigenistas. Nos rastros dessas políticas, muitos inimigos tradicionais dos indígenas, fortalecidos pelos poderes locais, tiravam proveito do aumento das pressões econômicas sobre as terras indígenas nas regiões onde ocorria a expansão da sociedade envolvente (ROCHA, 2003, p. 51). Sabedora das ações do Estado brasileiro junto aos povos indígenas desde os primeiros anos daquela década, Heloisa Alberto Torres escreveria, em 1937, já ciente da intensificação dessas ações e vendo cada vez mais claro o prenúncio do que viria no rastro do Estado Novo.

Em 1940 o governo de Getúlio Vargas lançou a *Marcha para o Oeste*, imprimindo maior dinamismo a essas políticas. Esse projeto resultou em prejuízos incalculáveis para as populações indígenas, com a intensificação da colonização, invasões e tomadas de suas terras (ROCHA, 2003, p. 161-190). Ao se posicionar contrária à forma como o Estado tratava esses grupos, Torres expressa em seu artigo aspectos relevantes das questões que envolviam tais políticas. Para ela, era um equívoco fazer os indígenas acreditarem que eram inferiores e deslocá-los dos seus ambientes, desestruturando suas formas tradicionais de organização. Era equivocado destruir uma cultura que lhes regia a vida, substituindo-a por outra que não estavam em condições de aproveitar.

Contrariando o que afirmara anteriormente em relação à falta de capacidade de discernimento desses povos, Torres (1937) diria que caberia aos indígenas a escolha: “Quando a nossa cultura os interessar, eles que venham a nós, em vez de irmos nós a eles,

levando-lhes elementos que, por mais vantajosos que nos pareçam, não se ajustam às suas condições de vida, sem causar choques, às vezes de consequências lastimáveis” (TORRES, 1937, p. 26). Suas considerações, porém, não se distanciavam muito do pensamento corrente no período em que escrevia.

Era comum que se defendesse, em relação aos indígenas, a necessidade de transitarem de um estado primitivo para um civilizado. Sobre deixar que os indígenas tomassem a iniciativa de procurarem os brancos, Torres afirmava: “Não se pretende, com isso, conservar os índios em estado de primitividade” (TORRES, 1937, p. 26). Justificava seu posicionamento, alegando que era para evitar que índios “deculturados” se sentissem estrangeiros dentro do seu próprio meio, chegando ao cúmulo de correrem desesperados, quando ouviam um motor de barco, clamando para serem levados para a cidade, situação que, segundo ela, muitos viajantes testemunhavam (TORRES, 1937, p. 26). Testemunho que a antropóloga não questionava, era aceito como irrefutável em pleno processo de expansão do Estado e de tomada de terras indígenas. Estava também nas preocupações de Torres, evitar, para os indígenas, uma vivência em um meio estranho e sem condições de acolhê-los com condições dignas de sobrevivência, já que, segundo ela, estava se tornando comum, em situações desse tipo, que rapazes indígenas recorressem à malandragem enquanto as moças caíam na prostituição (TORRES, 1937, p. 27).

Como sinalizamos, para Torres, a proteção do patrimônio das comunidades indígenas não estava dissociada de uma proteção aos integrantes dessas comunidades. A solução para que essa proteção se efetivasse estava na demarcação de suas terras. Seus argumentos certamente se amparavam em duas questões: o conhecimento do longo processo de expropriação das terras indígenas, incluindo as formas violentas de expulsão, afinal, integrava o CNPI; uma copiosa legislação que garantia ao índio, na teoria, o direito à

terra, mas que, na prática, não lhe assegurava plenamente esse direito. Ao insistir na demarcação das terras como condição imprescindível para a sobrevivência desses grupos e preservação do seu patrimônio, a antropóloga explicitava o que entendia como critérios adequados para tal medida:

a) terras suficientemente grandes para garantir a sobrevivência dos grupos de acordo com seus padrões de organização;

b) garantir que o sustento desses grupos ocorresse de acordo com seus esforços, sem intervenções;

c) fechamento e controle das terras que fossem destinadas aos índios “hostis” ou “segregados”. Nesse caso, o acesso seria liberado apenas aos funcionários de Serviço de Proteção ao Índio (SPI) e aos pesquisadores, sendo esse controle feito pelo SPI;

d) doação de instrumentos de trabalho aos indígenas, de qualidade superior aos que detinham, para que pudessem fazer o trabalho agrícola;

e) garantir que os indígenas seriam informados de que dispunham de um Posto Indígena acessível para suprir suas necessidades;

f) fiscalização das atividades dos “civilizados” em relação aos indígenas. A autora refere-se a um “policiamento dos civilizados”. No mais, seria trabalho do tempo e dos próprios indígenas (TORRES, 1937, p. 28).

A longa exposição da matéria de Heloisa Alberto Torres foi intencional e necessária, na medida em que nos permite refletir sobre a relação do Estado com os intelectuais no tocante à formulação de políticas públicas. Nesse caso, também nos proporciona a avaliação da presença do Estado junto aos povos indígenas num contexto de rápidas e importantes modificações que marcaram o que ficou denominado de processo de modernização do país. Esse contexto é frequentemente associado a um processo de reorganização, modernização e burocratização do Estado. Nele, diversas agências

estatais ampliaram suas ações por todo o território brasileiro e atingiram populações indígenas que, até aquele momento, estavam completamente à margem da ação direta do Estado. Nesse processo de expansão foram criados órgãos como o CNPI, a Fundação Brasil Central (FBC) e a Superintendência do Plano de Valorização da Amazônia (SPVEA) (ROCHA, 2003, p. 49-50).

A partir dos anos trinta, observam-se mudanças na política indigenista que podem ser constatadas desde a Constituição de 1934, quando o direito à terra, que até então era circunscrito à legislação ordinária, passou a ser matéria constitucional, na qual, pelo art. 129 (BRASIL, 1934), reconheciam-se os direitos originais dos índios sobre suas terras, já que eram seus primeiros donos. Como vimos, em 1937, a questão da terra ganhava uma grande dimensão nas considerações de Heloisa Alberto Torres, pois se configurava como um problema crucial no processo de modernização e expansão orquestrado pelo Estado brasileiro, cujas ações, para garantir uma política indigenista que favorecesse aos objetivos de colonização, recrudesceram e culminaram na chamada *Marcha para o Oeste* já nos anos 1940.

Vejamos como se deram as transformações e a implementação dessa política indigenista, considerando a imbricação desta com a atuação dos intelectuais nesse período com base nos principais debates em curso naquele contexto.

Estado brasileiro e povos indígenas

Conforme Rocha (2003, p. 45), durante o império, o liberalismo e o romantismo forneceram as bases ideológicas da política indigenista, que se assentava no binômio civilização e

catequese. Na República, o evolucionismo com suas vertentes positivista e liberal deu o tom dessa política até 1930. No pós-1930, o nacional-desenvolvimentismo orientou a ação indigenista do Estado brasileiro.

A partir de 1930, as mudanças que ocorreram na chamada sociedade civil também impulsionaram as transformações nas políticas destinadas aos povos indígenas. Nesse período, instituído desde 1910 com o nome de Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN), o SPI passou por mudanças em sua estrutura e organização. Uma delas foi sua subordinação ao recém-criado Ministério do Trabalho, Indústria e Comércio, como uma seção do Departamento Nacional de Povoamento. Problemas nesse órgão, como dispensa de inspetores, substituição de funcionários, quadro de pessoal despreparado, além de falta de verbas, concorreram para o fechamento de postos indígenas. Com a diminuição de sua presença em áreas de intensa disputa pelas terras dos povos indígenas, aumentaram as pressões sobre esses povos. Esse quadro motivou reivindicações de mudanças que culminaram novamente na sua subordinação ao Ministério da Guerra em 1934. Entre os defensores dessa mudança estavam os oficiais positivistas liderados por Cândido Rondon.

A subordinação ao Ministério da Guerra viria acompanhada de um discurso construído pelo próprio SPI em torno da “nacionalização dos silvícolas” e da sua transformação em “guardas de fronteiras”, preocupações que foram apresentadas no regulamento do órgão aprovado em 1936. Com isso, enfatizavam-se as populações indígenas localizadas em áreas de fronteiras em detrimento das que estavam assentadas em outros espaços. Conforme Rocha (2003, p. 52), as constantes alterações a que foi submetido o SPI concorreram para uma conjuntura de decadência das ações assistenciais do Estado junto a essas populações até os

anos 1940. Em 1934, conforme Rocha (2003, p. 52-53), o SPI emitiu um relatório¹⁷ em que denunciava a situação:

Começaram os ataques aos índios e a tomada das suas terras, sobretudo no Pará, no Paraná, em Santa Catarina, no Rio Grande do Sul, no Estado do Amazonas e na Bahia; o abandono dos postos de atração pelos índios pacificados, que retornaram à mata e recomeçaram as hostilidades, como se viu no sul da Bahia; o abandono das lavouras e campos de criação, a perda de máquinas, instalações e utensílios custosos; roubos e dispersão de gado. Enfim para acabar de aniquilar o que restava do Serviço surgiu verdadeiro assalto aos bens da Ação [sic] e dos índios, acumulados nos postos, como aconteceu no Posto da “Ilha do Bananal”, em Goiás. (BRASIL, 1934 *apud* ROCHA, 2003, p. 52-53).

Em que pese tratar-se de um documento que visava, por um lado, convencer o governo da necessidade de maiores investimentos e maior atenção às políticas definidas pelo órgão e, por outro, convencer a sociedade e o próprio Estado do esforço no cumprimento do seu papel, as denúncias apresentadas apontam a omissão do Estado brasileiro na condução dessa política, no que se refere à pretensão de salvaguardar os interesses e os direitos dos povos indígenas. Apesar de incluir, na Constituição de 1934, o direito dessas populações às terras, o Estado mostrava toda sua inoperância e sua pouca disposição de fazer valer sua lei maior frente aos interesses dos grupos econômicos.

Por outro lado, ainda que haja exagero na descrição feita pelo SPI em função da natureza do documento, as situações não

¹⁷ BRASIL. Ministério da Guerra. **SPI Relatório de Atividades**. Rio de Janeiro, 1934. p. 8.

parecem estar distantes do que os povos indígenas enfrentavam. Especialmente se lembrarmos que, em 1937, a matéria escrita por Heloisa Torres para a Revista do SPHAN trazia denúncias da mesma ordem no tocante à expropriação das terras indígenas. Lembramos que a antropóloga admitia que exemplificar tais casos implicaria em redigir centenas de livros. Embora significativos, os exageros constituem indicativos da gravidade da situação a que foram expostas as populações indígenas frente à política indigenista articulada pelo governo de Getúlio Vargas.

A atuação dos órgãos responsáveis por essa política e todas as transformações, particularidades e complexidades podem ser conhecidas por meio de uma significativa literatura que analisa a ação do Estado brasileiro junto às populações indígenas. Na impossibilidade de realizarmos, neste espaço, uma análise mais detalhada acerca dessa questão, remetemos o leitor a alguns desses trabalhos (GAGLIARDI, 1989; RIBEIRO, 1990; LIMA, 1992 e 1995; ROCHA, 2003; FREIRE, 2011 e GARFIELD, 2011) e nos deteremos, deste ponto em diante, nas indicações da atuação dos intelectuais que, de forma direta ou indireta, com base no debate que propuseram, referendaram os pressupostos nos quais se ancoravam as ações que atingiram diretamente os povos indígenas nos anos trinta e quarenta.

Debate intelectual nos anos trinta e pressupostos de uma política indigenista

A política indigenista empreendida nos anos 30 não pode ser desvinculada da ampliação dos debates em torno da identidade nacional e da busca de um caráter nacional. Muitos desses debates colocaram em evidência intelectuais de diversas áreas do conhecimento.

Como veremos nos próximos capítulos deste estudo, o tema da mestiçagem dava o tom do debate. Embora os seus proponentes tenham tentado substituir o conteúdo fortemente racializado por uma visão mais cultural, muitos trabalhos permaneceram presos às lógicas racialistas que marcaram os estudos sobre indígenas e negros desde o século XIX. Questões relativas à civilização, primitivismo, atraso davam o tom das discussões ainda associadas a uma hierarquia em que se definia o lugar de cada grupo étnico e, conseqüentemente, essa definição ocorria com base nas dicotomias superior/inferior, civilizado/não civilizado.

A população indígena brasileira nesse período, apesar de invisibilizada, desafiava o pensamento da época que insistia na criação de uma imagem homogênea para a nação e que pudesse ser traduzida em uma única identidade, comum a todos os brasileiros. O desafio posto pelos indígenas residia na sua diversidade tanto do ponto de vista cultural quanto linguístico e até mesmo demográfico.

A heterogeneidade indígena obrigou os pensadores brasileiros a produzirem verdadeiros malabarismos ao interpretarem a realidade do país. Não obstante as diferenças que marcam cada período em que esse debate transcorreu, o ponto comum deles encontra-se na ideia de fusão das três raças como formadora do tipo brasileiro. Tal ideia forneceu instrumentos para que aqueles que construíram as imagens do país e do povo operassem essa fusão de forma que as hierarquias fossem mantidas.

Mesmo com a adesão ao chamado culturalismo que impregnou os estudos nos anos trinta, os povos indígenas e negros não foram pensados fora dos conceitos evolucionistas. No caso dos indígenas, a imagem de “incapazes”, cunhada desde tempos remotos e legitimada pelo artigo 6º do Código Civil de 1916 (BRASIL, 1916; BRASIL, 2003), criava espaço para que se reforçassem as referências a esses povos como “bandos de crianças

grandes”, como atesta o clássico estudo de Gilberto Freyre, *Casa Grande e Senzala*, indicado como um dos pioneiros na mudança de perspectiva da mestiçagem.

Citamos aqui a obra de Freyre (1989) não só pelo fato de ser frequentemente indicada como responsável por positivar a mestiçagem, distanciando-se das análises que viam na mistura das raças um fator de degeneração, mas por entendermos que esse estudo teve uma grande repercussão tanto no período em que foi publicado quanto nos períodos posteriores em relação à formação de uma imagem sobre o Brasil. Entretanto, esse intelectual não foi o único a imprimir tais imagens.

Na impossibilidade de fazermos referências aos vários intelectuais e trabalhos que se inseriram no debate, nos ateremos a apontar em linhas gerais alguns aspectos que, no nosso entendimento, concorreram para o fortalecimento ou até mesmo forneceram elementos que culminaram na articulação das políticas indigenistas. Isto posto, voltemos à ideia dos indígenas enquanto “bando de crianças grandes”, pois ela é fundamental para indicarmos uma das características das políticas indigenistas no século XX: a ideia de tutela do Estado sobre os indígenas, nesse contexto, configurava-se num regime jurídico diferente da tutela anterior exercida pelos juízes de órfãos, conforme nos alerta Lima (2011, p. 203).

A percepção dos indígenas como crianças ou incapazes alicerçou a base da política do SPI, explícita na sua própria nomenclatura: a proteção. Todas as ações do órgão eram orientadas por essa premissa, e o Estado passava a ser o tutor legal dos indígenas. Em nome de uma proteção a esses povos considerados frágeis e inferiores, o Estado passou a intervir de forma drástica nas comunidades indígenas. A tutela foi então usada largamente como instrumento de subordinação dos indígenas ao Estado, o que equivalia à manutenção de um princípio que conduziu as políticas a eles destinadas desde o século XVI.

A essa ideia juntava-se outra concepção que também se fizera presente desde o século XIX: a crença na inexorabilidade do fim dos indígenas. Para isso, contribuíram, e muito, os estudos evolucionistas que concebiam a condição indígena como uma situação transitória. Mediante a inserção na sociedade civilizada, esses deixariam a condição de índios e se tornariam civilizados.

Com base nesse pressuposto, a política indigenista previa a nacionalização/ incorporação ou integração dos indígenas à sociedade brasileira. Com isso, dava-se continuidade a uma prática já existente desde o século XIX, numa tentativa de incorporá-los não mais como indígenas, mas sim como civilizados (SILVA, 1963; CUNHA, 1992). Tal incorporação implicava numa série de medidas que, ao final, tentavam retirar todos os elementos que constituíam as identidades indígenas, num processo de imposição de valores e práticas próprias dos grupos não indígenas, tidos como hábitos civilizados. Nesse processo, tornava-se necessário “amansar o índio brabo” (ROCHA, 2003, p. 123-148 e FREIRE, 2011, p. 255-265) cujas imagens eram veiculadas em jornais e revistas da época, sempre enfatizando sua condição selvagem (LELIS, 1930, p. 43-48).

A política de assimilação e de pacificação dos povos indígenas foi largamente subsidiada pelas ideias em torno do que era ser civilizado e do que era ser bárbaro ou primitivo, conceitos que foram largamente veiculados na produção intelectual do período, conforme veremos nos próximos capítulos deste estudo.

Na tentativa de forçar a incorporação dos indígenas à sociedade brasileira, o Estado desarticulava formas tradicionais de organização e vivências desses povos, impondo elementos completamente estranhos ao cotidiano das comunidades indígenas. Para alguns, os indígenas apresentavam-se como “degenerados”, na medida em que eram alcançados pelas transformações, na maioria impostas pelo Estado. Vejamos o que diz Estevão Pinto (1938) sobre esse aspecto, entre os Pankararu

de Pernambuco, apoiado em um estudo que fez numa missão do SPHAN em 1937:

Sociologicamente falando, os pancarús estão degenerados, isto é, perderam o que Gilberto Freyre chama, com apoio em Pitt-Rivers, o “potencial, o élan, o ritmo, a capacidade construtora de cultura” [...] (PINTO, 1938, p. 63).

Naturalmente vários desses traços culturais (tecelagem, técnicas de construção, etc.) desapareceram entre os pancarús, diluídos ou diferenciados [...] (PINTO, 1938, p. 63).

Essa ideia de degeneração implicava na interpretação de que a condição indígena passava a ser diluída. Com isso, reforçava-se a ideia de desaparecimento desses, já defendida desde o século XIX, quando se afirmava que os índios se encontravam “[...] confundidos com a massa da população” (SILVA, 2009, p.28). Aliás, o termo Pancarú usado por Estevão Pinto foi uma designação oficial do SPI no processo de reconhecimento desse grupo na década de 1930, passando depois a ser denominado de Pankararu. Entretanto, na memória desses povos está registrada a denominação “Pancarú Geritacó Cacalancó Umã Tatuxi de Fulô”, que antecede seu reconhecimento oficial. Os mais velhos, ao guardarem denominação tão ampla, demonstram que cada um desses nomes corresponde a uma das principais etnias que compuseram o grupo historicamente. Tamanha heterogeneidade abafada, na tentativa de unidade proposta pelo nome Pankararu, é fruto de desterritorializações, fusões e reclassificações operadas por agentes coloniais (ARRUTI, 1996).

Os estudos da década de 1930 deram continuidade à visão que negava a condição indígena quando mantiveram a categoria herança ou legado para referir-se ao que denominavam de

contribuições indígenas, enfatizando-as sempre no pretérito. Boa parte dos trabalhos sobre esses povos não só os localizaram no passado como buscaram mapear suas influências para a cultura e o comportamento do brasileiro dos anos trinta. Tais escritos lidaram com os indígenas promovendo um silenciamento em torno deles.

O silenciamento não implicou na explicitação do tema, mas no não dito. Ao tratarem dos povos indígenas sempre no passado, reforçando o seu legado para com os brasileiros, os estudos da década de 30 sugeriram uma ausência que reforçou a visão de que, no Brasil daquele contexto, os indígenas tinham desaparecido. Em seu lugar surgira outro tipo que poderia ser lido como genuinamente brasileiro, *o caboclo*.

Silva (2015) constatou que os habitantes dos lugares onde existiram antigos aldeamentos passaram a ser chamados de caboclos, e que esses indivíduos, muitas vezes, acabavam assumindo essa condição como forma de omitir a identidade indígena diante de inúmeras perseguições. Nos trabalhos de Gilberto Freyre, Câmara Cascudo, Estevão Pinto, Afonso Arinos e muitos outros encontramos referências ao legado dessas populações, imagem que também pode ser constatada nas publicações do SPHAN.

Exibidos como componentes da herança nacional num contexto de intensos debates em torno da nacionalidade brasileira, os indígenas desapareciam na história escrita como miscigenados, caboclicizados, “confundidos com a massa da população”. Os intelectuais, ao produzirem seus estudos, alimentavam pressupostos que embasavam as políticas indigenistas, num processo de retroalimentação desses dois níveis de tratamento atribuído aos povos indígenas que, no processo de construção da identidade nacional, tiveram suas próprias identidades negadas, silenciadas.

É importante ressaltar que o processo de invisibilização e de desaparecimento dos povos indígenas foi planejado e efetivado tendo como um dos motivos o projeto de colonização concebido pelo Estado. Seu recrudescimento pode ser localizado no que ficou conhecido com *Marcha para o Oeste*, um projeto de ocupação do Centro-Oeste e da Amazônia, região em que se localizavam vários povos indígenas, dos quais muitos não haviam sido ainda contatados, como os Xavante, Jurúna, Kamayurá, dentre muitos outros (JESUS, 2016, 87-110).

A *Marcha para o Oeste* intensificou a invasão das terras indígenas que já ocorria há muito tempo, e os pressupostos veiculados pelo debate intelectual e aplicados como base das políticas indigenistas ajudavam a legitimar esse processo (GARFIELD, 2011, p. 53-69). Com a *Marcha para o Oeste*, o Estado Novo não só lançava um projeto político, mas também um discurso cultural sustentado por intelectuais, como Cassiano Ricardo e muitos outros. Esse discurso promovia uma invisibilidade dos grupos indígenas, legitimando um projeto que resultou na intervenção direta sobre as comunidades indígenas que tiveram seus modos de vida devassados e suas terras espoliadas.

Por outro lado, não podemos deixar de ressaltar que, não obstante todas as relações de poder que determinavam a política indigenista, como também o alcance e a longevidade das ideias protagonizadas e veiculadas pelo debate intelectual, como apontamos aqui, os povos indígenas não figuraram apenas como vítimas desse processo. Os estudos sobre a presença do SPI em várias comunidades indígenas apontam o fracasso de suas medidas. Fracasso que não pode ser localizado só nas questões internas desse órgão ou do Estado, mas na própria ação desses povos que defenderam seus estilos de vida tradicionais, demonstrando os limites dessa política por meio de um histórico processo de lutas presente até hoje.

Ao oferecermos esse panorama do cenário intelectual dos anos trinta e sua conexão com as políticas indigenistas, buscamos, sobretudo, demonstrar que foi nesse ambiente, profundamente favorável aos intelectuais, que Afonso Arinos encontrou espaço para formular e divulgar suas concepções de história, especialmente sua visão sobre os indígenas. Vejamos quem foi esse intelectual, de que lugar ele falava, qual grupo representava e quais ideias ele formulou sobre o Brasil e sobre seu povo, sobretudo os indígenas.

Afonso Arinos: história de vida *versus* história do Brasil

“Cuidar da própria pessoa não é fácil e pasma a sabedoria com que Afonso Arinos vence essa dificuldade tratando-se como a outros temas com acuidade, a imparcialidade e a justiça que são suas virtudes.” (NAVA *apud* FRANCO, 1979, p. XXVIII).

“Arinos hauriu a seiva da sua existência no processo histórico brasileiro, através dos seus ancestrais, da sua tradição. Narrando sua vida, de tanta poesia e de tanta nobreza, está ele dando alma ao seu tempo.” (CARVALHO *apud* FRANCO, 1979, p. XXI).

Afonso Arinos: o “poliedro humano”

A expressão *poliedro humano* foi usada por Nava (1983, p. 27) para apresentar Afonso Arinos na obra *O Intelectual e o Político: Encontros com Afonso Arinos*. Como escrever sobre esse homem dotado de múltiplas facetas? De quem falar? Eis algumas das perguntas que ocorreram a Nava. Suas dúvidas advinham da atuação expressiva de Afonso Arinos, que reuniu o escritor, o professor, o parlamentar, o diplomata, o historiador, o cientista político, o crítico, o cronista, o ensaísta, o memorialista, o poeta e o ministro, dentre tantos outros papéis.

As mesmas questões seriam mais uma vez reforçadas por Nava, ao escrever uma das notas da obra *A Alma do Tempo* (1979),

que reuniu quatro volumes das memórias produzidas por Afonso Arinos: *A Alma do Tempo* (1959-1960), que dava nome geral a coletânea, *A Escalada* (1961-1964), *Planalto* (1965-1967) e *Alto-mar/Maralto* (1968-1976). Nessa nota, o escritor parecia mais tranquilo diante da tarefa de comentar sobre alguém com uma personalidade tão múltipla. O “espelho poliédrico”, apesar das muitas faces, seria apresentado por ele, que o conhecia desde a infância, quando foram colegas de escola. Concluía que, dessa vez, a apresentação seria fácil, pois “[...] nenhuma face supera porque umas explicam e são função das outras” (NAVA, 1979). Além disso, Afonso Arinos saía-se “[...] sempre exemplarmente de cada atribuição que a vida de nosso país coloca nos seus ombros” (NAVA, 1979).

As observações de Nava são fundamentais para compreendermos o processo de construção de uma imagem de Afonso Arinos cunhada por ele próprio e repetida, ratificada e legitimada pela maioria dos que escreveram sobre ele. Nava apresenta três aspectos que sobressaem, quando analisamos os escritos biográficos e autobiográficos do nosso autor. O primeiro, diz respeito à multiplicidade de funções e papéis exercidos ao longo da sua trajetória; o segundo, a uma harmonização desses papéis; e o terceiro corresponde à confluência desses com a história do país.

Há, na construção da história de vida de Afonso Arinos, uma correlação de situações pessoais desde a sua infância, com episódios que marcaram a história do Brasil, produzindo um amálgama entre sua história pessoal e a do país, numa construção em que o indivíduo não perde sua personalidade, mas sobressai sua face de homem público cujas memórias, como interpretou um dos seus comentadores, eram “[...] revestidas ao mesmo tempo de interesse político e interesse literário, de interesse histórico e interesse humano” (BARBOSA *apud* FRANCO, 1979, p. XXV).

Schmidt (2000, p. 57), ao analisar algumas das características do trabalho biográfico, destacou, dentre elas, a tendência para

a idealização dos protagonistas, em que eventos históricos são explicados com base em seus desejos e qualidades pessoais. Nas observações do autor, essa característica aplica-se bem aos romances biográficos e às cinebiografias. Um olhar cuidadoso sobre os relatos biográficos e autobiográficos de Afonso Arinos revela que essa é uma característica sempre presente. Neles, todos os aspectos relativos à sua vida pessoal são associados à história do país, de forma que suas memórias são vistas como a própria história do Brasil. Vejamos o que dizem os comentadores da obra *A Alma do Tempo*:

Seu livro de memórias é, ao mesmo tempo, um retrato interior e de corpo inteiro de uma autêntica flor de civilização e cultura, como a imagem de uma época e de uma galeria de figuras, que sua pena aguda soube gravar em traços indelévels (LIMA *apud* FRANCO, 1979, p. XVIII).

O livro, todo ele rigoroso no respeito à verdade, com os bastidores da política exibidos à luz meridiana, torna-se, por tudo isso, imprescindível para melhor conhecimento da História do Brasil, da qual, nestes últimos tempos, como autêntico líder das forças democráticas, é ele dos maiores artífices. (CARVALHO, 1979)

Os fatos são referências para a expressão poética, a sensibilidade artística, a agudeza crítica, a formulação política, a recriação histórica. Neste livro registram-se emoções nos grandes cenários do Brasil e do mundo. (PINHO *apud* FRANCO, 1979, p. XXVII).

Esses aspectos da obra de Afonso Arinos foram avaliados no estudo realizado por Grill (2015, p. 21-42). Esse autor denominou a ampla atuação de Afonso Arinos de *multinotabilidades*, analisando as bases sociais e os suportes institucionais que as

constituíram. Interessou-se pelo amálgama entre notoriedade social e reputação política ativados em estratégias discursivas em fontes biográficas, na produção memorialística do próprio Afonso Arinos, objetivando a atribuição/aquisição de estima social.

Grill (2015) destaca, no conjunto discursivo sobre Afonso Arinos, seja ele feito por terceiros ou pelo próprio, um aspecto, dentre vários outros, que nos interessa diretamente. Trata-se das estratégias de autoapresentação desse personagem da história política do Brasil, tomando-o, com base em Bourdieu (1996, p. 183-191), como “ideólogo da sua própria vida” e como produtor de uma “apresentação oficial de si”.

Interessa-nos apresentar esse autor, mas, simultaneamente, demonstrar a complexidade de tal tarefa, pois, ao mesmo tempo em que esse intelectual é “alvo de um trabalho coletivo de eternização” por parte de instituições como o Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil (CPDOC), da Fundação Getúlio Vargas, Senado Brasileiro e Academia Brasileira de Letras (ABL), também é um “controlador da transmissão da própria imagem”, como afirma Grill (2015, p. 23). As epígrafes deste capítulo, bem como as que compõem as notas aqui referidas e ainda os discursos que serão tratados adiante, demonstram como esse controle condicionou o relato que muitos autores fizeram de sua vida e de sua atuação.

Por outro lado, queremos também apontar, na construção desse conjunto discursivo, nossa concordância com Grill (2015, p. 40), quando afirma ser possível

[...] perceber em sua produção autobiográfica profundos conflitos, ambivalências, dilemas e deslocamentos de sentidos decorrentes das responsabilidades herdadas, da divisão do trabalho político familiar, da inscrição em domínios diversos, da compatibilidade de gramáticas divergentes, etc.

Compreendemos que a percepção aludida só pode ser possível mediante um olhar cuidadoso e detalhado sobre o *corpus* discursivo que versa sobre esse intelectual, sobretudo os relatos autobiográficos. Do contrário, cairemos na armadilha de naturalizar sua condição de elite e de comprarmos a “ilusão autobiográfica” como ocorreu com alguns dos seus comentadores. Antes, porém, de prosseguirmos com essa análise e seus desdobramentos, queremos apresentar Afonso Arinos com base nas narrativas biográficas e autobiográficas, mantendo as características definidoras da construção de sua imagem e autoimagem, incluindo a reprodução de fotografias, para exemplificar as considerações feitas até aqui. Os dados apresentados foram colhidos nas obras *Dicionário Histórico e Biográfico Brasileiro* (ABREU, [200-]), do CPDOC da Fundação Getúlio Vargas e o livro *O Intelectual e o Político: Encontros com Afonso Arinos*, (CAMARGO; MARIANI e TEIXEIRA, 1983).

Tradição familiar, História do Brasil e a construção de uma imagem de homem público

Em 27 de novembro de 1905 nascia, em Belo Horizonte, Afonso Arinos de Melo Franco, sexto filho dos dez que Sílvia Alvim e Afrânio de Melo Franco tiveram. Oriundo de uma família bem situada economicamente, teve parentes de destaque, com grande inserção na política imperial e republicana, a exemplo do avô materno, Cesário Alvim, que governou Minas entre 1889 a 1892, foi deputado geral por esse Estado, foi presidente da província do Rio de Janeiro e Ministro da Justiça. Também ocupou a prefeitura do Rio de Janeiro (DF), de 1898 a 1900 (CAMARGO; MARIANI e TEIXEIRA, 1983). Do lado paterno, o avô Virgílio de Melo Franco também foi deputado provincial, deputado geral e senador de 1891

até 1922, quando faleceu, conforme informou o próprio Afonso Arinos nas entrevistas que concedeu ao CPDOC (CAMARGO; MARIANI e TEIXEIRA, 1983, p. 74).



Imagem 1 – Afonso Arinos com familiares¹⁸

Fonte: CENTRO...(2012)¹⁹.

¹⁸ Data de produção da foto: 1907 e 1910. Esq./dir.: (de baixo/cima) Afonso Arinos, Maria do Carmo de Melo Franco, Silvia Amélia de Melo Franco, Virgílio de Melo Franco, Afrânio de Melo Franco, Cesário de Melo Franco, Caio Melo Franco, Ana Leopoldina de Melo Franco (avó), Virgílio Martins de Melo Franco, Silvia Alvim de Melo Franco (mãe), Zaíde de Melo Franco e Afrânio de Melo Franco.

¹⁹ CENTRO DE PESQUISA E DOCUMENTAÇÃO DE HISTÓRIA CONTEMPORÂNEA DO BRASIL. **Acervo audiovisual**. Rio de Janeiro, 2012. Disponível em: <<http://www.fgv.br>>. Acesso em: 4 abr. 2012.

A fotografia da família, apresentada na varanda e nas escadarias de um bonito casarão, em que os membros, elegantemente trajados, foram posicionados de acordo com as idades, parece estampar as considerações de Afonso Arinos, quando a descreve como uma família muito estruturada, muito antiga, com uma tradição de mando, de altivez, de vida intelectual. Em seus registros, verificamos que a ênfase dada aos Melo Franco (lado paterno), considerados portadores de uma tradição intelectual, é maior do que as considerações sobre os Alvim, (lado materno) que, nessa foto, estão representados apenas pela mãe. No alto, avós e pais posicionam-se de forma altiva e hierárquica; as mulheres adultas localizam-se no mesmo plano, porém ligeiramente à frente dos homens. Sobressai a postura da mãe, que parece corresponder à imagem descrita por Afonso Arinos, como uma mulher forte, orgulhosa, com raras demonstrações de ternura e de carinho (CAMARGO; MARIANI e TEIXEIRA, 1983, p. 76).

O posicionamento dos filhos corresponde aos degraus da escadaria, já que estes, de acordo com a faixa etária, localizam-se em forma decrescente e de acordo com o gênero. Essa organização localiza Afonso Arinos junto às irmãs — uma, dois anos mais velha, a outra, dois anos mais jovem —, porém dispostas em degraus contíguos, enquanto Afonso Arinos, separado dos irmãos, representa o caçula deles e ocupa o primeiro degrau, quando observado de baixo para cima em primeiro plano.

No seio dessa família descrita como imponente, composta por políticos, intelectuais e diplomatas, Afonso Arinos convivia desde criança com figuras expressivas das artes, da literatura e da política. Seu nome foi uma homenagem ao tio, também Afonso Arinos, um escritor de renome nascido em 1868 e falecido em 1916. Na obra *O intelectual e o político: encontros com Afonso Arinos*, declarou que o nome Arinos foi invenção do seu avô paterno que,

[...] muito cético, achava que esse negócio de tradição de Melo Franco era uma historiada sem importância. Considerava importante que o sujeito se fizesse sozinho na vida. Então deu nomes indígenas aos filhos, que os mantiveram durante certo tempo [...] Meu pai, por exemplo, era Afrânio Otingi; minha tia, Dália Coralina Indiana. Virei Afonso Arinos a pedido da minha avó. (ARINOS *apud* CAMARGO; MARIANI e TEIXEIRA, 1983, p. 84).

Aliás, conforme Souza (2012, p. 15-31), a adoção de nomes indígenas faz parte da tradição liberal maçônica, que ganhou ênfase no século XIX e foi prática de muitos integrantes das classes privilegiadas no Brasil. Afonso Arinos foi exceção na família graças a consideração dispensada ao tio que é considerado um mestre do regionalismo brasileiro, cuja produção, segundo Gaburo (2009), insere-se num contexto de valorização da figura do sertanejo, em que o sertão é identificado como fonte de nacionalidade. Essa produção foi marcada por uma ênfase na cultura brasileira, apresentando os sertanejos como fiéis às suas raízes. Nessa perspectiva, insere-se *Pelo Sertão* (ARINOS, 1918?), uma das suas obras mais conhecidas. Também escreveu *Os jagunços* (1898), romance sobre Canudos que está entre as primeiras obras que trataram desse episódio. A maioria dos seus livros foi publicada após seu prematuro falecimento. Em 1917 foram publicados *O Contratador de Diamantes*, *A Unidade da Pátria* e *Lendas e Tradições Brasileiras*. Em 1918 publicaram *O Mestre do Campo* e em 1921 *Histórias e Paisagens*. (ARINOS FILHO, 2012; ARINOS FILHO, 1969).

Conforme Afonso Arinos, sua infância foi marcada pela presença de intelectuais, muitos deles amigos dos seus irmãos, do pai e do tio famoso. Dentre eles, destacam-se nomes como Olavo Bilac, Miguel Couto, o barão Homem de Mello, o poeta Olegário Mariano, o compositor e instrumentista Jayme Rojas de Aragón y Ovalle e o poeta e jornalista Nilo de Freitas Bruzzi (CAMARGO, MARIANI E TEIXEIRA, 1983, JAIME, 2013; MARIANO, 2016).

Sua casa também era bem frequentada por políticos já que, além dos avós, seu pai, Afrânio de Melo Franco, teve uma intensa participação na vida pública como deputado estadual por Minas Gerais entre 1903 e 1906 e deputado federal no período de 1906 a 1929. Atuou como líder do presidente Venceslau Brás na Câmara, ocupou o cargo de Ministro da Viação no governo Delfim Moreira (1918-1919) e foi embaixador do Brasil na Liga das Nações (1924-1926). Também foi ministro das Relações Exteriores no governo de Getúlio Vargas (1930-1933), presidente da Comissão Constitucional formada em 1934, foi Constituinte do Estado de Minas Gerais em 1935 e deputado estadual até 1937 (ABREU, 2010).

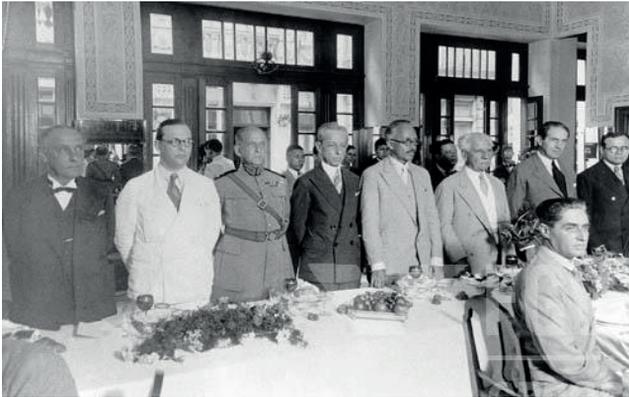


Imagem 2 – Lindolfo Collor, Afrânio de Melo Franco, Oswaldo Aranha e outros durante banquete²⁰

Fonte: CENTRO...(2012)²¹.

²⁰ Data de produção: 1931. Esq./dir.: Plínio Casado, Lindolfo Collor, Leite Castro, Afrânio Melo Franco (pai de Afonso Arinos), Raul Pilha, Assis Brasil, Oswaldo Aranha e José Américo de Almeida.

²¹ CENTRO DE PESQUISA E DOCUMENTAÇÃO DE HISTÓRIA CONTEMPORÂNEA DO BRASIL. **Acervo audiovisual**. Rio de Janeiro, 2012. Disponível em: <<http://www.fgv.br>>. Acesso em: 4 abr. 2012.

Seu irmão mais velho, Virgílio Alvim de Melo Franco também manteve uma intensa atividade política e participou ativamente do Movimento de 1930 como um dos líderes da juventude civil revolucionária. Essa participação foi ratificada por Afonso Arinos, ao declarar que, durante o período em que esteve em tratamento médico na Europa, recebia as notícias referente ao prestígio do irmão e de sua atuação no Movimento que levou Getúlio Vargas ao poder, além dos próprios comentários tecidos por sua entrevistadora Aspásia Camargo, quando se refere à atuação tanto de Virgílio quanto do pai Afrânio (CAMARGO; MARIANI e TEIXEIRA, 1983, p. 111)

Virgílio foi também deputado federal de 1935 a 1937. Em 1933, compôs o Partido Progressista (PP) com Gustavo Capanema, Francisco Negrão de Lima, Pedro Aleixo entre outros. Esteve envolvido na disputa pelo governo de Minas Gerais após Vargas assumir o governo provisório. Com a morte de Olegário Maciel, em 1933, seu sonho de tornar-se interventor parecia caminhar para a realização quando disputou o cargo com Gustavo Capanema. Entretanto, os dois foram preteridos em favor do nome de Benedito Valadares, nomeado por Getúlio Vargas. Esse fato desencadeou o rompimento da família com Vargas: seu pai renunciou ao Ministério das Relações Exteriores e Virgílio fundou, junto com Afonso Arinos, o Jornal *Folha de Minas*, que concentrou a oposição a Valadares e, por extensão, ao próprio Vargas. O jornal foi censurado pelo governo e, alegando dificuldades financeiras, encerrou suas atividades.

Após o golpe do Estado Novo, com o fechamento do Congresso, Virgílio ficou sem mandato e sem nenhum cargo público, acirrando seu rompimento com Getúlio Vargas e a política oficial, rompimento que foi amenizado anos depois, especialmente após a morte do seu pai Afrânio e a presença de Getúlio Vargas no enterro. Em 1945 foi um dos fundadores da

União Democrática Nacional (UDN). Em 1948, Virgílio foi assassinado por um ex-empregado que também foi morto por Virgílio quando este revidou os disparos recebidos. Trata-se de um crime envolto em mistérios cujas motivações nunca foram desvendadas (ABREU, 2010).

Analisando os relatos autobiográficos de Afonso Arinos, percebemos um grande destaque dado a esse irmão, a quem considerava um verdadeiro “político de ação” e o responsabilizava por inseri-lo no mundo da política.



Imagem 3 – Virgílio de Melo Franco²²

Fonte: CENTRO...(2012)²³.

²² Sem data de produção.

²³ CENTRO DE PESQUISA E DOCUMENTAÇÃO DE HISTÓRIA CONTEMPORÂNEA DO BRASIL. **Acervo audiovisual**. Rio de Janeiro, 2012. Disponível em: <<http://www.fgv.br>>. Acesso em: 4 abr. 2012.

Em seus relatos, Afonso Arinos destaca o prestígio político da família. Atesta-o a intensa participação dos seus membros na vida política tanto de Minas Gerais quanto do Rio de Janeiro desde o período do Império, adentrando a República. Tal prestígio também se fazia presente em situações incomuns, como durante a epidemia de gripe espanhola em 1918, que vitimou muita gente, entre elas, sua mãe e um dos irmãos. Em suas lembranças desse episódio, Afonso Arinos refere-se a sua residência, nos dias que seguiram a doença e a morte da mãe e do irmão, como um lugar repleto de pessoas ligadas à política e ao mundo intelectual, acrescida de profissionais de saúde, de guardas e de outros que atestavam tal prestígio, *status* que se revela especialmente quando informa que, diferente dos demais mortos em Belo Horizonte, seu irmão Cesário foi sepultado graças à intervenção do presidente da República Venceslau Brás, num momento em que os enterros eram inviáveis (CAMARGO; MARIANI e TEIXEIRA, 1983, p. 70-71).

O seu convívio diário com pessoas ligadas à intelectualidade e com as várias possibilidades que esse meio lhe proporcionava certamente inspirou a forma como esse intelectual construiu sua autoimagem, valorizando sua linhagem, privilegiando a confluência do intelectual com o político e ressaltando sua atuação de homem público. Autoimagem que influenciou quase todos os que escreveram sobre ele. O livro originado dos depoimentos colhidos pelo CPDOC é exemplar. Seu título, *O Intelectual e o Político: Encontros com Afonso Arinos*, traduz a forma como esse intelectual se descreveu e como boa parte dos que escreveram sobre ele também acolheu essa definição.

Santos (2006, p. 20), em seu estudo, captou a correspondência entre o que Afonso Arinos “[...] pretendeu ser e aquilo que ele foi na visão da maioria de seus contemporâneos”, ao concluir

que esse intelectual, ao escrever sobre si, fez uma representação consciente e eficaz de sua trajetória, oferecendo uma “[...] imagem homogênea e constante da sua experiência de vida fragmentada em todos os depoimentos”.

Ao traçar seu percurso por meio das várias memórias, dos discursos e, particularmente, dos depoimentos, Afonso Arinos definiu a sua inserção na política como algo inevitável e natural. A política não seria propriamente uma vocação. A adesão a esse universo seria fruto da vivência em um ambiente marcado pela política e a ocupação de cargos era apresentada como uma tradição de família: “[...] a política como fator existencial, como ambiente, sempre respirei dentro de casa. É como se eu fosse filho de um médico e respirasse a atmosfera dos hospitais” (CAMARGO; MARIANI e TEIXEIRA, 1983, p. 101).

Ao examinar a série de entrevistas realizadas pelo CPDOC, Alberti (1994, p. 35-36) chama a atenção para o que denominou de marca autobiográfica de Afonso Arinos, pois se tratava de um entrevistado cuja história já havia sido narrada em cinco volumes de memórias. A autora acrescenta a observação de que o interesse desse intelectual pela autobiografia antecede o período em que tais memórias foram escritas e publicadas, na medida em que, desde os 21 anos de idade, ele já demonstrava preocupações com o registro biográfico.

Alberti (1994, p. 36) observa a imbricação entre a trajetória individual, história e tradição familiar como definidoras dessa marca autobiográfica que, por sua vez, dá a Afonso Arinos a certeza permanente de “pertencimento à cultura e à história”, o que resulta em implicações sobre as entrevistas. Afirma também que o conjunto narrativo fornecido por ele instituiu um padrão que se repetiu em várias passagens dos seus depoimentos. Desse padrão, resultou uma dicotomia que opôs o político de ação ao político de palavra e a entrada na política como algo inevitável, como um

destino. A detenção de uma boa oratória alia-se aos relatos sobre a tradição política da família para explicar sua inserção na política:

Mas eu não tinha intenção de fazer política. Essa foi uma decisão tomada por meu irmão Virgílio [...] Creio que tinha ideia da sua insuficiência na tribuna. Muito mais do que eu, ele era um líder político, realmente. Um apaixonado, um sectário, um bravo, mas não era um homem de tribuna e pressentia essa qualidade em mim (FRANCO *apud* ALBERTI, 1994, p. 53).

E foi a imagem de um “homem da tribuna”, associada à de homem das letras, que prevaleceu como marca autobiográfica de Afonso Arinos. Alberti (1994, p. 38) também registra o fato de que ele demarcou sua entrada na política em 1945, quando se candidatou a uma vaga na Assembleia Nacional Constituinte por Minas Gerais, na legenda da UDN. Ao instituir esse marco, tudo o que foi feito anteriormente passava a largo da política. Nesse traço reside a elaboração da imagem homogênea de um político que sabia usar a oratória, porém, desprovido de ações, e principalmente a negação de qualquer envolvimento político fora dos quadros institucionais antes de sua decisão de adentrar nesse universo. Examinando várias passagens das entrevistas reunidas no livro *O Intelectual e o Político*, essa construção se sobressai.

A ideia que nos é oferecida pelo entrevistado é de que a sua trajetória individual e familiar está fortemente entrelaçada com os principais momentos da história do país, entretanto, ele parece participar de tudo de uma forma inevitável, natural, sem maiores intenções ou pretensões. Em alguns casos, transparece a ideia de que seria algo quase inconsciente. “Nunca produzi nenhum acontecimento político. Fui arrastado por eles e participei de alguns. Posso ter influído no desfecho de alguns, mas

nunca produzi o acontecimento nem mesmo a minha eleição” (CAMARGO; MARIANI e TEIXEIRA, 1983, p. 53).

Vários são os escritos sobre o autor que demonstram como essa autoimagem convenceu aos que escreveram mais recentemente sobre ele. Mesmo afirmando que não havia propriamente uma vocação para a política, essa formulação guiou as perguntas feitas por Camargo ao tratar da iniciação de Afonso Arinos no mundo do trabalho e da política. Ainda que a entrevistadora estivesse atenta às dificuldades que esse tipo de entrevista encerra, há uma concordância de que o entrevistado tinha uma vocação para a política.

Lattman-Weltman (2005, p. 14) também interpretou a atuação desse intelectual como uma vocação de intelectual-político, com base em concepções weberianas. A imagem do intelectual, também trabalhada pelo próprio Afonso Arinos e reforçada pelos escritos sobre ele, encontra forte relação com o mundo da leitura, com a tradição familiar e com o ambiente marcado pela ação intelectual tanto da família quanto dos amigos, como se a proximidade com esse universo fosse a garantia de que, inevitavelmente, se tornaria um homem das letras. Em nosso entendimento, essa é uma característica da elite intelectual da época e não necessariamente algo passível de ser relacionado apenas à trajetória de Afonso Arinos.

A fala do acadêmico Afrânio Peixoto²⁴ citada por Venancio Filho (2004, p. 41-50), em 1938, ocasião em que o livro *O Índio Brasileiro e a Revolução Francesa* foi apresentado na ABL, é indicativa da peculiaridade dos anos em questão, pelo menos no que diz respeito à tradição familiar. O médico baiano, ao confessar o seu desconhecimento em relação ao referido livro, emendava:

²⁴ PEIXOTO, Afrânio. Discurso proferido na Associação Brasileira de Letras em 1938.

“Tal nome, *familiarmente* bem dotado, já deu outras provas de talento.”

O interesse pela leitura, a relação com os livros e particularmente com as bibliotecas da família é mencionado e reforçado tanto por Afonso Arinos quanto por aqueles que escreveram sobre ele. Esse aspecto também foi analisado por Schimdt (2000, p. 58) ao constatar que alguns autores, na busca pela coerência e linearidade nas histórias de vida, “[...] procuram na infância e/ou adolescência de seus biografados, uma espécie de predestinação para suas atividades futuras”.

Nava interpretou o interesse de Afonso Arinos pelos livros como um meio de enfrentar a solidão que atravessou sua infância quando, aos treze anos, perdeu a mãe e teve que conviver com a falta de tempo do pai, mergulhado nas atividades que o cargo de ministro requeria. Observamos que a citação utilizada por Nava (*apud* CAMARGO; MARIANI e TEIXEIRA, 1983, p. 32) foi construída pelo próprio Afonso Arinos e nos remete às observações de Schimdt (2000, p. 58): “[...] diz Afonso que, desde menino não consegue se recordar nem se ver sem livro na mão. Menino, sem saber letra do alfabeto, já ficava horas com eles virando páginas e vendo as figuras. ” (FRANCO *apud* CAMARGO; MARIANI e TEIXEIRA, 1983, p. 53).

A familiaridade com o mundo das letras, das discussões e a afirmação de uma precocidade faz parte do investimento de Afonso Arinos na construção de sua autoimagem e remete a essa ideia de predestinação. Vejamos o que escreveu sobre isso no livro *Preparação ao Nacionalismo*, que tinha o sugestivo subtítulo de *Carta aos que têm Vinte Anos*, publicado quando tinha 29 anos:

Eu já fui, como vocês, o mais moço. E o fui por muito tempo, porque comecei sendo aquilo que as comadres copiosas de carnes, e os velhos tios tolerantes, costumam chamar “um menino precoce”.

Aos nove anos discutia geografia com um velho – o Barão Homem de Melo — na casa do meu avô [...] (FRANCO, 1934, p. 9).

Essa construção discursiva evidencia também a intenção de convencimento, pois destina-se a aconselhar os mais moços. Nela, Afonso Arinos aparece como alguém com autoridade para tal tarefa, pois, desde menino, estava acostumado com questões relativas à intelectualidade. Sua trajetória confere-lhe credibilidade. As referências à sua familiaridade com bibliotecas também são constantes em seus relatos, como a descrição que fez da biblioteca do avô paterno, ao recordar-se criança dentro dela:

Ele tinha uma biblioteca muito grande, talvez a maior biblioteca de Belo Horizonte, e eu achava aquilo uma coisa esplêndida. Quando era menor e não sabia ler, eu ficava deitado de barriga no chão, focinhando os livros que ele me dava, cheios de estampas. Ele era muito amigo do barão Homem de Melo; eram companheiros do Instituto Histórico. E meu avô dizia ao barão, na minha vista: “esse menino tem futuro” (CAMARGO; MARIANI e TEIXEIRA, 1983, p. 73).

Trata-se de uma construção melhor elaborada, na qual as referências ao barão Homem de Melo são mais precisas. Em *Preparação ao Nacionalismo* referiu-se ao barão como alguém que discutia geografia com ele, quando tinha apenas nove anos. Por isso, recebeu crítica de Guerreiro Ramos (1955, p. 101-112), que percebeu a presunção dessa afirmativa. Aqui desenha-se claramente a ideia de predestinação posta na fala do avô quanto ao futuro do menino precoce. Essa relação com o mundo da leitura e das bibliotecas aparece nas fotos de seus livros e nos documentários sobre ele. Trata-se de uma relação valorizada pelos

seus estudiosos e não escapou ao olhar de Cavalcante (2006, p. 42) que, escrevendo sobre o fascínio que as viagens exerciam sobre Afonso Arinos, fez questão de frisar que muitas delas também ocorriam sem deslocamentos físicos, pois eram feitas no interior da sua rica biblioteca por meio da leitura.

Ao construir a imagem de um homem com inclinação para as letras, Afonso Arinos utilizou largamente o recurso da tradição familiar e reforçou seu lado Melo Franco que, no seu entendimento, era detentor de uma tradição de letras. Afirmava que sua família era oriunda da zona do ouro, região em que havia uma “formação intelectualizada”. Essa era uma característica muito particular da sua família, influenciada, inclusive, pelo espaço geográfico, aspecto que os diferenciava de outras famílias mineiras.

Com base na localização espacial, Arinos afirmou que os mineiros eram muito diferentes entre si, fazendo a distinção entre sua família e homens de destaque, como Venceslau Brás, Arthur Bernardes, Raul Soares, Valdomiro Magalhães e Bueno Brandão. Todos esses eram oriundos da zona sul mineira, produtora de café e, por esse motivo, considerados como homens pouco afeitos às letras. Eram senhores de negócios, diferentes dele e dos seus familiares Melo Franco, para os quais as letras apresentavam-se como “a razão da vida”, daí sua herança intelectual (CAMARGO; MARIANI e TEIXEIRA, 1983, p. 73).

As narrativas do “eu” empreendidas por Afonso Arinos revelam um projeto de construção de sua imagem pública que, mesmo elaboradas em momentos diversos e com base em suportes diferenciados, conferem-lhe uma imagem uniforme da sua vida e personalidade, conforme observou Santos (2006, p. 22). Seus relatos autobiográficos reportam-nos a um conhecido artigo publicado em 1986 com o apropriado título de *A Ilusão Biográfica*, de autoria de Bourdieu (1996, p. 184). Nele, o sociólogo critica o pressuposto de que a vida se constitua em um todo, como

um conjunto coerente e orientado. A produção memorialística de Afonso Arinos pretendeu operar essa “ilusão”, ainda que o intelectual negue tal pretensão.

Ao escrever *A Alma do Tempo*, Arinos registrou seu entendimento sobre o gênero autobiográfico, lembrando uma leitura que fez de Benda, não lembrava qual a obra, mas observou que nela o escritor ressaltava a necessidade de rigor lógico e de coerência interna de pensamento no ato de escrever. Tais observações foram feitas para afirmar que esses critérios apontados por Benda seriam absurdos para a escrita memorialística, pois esta não poderia ser submetida a “[...] uma orientação lógica predeterminada”.

Mantendo seu gosto por metáforas, Afonso Arinos opunha sua escrita memorialística aos escritos de Benda²⁵, comparando-os a um canal e um rio. Os escritos de Benda seriam um canal com “[...] direção retilínea, sem imprevistos nem perdas [que levava] [...] as ideias em deslize do cais da premissa ao desembarcadouro da conclusão” (FRANCO, 1979, p. 7). Já suas memórias, seriam um rio com

[...] o capricho das curvas preguiçosas, os remansos tranquilos que se alternam com as corredeiras bravas, o curso natural das águas que valem menos por si do que por serem espelho móvel das paisagens marginais, tudo torna possível uma espécie de harmonia sem direção (FRANCO, 1979, p. 7).

As considerações feitas por Afonso Arinos no ato da escrita de suas memórias traduzem as implicações da produção memorialística. Motta (2000, p. 101-122) definiu bem esse tipo de

²⁵ Nesse caso, Afonso Arinos refere-se à obra *La trahison des Clercs*, publicada em 1927, com grande repercussão na época.

relato e suas observações. Embora se destinem aos depoimentos que envolvem a figura do entrevistador e do entrevistado, encaixam-se no exemplo aqui citado tanto por tratar de figuras públicas e da elite, como é o caso, quanto pelo que já constatamos como características dos escritos do autor em questão:

Semelhante às duas faces de uma mesma moeda, na frente, o político oferece a indispensável desenvoltura de expor oralmente as suas ideias, principal arma na atividade à qual se dedica. Exposto à opinião e à crítica públicas, exerce cotidianamente a tarefa de fazer perguntas e articular respostas. No verso, no entanto, tem-se um discurso “fechado”, onde a livre expressão fica tolhida pelos interesses do entrevistado no jogo político. Daí o depoimento excessivamente cuidadoso, os “esquecimentos” e os silêncios ao lado das ênfases e dos destaques, tudo medido e avaliado pelo impacto que poderá causar à sua própria imagem e à posição que ocupa na arena de poder (MOTTA, 2000, p. 112).

Conforme Santos (2006, p. 51), alguns dos analistas de Afonso Arinos foram “[...] apanhados pela armadilha da “ilusão biográfica” do autor”. Poucos teceram comentários críticos sobre sua obra e muitos foram os que recorreram às imagens oferecidas em seus perfis autobiográficos.

Como já anunciado, a maneira como construímos a apresentação do intelectual no início deste capítulo, apresentando seus familiares e a relação desses com a política e o meio intelectual, foi intencional, pois reproduz as imagens contidas no conjunto discursivo produzido por e sobre Afonso Arinos. Além disso, exemplifica como a utilização dele pressupõe constância, previsibilidade, naturalidade, harmonia e até vocação.

Ao selecionar acontecimentos, atribuir-lhes sentidos e estabelecer coerência e relações, negar conflitos e contradições,

concordamos que Afonso Arinos produziu o que se ajusta na definição da “ilusão biográfica”, convencendo a muitos que escreveram sobre ele. Nava (*apud* CAMARGO; MARIANI e TEIXEIRA, 1983, p. 27), dentre vários, é um bom exemplo, pois, mesmo afirmando que “[...] escrever sobre Afonso Arinos é como abordar um mundo [...]” e considerá-lo um espelho poliédrico de múltiplas faces, sua descrição seguiu a ideia da coerência, da constância e da harmonia.

A pluralidade encontrada foi ajustada de forma a seguir exatamente o curso que o próprio Afonso Arinos traçou para a elaboração da sua autoimagem. Lembremos que a imagem do rio usada em suas memórias para definir sua escrita, embora comportasse águas mansas e corredeiras bravas, tornava “[...] possível uma espécie de harmonia sem direção [...]” (FRANCO, 1979, p. 7), conforme descreveu. Nessa construção, o que fica patente é o convencimento da harmonia de sua história cuja direção ele controla: dá-se linearidade a um passado que não é tão linear; imprime-se coerência a uma trajetória, quando, na prática, a incoerência também compõe nossas atitudes e vivências; omitem-se as contradições, os conflitos; atribuem-se sentidos e não sentidos a fatos e versões; ressaltam-se pontos de interesse e silencia-se o que constitui ameaça.

Queremos observar que, no conjunto narrativo construído por Afonso Arinos, há um silenciamento acerca da sua produção e atuação na década de 1930. Silenciamento também adotado quase que totalmente por aqueles que escreveram sobre ele. Essa lacuna em sua autobiografia também foi apontada por Santos (2006, p. 25), quando observou que a trajetória desse intelectual durante a década de 1930 pautou-se na defesa de ideias racistas e autoritárias que não foram consideradas na elaboração de sua autoimagem, que enfatizou o caráter democrático e liberal.

Observamos também a negação de sua ação política no período, pois suas relações com a política só são consideradas quando inseridas nos espaços institucionais, conforme sinalizado por Alberti (1994, p. 33-65), quando constatou o registro da sua inserção na política em 1945. Entretanto, alargando o conceito de política, percebemos o envolvimento político de Arinos durante toda a década de 1930 por meio de sua atuação no campo intelectual. Ressaltamos suas análises sobre o país, transmitidas nos livros que publicou, expressando suas angústias principalmente frente ao quadro político que o Brasil apresentava, e também sua atuação nos jornais e revistas.

Outro exemplo do envolvimento político está na oposição ferrenha que Arinos fez a Benedito Valadares, em função das disputas em torno do cargo de interventor de Minas Gerais. Essa disputa envolveu seu irmão Virgílio e também Gustavo Capanema, pois ambos esperavam ser o interventor escolhido. Por fim, Vargas preteriu os dois e nomeou Benedito Valadares. A reação de Afonso Arinos foi usar o jornal para atacar o escolhido por Vargas, como ele mesmo confessou: “Quando foi nomeado interventor, através do Estado de Minas comecei a escrever artigos contra ele, (Benedito Valadares) que fizeram muito sucesso” (CAMARGO; MARIANI e TEIXEIRA, 1983, p. 117). Essa é uma das passagens do depoimento concedido ao CPDOC e demonstra que a subjetividade e as contradições inerentes a qualquer trajetória não são tão facilmente controláveis. Aqui constatamos que, apesar da construção de uma imagem polida e contida, Afonso Arinos não escapou da violência que permeava a política na década de 1930, ao confessar: “[...] durante muito tempo escrevi o editorial da Folha, fazendo uma oposição violenta ao Valadares.” (CAMARGO; MARIANI e TEIXEIRA, 1983, p. 117).

O envolvimento político também foi negado, quando lhe perguntaram sobre sua participação no Movimento de 1930.

Mais uma vez aparece a oposição entre um homem de ação e um homem de palavras. Vejamos:

Não participei da conspiração de 1930. Eu morava aqui no Rio. Virgílio estava no Rio Grande e às vezes me mandava recados para que eu conversasse com esse ou aquele mensageiro que vinha do Sul. Eu exercia missões puramente marginais sempre a pedido de Virgílio. Assim encontrei-me com Felipe de Oliveira, com Hugo Ramos, com Maurício Cardoso... Eu ia conversar com Maurício Cardoso numa casa em que ele ficava, no Catete, cujos donos não sabia quem eram. Era uma coisa bonita, meio misteriosa, romântica. (CAMARGO; MARIANI e TEIXEIRA, 1983, p. 108).

Sua resposta segue a construção que fez de sua imagem como aquele que falava e a do irmão como aquele que agia. Mantendo, nessa lógica, a ideia de que, ao falar, não cometemos um ato político. O caráter político e conspiratório estaria apenas na ação. Como se, receber os amigos do irmão, fortemente envolvido no movimento revolucionário, não implicasse em uma ação política. Como se as conversas que manteve com os mensageiros enviados pelo irmão fossem algo à parte. Tratavam-se apenas de conversas que transcorriam num clima de mistério e romantismo e não de conspiração.

A falta de envolvimento político e de ações também é apontada em outro exemplo circunscrito ao Movimento de 1930, fornecido pelo próprio Afonso Arinos. Nesse, ele se coloca no papel de espectador e a reboque do atuante irmão:

Quando Virgílio vinha ao Rio, arrastava-me para esses negócios todos. Getúlio e uma multidão de gaúchos chegaram do Sul e ficaram no hotel

Glória. De repente, correu a notícia de que ele estava dizendo que não iria mais a São Paulo, e essa possibilidade desesperou os democráticos [...] Eu estava no hotel, à margem das discussões enquanto Virgílio participava de tudo aquilo intensamente (CAMARGO; MARIANI e TEIXEIRA, 1983, p. 110-111).

Essa construção de uma oposição entre palavras e ações foi observada por Alberti (1994, p. 37-41). Ao definir-se como “alguém que falava”, Afonso Arinos parece induzir a compreensão de que não tinha qualquer responsabilidade pelas ações que resultavam das palavras expressas. Seus depoimentos revelam sua crença no poder da oralidade e, ao mesmo tempo, quer fazer crer um total descompromisso da forma oral. Eis aqui outra contradição, pois se, por um lado, tentou convencer de que a palavra era desprovida de ação política, tanto o episódio em que revela as conversas com os mensageiros enviados pelo irmão quanto à confissão de que usava o jornal para fazer uma oposição violenta ao seu inimigo político são reveladoras de que sua oratória era tão eficaz politicamente quanto as ações do seu irmão Virgílio.

A insistência de Arinos em escrever contra o novo interventor, como forma de expressar seu descontentamento e de seu grupo político, diante da decisão tomada por Getúlio Vargas, contrariando os interesses desses, era tão política e contundente que, no momento em que Chateaubriand, proprietário do jornal *Estado de Minas*, tentou controlar o que ele escrevia, demitiu-se e fundou, com o irmão, seu próprio jornal: “Foi quando fundei a Folha de Minas para então atacar violentamente o Valadares” (CAMARGO; MARIANI e TEIXEIRA, 1983, p. 117). Suas palavras o colocam no universo político tanto quanto o seu irmão Virgílio e suas ações. As repercussões do que escrevia resultaram na censura desse Jornal, culminando com seu fechamento.

Para Santos (2006), sendo Afonso Arinos um político exposto à opinião e à crítica, havia, por parte dele, um interesse em forjar a sua imagem pública, mas também existia uma demanda do grupo social e político no qual ele estava inserido. Esse grupo era o das elites aristocráticas do passado, que reclamava uma nova identidade que lhes permitisse agir no contexto histórico de democratização. Conforme essa autora, as autorrepresentações de Afonso Arinos tiveram início em 1944, quando “[...] quis oferecer às elites do passado e a si mesmo uma identidade intelectual moderna e democrática” (SANTOS, 2006, p. 21-22).

Como já afirmamos, nos depoimentos e nas memórias elaborados por Afonso Arinos, existe um silenciamento em torno de sua trajetória em 1930, especialmente no tocante às ideias que formulou. Essa estratégia é compatível com o intuito de consolidar uma imagem de político democrático, intelectual, de excelente oratória, descomprometido com episódios que o aproximassem de uma política violenta, conspiratória e autoritária.

Ainda que as ideias formuladas por Afonso Arinos e expressas na década de 1930 se aproximassem de uma cultura histórica hegemônica e traduzissem as bases do debate efervescente do período, em que disputas políticas, ideológicas, pressupostos teóricos, receios, angústias, inseguranças, demandas, projetos e a busca pelo poder marcavam a forma como cada indivíduo ou grupo social e político se situava, Afonso Arinos e seu grupo silenciaram sobre o conteúdo dos seus escritos dessa fase. Poucas vezes sua produção foi avaliada como autoritária, conservadora e racista, aos moldes do que fez o sociólogo Guerreiro Ramos, conforme veremos adiante.

Ao negar seu envolvimento político nas questões que permearam os anos 1930, delegando ao irmão o privilégio das ações e atribuindo a si o dom da oratória, Afonso Arinos

instituiu um silêncio que, conforme Orlandi (2007, p. 13-14), “[...] atravessa as palavras (indicando que) [...] o sentido pode sempre ser outro (ou ainda) [...] indicando que aquilo que é mais importante nunca se diz”. A própria condução da entrevista realizada pelo CPDOC produz o não sentido. Nas 26h e 40 min de gravação, pouco se perguntou sobre essa fase do entrevistado. Numa pergunta feita de forma rápida, interessava saber se Afonso Arinos situava sua produção intelectual da década de 1930 como uma produção de direita. Suas obras desse período expressavam preocupações relacionadas ao contexto político e social, nelas foram empreendidas análises sobre o Brasil e seu povo. Uma delas, o livro *Preparação ao Nacionalismo* foi considerada antissemita (FRANCO, 1934). Para responder à pergunta que lhe fora direcionada, classificou seus escritos como “[...] uma tentativa não consciente de passar as ideias gerais” (CAMARGO; MARIANI e TEIXEIRA, 1983, p. 118).

O pensamento autoritário, excludente e racista teve o seu sentido apagado no momento em que o silêncio que sugerimos foi instituído, reafirmando as proposições de Orlandi (2007, p. 85), ao sustentar que o “[...] silêncio é fundante [...]”. O silêncio aqui referido, conforme a autora, não é ausência de sons ou de palavras, mas o silêncio enquanto a própria produção do sentido, do significante; o silêncio que está entre as palavras, mas que também as atravessa.

A atitude de Afonso Arinos, ao qualificar uma expressiva produção, com amplas repercussões, como uma mera tentativa de expressar ideias gerais, implica, como diria Orlandi (2007, p. 14), “[...] na produção do não-sentido [sic] onde ele omite algo que é ameaça [...]”. Compreendemos que a forma como Afonso Arinos construiu sua autoimagem, com poucas referências a essa produção, também pode ser inserida no que Orlandi define como política do silêncio, que se diferencia do silêncio fundador, ao

produzir “[...] um recorte entre o que se diz e o que não se diz, enquanto o silêncio fundador não estabelece nenhuma divisão: ele significa em (por) si mesmo” (ORLANDI, 2007, p. 72-73). Conforme a autora, essa política do silêncio é justificada pelo fato de que, ao se dizer algo, se apagam, necessariamente, outros sentidos possíveis, sentidos indesejáveis em uma dada situação discursiva.

Cerca de vinte anos antes de conceder a entrevista referida, Afonso Arinos (1979, p. 340) escreveu, em suas memórias, uma crítica ao seu livro *Conceito de Civilização Brasileira*. Avaliou que, na obra, faltava método científico, sobravam sugestões arbitrárias e não poderia ser considerado nem História, nem Sociologia, nem Filosofia Política. Concluiu que se tratava de uma medíocre literatura que continha uma ou outra observação feliz. Tais considerações não nos induzem a duvidar da avaliação feita por Afonso Arinos, muito menos julgá-la. Entretanto, nos perguntamos: Por que, passados mais de vinte anos, a avaliação que fez nos depoimentos concedidos à equipe do CPDOC foi tão vaga, enquanto em suas memórias elaborou crítica tão contundente?

Num primeiro momento, ao refletirmos sobre a crítica contida nas memórias, concluímos que a constatação feita pelo autor teria sido possível após um distanciamento operado pelo tempo. Esse critério, porém, não explica a avaliação feita vinte anos depois, quando se teria somado muito mais tempo e esperava-se uma reflexão também embasada pela experiência que a maturidade certamente lhe conferiu. As considerações feitas por Santos (2006, p. 21-22) em torno da construção de uma imagem de homem público, apontadas anteriormente, ganham mais sentido.

Ao responder à pergunta formulada pela equipe do CPDOC, não interessava a Afonso Arinos expressar sua face da década de 1930, na medida em que ela colocava em xeque a imagem de

político moderno e democrático que passou a construir nos anos 1940, acrescida da imagem de defensor da Lei antirracismo nos anos 1950. Sua resposta explica-se por meio da ideia formulada por Orlandi (2007), como podemos verificar na citação que segue:

Determinado pelo caráter fundador do silêncio, o silêncio constitutivo pertence à própria ordem de produção do sentido e preside qualquer produção de linguagem. Representa a política do silêncio como um efeito de discurso que instala o antiimplícito [sic]: se diz “x” para não (deixar) dizer “y”, este sendo o sentido a se descartar do dito. É o não dito necessariamente excluído. Por aí se apagam os sentidos que se quer evitar, sentidos que poderiam instalar o trabalho significativo de uma “outra” formação discursiva, uma “outra” região de sentidos. (ORLANDI, 2007, p. 73).

Ainda sobre a criação de uma autoimagem, Santos (2006, p. 33), apesar de identificar uma ambiguidade entre o que Afonso Arinos era e o que ele queria ser, concluiu que foi esta ambiguidade que levou a identidade criada por esse intelectual a ganhar uma aparência de realidade. Se, por um lado, o aspecto negativo dessa produção era silenciado, por outro, sua imagem de intelectual brilhante ganhava forma e consolidava-se ainda no rastro dessa produção e atuação desde os anos trinta, por meio da instituição de outros sentidos.

Em 1944 a **Revista Cultura Política**, diretamente vinculada ao Departamento de Imprensa e Propaganda (DIP), cujo projeto era dar visibilidade aos feitos do governo, legitimando o Estado Novo, publicou, na parte destinada a avaliar a produção literária, uma nota sobre Afonso Arinos, ressaltando seus atributos, ao comentar a obra *Homens e Temas do Brasil* (FRANCO, 1944):

É o Sr. Afonso Arinos de Melo Franco indiscutivelmente um dos nossos melhores ensaístas. Precisão, clareza, elegância, erudição, constituem as características da sua obra onde há páginas um tanto leves e páginas profundas, mas em que predomina sempre a inteligência. Inteligência cartesiana, de tipo bem francês [...] (Cultura Política, 1944, p. 219).

Embora a matéria tratasse de uma obra publicada no contexto dos anos quarenta, as considerações sobre as competências de Afonso Arinos não se distanciavam das referências feitas no período anterior, nas páginas dos jornais e revistas, como podemos observar na matéria publicada em 1935 pelo *O Jornal*. Tratava-se do anúncio de uma conferência que ele faria na Sociedade Felipe d'Oliveira sobre o tema que culminaria, três anos depois, na produção do livro *O Índio Brasileiro e a Revolução Francesa*. A nota afirmava:

Sobre tema tão sugestivo certamente o conferencista saberá desenvolver ágeis comentários com o reconhecido espírito de análise, que o caracteriza como um dos críticos mais atilados da moderna geração, de fato, é o Sr. Afonso Arinos de Melo Franco um notável ensaísta, dotado de uma clara e elegante maneira de conceitos (O Jornal, 1935, p. 3).

Consideramos que a construção da sua imagem nos anos quarenta, como um político democrático e intelectual brilhante cujos escritos eram marcados pela erudição, clareza e precisão, nutriu-se de aspectos da sua atuação enquanto intelectual nos anos trinta, momento favorável a uma expressiva atuação dessa categoria. Tratava-se, porém, de adoção de aspectos selecionados num processo de visibilidade e omissão passíveis de construir e fortalecer uma imagem que se tornou capaz de suplantear qualquer

referência à atuação de Afonso Arinos nos anos trinta que pudesse contrariar a imagem que se pretendia firmar.

Ainda conforme Santos (2006, p. 34-35), Afonso Arinos falava como o representante autorizado do seu grupo político e social, e seu projeto de construção de uma imagem pública baseava-se numa indistinção entre a sua história de vida e a história desse grupo que era a elite tradicional do passado brasileiro. Proposição que procede, quando avaliamos notícias como as que apontamos acima.

Cabe perguntar qual o alcance e a eficácia da autoimagem construída: até que ponto negar, silenciar sua trajetória em 1930 foi algo totalmente controlável? Pôde, de fato, Afonso Arinos proteger-se da opinião e da crítica direcionada aos homens de vida pública? Não temos uma resposta precisa para essa questão, mas compreendemos a necessidade de avaliar o poder dessa construção imagética, na medida em que temos instrumentos para, parafraseando Bourdieu, detectar a construção dessa “ilusão biográfica”, mas não temos possibilidades de mapear todo o alcance que tal construção teve.

Não sabemos como medir, de fato, o poder de convencimento dessa autoimagem. Os dois exemplos que seguem nos dão indícios da probabilidade de que esta não tenha se tornado unânime, apesar da aparência hegemônica. Os dois estão circunscritos à década de 1950. O primeiro é a crítica formulada pelo sociólogo Guerreiro Ramos, que considerava Afonso Arinos uma das figuras mais representativas do que denominou de visão *dorée* do mundo. O segundo vem das páginas da **Folha Capixaba**, de 13 de novembro de 1954.

Começemos por Guerreiro Ramos (1955) que, ao analisar a intelectualidade brasileira, não se deixou convencer pela autoimagem construída por Afonso Arinos. Ao contrário, citando uma passagem do livro *Preparação ao Nacionalismo*, publicado em 1934, o sociólogo identificava alguns dos elementos que

apontamos na construção autobiográfica de Afonso Arinos e ressaltava o caráter racista dessa produção. E mais, acusava-o de permanecer fiel ao pensamento que expressou na década de 1930,

[...] pela sua participação na vida política do país parece que, ainda hoje, se mantém fiel aos seus pontos de vista da década de trinta. Começemos pelos depoimentos que ele mesmo oferece.

“Sou um homem que, por destino, por *atavismo* (o grifo é meu, o Sr. Arinos é, como se verá, racista), por necessidade psicológica (quase que poderia dizer fisiológica), se ocupa com as ideias”. (Preparação ao Nacionalismo – Rio 1934, pág. 34) (RAMOS, 1955, p. 101-112).

Guerreiro Ramos (1955) criticava principalmente a tese defendida por Afonso Arinos de “salvação pelas elites” e sua construção de intelectual. E continuou sua crítica, dessa vez reportando-se ao conteúdo exposto na obra *Conceito de Civilização Brasileira*:

Mas o Sr. Arinos é consequente no racismo que adota. Assim é que em 1936, publicou um livro, *Conceito de Civilização Brasileira*, cuja conclusão fundamental é a de que a sociedade brasileira só poderá ser bem governada se os seus postos diretivos forem confiados a pessoas bem-nascidas ou de sangue limpo. Na sua doutrina, são os resíduos africanos ou índios, presentes no caráter nacional, os fatores de nossa desorganização política, social, cultural e financeira (RAMOS, 1955, p. 107).

Já a *Folha Capixaba* (1954, p. 1), em matéria intitulada “Fartura e ralé” referia-se a uma declaração feita por Afonso Arinos na Câmara Federal em relação a um incidente ocorrido

entre o presidente Café Filho e o presidente do sindicato dos banqueiros,²⁶ noticiado pelos jornais do Rio de Janeiro. Conforme o jornal, Afonso Arinos teria declarado que o proletariado brasileiro não passava de ralé sindicalizada.

Na matéria escrita em novembro de 1954, Afonso Arinos era apontado como colaborador do governo de Café Filho e suas críticas direcionavam-se especialmente à carestia e a uma subserviência aos Estados Unidos. Fazia referência à amizade que ele mantinha com Carlos Lacerda e identificava o lugar de onde o líder da UDN falava: “[...] sem dúvida; o representante dos latifundiários e grandes capitalistas no palácio Tiradentes falou em nome dos aristocratas da cidade e do campo e também, porque não, do governo Café (Filho) e dos centrados banqueiros americanos [...]” (Folha Capixaba, 1954, p. 1). O autor da matéria mandava para Afonso Arinos, o seguinte recado: “Sim Mr. Arinos, a ‘ralé’ está farta, como estive na França em 1798 e na Antiga Rússia, em outubro de 1917” (Folha Capixaba 1954, p. 1). O recado apontava dois momentos significativos, vistos como ameaçadores e amplamente criticados por Afonso Arinos.

Outro aspecto que gostaríamos de considerar, ao nos perguntarmos sobre a eficácia da construção dessa autoimagem, relaciona-se também a um silenciamento que, no nosso entendimento, processa-se na própria Academia, sobretudo nos cursos de História, em torno da inserção de Afonso Arinos e de seus escritos no contexto dos anos trinta. Como nos reportamos na introdução deste livro, mesmo estando entre aqueles que, no aludido contexto, buscaram compreender e explicar o Brasil, seus estudos, e até mesmo o próprio intelectual, configuram uma lacuna nos trabalhos que, via de regra, se referem aos chamados intérpretes do Brasil.

²⁶ Embora o jornal utilize o termo banqueiro, acreditamos que a nota refere-se ao sindicato dos trabalhadores de bancos.

Quais seriam as razões para que seus escritos, por longo tempo, não tenham sido referidos nesse sentido? Estariam relacionados ao silenciamento que, acreditamos, seria produzido pelo próprio autor? Faria parte de uma possível estratégia de ocultação de uma produção que contrariava os rumos que sua carreira delineou? Ou se explicaria por uma atitude da própria Academia, que decide o que é relevante ou não, o que é passível de ser estudado? Estaria Afonso Arinos relacionado a um entendimento que se teve em relação a autores considerados conservadores, autoritários e disseminadores de ideias racistas merecedores de pouco crédito, como observou Bresciani (2009, p. 161) em relação a Oliveira Viana?

Pelos exemplos expostos, havia brechas para que o projeto de uma autoimagem aqui referido não tivesse o convencimento e o controle que sua eficácia e durabilidade apontam. Entretanto, se tomarmos mais uma vez as proposições de Santos (2006, p. 49) e considerarmos esse projeto, numa dimensão coletiva e representativa de um grupo social do qual Afonso Arinos era porta-voz, podemos concordar que esse grupo não só autorizou como legitimou sua escrita autorreferencial da qual foram ressaltados alguns traços enquanto outros foram relegados ao silêncio.

Se considerarmos os escritos de alguns dos seus analistas, os comentadores dos seus livros, as reportagens sobre ele, os discursos em seções em sua homenagem, *blogs* e comentários realizados acerca do seu potencial de orador e de sua tradição política ainda hoje, podemos concordar com a eficácia e durabilidade do seu projeto aqui referido, especialmente o poder de convencimento traduzido na imbricação da sua vida pessoal, da sua ancestralidade com o processo histórico brasileiro (GODOY, 2013; TV SENADO, 2014).

Mesmo constatando a ausência de referências a Afonso Arinos e a seus escritos sobre o Brasil entre o conjunto de pensadores que comumente são associados ao contexto dos anos trinta e concebidos como intérpretes, temos elementos suficientes para verificar que a produção discursiva sobre ele, seja ela autorreferencial ou não, tem impacto sobre as análises que se fazem do escritor ainda hoje, sobretudo nos espaços destinados ao exercício da política institucional.

Em 2005 o Senado Federal realizou uma sessão especial em comemoração ao centenário de nascimento de Afonso Arinos. Dentre os que discursaram, estavam os senadores Renan Calheiros, José Sarney, Arthur Virgílio, Antônio Carlos Magalhães, Marco Maciel, Paulo Paim, Roberto Saturnino e Flexa Ribeiro. A sessão de homenagem ocorreu na parte da manhã, e os oradores foram aqueles considerados os que conviveram de perto com Afonso Arinos, mas o senador Ramez Tebet aproveitou a sessão do turno vespertino para também fazer sua homenagem. Em todos os discursos proferidos, encontramos conexão com a produção autobiográfica de Afonso Arinos. Todas as falas ressaltaram sua ancestralidade, reforçaram o entrelaçamento de sua história de vida com a história do país, sua excelente oratória, sua condição de político e intelectual predestinado pela sua ascendência, suas múltiplas funções e habilidades e seu perfil de defensor dos direitos humanos e de um Estado de direito.

Naquela conjuntura, Afonso Arinos continuava sendo apontado como inspiração e modelo para o exercício da política. Para os senadores, era obrigatória a leitura das suas obras e dos seus discursos para o entendimento do país: “Reler, hoje, os livros e discursos de Afonso Arinos é uma forma de repensar o Brasil com base em nossa História recente, avaliar nossos erros e também nossos acertos” (CALHEIROS, 2005, p. 4). Em todos

os discursos, a imagem do parlamentar que criou a primeira Lei Antirracismo sobrepôs-se, consolidando o silêncio em torno das ideias que postulou sobre esses grupos nos seus primeiros livros. Ainda hoje, as referências acerca dessa lei permanecem invisibilizando as percepções que Afonso Arinos explicitou sobre negros e indígenas. Entretanto, uma visão diferente da lei pode ser encontrada nas avaliações feitas por Maio e Grin (2013). Para esses pesquisadores:

[...] ao transformar o preconceito racial em objeto de contravenção, sob pena da lei, Arinos procurou esvaziar politicamente a questão racial ao deslocá-la para o plano da moral. A luta contra o racismo, traduzida nos termos de um imperativo ético, inspirado na tradicional visão de um país racialmente harmônico, teria a função de evitar a crescente atmosfera de tensão racial, mais do que de reconhecer as demandas sociopolíticas do movimento negro. (MAIO e GRIN, 2013, p. 33-45).

Diferente das considerações acima, que aliás, consideramos pertinentes, os senadores referendaram a imagem que Afonso Arinos produziu de si mesmo, como sugerem os discursos de Antônio Carlos Magalhães (2005, p. 17-21) e Arthur Virgílio (2005, p. 13-16), conforme trechos a seguir:

Uma leitura dos discursos de Afonso Arinos é uma viagem cultural por cinquenta anos de história deste País. É a possibilidade de ver o País pelos olhos de um homem que jamais abdicou do senso crítico e da luta por justiça social. Apesar de ser de uma família tradicional, a justiça social predominava em seus sentimentos pessoais e, sobretudo, em seus trabalhos parlamentares. Daí por que, hoje aqui, tantos estão

presentes para aplaudir sua atuação, inclusive *em benefício dos afrodescendentes*. (MAGALHÃES, 2005, p. 19).

Finalizo, dizendo que, se eu pudesse comparar Afonso Arinos a alguém de outro momento, eu voltaria, Senador Paulo Paim, à solidariedade de Afonso Arinos. À solidariedade não, pois somos todos negros, os que têm a pele alva e os que não têm. Num país que, basicamente, é de negros, como o Brasil, fugir disso significa fugir, de maneira envergonhada, canhestra, medíocre, da nossa própria história. Portanto, não podemos falar em solidariedade a negros no Brasil, temos que falar, sim, em combate claro a toda e qualquer forma de discriminação racial, que se manifesta pela via do econômico, que se manifesta pela via de um preconceito estúpido, de um elitismo que não cabe. (VIRGÍLIO, 2005, p. 16).

Dos nove oradores, apenas o senador Flexa Ribeiro (2005, p. 43-45) referiu-se aos estudos de Afonso Arinos nos anos trinta, entretanto o conteúdo deles não foi explicitado, atestando que as palavras são compostas de silêncio, como nos alerta Orlandi (2007). Vejamos que as referências dadas nada nos dizem sobre o caráter dos estudos em questão. Suas afirmações sobre a inferioridade de indígenas e negros, a supremacia branca e o caráter antissemita de uma das obras citadas jamais foram apontados diante de uma plateia composta por representantes do Movimento Negro:

Em 1930, sua primeira obra já é inovadora, ao tratar da responsabilidade criminal das pessoas jurídicas, tema que veio a adentrar nosso ordenamento legal apenas décadas mais tarde. Além disso, preocupou-se em conhecer profundamente as origens de nosso povo, seja em sua importante trilogia de

análise política escrita nos anos 1930 — composta por *Introdução à realidade brasileira*, de 1933, *Preparação ao nacionalismo*, de 1934, e *Conceito de civilização brasileira*, de 1936 —, seja em outras obras produzidas em períodos mais tardios de sua vida, caso de *História do povo brasileiro: fase nacional*, publicada em 1968. Desde cedo, quando escreveu *Preparação ao nacionalismo*, Afonso Arinos defendia que o intelectual deveria se envolver nos assuntos políticos, coisa que ele próprio veio a fazer a partir de 1947, quando foi eleito deputado federal pelo Estado de Minas Gerais. (RIBEIRO, 2005, p. 43).

Significativo também é o discurso feito pelo senador Paulo Paim (2005, p. 33-37), que naquele momento se colocava também na condição de parlamentar negro diante dos representantes do Movimento Negro que assistiam à sessão:

A história de Afonso Arinos, queiram ou não alguns, se confunde com a própria história do povo negro, e, por isso, não temos como falar dele sem falar da caminhada deste povo, que está aqui representado e que veio para a Marcha Zumbi Mais 10, exigindo a aprovação de políticas públicas — que era a grande aspiração de Afonso Arinos —, e que ficou aqui para assistir a este debate e ouvir de todos nós como ficará a redação final do *Estatuto da Igualdade Racial*. Eu diria que, na obra primeira, o *Estatuto* é obra de Afonso Arinos. (PAIM, 2005, p. 33).

Do Afonso Arinos que acreditava estar na República a fonte de toda a desorganização e mazelas em função dos resíduos índios e negros nada restara. Jamais foram referidas suas conclusões de

que, ao admitir mestiços nos quadros governamentais, o país condenou-se à implantação de um Estado baseado na força e que a saída para a República seria inventar outra forma de conter o impulso desses resíduos. Do mesmo modo, não se falou da sua conclusão por meio dessa produção de 1930, conforme lembrou Guerreiro Ramos (1955, p. 107), de que o Brasil só poderia ser bem governado se os seus cargos diretivos fossem confiados a “homens bem-nascidos ou de sangue limpo”.

Exposição tão prolongada sobre a atuação dos nossos senadores na homenagem referida deve pelo menos proporcionar algumas reflexões sobre as ideias centrais aqui expostas quanto à eficácia do exemplo do Afonso Arinos político. Conhecendo a trajetória e a atuação dos oradores em questão, podemos apreender o quanto a oratória é indispensável no exercício de construção e desconstrução de imagens.

Podemos, sim, perceber que, mesmo silenciado, o pensamento postulado por Afonso Arinos nos anos trinta conecta-se ao ponto de vista reconhecido como de direita ainda hoje. Não obstante os discursos aqui referidos, sabemos que indígenas e negros permanecem em sua luta cotidiana para assegurar direitos de cidadania e o tratamento que lhes é dispensado, especialmente por homens como nossos oradores, distancia-se largamente das palavras ali proferidas.

Feitas as devidas apresentações e permitida, também, a autoapresentação desse intelectual, resta-nos refletir sobre sua formação e a proposição das ideias que veiculou nos anos 1930, como forma de termos uma visão mais geral das obras publicadas. Esperamos compreender aspectos específicos do debate que nos propusemos apresentar com base nas obras escolhidas para este estudo.

Afonso Arinos de Melo Franco: formação e atuação intelectual nos anos 1930

A reflexão sobre a formação desse intelectual, bem como a identificação de suas leituras, visa proporcionar maior compreensão acerca das ideias contidas em seus escritos. Afonso Arinos teve uma sólida e privilegiada formação bem característica daquela dirigida aos homens de seu tempo e de sua posição social e econômica. Essa formação comportava uma grande aproximação com as chamadas humanidades desde a sua trajetória no Colégio Pedro II no Rio de Janeiro. Essa instituição, desde o século XIX até meados do XX, dava grande importância às disciplinas fundamentadas na cultura clássica, como História, Geografia, Latim, Grego, Literatura, Filosofia e Retórica, que representavam mais de 50% da carga horária do programa dessa escola (SANTOS, 2011, p. 18-19).

Conforme Santos (2010, p.3), o Colégio Pedro II pode ser considerado, junto com o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB), um grande aliado na construção de uma História do Brasil no pós-independência: autora constatou que os programas de ensino desse estabelecimento educacional eram instituídos pelo governo imperial e seguiam os ideais do Império de gerir um projeto para uma nação que se identificava com o homem branco europeu e cristão. Para ela, a escrita da história do Brasil proposta pelo Colégio D. Pedro II fundamentava-se na concepção de uma história universal ligada às tradições iluministas. A autora informa ainda que a disciplina História compunha o currículo das Humanidades, seguindo o padrão da Antiguidade clássica cuja formação oferecida inspirava-se na educação francesa, tendo como modelos as escolas idealizadas por Napoleão Bonaparte.

O colégio Dom Pedro II, conforme Santos (2010, p. 3), ao manter um estudo fundamentado na cultura clássica, tinha por objetivo promover a construção de valores que qualificariam o cidadão. Investia em conteúdos que oferecessem modelos de conduta, valorizando a figura do herói da antiguidade cujas virtudes deveriam inspirar os jovens alunos. Foi com essa inspiração que muitos integrantes das classes mais privilegiadas, e que formariam o quadro de políticos, intelectuais e demais figuras que ocuparam os cargos de poder nas instituições brasileiras públicas e privadas, foram formados nessa instituição de ensino, dentre eles Afonso Arinos, que ingressou nesse Colégio em 1917.

No período em que se matriculou no D. Pedro II, Afonso Arinos certamente recebeu o conteúdo dos programas reformulados em 1912, implantados pelo Decreto nº 8.659, de 5 de abril de 1911, que estabelecia novas regras de ensino e dava autonomia aos Institutos de Ensino que, até aquele momento, eram controlados pelo Ministério da Justiça. (SANTOS, 2011, p. 97). Em 1911, o programa de História sofreu modificações feitas pelos catedráticos João Ribeiro e Escragnolle Dória. Segundo esses, a história seria estudada com ênfase nas questões relativas à civilização, com foco especialmente na história da América e do Brasil.

As reformulações do programa educacional seguiam as discussões em torno da História Cultural alemã e mantinham uma perspectiva evolucionista, ao afirmarem que o programa visava examinar as causas que influenciavam o “[...] progresso ou o estacionamento da civilização nos grandes períodos históricos” (SANTOS, 2011, p. 98). E será exatamente o tema civilização que ocupará a atenção de Afonso Arinos na década de trinta, já bacharel e professor da cadeira de “História da Civilização do Brasil” na Universidade do Brasil. Sua experiência em ministrar essa disciplina resultou na publicação do livro *Conceito de Civilização Brasileira* em 1936.

As referências ao programa de História do Colégio D. Pedro II permitem entender qual ou quais concepções permearam a formação e orientaram as leituras de Afonso Arinos, pois as reformulações no programa estavam relacionadas às concepções de história dos catedráticos que as elaboravam. Essas concepções, bem como os programas da disciplina, permaneceram inalteradas de 1912 a 1926 (SANTOS, 2011, p. 98), abrangendo o período em que Afonso Arinos foi estudante daquela instituição. Como vimos, um dos professores responsáveis pelas modificações no programa de história foi o catedrático João Ribeiro, também autor de livros didáticos que circularam tanto no Colégio D. Pedro II como em outros estabelecimentos de ensino por muitas décadas do século XX.

Afonso Arinos, ao ser perguntado sobre sua passagem por aquela instituição de ensino, confirmou tanto a influência de João Ribeiro em sua formação como o peso que aquela instituição teve em sua trajetória, marcando-o profundamente, e cita nomes como: Carlos de Laet, jornalista, poeta e professor de português, que foi também diretor do Internato Pedro II; João Ribeiro, catedrático que substituiu Capistrano de Abreu quando a Cadeira de História do Brasil foi extinta, e Silva Ramos, poeta e filólogo que ensinava português no colégio.

Apesar de referir-se a João Ribeiro como alguém que lhe revelou a moderna poesia brasileira, ao apresentar-lhe *Jardim das Confidências*, de Ribeiro Couto, e não fazer menção a este enquanto historiador, certamente, não significa que Afonso Arinos não ficou imune às influências desse professor, já que suas aulas de História trouxeram mudanças em relação ao que era ensinado até o final do século XIX e cujos livros foram adotados para os alunos do Colégio D. Pedro II de 1901 até aproximadamente 1926 (SANTOS, 2011, p. 101).

Convém refletirmos — com base nas ações de João Ribeiro — sobre as mudanças propostas no currículo de História que

balizou a formação de Afonso Arinos, uma vez que esse professor foi um dos responsáveis pela sua formação. Conforme Santos (2011, p. 100-101), João Ribeiro ingressou no Colégio D. Pedro II em 1887, assumindo a cadeira de História Universal e do Brasil, nele permanecendo até 1925. Em 1895, como integrante do Comissionado do Governo para a Instrução Pública, viajou para França, Inglaterra, Holanda e Alemanha, a fim de estudar as características da instrução pública nesses países. Permaneceu tempo suficiente na Alemanha para receber forte influência da *Kulturgeschichte*, a História Cultural alemã.

De acordo com Burke (2005, p. 15), a história cultural redescoberta nos anos 1970 já era praticada na Alemanha com esse nome de *Kulturgeschichte* há mais de 200 anos. Anterior a esse período, produzia-se separadamente a história da filosofia, da pintura, da literatura e assim por diante. A partir de 1780, já era possível encontrar histórias da cultura humana ou de determinadas regiões ou de nações. Ainda segundo o autor, essa história cultural pode ser dividida em quatro fases, ainda que as linhas culturais se entrelacem, já que não eram tão claras na época em que foram constituídas: a fase “clássica”, a fase da “história social da arte”, a descoberta da cultura popular e a “nova história cultural” (BURKE, 2005, p. 16).

No período em que João Ribeiro esteve na Alemanha, a influência recebida da *Kulturgeschichte* teria sido por meio da obra de Karl Gotthard Lamprecht (1856-1915). Conforme Martins (2007, p. 48), Lamprecht foi, na virada do século XIX para o XX, o historiador mais polêmico. A sua proposição de uma hipótese de “regularidades históricas” constituiu-se na primeira grande polêmica teórico-metódica da historiografia alemã do século XX. Essa hipótese originou-se da Psicologia e dos seus progressos e enunciava regularidades psicossociais na História.

Ainda segundo Martins (2007, p. 48), Lamprecht opôs-se a uma historiografia tradicional, fundamentalmente centrada numa história política, ao propor uma história cultural, que abrangia a totalidade dos fenômenos sociais, econômicos, políticos e culturais. A proposta de Lamprecht incluía uma redefinição do objeto mesmo da História.

De acordo com Santos (2011, p. 101), ao regressar ao Brasil, João Ribeiro, impressionado com as proposições de Lamprecht, apresentou inovações no campo da história que romperam com a concepção historiográfica de Varnhagem — fundamentada no que se denominou de historiografia positivista — e consolidada por Joaquim Manuel de Macedo, cujas influências prevaleciam ainda nos primeiros anos do século XX.

Conforme os estudiosos da obra de João Ribeiro, desde esse momento, a história do Brasil deixava de ser a história de governadores, vice-reis e imperadores para ser uma história que incluía o povo brasileiro (SILVA, 2008). Segundo Rocha Júnior (2006, p. 2), João Ribeiro teria dado menos importância a uma história político-administrativa e enfatizado as formas da cultura, ao tratar da formação do povo brasileiro, evidenciar as tendências e características da nossa coletividade, traçar as linhas gerais do desenvolvimento histórico e mostrar a relação da nossa história com o desenvolvimento da cultura ocidental.

Pereira²⁷ citada por Beatriz Santos (2011, p. 101) também segue a linha que aponta as mudanças propostas por João Ribeiro como um rompimento com uma concepção de história cuja ênfase dos conteúdos recaía sobre as questões político-administrativas. Para essa autora, João Ribeiro trazia também a novidade de que a

²⁷ PEREIRA, Alzira das Chagas. **Memória e História na obra de pedagógica de João Ribeiro (1890-1925)**. Rio de Janeiro. 1998. Dissertação (Mestrado em Memória Social e Documento) – Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, 1998. p. 12.

história era uma ciência de construção crítica com sistematização de dados para atingir, então, a síntese. Ainda conforme Pereira (1998), João Ribeiro “[...] opta por fazer da história um canal cultural; sendo assim, preserva a mentalidade coletiva do povo brasileiro através da representação e apropriação social” (*apud* SANTOS, 2011, p. 101).

Vários autores apontam como representativa dessa ruptura a famosa obra *História do Brasil*, escrita por João Ribeiro, para o curso superior e adotada pelo Colégio D. Pedro II. Conforme as avaliações, nela estão presentes preocupações com cultura e civilização, fato que se comprova quando João Ribeiro,²⁸ em citação feita por Beatriz Santos, (2011, p.104) afirma: “Ninguém antes de mim delineou os focos de irradiação da cultura e civilização do país [...]”. Essa passagem tem sido recorrente nas citações daqueles que interpretam a referida obra como ruptura da história proposta por Varnhagen. Entretanto, Rodrigues (2013, p. 97) observa que a crítica de João Ribeiro “[...] não recai sobre a forma como a obra de Varnhagen foi construída, mas sobre aspectos específicos”. Para ele, esses aspectos seriam fruto do desenvolvimento da pesquisa histórica no Brasil, que teria proporcionado o confronto de novas fontes e maior conhecimento de determinados episódios do passado, relativização também feita por Centeno (2013).

Outra característica apontada como inovação em João Ribeiro, conforme Santos (2011, p. 101) diz respeito à concepção de tempo, na qual o passado não seria mais estudado como um “[...] tempo imutável, ‘uma matéria acabada’, mas interpretado como um objeto de conhecimento a partir do presente do historiador”.

²⁸ RIBEIRO, J. **História do Brasil**. Curso superior adotado no Ginásio Nacional. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves, 1917. p. 3.

Ainda sobre as inovações atribuídas à obra de João Ribeiro, Reznik²⁹ também citado por Beatriz Santos, (2011, p. 106-107) alerta que o fato de esse autor ter proposto uma história brasileira contada com base em características singulares não significa que os elementos identificados como constituintes dessa história fossem específicos do Brasil; eles eram ao mesmo tempo singulares e universais. Tratava-se de elementos comuns a todas as nações. Sendo universais, elementos como religião, territorialidade, língua materna, características etnicorraciais apresentavam-se de forma peculiar na formação de cada povo.

As breves linhas do debate sobre João Ribeiro que apresentamos adquiriram significado neste estudo na medida em que esse autor observou questões que posteriormente foram apreciadas por Afonso Arinos quando escreveu *Conceito de Civilização Brasileira*, demonstrando que as aulas com esse professor, que se tornou seu amigo, apesar da diferença de idade, parecem ter influenciado as concepções de história que anos depois nortearam seus escritos, especialmente no que se refere às preocupações em visitar o passado como forma explicativa do presente e também no que toca às questões relativas à cultura e à civilização.

Caracterizado um dos elementos da formação de Afonso Arinos, no que diz respeito a sua passagem pelo Colégio Dom Pedro II e à sua relação com as concepções de História, por meio do seu professor João Ribeiro, ressaltamos outro aspecto que frequentemente tem sido apontado como complementar dessa formação: trata-se das constantes viagens que marcaram sua trajetória. Com motivações diversas, essas viagens são valorizadas tanto por aqueles que trataram da sua obra quanto por ele mesmo.

²⁹ REZNIK, Luís. O lugar da História do Brasil. In: MATTOS, Ilmar Rohloff de (Org.). *Histórias do ensino da História no Brasil*. Rio de Janeiro: Access, 1998. p. 67-89. p. 79.

Além dos problemas relativos à saúde, que o levaram a viajar para a Suíça em busca do tratamento de uma tuberculose, missões diplomáticas, passeios e outras razões também o levaram a viajar por vários países.

As oportunidades de complementar a formação com constantes viagens a Europa, como era comum aos membros das elites brasileiras da sua época, permitiram a Arinos um reencontro com as tradições clássicas que, no entendimento de Cavalcante (2006, p. 51-84), marcaram decisivamente sua trajetória intelectual. A autora avaliou o impacto dessas viagens na vida pessoal e na formação intelectual de Arinos, e duas delas chamaram a atenção: a viagem a Roma, descrita pelo próprio como uma experiência única; e a estadia em Genebra, em que teve aulas com o filólogo Séchaye. Em *A Alma do Tempo*, Afonso Arinos fez uma curiosa descrição desse filólogo, tratando-o como:

um velhinho de curta barba grisalha, seco, tolerante e levemente irônico, bem à maneira de Mr. Bergeret. Conservava cuidadosamente fechadas as vidraças da sala de trabalho atulhada de livros e transitava dentro de casa com um paletó de veludo e um boné de seda. Saía de casa para a escola e vice-versa. Com suas janelas fechadas, ele não se debruçara sobre os ruídos do século XX (FRANCO, 1979, p. 116).

Essa última viagem foi analisada por Cavalcante (2006, p. 51) como momento em que Afonso Arinos aguçou ainda mais o gosto pelo estudo das humanidades já iniciado no colégio Pedro II no Rio de Janeiro, quando descobriu que “[...] letras não era um assunto e um divertimento que servisse apenas para ilustrar as conversas após o jantar na casa de seus pais”. O contato de Afonso Arinos com as obras dos humanistas do Renascimento foi possibilitado por Séchaye, o professor francês com cátedra na

Suiça e profundo conhecedor da literatura francesa, que também lhe propiciou revisitar os escritos da chamada cultura clássica.

Afonso Arinos demonstra, no prefácio da obra *O Índio Brasileiro e a Revolução Francesa* (1937), grande entusiasmo pelo método de ensino usado por Séchaye sem, no entanto, entrar em detalhes que nos permitam situar o método teórico usado por esse professor. Também confessa que se tratava de método indispensável à formação de uma elite apta a governar a Nação (FRANCO, 1937, p. 3). Essa observação indica uma possível vinculação teórica de Séchaye com Vilfredo Pareto (1917) e sua teoria das elites. Portanto, bem apropriado aos objetivos e ideias nutridos por Afonso Arinos que, como veremos adiante, defendia a primazia das elites na condução do país.

Os estudos com o professor francês ocorreram quando Afonso Arinos teve que interromper o curso superior aqui no Brasil por problemas de saúde, buscando os Alpes Suiços para a cura. Nesse período, entre 1924 e 1925, tornou-se leitor assíduo de pensadores como Montaigne e Pascal. Em 1930, ao retornar à Suíça, interessou-se também pela obra de Rousseau (1997, V. II) e pôde encontrar afinidades entre o *Segundo Discurso* desse pensador e o *Ensaio* de Montaigne (1987) sobre os indígenas do Brasil. Conforme Cavalcante (2006), o panorama vislumbrado por Afonso Arinos, por meio dessas viagens, inspirava-lhe pensamentos que podem ser encontrados em seus trabalhos, demonstrando a importância que tiveram sobre o leitor e o escritor.

Quando começou a publicar suas obras nos anos trinta, Afonso Arinos era um jovem de vinte e poucos anos que já se destacava, como muitos de sua geração, pela postura erudita e uma sólida formação complementada por essas viagens e experiências vivenciadas no mundo europeu. Inseria-se em um seleto grupo de intelectuais brasileiros, com uma expressiva e diversificada produção, totalizando cerca de sessenta obras publicadas, que

refletem sua trajetória e inserção no ambiente sociocultural e editorial em diversas épocas. Afonso Arinos transitou pelo campo da história, da política, do direito, da literatura e da crítica literária. Também escreveu memórias e biografias, discursos, conferências e prefácios, além de ter realizado vários trabalhos parlamentares.

Em sua trajetória, lecionou na Universidade do Distrito Federal, ministrou cursos na Universidade de Montevidéu, na Sorbonne e na Faculdade de Letras da Universidade de Buenos Aires. Atuou no Instituto Rio Branco, ministrando aulas de História do Brasil em curso preparatório para a carreira diplomática do Ministério das Relações Exteriores. Foi ministro das Relações Exteriores por duas vezes e líder da UDN. Representou o Brasil em diversas Conferências internacionais e, após a renúncia de Jânio Quadros, teve destaque na implantação do sistema parlamentarista de governo e chefiou a Delegação Brasileira na Conferência do Desarmamento, em Genebra em 1963. Em 1967 escreveu o capítulo da Constituição que trata dos direitos e garantias individuais e tornou-se conhecido para um público mais amplo por meio da Lei contra discriminação racial, conhecida como Lei Afonso Arinos.

Também foi grande a sua circulação nos demais espaços que congregavam os intelectuais brasileiros, a exemplo da Academia Brasileira de Letras, Academia Mineira de Letras, Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, Conselho Federal de Cultura, Conselho Consultivo do SPHAN, Instituto dos Advogados, Academia Nacional de Educação, Academia de Ciências Jurídicas, Academia Nacional de História. Recebeu o Prêmio Nacional de Literatura (Instituto Nacional do Livro/Ministério da Educação e Cultura), o Prêmio Jabuti, o Prêmio Juca Pato, O Teixeira de Freitas e o Golfinho de Ouro. Foi também homenageado com alguns estudos, a exemplo do realizado por Aliomar Baleeiro (*apud* FRANCO, 1979, p. 54-63). Outra importante passagem desse intelectual foi pela direção da

Coleção Documentos Brasileiros após a morte de Otávio Tarquínio de Sousa.

Essa atuação expressiva, que reuniu escritor, professor, parlamentar, diplomata, historiador, cientista político, crítico, ensaísta, poeta, dentre tantos outros papéis, torna-se um indicativo da influência que Afonso Arinos teve nos projetos políticos do país, na escrita da história, na interpretação do Brasil e, conseqüentemente, na construção de uma memória coletiva e de uma autoimagem. O que torna imprescindível a tarefa de refletirmos acerca do seu papel e de sua trajetória na construção de uma História do Brasil, especialmente no que diz respeito ao pensamento sobre os indígenas brasileiros, tema central deste livro.

Leituras do Brasil: visões de Afonso Arinos

“Hoje sim, a nuvem comunista plana sobre o mundo [...] Não devemos recear dizer a verdade sobre a probabilidade do evento do domínio marxista. Pelo contrário, é reconhecendo claramente a realidade dessa conquista eventual, ao mesmo tempo que observando a ameaça sinistra que ela representa para a vida do espírito, que poderemos indicar, aos intelectuais, o dever indisfarçável, que lhes assiste, de não concorrerem para a criação do ambiente propício à germinação da semente envenenada”
(FRANCO, 1933, p. 53-54)

Perigos da esquerda e da direita: um alerta aos intelectuais

No livro *Introdução à Realidade Brasileira*, Afonso Arinos (1933) substituiu o prefácio da obra por uma “advertência” direcionada aos intelectuais de sua geração. Ao reconhecer como pertinente mais uma das questões que perpassavam o debate sobre o intelectual brasileiro — a dificuldade de sobreviver dessa atividade —, ele esclarecia que seu conceito de intelectual não estava restrito aos homens de letra no sentido estreito da expressão, pois os considerava pouco numerosos diante da quase impossibilidade de sobreviverem apenas com a atividade literária. Curiosamente,

também achava que os literatos não possuíam muita influência na formação da opinião nacional. Daí a amplitude do seu conceito de intelectual.

Além dos homens de letras, também considerava intelectuais todos aqueles que viviam das profissões liberais: professores, jornalistas, administradores do setor público e privado, advogados, médicos, engenheiros, militares, entre outros. Demonstrava que suas expectativas eram de que sua advertência alcançasse um número considerável desses intelectuais (FRANCO, 1933, p. 5-10)

Alertava que o seu propósito era discutir e definir o papel dos intelectuais brasileiros cujas ações seriam imprescindíveis para influenciar na condução dos rumos do Brasil. Considerava que aquele era um momento conturbado, em que o país tinha passado pela experiência de um movimento conspiratório que culminou com a tomada do poder por meio das armas. Referia-se ao Movimento de Trinta que colocou Getúlio Vargas no poder, mas também a um contexto de inserção e crescimento dos regimes autoritários, como o fascismo e o comunismo, esse último apresentava-se para Afonso Arinos e muitos dos seus contemporâneos como uma grande ameaça.

Ao identificar as ameaças, principalmente de crescimento da esquerda e uma provável tomada de poder pelos comunistas, Afonso Arinos (1933, p. 6) inquietava-se, argumentando que o povo brasileiro era incapaz de se defender, de reagir; por isso, necessitava do intelectual para indicar-lhe o destino, os caminhos a serem trilhados. Nesse caso, o intelectual era colocado como portador de uma missão e única força ativa da sociedade definida como a força espiritual.

Referências ao espírito e a seus valores eram temas recorrentes no tratamento das questões relativas à intelectualidade, conforme observou Luca (2011, p. 268), quando analisou as revistas que circulavam na época. Essa autora concluiu que as referências

ao espírito não indicavam um distanciamento das questões do presente, mas uma espécie de “chamamento ao compromisso”. Segundo Afonso Arinos, havia uma curta distância entre uma ideia e uma ação, mas havia também o risco de a ação resultante divergir da ideia inicial. Daí a importância de o intelectual preocupar-se com os resultados que as suas ideias poderiam trazer.

Abrimos aqui um parêntese para nos lembrar das discussões do capítulo anterior, quando nos referimos à construção de uma autoimagem, em que Afonso Arinos fazia uma oposição entre palavras e ações, dando a entender que, ao expressar palavras, não teria responsabilidades com as ações ou reações que elas provocavam. Observamos, nessas argumentações sobre o papel dos intelectuais, preocupações com os resultados que poderiam advir das ideias expressas por esses. Diferente do que expressou em seus depoimentos, Afonso Arinos conclamava seus pares a se preocuparem com as ideias que defendiam e demonstrava uma correlação entre palavras e ações. Na literatura sobre o contexto intelectual dos anos 1930 é reconhecida a existência de diálogos entre os intelectuais brasileiros e os movimentos filosóficos e artísticos que agitaram o período entre guerras em todo o mundo. Voltados para o processo de modernização do Brasil, levando em conta suas especificidades, esses intelectuais mantiveram um contato permanente com os debates internacionais.

No caso das preocupações de Afonso Arinos, esse diálogo inicia-se com Julien Benda, autor do clássico *La Trahison des Clercs*, de 1927, obra de grande repercussão na época (BOTO, 2008/2009). Interessado em mostrar aos seus contemporâneos a responsabilidade que tinha o intelectual na condução dos rumos do país, ele discordava da tese principal da obra de Benda, que afirmava a necessidade de o intelectual despojar-se de paixões, como o amor familiar, interesses de raça e de classe.

Segundo Benda (1927, p. 7), o intelectual deveria voltar-se para a busca de valores universais e desprezar interesses práticos,

particulares. Suas ações estariam balizadas pelo tripé justiça, verdade e razão. Qualquer outro interesse que extrapolasse esses valores seria considerado traição. Afonso Arinos (1933) discordava de Benda (1927), expressando seu entendimento de outra forma:

Ao contrário do que pensa o sutil israelita Julien Benda, este pregador da passividade contemplativa no reino do espírito, tenho para mim que traidor é o intelectual que não toma posição, que não se define na luta. Traidor é aquele que, segundo a palavra do Evangelho, tendo na mão a lâmpada, esconde-a debaixo do leito. Traidor o que, possuindo força condutora, encerra-se no jardim fechado, na torre ebúrnea da indagação desinteressada (FRANCO, 1933, p. 9).

Ao se posicionar contrário a Julien Benda, Afonso Arinos certamente percebia a complexidade dessas aproximações entre intelectuais e poder. Também tinha consciência dos interesses que as permeavam e via, com bastante naturalidade, a inserção desse grupo nos projetos políticos, afinal, sua trajetória familiar, que foi marcada, como vimos, pela atuação política de várias gerações, tanto da via paterna quanto materna, aliada à sua condição classista, o habilitavam a reivindicar lugar privilegiado nas decisões e projetos do país.

A defesa de Afonso Arinos em relação ao papel que o intelectual deveria assumir na sociedade pode ser explicada por meio da concepção de Bobbio, quando analisou as relações entre os intelectuais e a vida política na Itália. As considerações de Bobbio são aqui apresentadas por Bastos (2003, p. 171). Conforme a autora, para Bobbio, “[...] numa sociedade funcional, resultado do atraso, atribui-se aos intelectuais missão organizativa” (BASTOS, 2003, p. 171). Contrapondo-se a Benda, Afonso Arinos afirmava

que a indiferença proposta por ele seria insuportável num país como o Brasil que, naquele momento, iniciava sua reconstrução após a convulsão do golpe de trinta. Assim, atribuía aos intelectuais a missão organizativa referida por Bobbio.

Ainda de acordo com Bastos (2003, p. 171), para Bobbio “[...] numa sociedade inorgânica, em processo de reorganização e emergência, são dois os momentos típicos em que as minorias intelectuais assumem papel político”. O primeiro momento seria o da preparação ideológica do processo de transformação; e o segundo, seria o momento do processo revolucionário em ato, equivalendo à passagem da consciência moral à ação.

Considerando que o momento de “preparação ideológica” proposto por Bobbio possui muito mais um sentido de exemplo moral do que de ação diretamente política, acreditamos que essa categoria também corrobora as considerações de Afonso Arinos, pois, conforme Bastos (2003, p. 171), para Bobbio, esse momento é “[...] carregado de convicção de que o indivíduo assume significado com base em seu próprio valor de consciência moral”. É a sua consciência moral que Afonso Arinos (1933, p. 7) apresenta como argumento para convencer os intelectuais aos quais se dirige, colocando suas decisões e convicções como exemplos a serem seguidos.

Ao se colocar como exemplo, Afonso Arinos insiste em valorizar a sua consciência moral, ao afirmar que se sentiu atraído pelas ideias tanto do fascismo quanto do comunismo e que, por muito tempo, se defendeu das críticas que fez aos dois regimes no livro que, naquele momento, apresentava. No entanto, foi capaz de livrar-se do fascínio exercido pelos regimes citados e expressar as críticas que anteriormente refutava. Essa mudança de atitude só se tornou possível, conforme declarou, após observar, ler, refletir, viajar, penetrar mais fundo as realidades daqueles dois regimes. Segundo ele, esse exercício possibilitou-lhe ser sincero

consigo mesmo e conquistar a “verdade”, rejeitando as teorias que o preocupavam.

Para Afonso Arinos, eram muitos os que se contrapunham ao seu entendimento, e isso decorria do fato desses divergentes viverem em condições diferentes, impossibilitados materialmente de verem as coisas como elas eram e não como diziam que eram. Essa impossibilidade material referia-se às condições citadas anteriormente, que ele elencou como as que lhe proporcionaram a “conquista da verdade”? Referia-se ao seu cabedal econômico, político, social e intelectual como o elemento diferenciador? Não fica claro o que ele quer dizer com esse impedimento material, entretanto fica evidente a crença de que ele era o portador do pensamento correto, bem como sua convicção de que era um exemplo a ser seguido, quando afirma:

O meu intuito é preciso, e talvez seja melhor defini-lo em poucas linhas, antes de iniciar o livro. Desejo mostrar aos meus companheiros brasileiros, o roteiro que acompanhei, a série de argumentos e de razões que, pouco a pouco, me fizeram abandonar as ideologias em que muitos deles ainda hoje se comprazem, e das quais eu próprio, por algum tempo me nutri [...] Quero mostrar como me convenci de que o espírito criador da religião da força, é sempre a sua primeira vítima, e no monstruoso reino que ele forma, perde a única condição essencial para a sua atividade, e até para a sua vida, e que representa ao mesmo tempo um dever e um direito. O direito e o dever de ser livre (FRANCO, 1933, p. 7-10).

Escrevendo em um contexto difícil e de muitas transformações, marcado por crises e incertezas tanto no plano interno quanto no plano internacional, Afonso Arinos respondia às demandas dos efeitos advindos das situações específicas desse período entre guerras marcado por crise econômica e intenso conflito político-ideológico com a presença de fascistas, liberais, anarquistas, sociais democratas, socialistas e comunistas.

Por um lado, foi justamente em virtude da complexidade do momento, da profusão de tendências políticas e ideológicas, da diversidade de problemas e, especialmente, das transformações que vieram no bojo do Movimento de 1930 que esse intelectual se sentiu na condição de fazer um chamamento aos seus pares, alertando-os para o perigo de, “[...] diante da confusão, da imprecisão, tomarem a rota errada, precipitando-se nela com o desespero de convictos” (FRANCO, 1933, p. 11-12).

Por outro lado, as questões postas por Afonso Arinos ligam-se diretamente à defesa do primado das elites, teoria que utilizou para embasar suas concepções acerca do papel que teriam os intelectuais na condução dos rumos do país. Trata-se da teoria defendida pelo sociólogo Vilfredo Pareto (1917), que afirmava haver, em todas as áreas da ação humana, indivíduos diferenciados que se destacavam por seus dons, por sua superioridade, como veremos mais adiante ao demonstrarmos como esse sociólogo influenciou Afonso Arinos.

A crise mundial que se instalara no entre guerras, aliada aos seus reflexos no Brasil, forneciam as condições que, na percepção de Afonso Arinos (1933, p. 12), faziam ressurgir a necessidade e a capacidade da fé. Segundo ele, nesse ambiente conturbado, razão e fé confundir-se-iam, fazendo com que convicções políticas adquirissem uma intransigência total que, por sua vez, promoveria uma aproximação entre essas convicções e as religiões.

Ao analisar o campo político, argumentava que nele se experimentava uma fé nacionalista ou uma religião do nacionalismo cuja defesa, independente do sistema político, era feita com furor. Exemplificava seus argumentos com as referências de que, naquele contexto, nações no Ocidente e no Oriente moviam guerras cada qual convencida da superioridade da respectiva raça. Afirmava que a intransigência marcava a aceitação de qualquer “verdade” que se escolhesse, fosse ela identificada ao monarquismo, fascismo ou comunismo (FRANCO, 1933, p. 13).

Conforme avaliou Afonso Arinos, nesse quadro marcado pela intransigência e fusão entre razão e fé, Charles Maurras (1868-1952), escritor francês, filiado à *L'Action Française*, movimento político fundado em 1899 (CAZETA, 2012) seria um pregador e apóstolo, condição que também atribuiu a Mussolini e Stalin. De acordo com ele, os três exigiam dos seus discípulos submissão e disciplina em detrimento da compreensão e do acordo. Essa afirmação leva-nos a retornar ao seu entendimento acerca da tese de Benda. Esse filósofo criticava o que denominou de predomínio da paixão política, que fez com que os intelectuais comessem a subordinar as verdades eternas aos contingentes interesses da nação, do grupo ou da classe.

Na avaliação de Benda, conforme Bobbio (1997, p. 45), os intelectuais traíam sua tarefa ao submeterem a razão da justiça à razão do Estado. Ao criticar essa defesa de Benda, Afonso Arinos contrapôs o argumento de que os intelectuais deveriam engajar-se na defesa dos projetos em que acreditavam. Entretanto, ao se referir a Maurras, Mussolini e Stalin, criticou-os exatamente por esse engajamento.

A leitura de Afonso Arinos contém uma crítica parcial ao embasamento positivista das ideias de Benda que, aliás, conforme Bobbio (1997, p. 41), se considerava um “racionalista absoluto”. É uma crítica parcial no sentido de que, ao mesmo tempo em que defende que o intelectual deve tomar partido, assumir seu papel de condutor nos projetos políticos do país, portanto, contrariando Benda, aproxima-se das ideias defendidas por esse pensador no que diz respeito à crítica da paixão política entre os intelectuais, quando Benda os acusa de adotarem as mesmas paixões dos homens de facção. Foi com o mesmo raciocínio de Benda que interpretou os posicionamentos ideológicos de Maurras, Mussolini e Stalin, demonstrando que as ideias de Benda não se aplicavam a sua postura, só à dos que divergiam do seu entendimento.

Há, sem dúvida, uma seletividade e adaptação de Afonso Arinos em relação às leituras que fez de Benda. Ao caracterizar o intelectual moderno agindo no momento de crise, especialmente aqueles que apresentavam um pensamento discordante do seu, utilizou os argumentos de Benda para afirmar que esse tipo de intelectual transferia suas convicções políticas e sociais do campo da razão para o campo do sentimento. Argumentava que as convicções eram transformadas em religiões, aumentando consideravelmente o poder construtor ou destruidor que elas possuíam na origem e acrescentava que todas as religiões criadas nos campos das atividades políticas e sociais baseavam-se na força e na apologia da violência. Os regimes que decorriam do que ele denominava de religiões atribuíam-se um destino condutor capaz de organizar os valores mundiais, tendência que se afirmava na suposição de que esses valores estavam desorganizados.

Cabe ainda enfatizar que, ao definir o posicionamento dos que defendiam o fascismo ou o comunismo como um equívoco, Afonso Arinos permite-nos duas constatações. A primeira diz respeito ao questionamento da condição de intelectual daqueles que, na sua concepção, misturavam fé e razão, exibindo suas convicções ideológicas e paixões políticas quando os denominava de pregadores e apóstolos. Aproximava-se de um dos aspectos das interpretações de Benda, cuja obra, conforme Bobbio (1997, p. 45) “[...] estabeleceu as bases de uma guerra sem tréguas entre os verdadeiros e os falsos intelectuais: de um lado está a cultura desinteressada, de outro, irremediavelmente inimiga, a cultura serviçal”.

A segunda constatação é a de que Afonso Arinos elevava as análises que fazia desses temas à condição de verdade absoluta e incontestável. Colocando-se acima de qualquer possibilidade de erro, autodefinia-se como um intelectual capaz de conduzir os seus pares, cumprindo com o que acreditava ser a sua função. Seus argumentos sobre a forma como o intelectual brasileiro

deveria lidar com as adversidades e demandas daquele contexto também se baseavam nos parâmetros de Benda, como podemos observar na proposição que fez aos seus pares:

Sem paixão, sem desespero, sem ilusão deformadora, otimista ou pessimista, cumprindo serenamente a sua função de condutor, deve o intelectual brasileiro levantar bem alto, dentro do seu país, nesta época de tormentosa inquietação, a luz que Deus lhe deu para iluminar os caminhos do mundo [...] Que seja o intelectual o portador e o investigador da verdade, que ele a conquiste pessoalmente, por diligência própria, e não confie nas soluções apressadas; impostas pela indústria alheia (ARINOS apud FRANCO, 1933, p. 256).

O texto citado permite-nos verificar que a discordância de Afonso Arinos em relação à tese de Benda diz respeito tão somente à ideia de traição e à necessidade de o intelectual engajar-se, permanecendo receptivo aos demais aspectos defendidos por Benda. Isso porque, se o intelectual brasileiro, seguindo seu exemplo, pudesse “conquistar sua verdade”, tal qual ele conseguiu, e se colocasse de forma neutra a serviço da “relatividade nacional”, escolhendo com sinceridade a sua posição, o que equivalia dizer refutando o fascismo e o comunismo, estaria cumprindo sua função sem expor o Brasil à absorção de tendências alienígenas, estranhas à nossa formação.

Afonso Arinos não se sentia um traidor no estilo definido por Benda, ao defender o argumento de que cabia aos intelectuais a participação nos projetos políticos do Brasil, mas acreditava possuir neutralidade, condição indispensável para não cair na tentação de ir para o extremismo da direita ou da esquerda. Esta condição, garantida pela “conquista da verdade”, permitia-lhe,

inclusive, apresentar “[...] às ‘élites’ inteligentes do Brasil algumas posições em que elas se devem firmar na execução de sua função insubstituível” (FRANCO, 1933, p. 258).

Logo, a tentativa de entender um contexto mais amplo, por meio das experiências autoritárias que se espalhavam pela Europa, era também um exercício de compreensão do que ocorria no Brasil e uma forma de se posicionar acerca do que entendia como o grande perigo para os rumos do país e, especialmente, de influenciar na escolha de destinos que acreditava serem certos. Ao identificar as formas de nacionalismo existentes naquele contexto, perguntava-se: Por que os regimes que se distanciavam no plano das ideias podiam se aproximar nas suas formas de propagação? Dito de outra forma, porque regimes díspares, como o comunismo e o fascismo, aproximavam-se nas formas de propagação? As alusões à associação entre ideologias e religiões e a atenção para os meios de disseminação das ideias nacionalistas de forma violenta constituíam a base de argumentação de Afonso Arinos.

Comunismo e fascismo eram duas tendências políticas presentes no contexto brasileiro e que dividiram boa parte da intelectualidade. Afonso Arinos confessou ter se sentido atraído pelas duas, por isso, estava em condições de aconselhar aos demais intelectuais quanto às opções corretas. Na apresentação do livro, dizia que este era uma obra de saturação e que, durante muito tempo, equivocadamente, ele se defendeu contra as próprias ideias que ali apresentava.

A atração confessa do autor pode ser avaliada pelo depoimento que concedeu, aos 78 anos, a Aspásia Camargo, quando falou da sua aproximação tanto com o comunismo quanto com o catolicismo militante das décadas de 1920 e 1930. Em relação ao comunismo, deu a entender que sua aproximação estava restrita a dois fatores:

primeiro, à amizade com alguns comunistas do período; segundo, explicava-se pela utilização do termo saudações comunistas que escrevia no final da correspondência trocada com o amigo Ribeiro Couto, atitude justificada por ele, pelo fato de ser elegante (CAMARGO, MARIANI e TEIXEIRA, 1983, p. 122). Nota-se, nesta explicação, uma tentativa não só de eliminar qualquer vinculação dele com o comunismo, como também de minimizar atitudes que seriam justificáveis, tendo em vista os arroubos e imaturidades da juventude.

Em relação ao catolicismo, confessou que se sentiu atraído pelo clima de conversão instalado com a influência de Jackson de Figueiredo, quando alguns amigos muito próximos, a exemplo de Alceu de Amoroso Lima, converteram-se. Segundo ele, havia modismo naquelas conversões e era, “[...] intelectualmente, uma forma de andar para frente, de estar na frente” (CAMARGO, MARIANI e TEIXEIRA, 1983, p. 90-91). Entretanto, nega ter se tornado um católico militante.

O fato de não ter sido um militante católico não impediu que Afonso Arinos esboçasse ideias tão próximas do pensamento conservador amplamente disseminado pelos membros da Ação Católica, da mesma forma que circular entre amigos comunistas também não foi impedimento para que externasse críticas contundentes ao comunismo, como podemos verificar no Capítulo II da sua obra *Introdução à Realidade Brasileira*, com o título: “Os Intelectuais e a Violência de Esquerda: Considerações sobre o Comunismo”. Com menos veemência, seu recado aos intelectuais também se destinava a alertá-los contra os perigos do fascismo, tarefa que desenvolveu no Capítulo III, intitulado “Os Intelectuais e a Violência da Direita: Considerações sobre o Fascismo” (FRANCO, 1933).

Antes de apresentarmos o conteúdo do alerta, queremos lembrar que uma das preocupações de Arinos era convencer seus pares de que nenhum desses dois regimes aplicar-se-ia ao

Brasil. Por isso, dedicou o primeiro capítulo da obra a avaliar aspectos fundamentais da nossa organização social, econômica e política, a fim de demonstrar que o Brasil não era desorganizado; era apenas um país desordenado. Logo, não havia necessidade de sentirmo-nos atraídos por nenhum dos regimes em questão.

Afirmar o desordenamento do país era vital para Afonso Arinos, já que, segundo ele, havia uma diferença crucial entre ser desordenado e ser desorganizado:

A desorganização de um país será a perturbação das leis básicas da vida social a presença de distúrbios que acarretam a destruição dos seus elementos de íntima constituição. A desordem de uma nação significará, entretanto, apenas a existência de uma má combinação de elementos naturalmente aproveitáveis, desde que bem combinados; traduzirá, somente, um desarranjo nas relações aparentes ou não, simples ou complexas, que devem articular o funcionamento dos diferentes corpos nacionais (ARINOS apud FRANCO, 1933, p. 17).

Sendo o Brasil um país apenas desordenado, não havia justificativa para que se operasse algo tão radical como uma mudança de regime político. Neste caso, não era necessário que seus intelectuais advogassem em favor do fascismo e muito menos do comunismo. Bastava apenas ordenar o que estava fora da ordem, pois afirmava que não havia no Brasil, nas esferas política e social, contradições que não pudessem ser resolvidas por soluções internas do modelo político já existente.

Argumentava que, no caso econômico, o Brasil possuía uma significativa simplicidade, pois suas bases eram assentadas na agricultura. Em função disso, não apresentava nenhum aspecto

alarmante que indicasse índice de ruína ou desorganização nacional. Suas análises ocorriam num momento de profunda crise mundial, ainda sob os efeitos dos acontecimentos de 1929. Mesmo apontando a restrição dos mercados importadores e a diminuição das nossas importações, fazia uma comparação com outros países, para constatar que nossa situação econômica não era particularmente desfavorável.

No plano social, o Brasil também não tinha muito com o que se preocupar. Afinal, havia, sim, sérias ameaças de perturbação da ordem burguesa, porque a intelectualidade dirigente tendia, de forma consciente ou inconsciente, a criar um ambiente moral e intelectual tumultuado, e isso gerava um clima favorável a tais perturbações.

Insistia que no Brasil não havia crises, contradições ou distúrbios que traduzissem um estado de desorganização nacional, mas a desordem intelectual era grande. Além disso, as convulsões sociais da época eram, no seu entendimento, resultado da ausência de uma “civilização técnica”. Referia-se à falta de industrialização e, conseqüentemente, das relações de trabalho engendradas por ela. Logo, não teríamos no Brasil os “malefícios sociais” contidos nessas relações. Afonso Arinos se referia aos interesses antagônicos de classe, nesse caso, equivocadamente associados apenas às relações de produção advindas da industrialização. Para ele, esses antagonismos ainda eram incipientes no Brasil. Era fator recente, estimulado por indivíduos interessados na insurreição.

Os argumentos de que não havia um ambiente propício à desordem social se baseavam nas afirmações de que a nossa educação popular possuía uma base religiosa e faltava coesão das “massas”, no sentido de formarem uma consciência de classe, situação que era vista como de “ordem psicológica” e refratária a ideologias externas. Logo, constituíam-se “obstáculos à penetração das ideias radicais”.

Nossos movimentos sociais, seguindo a argumentação, não eram tão ofensivos? Por que a afirmação e as preocupações contundentes com a questão da ordem e o desconforto expresso com a visibilidade de novos sujeitos no cenário nacional? Por que tantas inquietações diante das transformações que o país passava e das questões políticas que estavam em pauta? Eis mais uma contradição dos escritos de Afonso Arinos.

A configuração política e social do país naquele momento contradiz as formulações do autor. Muitos movimentos sociais da década de 1930 desconstruem sua argumentação: a “Marcha contra a fome” organizada pelo Partido Comunista, a “Revolta do Caldeirão” no Ceará, “Pau de Colher” na Bahia dentre muitos movimentos caracterizam as denúncias e as lutas em torno dos impactos provenientes da grave situação econômica e social do país, com destaque para a questão fundiária.

Somam-se aos exemplos acima, as grandes levas de migrantes e os saques circunscritos aos períodos de secas, que denunciavam situações extremas a que eram submetidas as populações rurais. Lembramos também das articulações em torno da formação de um Movimento Negro que já se evidenciava nesse contexto, bem como a questão dos indígenas. Nesse caso, a política indigenista posta em ação pelo SPI revelava sérios impactos sobre essas populações por todo o país. Logo, as contestações sociais estavam na ordem do dia e com muito vigor.

Afonso Arinos, no intuito de convencer que o Brasil era um país apenas desordenado, limita e omite graves situações da realidade brasileira, insistindo na afirmação de que a desordem era proveniente apenas da maneira como os intelectuais expressavam-se, dando a entender que os problemas do Brasil estavam apenas no plano discursivo. Situação exemplar deste entendimento pode ser observada quando localiza essa desordem no campo literário

e apresenta-se como testemunha pessoal dela, pois se referia ao Modernismo, movimento no qual afirma ter iniciado sua vida intelectual. Segundo ele, seus integrantes eram

Iconoclastas de pouco discernimento que pretendiam destruir o que era mau, (coisa inútil, pois o que é mau, no sentido intelectual, não existe), mas que atingiam também, sob os golpes incertos, o pouco que tínhamos de bom. Falo com precisão porque iniciei minha vida intelectual nesse meio, sob a condução ardente de Graça Aranha, judeu inquieto, fascinante mestre de conciliábulos noturnos em que ríamos dos ídolos acadêmicos e pregávamos a destruição e a revolta (ARINOS apud FRANCO, 1933, p. 36).

É oportuno trazer algumas considerações sobre a forma como o tema do modernismo foi tratado por Afonso Arinos quando entrevistado pela equipe do CPDOC nos anos 1980. A maneira como organizou suas respostas sobre o assunto contrasta com a citação acima e reforça as impressões que traçamos acerca da construção de sua autoimagem no capítulo anterior. De forma muito tranquila, respondeu à pergunta sobre seu envolvimento com o modernismo, admitindo que, por meio da poesia de Ribeiro Couto, se iniciou no modernismo-literário, mas que havia sido Sérgio Buarque de Holanda a “ponte” para que entrasse no movimento. Entretanto, sua participação foi de longe, porque teve que passar uma temporada na Europa, mas, ainda assim, participou da organização da Revista *Estética* juntamente com Sérgio Buarque e Prudente de Moraes. Nesse periódico teria publicado dois poemas de sua autoria (CAMARGO, MARIANI e TEIXEIRA, 1983, p. 9).

O curioso é que, ao se referir a Graça Aranha, afirmou que só o conheceu mais tarde, quando teve uma ligação amorosa com a irmã de uma tia, sem fazer qualquer associação com o Movimento Modernista, contrastando com as declarações já

citadas. O contraste maior, porém, encontra-se na resposta dada a Pedro Nava, quando esse lhe perguntou o que havia sobrado do movimento modernista na literatura brasileira contemporânea. Eis a resposta:

Acho que foi uma influência tão positiva que não consegui ser desfeita por todas as tentativas posteriores de destruição, como por exemplo a poesia concreta. Para mim, a criação de uma forma moderna foi feita pelo movimento modernista e não foi destituída, porque essas tentativas de substituição não têm resultado em nada. O Brasil criou uma forma nacional com o romantismo, não chegou a criá-la com o parnasianismo, nem com o simbolismo, mas pôde atingi-la, sem dúvida, e com independência pelo modernismo (CAMARGO, MARIANI e TEIXEIRA, 1983, p. 94).

Além da diferença de idade que separa a data de produção das duas declarações, ponderamos suas diferenças por meio também das motivações a elas relacionadas. Esta última relaciona-se à necessidade de manter a coerência, de primar pela reputação de homem público e intelectual brilhante, conforme tratamos anteriormente. No caso da primeira, há uma tentativa quase desesperada de convencer os intelectuais da década de 1930 dos perigos que representavam as novidades.

O modernismo pregava o novo, a substituição do que era considerado antigo, a necessidade da mudança. Daí a estratégia de Afonso Arinos em se colocar na condição de testemunha, a fim de conceder maior credibilidade ao seu alerta. Desqualificar o movimento era uma tentativa de conter o fascínio acerca das novidades, de outras possibilidades. E, naquele contexto, fascistas e comunistas propunham mudanças que não interessavam e nem

agradavam a Afonso Arinos e ao grupo ao qual se vinculava, embora muitos do seu grupo tenham sido atraídos pelo fascismo.

Nas interpretações de Arinos, a desordem intelectual que predominava no Brasil tendia a produzir um “ciclo fatal e progressivo” definido por: desordem intelectual, vitória da violência (fosse ela de esquerda ou de direita), sufocação da vida intelectual pela sujeição da vida partidária. Esse entendimento deixa claro que o incômodo que afetava esse intelectual localizava-se prioritariamente nas questões políticas.

O livro foi escrito em 1933, momento em que os Melo Franco romperam com Getúlio Vargas em função do descontentamento com os encaminhamentos dados à questão da nomeação do interventor de Minas, na qual Virgílio de Melo Franco, grande colaborador no golpe de 1930, foi preterido. Isso nos remete mais uma vez às questões relativas ao silenciamento da participação política de Afonso Arinos nesse contexto. A publicação dessa obra é indicativa do seu envolvimento, pois a ela se junta sua atuação política nos jornais como mais um suporte em que veiculou críticas contundentes ao governo e expressou os descontentamentos pelas perdas que sua família e seu grupo político tiveram após o movimento de trinta.

Ao propor a existência de uma desordem intelectual no Brasil, Afonso Arinos não apenas tentava convencer os defensores do fascismo e do comunismo de que não existiam razões suficientes para uma mudança de regime, mas também encontrava formas de expressar a sua discordância em relação aos rumos que o país vinha tomando e, principalmente, de reclamar o retorno ao poder dos grupos que tradicionalmente o governavam.

As considerações que fez em defesa de uma desordem intelectual podem ser compreendidas por meio das interpretações

de Guerreiro Ramos³⁰ citadas por Souza; (2009), na classificação que elaborou sobre os intelectuais que produziram uma teoria sobre o Brasil. Souza (2009, p. 82) constatou, ao analisar essas considerações que, para Guerreiro Ramos, na década de 1930, os intelectuais brasileiros “[...] não pretendiam ir além da ampliação das fronteiras do sistema por meio da implantação de novo ordenamento de interesses, que os [sic] proporcionasse uma participação mais efetiva no processo político” (SOUZA, 2009, p. 82).

Conforme Souza (2009, p. 84), Guerreiro Ramos, ao classificar a inteligência nacional, concluiu que, na década de 1930, teve início uma consistente integração de intelectuais brasileiros em redes internacionais formal ou informalmente constituídas. Nessas redes, destacava-se o fascismo e o marxismo-leninismo como elos, correntes que inauguraram um “[...] tipo de proselitismo cultural internacionalmente organizado”. Esse proselitismo, em momentos anteriores, teria precedente no movimento positivista.

Nas avaliações de Souza (2009, p. 85) sobre a obra de Guerreiro Ramos, destacam-se os argumentos de que as ideias formuladas por essa inteligência corresponderiam a três momentos ideológicos no Brasil: a *Ideologia da Ordem (integrismo)*, cujos representantes teriam nomes como Jackson de Figueiredo, Hamilton Nogueira, Alceu Amoroso Lima, Carlos Lacerda e outros; a *Jeunesse Dorée* representada por Alceu Amoroso Lima, Afonso Arinos e Otávio de Faria; e o *Inconsciente Sociológico*, que teria representantes como Martins de Almeida, Virgínio Santa Rosa, Azevedo Amaral, Oliveira

³⁰ RAMOS, Alberto Guerreiro. A inteligência brasileira na década de 1930 à luz da perspectiva em 1980. In: **Revolução de 1930; Seminário Internacional**. Brasília: UNB, 1983.

Vianna, José Maria dos Santos e Caio Prado Junior (SOUZA, 2009, p. 85-86).

O quadro traçado por Guerreiro Ramos exemplifica a quantidade de aspectos que caracterizavam o pensamento dos intelectuais da década de 1930, demonstrando que, entre eles, podiam ser encontrados, conforme sua classificação, os que se identificavam com o elemento nacional, tendendo a atribuí-lo a ideias e teorias importadas, os elitistas, os conservadores, os doutrinários, os denunciadores da miséria do povo, os ideólogos do poder político vigente, os colaboradores sistemáticos da ordem política estabelecida, bem como os adversários dela, e os analistas imparciais dos eventos (SOUZA, 2009, p. 86). Era essa variedade de tendências e formas de escrever sobre o Brasil que Afonso Arinos interpretava como desordem intelectual.

Na visão de Afonso Arinos, a desordem afetava todos os aspectos do país e com a situação política não seria diferente. Ele apontava a “revolução de 1930” como uma das causas dessa desordem, alegando que nem todos os revolucionários eram partidários do programa político que serviu de bandeira para o movimento. Vencido o movimento, veio à tona as incompatibilidades ideológicas dos grupos dirigentes. A “revolução” não teria melhorado a desordem política do país, e sim aumentou-a, incluindo novas tendências até então inativas ou inexistentes de forma que, naquele momento, cada um defendia suas próprias convicções.

No campo científico, o Brasil sofria do mesmo mal. As reformas sucessivas na área da educação, a falta de continuidade, a precipitação e “inadaptabilidade do gênio brasileiro” foram motivos alegados por Afonso Arinos para caracterizar a desordem dessa área. Os estabelecimentos de pesquisa e a aplicação das ciências tinham um funcionamento descontrolado e, segundo ele, eram patentes as dificuldades de se realizar pesquisas no país. Argumentava que essa situação não era decorrente apenas da

falta de investimentos ou de meios materiais: sua causa principal era a desordem dos valores da inteligência geradora que cercava qualquer esforço intelectual e esterilizava qualquer tentativa de criação no campo espiritual. Insistia que a confusão era tão grande nessa área que, muitas vezes, interlocutores em defesa de algum tema jurídico não percebiam o caráter inconciliável da ciência e da religião.

Por conta dessa desordem, o país vivia em um “estado anárquico”. Afirmava que, sem ordem intelectual, a organização social era um mito e caminhava inevitavelmente para a violência ou para a dissolução. Esse estado de desordem, essa falta de objetivo social, fazia com que as forças da inteligência se desenvolvessem, sendo impelidas ou atraídas por fatores e elementos externos a sua substância. Essa substância era vista como fraca e, por esse motivo, não encontrava em si mesma a capacidade de desenvolvimento progressivo e nisso residia o perigo, pois as ideologias externas poderiam ganhar força e encontrar um terreno propício ao seu florescimento.

Afonso Arinos questionava-se sobre qual seria o motivo da desordem intelectual que ele via no país. Ele descartava o entendimento de que as razões para essa desordem estariam na mistura de raças, na ausência de um “tipo étnico definido, com mentalidade estável”, alegando a inexistência de uma raça pura. Além disso, o quadro europeu corroborava seu raciocínio, pois a França, tomada como modelo de onde os valores da inteligência desenvolviam-se de forma harmônica, apresentava-se como uma “babel de línguas”, com muitos estrangeiros portadores de crenças e de costumes muito distintos. A ordem intelectual francesa comportava-se como um rio que recebia seus afluentes, no caso as “correntes distintas do seu leito”, enriquecia-se com os seus conteúdos, mas impunha-lhes sua própria direção, governando, portanto, de forma orgânica, esse conjunto tão diverso.

Segundo Afonso Arinos (1933, p. 42), “[...] o mulato, alma inquieta, variável, sem tradição e sem alicerces, tem sido responsabilizado pelos escritores brancos (ou que se pretendem tal), de muita coisa”. Dentre essas acusações, encontrava-se a de promover a desordem intelectual. A ela contrapôs-se Afonso Arinos, alegando que o Rio Grande do Sul era um estado com um número muito reduzido de mulatos, mas, ainda assim, era um lugar com forte tradição de inquietação e rebeldia. Concluía então que, se a mistura de raças fosse de fato o motivo da desordem referida, a “anarquia intelectual” no Brasil — país que afirmava sua identidade nacional por meio da mestiçagem —, seria um caso irremediável.

Felizmente as razões da desordem intelectual que tanto o preocupavam podiam ser contornadas, já que não via vinculação dessa desordem com a mestiçagem. Para isso, afirmava que seria necessário que a elite intelectual assumisse seu papel por excelência — o de governar, de manter-se no poder —, pois acreditava que a desordem intelectual residisse no fato de que esse grupo não teve uma parte mínima ou secundária no exercício do poder republicano. Afirmava que, na República, as classes dirigentes foram, pouco a pouco, baixando o alto nível intelectual que as caracterizava durante o Império. Lamentava que, naquele contexto, os intelectuais se encontrassem desprestigiados e fora dos quadros diretivos do país, já que técnicos e pessoas não pertencentes à intelectualidade ocupavam esses cargos.

Finalmente, concluía que a solução para o desordenamento do país estava nas mãos de sua elite intelectual. A essa cabia a tarefa de recolocar o Brasil no rumo certo, estabelecendo a ordem e, principalmente, livrando-o do perigo do comunismo e do fascismo. A Afonso Arinos, que se autodenominava representante legítimo dessa elite, cabia a tarefa de alertá-los, para que não tomassem a direção errada.

“Entre deus e o diabo”: perigos do comunismo

Ao traçar suas considerações sobre o comunismo, Afonso Arinos (1933, p. 55) ressaltou que seu único objetivo era evidenciar qual era “[...] o papel dos intelectuais no advento dos regimes ditatoriais, fundados na força [...]”. Também pretendia demonstrar “qual a sorte” que teria aguardado esses intelectuais na prática de tais regimes. A proposta do autor era fazer suas análises com imparcialidade, independência e objetividade: advertia ainda que o leitor não esperasse encontrar em suas palavras uma refutação do comunismo, pois não era esse seu intuito, já que não desejava que seu ensaio ganhasse um caráter de propaganda anticomunista.

Declarou também não ser seu objetivo criticar ou contestar o marxismo, pois tal atitude seria pretensiosa e desarrazoada, uma vez que considerava a obra de Marx genial e imperecível no sentido científico. Com esse jogo de palavras, Afonso Arinos reconhecia o alcance e a importância da obra de Marx. Entretanto, suas considerações estão longe de poupar o marxismo de críticas negativas, sobretudo porque, certamente, percebia que seu conteúdo expressava alternativas que poderiam ser consideradas como saída para o Brasil naquele momento.

As considerações seguiam a lógica da desqualificação da doutrina marxista, embora o autor negasse tal recurso. Seus escritos seguiam evitados de contradições em que, ao mesmo tempo em que buscava negar atitudes que poderiam afetar sua credibilidade, reforçava exatamente o contrário daquilo que declarava. Exemplo disso era o esforço em convencer os leitores de que o tratamento que daria ao marxismo seria pautado em critério de objetividade e guiado pelo caráter científico. Entretanto, simultaneamente, admitia que as ideias que expressava eram simples opiniões, embora ressaltasse que não eram pessoais.

Reconhecia que o marxismo era “[...] capaz de abalar brevemente e profundamente os alicerces da vida social no planeta” e que se tratava de uma doutrina “[...] vasta demais e ativa demais para poder ser abrangida e discutida tanto nos seus princípios como nas suas conclusões, em meia dúzia de páginas de um ensaio” (FRANCO, 1933, p. 55). Por isso, investia no exercício de desqualificar tal doutrina, contradizendo o que afirmava sobre seu caráter científico e sua relevância, ao reduzi-la a uma simples questão de fé. Para ele, tratava-se da doutrina política que mais se aproximava de uma religião e daí seu sucesso junto “[...] às almas populares, almas simples, ansiosas por encontrar, no milagre socialista, a solução para os dramas do presente” (FRANCO, 1933, p. 56).

Na perspectiva de que o comunismo enquanto religião comportava uma aceitação maior, estava também a ideia de que sua propagação se relacionava a uma assimilação via sentimentos. A filiação ao comunismo não era, portanto, um ato do intelecto, por isso sua conclusão acerca do êxito dessa doutrina junto às classes populares. Esses argumentos nos fazem retomar a concepção de povo explicitada por esse autor, ao afirmar que era ingênuo, atrasado e incapacitado para agir ou reagir. No caso dos intelectuais comunistas, porém, temos que relembrar a aproximação desse autor com as ideias de Benda, no que diz respeito aos falsos intelectuais, aqueles que se deixavam dominar por “paixões políticas”, portanto “pregadores e apóstolos”.

Ciente da filiação de vários intelectuais às ideias comunistas, a interpretação de Arinos visava desqualificar tal escolha, reforçar o quanto essas pessoas estariam se deixando enganar. Associou comunismo e religião, ressaltando que aquela doutrina era uma religião falsa e oposta ao cristianismo e se referia aos que aderiram ao comunismo, especialmente os revolucionários de 1917, como: “[...] profetas vermelhos que do sombrio Kremlin, este vaticano

da religião do diabo, fulminam, com todos os coriscos da ira, o rebanho das ovelhas de Deus” (FRANCO, 1933, p. 56).

No intuito de demonstrar o quanto o comunismo era um movimento violento, opôs à “violência de Moscou” a “doçura de Roma”. E fez uma espécie de prognóstico: “[...] a Igreja triunfará; o espírito será vitorioso contra a investida da matéria” (FRANCO, 1933, p. 58). Suas ideias dialogavam em boa medida com o pensamento católico militante do período, especialmente com as matérias publicadas na Revista *A Ordem*, fundada em 1921 por Jackson de Figueiredo e associada, em 1922, ao Centro Dom Vital, também criado por Jackson de Figueiredo. Esse era o centro da produção intelectual dos católicos e Afonso Arinos de Melo Franco foi vice-presidente dele no período de 1981 até 1990, quando faleceu. (DIAS, 1996, p. 89-96). Lembramos que mesmo negando sua participação nessa militância católica, Afonso Arinos desenvolveu um pensamento muito mais aliado a Jackson de Figueiredo e Alceu Amoroso Lima, que eram figuras expressivas da militância católica (MUELLER, 2015; PINHEIRO FILHO, 2007).

Foi na Revista *A Ordem* que padre Antonio R. de La Peña publicou uma matéria com o título “Situação das confissões religiosas da U.R.S.S.”. O padre fez referência ao livro *Introdução à Realidade Brasileira* e enfatizou a opinião de Afonso Arinos acerca do retorno do catolicismo. O padre preocupava-se com o ateísmo, sobretudo após a expansão das doutrinas marxistas e encontrou, nas proposições de Afonso Arinos, elementos de renovação das esperanças de que esse quadro fosse revertido. Se perguntava se seria o Afonso Arinos, um profeta. E emendava, “[...] julgamos que sim; e nossa temeridade deixa de sê-lo” (LA PEÑA, 1936, p. 2-6). A temeridade seria o crescimento do ateísmo, que ele denominou de os “Sem Deus militantes”.

No final da matéria, o padre concluía que o *Protocolo de Sião*, também discutido em seu artigo, não passava de uma utopia e de uma campanha anticientífica, e a prova disso estava nos estudos de Afonso Arinos e Octávio de Farias (1933). O *Protocolo de Sião* era um livro que se referia, com grandes detalhes, a um pseudo plano referente a uma conspiração judaico-maçônica-bolchevique cujo objetivo era um só: a criação de uma monarquia mundial confiada a um rei judeu e circulou, deixando católicos e anticomunistas temerosos (PINHEIRO, 2013).

Pelo exposto, havia terreno para acolhimento das análises de Afonso Arinos. Na parte da obra em que estamos tratando, ele descreveu aspectos de cada fase da Revolução Russa e da organização em torno do movimento comunista, destacando a participação dos intelectuais nesse processo. Após essa análise, voltou-se para avaliar as condições que, no Brasil, poderiam significar uma facilitação para o êxito do comunismo. Nesse procedimento, residia, segundo ele, a intenção de evitar que “os moços brasileiros” tomassem a mesma direção que tomaram “[...] Luís Carlos Prestes, Octavio Brandão, Astrogildo Pereira, Oswaldo de Andrade, Paulo Lacerda e tantos outros” (FRANCO, 1933, p. 115).

Para Afonso Arinos, na época com 27 ou 28 anos, esses intelectuais teriam abraçado o comunismo por motivos de ordem intelectual. Por isso, o alerta deveria ser feito mostrando-lhes filosoficamente que o comunismo representava o passado. É interessante observar a maneira como esse autor movimentava-se no campo da construção discursiva, ao sabor dos seus interesses e convicções. O argumento de que o comunismo era um “terrível passadismo” opunha uma visão de passado, visto no sentido de arcaico e de forma negativa, ao passado que se buscava reinventar sob o signo do modernismo. Argumentar que tal opção política não representava nem o presente e nem o futuro, mas o passado

do qual os jovens literatos fugiam “espavoridos”, era a forma que acreditava poder convencer seus pares dos perigos que, na sua concepção, representava a adesão ao comunismo.

Era também uma presunção ancorada na ideia de que ele possuía recursos intelectuais capazes de convencer aos demais do que era certo e errado. Afonso Arinos colocava-se na condição do intelectual dotado de razão e de uma espécie de luz capaz de iluminar os caminhos a serem seguidos não apenas pelo povo inculto, mas também por seus pares. Concebia seus argumentos como intelectuais e filosóficos, portanto, “verdadeiros”. Os argumentos dos demais eram ideológicos e equivocados e seus contemporâneos, embora tivessem a mesma idade ou próxima, eram ingênuos. Tão ingênuos que deveriam aceitar seus argumentos de comparação do comunismo com o “passadismo” sem levar em conta a sua concepção de modernismo.

Afonso Arinos colocava-se como alguém com experiência suficiente para alertar aos outros intelectuais, na medida em que, como vimos, confessou ter cedido aos encantos do modernismo, sob a influência do “fascinante e inquieto judeu Graça Aranha”, no início da sua vida intelectual. Contudo, conseguiu perceber, desde cedo, que aquele movimento feito por “iconoclastas de pouco discernimento [...] pregava destruição e revolta”. Ao desejarem o novo, investiram contra o velho, destruindo também o que tinham de bom.

Nas entrevistas concedidas à equipe do CEPDOC, Afonso Arinos apresentou considerações menos contundentes em relação ao modernismo. Admitiu ter acompanhado o movimento “de longe”, mas não traçou comentários negativos, sobretudo ao responder à pergunta feita por Pedro Nava, seu amigo desde a infância e um dos nomes expressivos da experiência modernista em Minas Gerais que, juntamente com Drummond e Martins de Almeida, formava o “grupo dos rapazes da Rua Bahia”.

A atitude do autor remete-nos às considerações de Sarlo (2007) sobre o relato de testemunho. Apesar de não se tratar dos mesmos tipos de relatos, observamos em Afonso Arinos o perfil de “testemunho” com base nas características definidas por Sarlo (2007, p. 51), como ambição de autodefesa, objetivo de persuadir o interlocutor, o efeito de verdade dado aos detalhes. Ao se colocar como alguém que já teria incorrido no erro, mas percebido a tempo de recuar, ele apresentava-se como alguém experiente e conhecedor dos perigos daquela situação enganadora. Produzia, então, um discurso fundamentado em seu testemunho. Com base em Arendt, Sarlo (2007, p. 50) classificou esse tipo de testemunho como “[...] uma instituição da sociedade que tem a ver com a esfera jurídica e com um laço social de confiança”. Acrescenta-se a esse aspecto a inserção desse intelectual em espaços privilegiados, como instituições de ensino, academias, jornais e revistas, além da já conhecida genealogia, situação que lhe conferia mais credibilidade.

Num contexto de fortes questionamentos ao liberalismo, Afonso Arinos posicionava-se como um liberal. Saudosista do passado aristocrático, que marcou a trajetória de sua família em várias gerações, mostrava-se incomodado e temeroso com as reconfigurações sociais do país. A institucionalização de uma nova normatividade, caracterizada, entre outros aspectos, pela configuração de direitos e deveres, cuja Consolidação das Leis do Trabalho (CLT) pode ser apontada como exemplo de sistematização de demandas antigas de vários setores da sociedade, colocava em pauta embates e discursos que evidenciavam diversos projetos de sociedade e visibilizava diferentes sujeitos. É nesse sentido que podemos compreender a defesa de Afonso Arinos em torno da primazia e competência da elite brasileira para conduzir o país.

Não queremos sugerir que tal defesa fosse algo novo, mas gostaríamos de frisar o quanto ela se tornou urgente num contexto em que se colocava em xeque, pelo menos em parte, a manutenção

do poder pelos setores agrários, principalmente considerando que a situação se aguçava, na medida em que vários grupos que compunham os setores médios e menos privilegiados da sociedade ganhavam visibilidade.

Nas entrevistas concedidas a Aspásia Camargo, Afonso Arinos definiu bem a atitude “senhorial” que caracterizou as várias gerações de sua família e, conseqüentemente, a si mesmo: “[...] era uma gente habituada a mandar desde o tempo da colônia” (FRANCO *apud* CAMARGO, MARIANI e TEIXEIRA, 1983, p. 87-88). Explicitava suas dúvidas quanto à adequação de se falar em aristocracia no Brasil, porém enfatizava os traços familiares que caracterizavam a si e à sua família: “O que há é uma tradição de mando, de altivez, de independência, de vida intelectual que sempre nos distinguiu. Nunca tivemos de atravessar o canal da submissão” (FRANCO *apud* CAMARGO, MARIANI e TEIXEIRA, 1983, p. 88).

Afonso Arinos deixava claro o quanto se sentia responsável pelo futuro do país, na medida em que seus alertas, ao serem ouvidos, retirariam os que, equivocadamente, seguiam por caminhos incertos e perigosos, colocando-os no rumo correto. Tal atitude equivalia a uma espécie de salvação do Brasil, pois aqueles que, na sua concepção, eram os eleitos para comandarem o país não deveriam situar-se à esquerda ou à direita, posições que se baseavam na força e não no trabalho do intelecto. Vejamos, a seguir, sua visão sobre o fascismo.

Fascismo: a violência da direita e a ameaça ao Brasil

Com dezoito páginas a menos do que o capítulo sobre o comunismo, a parte em que se propôs a analisar o fascismo tem, de certa forma, uma continuidade de suas considerações sobre o primeiro, uma vez que Afonso Arinos adotou, em grande medida, o recurso da comparação entre os dois regimes. Em muitas passagens,

o fascismo passa a ser explicado por elementos contrários aos que caracterizavam o comunismo. Por possuir uma doutrina filosófica, o comunismo teria permitido que o movimento saísse dessa doutrina para a ação; já o fascismo, cuja doutrina ainda estaria por ser criada, começaria seu movimento pela ação.

O fascismo constituir-se-ia em um regime de “adaptações e transigências”, ao contrário do comunismo, que exigiria a aplicação de sua doutrina num quadro de mudanças profundas. Essa proposição também seria expressa um ano depois, na obra *Preparação ao Nacionalismo*, quando afirmou que a doutrina marxista cortava “[...] as amarras com tudo o que até hoje tem sido observado, obedecido, e tido com imutável, através da história ocidental” (FRANCO, 1934, p. 19-20).

Nota-se, na comparação citada, uma relativização em relação ao fascismo, embora o autor citado tenha se preocupado em advertir seus pares para o fato de que, mesmo a adesão ao fascismo ou ao nazismo exigiria uma adaptação, uma espécie de “revolução à brasileira”. As adaptações nesses regimes seriam viáveis, porque eram dotados de escassas doutrinas que, por sua vez, eram ligadas às peculiaridades nacionais. Diferente do marxismo, que pregava um caráter universal e apresentava soluções prontas para problemas diferentes. Daí a necessidade de uma ruptura e uma substituição (FRANCO, 1934, p. 20-21).

Ao alertar aos que tinham vinte anos, Afonso Arinos, em *Preparação ao Nacionalismo*, apontava o caráter adaptável desses regimes, mas não deixava de ressaltar o quanto isso exigiria de mudanças, ainda que, na sua concepção, essas fossem menos drásticas do que as provocadas pelo comunismo. Ao mesmo tempo, incitava-os a pensar como seria o Brasil se fizéssemos uma “[...] revolução nacional-socialista, que seguindo as leis hitlerianas, criasse o direito de primogenitura para a herança das terras?” (FRANCO, 1934, p. 21). Ao utilizar esse exemplo, Afonso Arinos indicava uma questão

cara ao Brasil, especialmente ao seu grupo social, revelando parte dos motivos causadores das inquietações frente às ameaças de uma mudança profunda que o país requeria.

O exemplo da terra também servia para mostrar aos jovens a complexidade de uma doutrina que exigisse essa mudança, dadas as nossas peculiaridades. Formulava perguntas que evidenciassem essas questões, ao mesmo tempo em que apresentava possíveis respostas que seriam dadas pelos que tinham vinte anos. Nota-se a estratégia de demonstrar a forma simplista como os jovens poderiam pensar sobre o tema. À questão da primogenitura, os jovens responderiam: “Extingam-se os latifúndios”. Mas, e a exigência do “puro sangue brasileiro”, para que se tornassem proprietários? A essa, responderiam que precisavam do “caldeamento dos sangues europeus” (FRANCO, 1934, p. 21-22). Demonstrava o quanto teriam a perder, se um desses dois regimes fosse importado.

Concluía que a adaptação de uma “revolução fascista ou nacional-socialista” implicaria na construção de uma revolução brasileira. Essa seria uma grande tarefa e melhor do que a “simples agitação” que imperava no Brasil, especialmente depois de 1930, quando se pensou em mudanças que não se efetivaram. Entretanto, os moços do país estavam mais inclinados a buscar a solução em receitas antecipadas e tidas como infalíveis, pregadas pela revolução internacionalista, do que a realizarem uma revolução nos moldes da alemã ou da italiana (FRANCO, 1934, p. 22-23).

Com tais questionamentos, um ano depois que escreveu *Introdução à Realidade Brasileira*, Afonso Arinos ainda se encontrava na mesma tarefa de alertar aos que se sentiam atraídos pelo comunismo. Dessa vez, dirigia-se aos jovens que tinham vinte anos, para convencê-los de que era “[...] o internacionalismo marxista [...] aparente caminho da facilidade” (FRANCO, 1934, p. 23). Mais uma vez, colocava-se como exemplo a ser seguido,

informando que já se encontrava “[...] naquela idade em que se começa a levantar os olhos dos livros, e a pousá-los, sem paixões, sobre o mundo, sobre a vida” (FRANCO, 1934, p. 24). E reforçava: “Não se iludam, rapazes, (só um imbecil se poderia iludir, neste ponto) a revolução da esquerda teria que ser no Brasil, tanto quanto a revolução da direita, uma revolução brasileira” (FRANCO, 1934, p. 24-25).

Ambas exigiriam mudanças que seguramente não eram desejadas por ele, embora se mostrasse mais favorável àquelas que poderiam advir da adaptação do fascismo ou nazismo, já que estas, certamente, poriam fim ao clima de desordem que acreditava haver no país e, especialmente, acirrariam o combate ao comunismo. Parte das análises apoiava-se na leitura de obras como *Un Nouveau Moyen Age*, de autoria de Nicolai Berdiaeff³¹, citado por Afonso Arinos (FRANCO, 1933). Escrita para desqualificar o comunismo como alternativa, a obra fez sucesso entre os católicos no Brasil dos anos vinte e trinta.

Gomid (2005, p. 1) chama a atenção para o fato de que muitos intelectuais brasileiros ressaltaram elementos políticos, religiosos e filosóficos pertinentes ao estudo da literatura russa, especialmente sobre a obra de Dostoiévski, demonstrando que essa literatura não foi apropriada apenas pela esquerda.

Ao analisar a correspondência trocada entre dois dos mais destacados defensores da Ação católica — Jackson de Figueiredo e Alceu Amoroso Lima —, Gomid (2005) demonstrou o interesse desses em tornar conhecida a situação da Rússia bolchevista, pois, para combater o inimigo, era necessário conhecê-lo. E Berdiáiev, servia bem a esse propósito, como demonstrou Alceu Amoroso Lima³², ao sugerir a Jackson: “[...] deixemos o Hollitober que é

³¹ BERDIAEFF, Nicolas. *Un nouveau moyen age: réflexions sur les destinées de la Russie et de l'Europe*. Paris: Plon, 1930.

³² LIMA, Alceu Amoroso; FIGUEIREDO, Jackson de. Carta de 8 de maio

comunista, e tomemos um anticomunista e quase dos nossos, o Berdiaeff [...]”. Tal sugestão foi feita na correspondência analisada e citada por Gomid (2005).

Embora tenha declarado que suas considerações sobre o fascismo não se apoiavam em opinião ou paixão pessoal, pois não possuía nenhuma ligação com esse movimento político e filosófico, Afonso Arinos buscou um autor que fazia sucesso entre os que combatiam o comunismo e reforçava a comparação entre os dois regimes. Ao analisar a participação dos intelectuais italianos, diferente do exame feito sobre os bolchevistas na Rússia, ele viu no partido socialista italiano uma incapacidade para executar a doutrina marxista em função da ausência de uma “elite” intelectual que o dirigisse. Concluiu que os operários italianos não tiveram êxito na implantação de uma “ditadura proletária” porque não tinham os “chefes indispensáveis”, os intelectuais necessários, muito menos os “revolucionários profissionais” tipo Lenine e Trotsky (FRANCO, 1933, p. 162).

O fascismo não pode compreender uma cultura desinteressada da política, conforme Afonso Arinos, esse seria um entendimento formulado por Paulo Orano, um escritor fascista e que reforçou as considerações do nosso autor sobre o comprometimento dos intelectuais italianos com o regime. Analisando a dependência que esses possuíam em relação ao Estado, concluiu que essa dependência, somada à violência empregada como forma de submetê-los, foi responsável pelo envolvimento dos intelectuais.

Lembremos que é a violência que dá o título aos dois capítulos sobre os regimes analisados. Também é nessas partes do livro que Afonso Arinos propõe-se a indicar o papel dos intelectuais frente a esses dois movimentos, levando em conta, especialmente, a

de 1928. In: ETIENNE FILHO, João (Org.). *Correspondência: harmonia dos contrastes (1919-1928)*. Rio de Janeiro: Associação Brasileira do Livro, 1991.

violência e como ela influenciou a ação e o posicionamento desses tanto em relação ao que pensavam quanto no tocante às suas participações nesses regimes. Entretanto, o tratamento dado a esse elemento também é diferenciado. Ao avaliar a violência de esquerda, ele mostrou-se implacável, definindo a doutrina marxista como uma doutrina de violência e inimiga do espírito e Marx como “frio organizador da violência” e “meticuloso assassino do sentimento da liberdade” (FRANCO, 1933, p. 66-75).

Já a violência praticada pelo fascismo era excesso, se não escusáveis, naturais em tempo de guerra civil. Há, no pensamento do autor, uma diferenciação entre o que considerava violência terrível do fascismo e que não lhe interessava, pois estava “fora da sua tese”, e o que considerava violência contra o espírito e a inteligência. Essa última, dizia respeito direto aos intelectuais, e foi vista por ele como “[...] indispensáveis, como a qualquer ditadura” (FRANCO, 1933, p. 188).

Um dos objetivos de Afonso Arinos era demonstrar que, ao defender qualquer um dos regimes aqui apontados, os intelectuais estavam vulneráveis à violência que era inerente a esses regimes. Era um dos perigos que eles deveriam evitar. Entretanto, suas conclusões são relativas a esse aspecto, pois, enquanto enfatiza a violência do comunismo, naturaliza a violência do fascismo, colocando-a como elemento indispensável a um regime ditatorial.

Após traçar suas considerações sobre o comunismo e o fascismo, Afonso Arinos tratou de apontar uma espécie de roteiro que os intelectuais deveriam seguir para se desvencilharem do fascínio que esses regimes poderiam exercer sobre eles. Para isso, listou alguns elementos que deveriam constituir uma conduta a ser adotada. Vejamos os principais pontos desse roteiro.

Receita de intelectualismo e brasilidade para os intelectuais brasileiros contra o comunismo e o fascismo

O que se depreende da leitura de Afonso Arinos é que, embora sua crítica englobe o fascismo, suas preocupações mais contundentes estão direcionadas ao comunismo. Esse fenômeno político suscitou no autor em questão um conjunto de discursos e de estratégias que visaram desacreditar o movimento e dissuadir aqueles que viessem a nutrir qualquer simpatia por ele. Ao escrever no calor dos acontecimentos, sua escrita revestiu-se de uma pretensa neutralidade, resultando em um quadro articulado da sua visão de mundo e reveladora das suas inquietações, angústias e conflitos internos. Revestiu-se, especialmente, dos seus esforços para conservar as condições favoráveis à continuidade, no poder, do grupo do qual ele era parte, da sua busca em neutralizar qualquer tentativa que pudesse ameaçar os projetos políticos das chamadas *elites* brasileiras.

Termo de difícil consenso e impreciso ainda hoje, o conceito de *elite* usado por Afonso Arinos saiu das páginas do *Trattato di Sociologia Generale*, obra publicada em 1917, de autoria de Vilfredo Pareto, sociólogo que defendeu a tese de que haveria, em todas as áreas da ação humana, indivíduos diferenciados que se destacavam por seus dons, por sua superioridade. Esses indivíduos formavam o que ele denominava de *elite* que, por sua vez, dividia-se em *elite governante* e *elite não governante*. Ambas compunham o estrato superior de uma população, enquanto que o inferior era composto pela *não elite*. Há também nessa formulação de Pareto a ideia de que existem dois domínios da conduta humana: a racionalidade, atributo da *elite* e o sentimento, qualidade existente na *não elite* (MALFATTI, 2008, p. 2-4).

Ora, como leitor de Pareto, pois dele também se origina o conceito de “resíduos” do qual se apropriou e usou em *Conceito de Civilização Brasileira*, Afonso Arinos selecionou, recortou e aplicou suas ideias na definição de intelectual que usou para reivindicar a primazia desses no domínio da nação.

Vistos como seres universais e acima de todos, os intelectuais concebidos por ele espelhavam seus anseios, seus projetos, sua crença na pretensa competência e superioridade de um grupo que deveria submeter os que não faziam parte dele à sua dominação. Afonso Arinos legitimava a ideia de que uma minoria deveria exercer o poder, daí seu desconforto e necessidade de atacar o comunismo, na medida em que este ameaçava a manutenção do poder por esse grupo que ele definia como elite.

A refutação ao comunismo era assunto compartilhado com seus amigos mais íntimos, como constatamos ao examinar a correspondência trocada com Carlos Magalhães de Azeredo, embaixador do Brasil em Roma. Azeredo escreveu cerca de trinta cartas a Afonso Arinos no período de 1929 a 1963, muitas delas endereçadas à Suíça, no período em que ele se curava da tuberculose (FRANCO FILHO, 2001, p. 245-246). No trecho que segue, damos a conhecer a opinião de Azeredo sobre o comunismo, expressa em uma dessas cartas escrita dois anos antes de Afonso Arinos publicar o livro em que expõe as ideias aqui apresentadas:

(Savoy Hotel, Lausanne Ouchy)

7 de outubro de 1931

Querido Afonso,

[...] Restituo-lhe o seu poema, desejando, e esperando ainda, que um Moisés novo aja contra o novo mar Vermelho como o antigo contra o do seu tempo; isto é, sepulte nele os novos filisteus. Não tenho absolutamente fé alguma na aventura comunista, que não é um sonho de genial redenção,

mas o pesadelo vesânico e sádico de uma Europa enferma. Que ela sare, e ressurja do seu pantanal de erros e culpas! (Com a infantil América é vão contar [sic], por enquanto.) Não creio que a civilização possa existir sem capitalismo, e sem livre concorrência em todos os ramos do trabalho humano. O estado socialista do visionário Marx só pode conduzir a um rápido e contínuo abaixamento do nível intelectual, moral, e até econômico, dos povos. Nem creio na arte coletiva, senão como execução de cousas criadas por grandes espíritos dominadores, qual se viu nos templos gregos, e, sobretudo, nas catedrais da idade média, em cujos labores anônimos de detalhe, subordinados aos vastos planos de conjunto, se revela justamente o talento “individual” dos artífices.

[...] Nossos recados afetuosos para o casal amigo, e para você um saudoso abraço do seu muito dedicado

Azeredo (AZEREDO, 2001, p. 248-249).

Mesmo com o crescimento do integralismo e a relevância que a Ação Integralista Brasileira (AIB) alcançava na época (TRINDADE, 1974; CAVALARI, 1999; GONÇALVES, 2012), a escrita de Afonso Arinos e as opiniões dos amigos próximos, algumas delas expostas na revista *A Ordem*, a exemplo dos textos de Alceu Amoroso Lima (Tristão de Ataíde) (LIMA, 1932, p. 317-320), revelam um temor maior em relação ao comunismo. Contra esse regime, ergueram-se muitas vozes, nesse caso, direcionadas aos intelectuais simpatizantes ou indecisos.

Esse apelo aos intelectuais também era feito por Plínio Salgado, liderança do Integralismo. Em 1933 – mesmo ano em que Afonso Arinos direcionou o alerta aos seus pares –, Plínio Salgado lançou o livro *Psicologia da Revolução*, avisando: “Este não é um

livro para o povo, mas para os que pretendem influir nos destinos do povo. Aos políticos e os intelectuais é que me dirijo nestas páginas” (SALGADO, 1933, p. 133-154).

O ano de 1933 parece apontar para o acirramento do debate sobre o papel dos intelectuais, pois, nesse período, em carta direcionada a Ribeiro Couto³³, (ACADEMIA BRASILEIRA, 2015) Plínio Salgado³⁴ também reforçava sua concepção sobre o papel que os intelectuais deveriam assumir em relação à política, reivindicando maior protagonismo para essa categoria, conforme podemos observar em citação feita por Gonçalves, (2012, p. 138): “É preciso que nós, intelectuais, tomemos conta do Brasil. Definitivamente. Temos de romper com a tradição medíocre da política [...] Estamos fartos de vivermos, nós intelectuais, à sombra dos poderosos. Queremos mandar.”

As observações de Afonso Arinos e de Plínio Salgado revelam um entendimento corrente no período acerca da responsabilidade e do papel dos intelectuais e sua associação ao conceito de *elite* formulado por Pareto. No caso, dois pensadores de direita empenhavam-se para atrair os demais intelectuais para o seu campo de pensamento e ação. O apelo de Afonso Arinos, enviado diretamente aos intelectuais, excluía o povo dessa tarefa, pois o considerava inculto e passível de ser guiado por aquele que “[...] recebeu de Deus a luz para iluminar os caminhos do mundo” (FRANCO, 1933, p. 256). Para Plínio Salgado, “as massas” deveriam ser atraídas por meio de um trabalho doutrinário, panfletário. Seu campo de ação incluía as duas possibilidades, como salientou na correspondência para Ribeiro Couto:

³³ Poeta, jornalista, bacharel em direito, diplomata, delegado de polícia, promotor público. Foi um dos grandes amigos de Afonso Arinos. Nasceu em Santos (SP), em 1898, e faleceu em Paris, em 30 de maio de 1963.

³⁴ SALGADO, Plínio. **Psicologia da revolução**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1933.

Não sei se V. viu um livrinho que o Schmidt publicou: um desastre a revisão, um relaxamento a impressão. Estou indignado. Em todo o caso, passando por cima das asneiras com que os tipógrafos escangalharam com o livro, peço-lhe que o veja. Tem um tom mais panfletário do que doutrinário, porque o outro, o das elites, é o que deverá sair, chamado Psicologia da Revolução. É nele que estão as bases filosóficas (SALGADO *apud* GONÇALVES, 2012, p. 138)

Certamente, o crescimento integralista preocupava Afonso Arinos, embora considerasse pequena a probabilidade de implantação de uma ditadura militar ou civil no Brasil, com tendências fascistas. Mesmo referindo-se aos dois regimes, como baseados na violência e entendendo que essas direcionavam-se prioritariamente aos intelectuais, percebemos sua relativização com o fascismo, ao deixar claro que o maior perigo residia nas forças de esquerda que ganhavam impulso com o comunismo. A essa doutrina, Afonso Arinos dedicou a tarefa de desqualificá-la, com o intuito de demonstrar o quanto o Brasil corria riscos cedendo aos apelos do que denominou de novidades alienígenas.

Em suas conclusões, incitava os intelectuais brasileiros a combinar suas forças intelectuais com brasilidade. Para isso, dava-lhes a receita: aumento da influência intelectual no poder político, repúdio às ideias externas baseadas no fascismo e no comunismo, defesa de um nacionalismo colaboracionista e não um nacionalismo fundamentado no ódio, recusa de um internacionalismo em prol do universalismo, combate ao regionalismo, dever de ser pacifista, substituição do militarismo por uma atitude militar e, especialmente, firmar os valores da liberdade.

Todas essas questões dizem respeito a conceitos que o autor se empenhou em explicar. Todos eles estão relacionados às questões

cruciais vivenciadas pelo país no período, a exemplo da questão dos tenentes, as diferenças e disputas políticas entre os estados, além do crescimento das duas vertentes políticas analisadas por ele. Todos esses aspectos iluminam a escrita de Afonso Arinos e reforçam o que dissemos anteriormente sobre a maneira como ele expõe suas angústias e visão de mundo frente a um país que se transformava. Independentemente do alcance dessas transformações, o que fica patente é o quanto elas incomodaram Afonso Arinos e foram vistas como ameaças ao projeto de poder do grupo ao qual ele pertencia.

Para aumentar sua influência no poder político, os intelectuais brasileiros deveriam tomar posição em alguns problemas que, apesar de um caráter universal, interessavam diretamente ao Brasil: o nacionalismo, o internacionalismo e o universalismo. Entendia Afonso Arinos que o nosso nacionalismo estava recheado de elementos alienígenas em virtude da nossa condição de país inculto e das nossas necessidades sociais e históricas. Combatia a ideia de nacionalismo que grassava naquele momento, por estar fundamentada no ódio, a exemplo do que acontecia na Itália e na Alemanha, e definia o nacionalismo como uma força de participação particular na formação do todo.

Os intelectuais brasileiros, tendo uma formação brasileira e constituindo uma cultura igualmente brasileira, deveriam cooperar para a participação do elemento nacional diferenciado, no progresso da cultura e da civilização universais. Para Afonso Arinos, isso equivalia a uma união cultural entre diferentes povos e recebia o nome de universalismo, termo que tomou emprestado do russo Berdiaeff (*apud* FRANCO, 1933, p. 201) e que significava “[...] uma forma de unidade intelectual e espiritual, que a Igreja conseguiu no mundo durante a Idade Média e especialmente no século treze”.

Para Afonso Arinos havia uma diferença entre universalismo e internacionalismo. Afirmava que essa diferença não havia sido bem compreendida por Berdiaeff, pois o russo achava que o internacionalismo era uma caricatura grotesca do universalismo. Já o escritor e jurista brasileiro entendia que os dois termos exprimiam ideias completamente diversas, tanto por terem origens diferentes quanto por divergirem também no desenvolvimento e nos fins a que tendiam. Defendia dois tipos de internacionalismo: o capitalista e o proletário. O primeiro teria surgido da técnica industrial e das necessidades da vida econômica capitalista. Seria uma aproximação entre povos diferentes por meio da circulação de riquezas e da prestação internacional de serviços. Esse caráter materialista implicava num isolamento espiritual dos povos que o praticavam e era a causa do fracasso do internacionalismo capitalista naquele momento de crise. O internacionalismo proletário era definido por meio de uma citação que Afonso Arinos extraiu da *Histoire de la Révolution Russe*³⁵ que dizia: “[...] é a solidariedade fraternal dos operários de todos os países na luta contra o jugo do capital” (*apud* FRANCO, 1933, p. 203).

Para Afonso Arinos, esse tipo de universalismo trazia uma confusa mística libertária, fundada na violência e coroada pela mesma sujeição humilhante que o universalismo capitalista impunha. Era igualmente estreito, sectário e uma espécie de nacionalismo mal compreendido que, ao invés de basear-se na superioridade de uma raça ou de uma nacionalidade, baseava-se no pressuposto da superioridade de uma facção social, de uma classe e da missão libertadora e civilizadora de que esta classe pretendia estar investida. O internacionalismo proletário era mais limitado que o capitalista, porque partia da exaltação de uma classe, enquanto que o segundo pregava a exaltação de um povo. Nessas

³⁵ BACH, Lydia. *Histoire da la révolution russe*. Paris: Valois, 1930. p. 132.

considerações, Afonso Arinos inverte o caráter individualista e coletivo que marca as duas concepções.

Os intelectuais deveriam estar atentos ao nacionalismo que queriam adotar, pois um nacionalismo mal compreendido tenderia para o internacionalismo que, independentemente do tipo, era repleto de enganos. Afinal, era uma das características que ele apontava no comunismo. Deveria pautar-se por um bom nacionalismo, que levaria ao universalismo, característica que nascia da cultura e não da técnica. Teria uma origem espiritual e não material, situação que representava a evolução da personalidade humana. Os brasileiros deveriam recusar o internacionalismo em nome do universalismo, condição essencial para buscarem a aproximação e a colaboração brasileira com outros povos. Essas relações dar-se-iam em função do espiritual, já que as relações baseadas unicamente em interesses materiais e fundadas na competição e na desordem determinavam o choque entre esses mesmos interesses.

Nas comparações entre os dois termos, Afonso Arinos enfatizou a violência, para concluir que o nacionalismo russo era tão exaltado quanto o capitalista. Para isso, exemplificou com as lutas de independência na Rússia, afirmando que, enquanto os russos rebateram todas as tentativas de independência da Ucrânia, do Turkestão, do Cáucaso, de forma metódica e minuciosamente afogadas no sangue, com requintes de violência, ingleses e franceses jamais teriam empregado esses recursos na Índia e no Marrocos, respectivamente. Suas considerações seguiram a mesma lógica de relativizar situações análogas para recrudescer o caráter violento do comunismo, enquanto suavizava a violência de outros regimes.

Para que os intelectuais brasileiros conquistassem um espírito universalista, Afonso Arinos advertia que teriam de desprender-se do regionalismo, que ele considerava como preconceito, visto como inofensivo, porém revestido de

um “caráter francamente perigoso”. O regionalismo só era considerado legítimo do ponto de vista literário. Ele era condição para “um verdadeiro sentimento nacional”. Ora, o regionalismo era, naquele contexto, defendido especialmente por escritores do Nordeste e do Norte, cuja liderança costumava ser atribuída a Gilberto Freyre, nome de peso no cenário intelectual. Além disso, contava com uma expressiva produção exemplificada nos romances que recebem a denominação de “romances de trinta”, gênero de grande sucesso no período, conforme abordamos no capítulo 2 deste estudo.

Para Afonso Arinos, esse regionalismo literário contribuía para a construção de uma imagem de Pátria formada por um conjunto de tradições e de costumes locais. Situação diferente dava-se com o regionalismo político. Este representava um perigo para o país. Durante o regime monárquico, o Brasil esteve fora de perigo, pois cumpriu a mesma função inconsciente de centralização que a Europa experimentava. A monarquia garantiu ao Brasil a união nacional; o regime republicano seria o assassino dessa união? Perguntava-se Afonso Arinos, ao mesmo tempo em que admitia ser essa uma questão que o deixava preocupado e angustiado.

Para ele, a Constituição Republicana, interessada mais no aspecto teórico do que o real da igualdade jurídica dos estados, havia concedido indistintamente a todos eles uma ampla autonomia, fazendo crescer o regionalismo político que, por sua vez, foi esfacelando a centralização que a monarquia garantia com seu poder de equilíbrio. Era, em seu entendimento, a República cometendo seu erro filosófico: tratar de forma igual questões desiguais.

Afonso Arinos também lamentava o rompimento de um equilíbrio político, quando se modificou a alternância do poder entre Minas e São Paulo na sucessão presidencial, com o ingresso

do Rio Grande do Sul no pós-1930 em decorrência da vitória de Vargas. Afirmava que esse equilíbrio era rompido cada vez que o país era lançado numa crise, como ocorreu em 1922 com os tenentes. Entendia, porém, que a manutenção desses três estados na alternância do poder era um quadro que deveria permanecer. Daí a defesa de que Minas Gerais, São Paulo e Rio Grande do Sul, com a colaboração do Exército, deveriam manter o equilíbrio político do país em detrimento dos regionalismos políticos que ameaçavam a ordem.

Em nome da ordem política e social, os intelectuais deveriam rejeitar qualquer forma de regionalismo político. Em sua concepção, teriam que tomar posição contrária, para que as graves crises do país não se tornassem mais agudas. Além disso, conclamava-os a defenderem o pacifismo, outro item da receita que forneceu para que os intelectuais mostrassem sua brasilidade. Conforme Afonso Arinos, pacifismo não significava uma atitude de passividade, de transigência e de renúncia. Não se tratava de uma defensiva, e sim de uma ofensiva. Não deveria ser uma posição alheia à luta. Apesar de denominar a obra de Rousseau de contraditória e confusa e de afirmar que *O Contrato Social* passou a ser o “Evangelho Democrático”, usava este filósofo para afirmar que “[...] as guerras civis e as agitações intestinas [eram] [...] características dos governos democráticos e populares” (FRANCO, 1933, p. 227). Entendia que, no caso do Brasil, o desequilíbrio das democracias e os conflitos entre os homens e as leis de que tratava Rousseau, processavam-se quando os dirigentes, os representantes do povo, que deveriam ser exemplos de submissão às leis, rebelavam-se contra elas, como fizeram os Tenentes.

Alertava, pois, Afonso Arinos para o perigo que uma guerra poderia trazer ao Brasil. E era nesse sentido que afirmava colocar-se como um “pacifista por índole moral”, por “convicção

intelectual”. Pacifismo que se diferenciava, conforme dizia, do “suposto pacifismo dos internacionalistas marxistas” (FRANCO, 1933, p. 233) cujos interesses afirmavam estar na multiplicação das guerras, que só podiam abalar e comprometer o regime social que combatiam. Ser pacifista era tomar posição em defesa da manutenção de uma ordem estabelecida, pois concluiu que estava convencido de que só existia “[...] uma luta digna de interesse: é a luta pela hierarquia, pela disciplina, pela ordem. É a luta pela paz” (FRANCO, 1933, p. 234).

A posição pacifista declarada por Afonso Arinos implicava na defesa do exército brasileiro como instrumento de paz. Se, anteriormente, acenou com preocupações em torno do envolvimento do país em uma guerra, ao defender esse pensamento sobre o Exército, ressaltou que a participação brasileira em uma guerra sul-americana tinha vagas possibilidades. Logo, suas preocupações pacifistas estavam relacionadas aos movimentos internos que o Brasil experimentava naquele contexto, sobretudo, com a questão militar e as ameaças à ordem: “Quando digo que o exército é um instrumento de paz, quero referir-me à sua função particular brasileira, que é essencial e insubstituível no desenvolvimento da vida pacífica no Brasil” (FRANCO, 1933, p. 235).

Suas considerações sobre o exército foram inseridas no que denominou de *civilismo*. Nesse item explicitou seu entendimento sobre a função do exército na valorização do homem brasileiro, afirmando que ele deveria cumprir o papel de alfabetizador e provedor da saúde. Deveria ter também o papel de coordenador, de centralizador, de organizador da unidade brasileira. Para isso, seria necessário um exército unido, consciente, poderoso, disciplinado. Via com muita preocupação a questão militar no país, cuja rebeldia ele condenava, afirmando que era necessário um

“novo Caxias” para reviver o “espírito de brasilidade”, opondo-o ao “espírito de regionalismo” (FRANCO, 1933, p. 236-237).

O exército precisava organizar-se para cumprir sua função. Era imprescindível que essa instituição retomasse as noções de hierarquia e disciplina, para que deixasse de ser “[...] instrumento de paixões estranhas à sua alta finalidade” (FRANCO, 1933, p. 237). O civilismo equivalia ao fortalecimento do exército como organismo nacional, mas refutava o reforço do poder bélico e o aumento do prestígio político dos estados para evitar possíveis rupturas, especialmente num período de agitações, como o que se experimentava.

Mais uma vez, ao combater o que chamava de militarismo, ao denominar os movimentos que, no seu entendimento, extrapolavam os interesses do exército brasileiro a serviço da nação, Afonso Arinos voltava-se para as ameaças do que chamou de uma “ditadura proletária” e de uma ditadura militar. Alertando para o perigo das duas, fazia a distinção entre os modos de operar de cada uma delas, afirmando que a dominação proletária teria origem numa insurreição arriscada e aberta, já a ditadura militar ocorreria quando os militares cometiam uma “traição funcional”, subvertendo a ordem jurídica, por meio das armas que a nação lhe confiara para sustentar esta mesma ordem que a nação defendia. Ressaltava que, nem por isso, deixava de ser um movimento imoral, antijurídico e antissocial, representado pelo domínio de uma classe. Ao final, Afonso Arinos conclamava os intelectuais para que combatessem o militarismo, exercendo uma atitude civilista.

O último item sobre o qual os intelectuais brasileiros deveriam voltar sua atenção, conforme o roteiro dado por Afonso Arinos, era a liberdade. Aludindo às mudanças ocorridas nesse conceito, ele observou que seu significado sofria alterações e substituições “[...] ao sabor das gerações, pelos jogos verbais, pelas acrobacias cerebrinas dos sonhadores, dos exaltados, dos mistificadores, dos

fanáticos” (FRANCO, 1933, p. 241). Essa constatação corrobora uma das discussões recentes sobre a questão da linguagem, no que se refere ao seu caráter histórico³⁶ (RIBEIRO, 1997, p. 8), pois, ao aludir às várias mudanças que essa palavra sofreu ao longo do tempo, Afonso Arinos afirmava que se relacionavam às necessidades e tendências de uma determinada época. Sua percepção, entretanto, está acompanhada de uma condenação, já que, naquele contexto, a palavra liberdade também ganhava terreno nas discussões marxistas, com significados dos quais discordava.

Suas observações sobre liberdade revelam os conflitos que o termo encerra, quando se refere à ideia de liberdade que cercava os regimes fascistas e comunistas. Conforme Afonso Arinos, o conceito de liberdade nesses regimes estava associado a uma concepção moderna de Estado, que considerava perniciosas as liberdades políticas e individuais. Por isso, os intelectuais deveriam suspeitar e refutar o que se apresentava como moderno, pois o comunismo, que assumia essa denominação, não passava de um retorno ao passado russo moscovita. Afirmava ainda que Lênin era apenas um “[...] autêntico continuador de Ivan o Terrível” (FRANCO, 1933, p. 243), o primeiro Czar da Rússia eternizado por sua violência.

Mais uma vez, os alertas aos seus pares revestiam-se de referências negativas ao comunismo. Seus argumentos discordavam do conceito de moderno, sem defini-lo, e demonstravam a necessidade das associações com a violência ao regime que grande temor lhe causava. Ao que entendia como moderno opunha a denominação de atual — ambas sem

³⁶ Referimo-nos à percepção de que os usos e as transformações da linguagem não aparecem como fruto do acaso, ao contrário, são marcados por fortes níveis de tensão.

definição precisa — e defendia que os intelectuais deveriam ser atuais e não modernos.

Ser atual era, segundo Afonso Arinos, defender ideias eternas, sem se contaminar pelas ideias da época. A liberdade humana podia ser entendida enquanto ideia eterna, ao englobar a liberdade individual e política, independente das formas do sistema social e dos conteúdos que o comunismo e o fascismo lhe aplicavam. Sustentava haver uma manobra arquitetada pelos defensores de uma “ideologia liberticida” para afirmar a liberdade como elemento inseparável dos governos populares e que os intelectuais brasileiros deveriam distinguir a ideia de liberdade da ideia de democracia, ou da ideia de qualquer outro regime político.

Afonso Arinos criticou o que chamou de estatolatria fascista, que pretendia sufocar a nação sob a tirania de um partido, condição garantida pelo fato de esse partido ter tomado o poder de forma violenta e aumentado sua capacidade de exercer essa violência. Ao fazer essa crítica, também se referiu à estatolatria entre os comunistas, alegando que pretendiam implantar, por meio da “[...] tirania de uma classe, uma espécie de aristocracia às avessas” que trataria as demais classes de forma mais injusta do que a “antiga aristocracia de raça” (Op. cit., p. 252). Além da confusão entre classe e raça, é mais uma investida no sentido de reforçar seu julgamento sobre o comunismo, afirmando também que esse regime seguia uma “mística confusa e sanguinária” (FRANCO, 1933, p. 252).

O recado de Afonso Arinos aos intelectuais brasileiros era claro: embora, o fascismo fosse perigoso, o avanço dos *soviets* sobre o mundo deveria ser o maior temor. Para ele, o fenômeno fascista era um reflexo inconsciente do mesmo espírito que formava o comunismo. Logo, este último tornava-se duplamente perigoso. Cabia aos intelectuais desvencilharem-se das “religiões”

que tentavam criar um Estado fundado no poder arbitrário de uma classe ou de um partido.

O alerta de Afonso Arinos levava em conta suas convicções de que qualquer escolha feita pelos intelectuais, em torno desses dois regimes, seria desastrosa para o Brasil tanto porque, independente da opção que fizessem, teriam que arcar com a inevitável revolução que seria desencadeada em favor das ideologias que sustentavam os dois sistemas, quanto pelo fato de esses intelectuais influenciarem as escolhas do resto da população.

Ao escrever sobre o presente, Afonso Arinos possibilitou-nos compreender o seu lugar social, sua visão de mundo e seus projetos políticos, não apenas no sentido partidário, que irá fazer parte também de sua trajetória posteriormente, mas relativamente a projetos de poder, de condução das políticas para o Brasil. *Introdução à Realidade Brasileira* constitui-se uma introdução ao seu pensamento. É uma obra que serve como chave explicativa para a leitura das proposições contidas nos demais livros produzidos por ele na década de trinta. Veremos com *Conceito de Civilização Brasileira e O Índio Brasileiro e a Revolução Francesa* como esse autor entrelaçou os fios que ligam presente, passado e futuro, pois, ao refletir sobre seu presente, incomodou-se com as transformações que, mesmo de forma tímida, colocaram em cena novos sujeitos, vistos por Afonso Arinos como “povo inculto”, povo esse que se originou do que chamou de resíduos índios e negros. Daí a evocação do passado como forma de explicar os pontos negativos do presente, traduzidos na influência desses dois grupos étnicos.

Essa postura o afastava, em certa medida, de um discurso hegemônico, preocupado em dotar o passado de positividade. Ainda que seus escritos não se filiem diretamente às discussões de uma mestiçagem vista de forma degenerativa e negativa, nos

moldes veiculados no final do século XIX, Afonso Arinos não hesitou em responsabilizar negros e índios pelas mazelas da sociedade brasileira. O futuro também foi objeto de reflexão desse autor, pois, sendo o povo brasileiro formado por essa herança, nosso projeto de Brasil também estava comprometido. Daí a importância da ação e do pensamento dos intelectuais, a exemplo dele, para que os rumos da nação fossem tomados acertadamente. Por isso, sua urgência em requisitar para a elite o papel de condutora desses rumos.

Em relação aos indígenas, é interessante frisar que foram trazidos para seus escritos também como forma de expressar o perigo das ideias revolucionárias. O índio brasileiro teria influenciado equivocadamente os filósofos, que reformularam a teoria da bondade natural, causando uma modificação nas ideias que deram corpo à Revolução Francesa. Ao mapear as formas como os filósofos do século XVIII apropriaram-se das imagens dos indígenas brasileiros e transformaram a teoria da bondade natural em uma teoria política que embasou a Revolução, Afonso Arinos trouxe de volta suas inquietações com o cenário brasileiro frente aos perigos do comunismo. São suas inquietações com o seu presente e com o futuro que o fazem evocar o passado. Os índios brasileiros, ao ajudarem a derrubar a Bastilha, conforme sua tese, foram associados, mais uma vez, aos perigos que ameaçavam o projeto de Brasil pensado, formulado e defendido por ele e por seu grupo social e político.

Rios verde e negro e a poluição das cristalinas águas do lago português

“O rio afro-índio fez do lago europeu qualquer coisa diferente, cujo acabamento final se processa, ainda, sob os nossos olhos. Águas brasileiras.”

(FRANCO, 1936, p. 133)

Afonso Arinos e a mestiçagem no Brasil

Afonso Arinos, conectado aos discursos sobre mestiçagem com base nas categorias de raça e cultura, comparou “a civilização e a cultura brancas” no Brasil a um lago que recebeu as águas “mistas e turvas” dos rios verde e negro. Nessa metáfora, o rio verde, interpretado como os indígenas, e o negro, como os africanos, desaguaram no plácido lago representado pelo branco europeu, formando as águas brasileiras. Essa mistura de águas teria alterado a unidade das profundezas e a placidez da superfície desse lago (FRANCO, 1936, p. 133).

A metáfora usada por Afonso Arinos define suas considerações em torno do processo de miscigenação e, conseqüentemente, evidencia suas concepções acerca das culturas de brancos, índios, negros e mestiços. Para ele, mesmo quando os povos vencidos eram culturalmente muito inferiores, não deixavam de exercer a sua poderosa influência. Daí sua preocupação em mapear os

aspectos legados por índios e negros no processo de formação do povo brasileiro.

Foi por isso que se propôs a fixar o curso, as direções desses rios, mapeando suas influências e identificando de que forma elas foram assimiladas no processo de formação da civilização brasileira. Tratou dos conceitos de civilização e cultura, mantendo uma estreita conexão com a categoria raça e, sobretudo, com a crença nas hierarquias entre as culturas e as civilizações, apoiado pela perspectiva evolucionista. Dialogando com o filósofo alemão Oswald Spengler (2014), afirmava que as civilizações eram o resultado dos tipos de culturas que possuíam. Culturas atrasadas resultavam em civilizações atrasadas e vice-versa.

Escrevendo num contexto de acaloradas discussões, em que a mestiçagem passou a ser valorizada e a defesa em torno da viabilidade da nação e do povo brasileiro ganhou ênfase, Afonso Arinos explicitava suas dúvidas em relação à concepção de uma civilização propriamente brasileira. Preocupava ao nosso autor como se desenvolveria uma civilização resultante de tantas e contraditórias forças. Foi com o propósito de entender essa questão e para nomear a parte de responsabilidade que cabia a índios e negros na “[...] modificação do panorama da civilização branca” (FRANCO, 1936, p. 131) que tomou emprestado do sociólogo Vilfredo Pareto (1917) o termo *resíduo*.

Na famosa e bem-conceituada *Coleção Brasileira*, lançada pela Companhia Editora Nacional, em 1936, publicou suas ideias sobre o que entendia ser um conceito de civilização brasileira. Ao estabelecer os princípios norteadores de sua proposta, dialogou com a História, com a Sociologia, com a Antropologia e com a Psicologia. Em relação às duas últimas, aproximou-se da vertente que procurou estabelecer relações entre a cultura e a personalidade de seus membros.

Essa relação entre cultura e personalidade pode ser observada na Antropologia, por meio da influência de Franz Boas (1858-1942), quando vários dos seus discípulos desenvolveram o que ficou conhecido como “estudos de cultura e personalidade” (MENDONÇA, 2015, p. 134-135). A obra de Boas teve desdobramentos impactantes para os estudos evolucionistas, pois questionava a existência de uma espécie de evolução natural e necessária da humanidade e produzia, pela primeira vez, a separação da noção de raça e da noção de cultura (MOURA, 2006, p. 123-134; MOURA, 2015, p. 46).

As antropólogas Ruth Benedict e Margaret Mead situam-se entre os colaboradores de Boas. Suas obras são exemplares, quando se referem à “escola cultura e personalidade”. Em livro publicado em 1934, com o título de *Padrões de Cultura*, Ruth Benedict (2013), norte-americana, analisa a relação entre cultura e indivíduo, buscando compreender como o costume desempenhava papel fundamental na conformação da personalidade dos indivíduos inseridos em uma dada sociedade.

Com uma extensa produção intelectual, Margaret Mead é apontada como uma das primeiras a tentar trabalhar a perspectiva da mulher e da criança na compreensão da cultura. Num ensaio sobre essa antropóloga, Mendonça (2015, p. 137) escreveu:

Em sua concepção, as linhas gerais (organização econômica, social, religiosa etc.) da cultura “primitiva”, uma vez em contato com o mundo “civilizado”, eram consideradas ativas e responsáveis pelo tipo de ajustamento obtido progressivamente com o avanço do processo de colonização.

Tomando a citação acima, observamos que as ideias defendidas por Afonso Arinos, ao estabelecer relações entre o comportamento dos brasileiros e o que denominou de resíduos

afro-índios estão relacionadas a esse tipo de entendimento. Para ele, em nossa sociedade da década de 1930, ainda se encontravam vigentes padrões culturais legados pelos “primitivos” índios e negros.

A referência a essas duas autoras é justificada pelo alcance dos estudos realizados sobre padrões de cultura e personalidade, que lhes conferiram respeito dentro e fora da comunidade acadêmica. Conforme Rocha (2004, p.109), o reconhecimento e o sucesso alcançados por essas antropólogas não estão relacionados apenas ao estilo dos seus textos etnográficos, mas também ao fato de grande parte das preocupações de seus estudos serem atinentes à América. Para ele, ao optarem pela estratégia de comparação com a moderna sociedade americana, seus estudos engendraram problemas de ordem da cultura e da identidade na sociedade norte-americana. As influências dos seus estudos cruzaram os limites dessa sociedade.

Não há referências bibliográficas na obra de Afonso Arinos, que o relacione diretamente a qualquer uma dessas autoras. Entretanto, ao desenvolver a ideia de uma personalidade compartilhada pela maioria dos membros de uma sociedade e baseada em traços legados pelas chamadas “culturas primitivas”, seus escritos guardam aproximação com as ideias dessa escola que fizeram sucesso nos anos 1920-1940.

Em Afonso Arinos, esse tipo de influência pode ter ocorrido indiretamente, por meio das leituras realizadas por ele. Afinal, foi leitor de Gilberto Freyre que, por sua vez, foi orientando de Franz Boas e leitor das autoras citadas. Como crítico e leitor da obra de Freyre, Afonso Arinos dialogou com as ideias propostas em *Casa Grande e Senzala*. Suas impressões sobre o livro podem ser constatadas em uma das primeiras críticas a essa obra, quando, em 1934, escreveu *Uma Obra Rabelaisiana* (FRANCO, 1985, p. 81-88).

Em sua avaliação, o livro passaria a ser uma das vigas mestras do nosso edifício intelectual. Entretanto, não poupou críticas à linguagem usada por Freyre, considerando-a pouco técnica, pouco científica e, segundo ele, em algumas páginas do livro, ela chegava a ser chula, anedótica e impura. Avaliou que houve pressa na composição do estudo e que era “no fundo literatura, muita literatura”. Também encontrou proximidades entre Freyre e Rabelais, ao citar aspectos que, posteriormente, também incluiria em suas análises, a exemplo do comportamento das mulheres indígenas:

Não é senão rabelaisiana aquela prodigiosa exposição de frade caprinos, de mulatas e índias que se deitam docilmente, de receitas de doces, de vestuários (até os íntimos), de lutas, de doenças (venéreas e outras), de plantas de casas, castelos, engenhos, pomares de atos de sodomia e bestialidade de rebanhos, amores e danças. Tudo bem agitado, misturado, conserva-se em lugar fresco e tome-se quando conviver (FRANCO, 1985, p. 82).

Não obstante as críticas formuladas, a obra *Conceito de Civilização Brasileira* recebeu influências das ideias de Freyre, como demonstraremos no próximo capítulo. Afinal, a categoria mestiçagem também constitui a base das formulações de Afonso Arinos. Além disso, na crítica que escreveu sobre *Casa Grande e Senzala* já antecipava a ideia que desenvolveria em 1936, utilizando a imagem do triângulo. Essa figura geométrica também foi aludida em sua crítica para definir a forma como Freyre interpretou a sociedade brasileira:

Gilberto conseguiu mostrar admiravelmente qual foi a influência respectiva de cada lado do triângulo branco-verde-negro na formação do nosso Brasil político, étnico e econômico.

Isolou as atividades do português, do índio e do africano, depois mostrou como as três raças se misturavam na luxúria das redes balouçantes. Mas, no fundo, não tirou desses fatos admiravelmente expostos, nenhuma conclusão pragmática. Não disse o que eles representam de imperativo na evolução de nossa história. E nós ficamos como o doente da comédia de Antonio José que não sentia nenhuma melhora com a simples indicação dos nomes das suas doenças (FRANCO, 1985, p. 82).

Ao que parece, em 1936, Afonso Arinos buscou completar essa tarefa iniciada por Freyre, oferecendo a conclusão pragmática às constatações acerca das influências que permaneciam na sociedade brasileira, associando-as aos aspectos que considerava problemáticos ou negativos do povo e das instituições. Suas considerações ligam-se aos estudos de Benedict e de Mead, no que diz respeito às conclusões de que as culturas modelam a personalidade de seus indivíduos, quando afirmou que a alma ou a psique do brasileiro da década de 1930 resultou de traços também herdados dos ancestrais “primitivos”, por meio dos aspectos culturais transmitidos por indígenas e negros.

Essa associação das ideias de Afonso Arinos com os estudos das antropólogas norte-americanas também foi feita por um dos críticos dos seus trabalhos, o sociólogo Guerreiro Ramos (1955). Como vimos, suas análises sobre os intelectuais que produziram uma teoria sobre o Brasil incorporaram Afonso Arinos, Alceu Amoroso Lima (Tristão de Ataíde) e Otávio de Farias como integrantes do que denominou de *jeunesse dorée*. Para ele, essa juventude era formada por jovens bem-nascidos que, diante das transformações advindas do Movimento de Trinta, tiveram um olhar específico sobre o momento. Segundo Ramos, esses autores apresentaram uma concepção da sociedade brasileira por meio de aspectos psicológicos e entendiam que “As dificuldades daquele período, traduzem uma indisciplina mental, uma desordem

intelectual e, conseqüentemente, só poderão ser erradicadas por operações psicológicas: recristianização, primado das elites letradas, melhoria do caráter nacional” (RAMOS, 1955, p. 102).

Para Ramos (1955, p. 109), nos estudos da *Jeunesse dorée*, havia influências do que chamou de

[...] pseudociência em que se excelem Spengler, André Siegfried, Keyserling, Salvador Madariaga, Ruth Benedict, Margaret Mead [tais autores] [...] tomavam um estágio transitório da psicologia coletiva como definitivo, estabelecendo uma confusão entre uma condição fraseológica de um povo com a sua própria natureza.

Como já apontamos, no caso de Afonso Arinos, seu objetivo era compreender o que denominou de psique do brasileiro com base nos traços legados por indígenas e negros, entendendo que a formação da personalidade no Brasil dos anos 1930 seria resultado das primeiras experiências dos seus ancestrais. Suas obras desse período também se encaixam no segundo aspecto apontado por Ramos para classificar o que denominou de tendência “Acadêmico-normativa”, caracterizada pela defesa do primado das elites letradas, aspecto que já apontamos anteriormente na obra de Afonso Arinos.

Em *Conceito de Civilização Brasileira*, o argumento central afirma que a população brasileira seria o resultado dos cruzamentos interétnicos. No Brasil dos anos 1930, o brasileiro apresentava uma personalidade calcada nos resíduos indígenas e negros, traduzidos pelo amálgama da miscigenação. Tendo em vista essas considerações iniciais sobre as ideias de mestiçagem desenvolvidas por Afonso Arinos, consideramos necessário um olhar sobre os contextos em que se discutiu essa temática e suas relações

com outros temas, como raça e cultura, no intuito de verificarmos como essas questões foram tratadas pelos intelectuais no Brasil e como Afonso Arinos inseriu-se nesse debate.

Neste tópico, apresentamos parte dessas discussões, situando os contextos e as formas pelos quais o tema da mestiçagem foi abordado. Nele observamos as articulações dessas discussões com as categorias de raça e cultura, e apontamos sua heterogeneidade e suas aproximações. Nosso objetivo é oferecer um panorama geral, ainda que breve, desse debate, a fim de que possamos situar melhor as ideias expressas pelo intelectual Afonso Arinos acerca dessas questões a seguir.

Nação e mestiçagem em pauta

No Brasil, as inquietações evidenciadas pela mestiçagem fizeram-se presentes desde o período colonial, atravessando os séculos, envolvendo diferentes circunstâncias e fomentando um acalorado debate que envolvia especialmente os intelectuais e os políticos. Nos séculos XIX e XX, esse tema ocupou amplo destaque nos debates que irradiavam de diversas instituições de saber no Brasil.

Se, na segunda metade do século XIX, raça e meio geográfico foram relevantes para pensar a nação, nas primeiras décadas do século XX, as noções de cultura e civilização concederam os parâmetros para a construção da identidade nacional, demonstrando que raça e mestiçagem não são conceitos atemporais e estáticos. Suas definições e seus sentidos percorreram caminhos longos e múltiplos, bem como contextos e momentos históricos variados. Também demonstram que os debates sobre esses temas nem sempre foram homogêneos e consensuais.

Diante da longevidade e das nuances do debate, importa, para um dos objetivos deste estudo, situar Afonso Arinos nessas discussões e desenvolver reflexões acerca do momento em que esse autor se insere nessa seara. Como o seu trabalho mantém uma breve conexão com as fronteiras das discussões ambientadas em período anterior a 1930, faremos referências às questões relativas à mestiçagem no contexto do século XIX e nos primeiros anos do século XX, apontando as transformações que culminaram na consolidação do mito das três raças fundadoras da nossa nacionalidade, que se farão mais fortes a partir dos anos 1930.

De forma mais ou menos consensual, alguns autores (MOREIRA, 2008, p. 67), ao tratarem dessa temática, situam três momentos significativos nos quais a ideia do Brasil enquanto uma nação mestiça formou-se e transformou-se. O primeiro momento, diz respeito a uma produção realizada no interior do IHGB, quando, pouco depois da independência, as discussões voltaram-se para a confluência das três raças, visando um entendimento das especificidades do Brasil. O segundo localiza-se nos anos finais da escravatura, contexto no qual as teorias racistas foram veiculadas e a questão da mestiçagem foi reelaborada. O terceiro trata das discussões realizadas no pós-1930, período de intensificação da modernização do país, cujos debates consolidaram o mito das três raças como fundador da nação brasileira.

As discussões sobre a mestiçagem estiveram associadas à ideia de nacionalidade. As questões raciais constituíram-se elementos que desenhavam difíceis equações. No pós-independência, a construção de uma nacionalidade orientou-se pela defesa preponderante de que o Brasil era continuidade de Portugal, salvo poucas vozes contrárias. De acordo com Schwarcz (1993, p. 111), a partir de 1839, o IHGB passou a publicar trimestralmente uma revista, na qual a Antropologia e a Etnologia assumiram importância crescente, sobretudo no tratamento das questões

raciais. Para essa autora, era uma questão que se difundia de forma “dúbia, na medida em que um projeto de centralização nacional implicava também pensar naqueles que ficariam excluídos desse processo, isto é, negros e indígenas”.

Para Schwarcz (1993), nessas discussões, não havia um consenso quanto às impressões acerca desses dois grupos. Em relação aos negros sobressaía a percepção de que se tratava de um grupo com baixo “potencial civilizatório”; quanto aos indígenas, as opiniões eram variadas, tornando possível acomodar, no Instituto, perspectivas positivas e evolucionistas, um discurso religioso católico e também uma visão romântica, que colocava o indígena na condição de símbolo de identidade nacional.

Ainda conforme Schwarcz (1993), o resultado desse arranjo, em que se combinava um saber evolucionista com a doutrina católica, permitiu que surgissem posturas que, ao mesmo tempo em que condenavam nossa condição racial, também ofereciam soluções. Os indígenas tornavam-se redimíveis mediante a catequese. Já o negro, não obstante ser visto como integrante de um “estado ainda mais inferior”, também poderia ser inserido na civilização. Havia “[...] um modelo evolucionista social e monogenista que predominava, coerente com a marcada influência católica no local” (SCHWARCZ, 1993, p. 111).

Essas discussões davam-se no âmbito de uma escrita da história da nação, momento em que, de acordo com Guimarães (2009, p.10), tornar o outro visível, por meio de diferentes narrativas, tornou-se tarefa indispensável aos construtores do Império brasileiro. Por meio de um concurso promovido pelo IHGB, Karl Friedrich Philipp Von Martius marcou sua incursão nesse debate historiográfico com o texto *Como se Deve Escrever a História do Brasil*. Apesar das ideias gerais contidas no estudo, destacamos aqui o tema das relações raciais e a história nacional, evidenciado por Martius, ao propor que se correlacionasse o

desenvolvimento do país com o aperfeiçoamento específico das três raças que o formavam, conforme observou Schwarcz (1993, p. 112-113). Para essa autora, Martius definiu o que cabia a cada um dos três grupos: ao branco, cabia representar o papel de elemento civilizador; ao índio, era preciso que lhe fosse restituída a dignidade original, ajudando-o a trilhar os degraus da civilização; já ao negro, restou a detração, pois era visto como obstáculo ao progresso da nação. Nessa hierarquização proposta, disseminou-se a ideia da impossibilidade de adaptação do negro, enquanto se construía uma visão romântica sobre o indígena.

Segundo Kodama (2009), os aspectos da história nacional levantados por Martius lidava com questões conhecidas no Brasil e trazia para o campo historiográfico temas que já se esboçavam na literatura. Para essa autora, o interesse do IHGB sobre os indígenas revelava as simetrias entre o indianismo e a etnografia. Ela avalia que o trabalho de Martius “[...] fomentava uma ampliação das definições sobre a nação brasileira, as quais já não se referiam apenas à temática dos índios para a poesia nacional, mas à constituição de uma população brasileira a partir da qual aquela nação pudesse se erigir” (KODAMA, 2009, p. 154).

Avaliando a influência do romantismo, do indianismo e das teses de Martius no interior do IHGB, Moreira (2008, p.68) acredita que Francisco Adolfo Varnhagen foi quem, de fato, acabou exercendo ampla influência na história do Brasil, pois forneceu, por meio dos seus escritos, um modelo duradouro para a historiografia nacional. Argumenta ainda que a obra desse historiador aproxima-se de Martius, na medida em que oferece uma história oficial e a serviço da monarquia constitucional.

Os argumentos de Moreira (2008) reforçam a afirmação de que a construção de uma nacionalidade nesse momento baseava-se numa história em que o Brasil era visto como uma extensão de Portugal. Para ela, a historiografia de Varnhagen passava muito

longe do nativismo que opunha brasileiros e portugueses, uma vez que esse historiador desmontava os argumentos indianistas e demonstrava seu horror aos indígenas, ao afirmar que eles não poderiam ser considerados nem mesmo americanos, julgando-os originários de algum lugar da Ásia Menor ou do Egito. Com tal percepção, para Varnhagen, os indígenas jamais poderiam ser símbolos de nacionalidade.

Para Schwarcz e Starling (2015), apesar dos ataques feitos por Varnhagen aos estudos que viam o índio como forma de expressar as especificidades do Brasil, os indigenistas brasileiros tiveram sucesso na imposição romântica do indígena como símbolo nacional, pois, “[...] fazendo da literatura um exercício de patriotismo, esse gênero ganharia lugar oficial nos planos do Estado” (SCHWARCZ e STARLING, 2015, p. 288). Para as autoras, a imagem idealizada do indígena fazia oposição aos africanos, visto que, no entendimento dos que se inseriram nesse debate, a população negra remetia à vergonhosa instituição escravocrata. O indígena permitia a seleção de uma origem mítica e estetizada.

Conforme Almeida (2007, p. 192), o debate, ao enfatizar a imagem idealizada dos indígenas, promoveu o apagamento das diferenças e da pluralidade que caracterizavam a população brasileira e os próprios grupos indígenas. As afirmações de Almeida são evidenciadas, na medida em que, nesse debate, os grupos indígenas foram reduzidos de forma binária a tupis e tapuias (KODAMA, 2007, p. 8), que corresponderiam também às denominações de “bravos” e “domésticos ou mansos” (CUNHA, 1992, p. 136).

Segundo Cunha (1992, p. 136), as categorias de índios domésticos ou mansos e bravos destacavam-se pela sua finalidade prática e administrativa, entretanto as denominações Tupi e Guarani distinguiam-se por outros critérios, como a condição

de extintos ou supostamente assimilados, sendo apontados como emblema da nova nação. Na categoria bravos, estavam os chamados genericamente de Botocudo, que não era apenas o índio vivo, mas também aqueles com quem se guerreava nas primeiras décadas do século.

Conforme Paraíso (1992, p. 77-78), as referências aos Botocudos podem ser localizadas desde o século XVI com as primeiras tentativas de estabelecimento das capitânicas hereditárias, quando os Tupi os denominaram inicialmente de Tapuio. Depois passaram a ser designados de Aimoré, Ambaré, Guaimuré ou Embaré. No século XVII, passaram a ser chamados de Guéren, Gren ou Kren, denominações que corresponderiam à autodenominação do grupo. No século XIX, essas denominações foram substituídas por Botocudo, nome dado pelo colonizador em alusão ao uso de botoques labiais e auriculares.

Ao examinar as políticas indigenistas destinadas aos Botocudos no século XIX, Paraíso chama a atenção para a visão estereotipada que circulava sobre esse grupo definindo-os como “[...] antropófagos, rebeldes contumazes, agressivos, incivilizáveis e refratários aos meios brandos de relação” (PARAÍSO, 1992, p. 83). Ao demonstrar as ações dos Botocudos no contexto das políticas que lhes foram destinadas, a autora também torna visível os motivos que levaram intelectuais e políticos, nesse contexto, a generalizarem a denominação Botocudo, para se referirem aos indígenas vivos e considerados “bravos”.

Ainda que desse debate tenha resultado a noção genérica sobre o indígena e o apagamento das diversidades, é preciso ressaltar que as narrativas e as imagens relativas aos indígenas, construídas no contexto de formação da nacionalidade, não são uniformes e nem remetem a uma única representação, como nos alerta Oliveira. Esse autor ressalta os múltiplos efeitos produzidos pelo esquecimento gerado por meio desse conjunto narrativo e

imagético, mas afirma que a noção de índio genérico não deve ser tomada como “[...] algo monolítico, e, sim, como um repositório de inúmeras imagens e significados, engendrados por diferentes formações discursivas e acionadas em contextos históricos variados” (OLIVEIRA, 2009, p. 229-268).

Quanto ao segundo momento em que a nacionalidade foi debatida, Moreira (2008, p. 70) indica o ano de 1868 como um marco unânime da historiografia, enquanto um divisor de águas entre a fase estável do Segundo Reinado e o espaço de longa crise que culminou na abolição da escravidão e na República, ressaltando que, nesse período, ideias liberais e democráticas que circulavam na Europa permitiram vários questionamentos sobre as hierarquias que prevaleciam na estrutura social do Império.

Para Joanilho (2000, p. 132) esse foi um momento de certa dissidência, sobretudo a partir de 1870, em que uma geração marcada especialmente pelo cientificismo em voga achava que a crença na razão poderia elucidar e propor soluções. Para esse autor, essa razão cientificista provocou uma forte tensão entre a noção de indivíduo e a de sociedade no ideário das elites brasileiras no período de 1890 a 1920. Entre os que se consideravam letrados, as discussões que então se iniciaram sobre a formação e a situação do país resultaram em críticas contundentes ao passado colonial, que ressaltaram, por meio do cientificismo, a má formação racial do Brasil.

Ainda conforme Moreira (2008, p. 70), o evolucionismo, o positivismo e o social-darwinismo passaram a ser discutidos no Brasil num ambiente de crise, em que a escravidão e as hierarquias sociais foram postas em xeque. Os dilemas e as perspectivas da nação foram debatidos por meio das teorias racialistas, que serviram para justificar tanto as supostas diferenças raciais quanto as hierarquias sociais que caracterizavam a sociedade.

A parte da população do Brasil composta por indígenas, mestiços e negros preocupava-os que imaginavam³⁷ (ANDERSON, 2008, p. 32-34) uma nação civilizada. De acordo com Joanilho (2000), “[...] os ‘intelectuais’ do período olhavam para o povo e viam uma massa de mestiços e negros”. Essa percepção levava-os a fazerem questionamentos do tipo: “[...] como atingir o progresso e a civilização com essa população?” (JOANILHO, 2000, p. 133).

Nesse debate, marcado por determinismos climáticos e raciais e pela ideia de evolução, as doutrinas racialistas³⁸ que o embasavam estavam sustentadas por, pelo menos, três pressupostos, conforme Ramos e Maio (2010): o primeiro, consistia na afirmação de que os homens diferenciavam-se em grandes grupos chamados “raças” cuja unidade física conferia-lhes características psicológicas e culturais; o segundo pressuposto afirmava o predomínio do grupo sobre o indivíduo, o que equivalia à afirmação de que o comportamento do indivíduo era determinado pelo comportamento do grupo ao qual ele pertencia; o terceiro, difundia a crença de que as raças eram não apenas diferentes, mas, sobretudo, desiguais. Estabelecia-se uma hierarquização sobre elas, tornando aceitável, e até mesmo necessária, a dominação de um povo sobre outros (RAMOS E MAIO, 2010, p. 28-29).

Essas ideias influenciaram as discussões travadas pelos intelectuais brasileiros que ficaram, em sua maioria, conhecidos como integrantes da “Geração de 1870”³⁹, por meio de diferentes

³⁷ Usamos o termo “imaginavam” numa alusão ao conceito de nação formulado por Benedict Anderson.

³⁸ Para uma discussão das diferenças entre o termo *racismo*, *racialismo* e *doutrinas racialistas*, ver os autores citados.

³⁹ Termo usado para definir o heterogêneo grupo de intelectuais que atuou nas últimas décadas do século XIX e no início do século XX. Eis alguns deles: Joaquim Nabuco, Silvio Romero, Lopes Trovão, Alberto Sales, André Rebouças, Quintino Bocaiuva, Euclides da Cunha.

modelos, de diversas decorrências teóricas e contextos específicos. Esses intelectuais utilizaram, em suas análises sobre o Brasil, um discurso determinista e científico com forte preponderância do argumento racial. Este argumento, conforme demonstrou Schwarcz (1993, p. 11-22), foi política e historicamente construído, bem como o conceito raça que, para além das definições biológicas, ganhou interpretações, sobretudo sociais, tendo seu significado constantemente renegociado e experimentado.

Nesse contexto ocorreu uma intensificação nas discussões que envolveram a temática da mestiçagem (ORTIZ, 1986; VENTURA, 1991). Ao tomar como referência modelos deterministas em que o clima, a raça e os aspectos geográficos poderiam ser considerados entraves para que o país atingisse a civilização, os chamados “homens de Ciências” reelaboraram esses pressupostos, adaptando-os para a maior compreensão de uma sociedade que já era miscigenada. Destacam-se, entre esses intelectuais, entre outros, nomes como: Euclides da Cunha, Silvio Romero, Nina Rodrigues, Graça Aranha, João Batista Lacerda, Ladislau Netto, Alípio Miranda, Pedro A. Carneiro Lessa.

O processo discursivo possibilitou a esse debate, por certo tempo, apoiar-se na crença das consequências negativas resultantes dos cruzamentos inter-raciais. Consoante tais pressupostos, indígenas e negros receberam um tratamento científico, em geral pessimista, que os situavam nos níveis mais baixos das hierarquias raciais. Ao definirem a inferioridade racial dos indígenas, os intelectuais brasileiros dialogavam com as teses deterministas correntes no período propaladas por intelectuais como Henry Bucle, Arthur de Goubineau e Louis Agassiz, entre outros.

Esse diálogo, entretanto, como alertam Ramos e Maio (2010, p. 46-47), não permitia aos intelectuais brasileiros um alinhamento de forma mecânica com uma visão fatalista e pessimista acerca do futuro do país. O que os intelectuais brasileiros extraíram dessas ideias

não foi tanto o pessimismo, mas o que consideraram necessário ao estabelecimento de uma visão realista do povo brasileiro.

Nessa visão realista estava, sobretudo, a percepção incontestável da nossa mestiçagem, da qual decorreram os esforços para melhorar essa condição. Em 1911, J. B. de Lacerda, diretor e pesquisador do Museu Nacional, participou, em Londres, do *Primeiro Congresso Universal das Raças*. Na ocasião, de acordo com Santos, apresentou a memória *Sur lês Métis au Brésil*⁴⁰ (SANTOS, 2010, p.90), que ficou conhecida como a tese do branqueamento. Nela, Lacerda defendia a viabilidade do Brasil, uma vez que sua população estava prestes a se constituir em uma “raça branca”. Precisava apenas superar alguns obstáculos, como, por exemplo, o destino de índios e negros, este último em especial, cujos vícios haviam sido “[...] inoculados na raça branca e nos mestiços” (*apud* SANTOS, 2010, p. 90).

Havia, por parte desses intelectuais, a crença de que era possível solucionar os problemas concretos do Brasil, e essas teorias serviram não só para interpretar o país, mas, sobretudo, como forma de investigação, especialmente por meio da antropologia física e das teses defendidas nas faculdades de medicina (RAMOS e MAIO, 2010, p. 47). Indígenas e negros eram objetos privilegiados dessas investigações. No caso dos primeiros, lembramos que, desde as primeiras décadas do XIX, os Botocudos despertavam a curiosidade e a atenção da ciência, quando naturalistas e viajantes percorriam o território brasileiro, interesse que se manteve até o Segundo Reinado.

De acordo com Paraíso (2000, p. 9), a formação de coleções craniológicas foi um hábito que se transformou em mania no meio acadêmico do século XIX. Os primeiros museus com objetivos didáticos foram criados nesse contexto, e os crânios dos índios

⁴⁰ LACERDA, J. B. *Sur lês métis au Brésil*. Paris: Imprimerie Devouge, 1911.

brasileiros constituíram boa parte dessas coleções. Paraíso ressaltava que a participação de viajantes na formação dessas coleções foi fundamental. A autora diz ainda que, no Brasil, essa prática significou um fluxo de circulação de objetos e de índios vivos para a toda a Europa, mas, particularmente para a França, Holanda, Espanha e Itália.

Ainda conforme os estudos de Paraíso (2000), com o passar dos anos, essas coleções adquiriram um caráter mais científico, passando a reunir materiais mais especializados. Nas Faculdades de Medicina e nos acervos particulares, sobretudo, formavam-se coleções para fins didáticos e de estudos. Segundo a autora, os Botocudos constituíam um dos grupos de maior interesse nesses estudos e eram analisados de acordo com as descrições feitas pelos viajantes (PARAÍSO, 2000, p. 10). É exemplar o caso do príncipe Von Wied-Neuwied, que levou um Botocudo para a Alemanha, expondo-o à curiosidade pública (CUNHA, 1992, p. 136). Esse mesmo príncipe também se encarregou de levar um crânio de Botocudo que, ao ser examinado por Blumenbach, um dos fundadores da Antropologia Física, resultou na seguinte conclusão: “[...] o Botocudo estava a meio caminho entre o orangotango e o homem” (CUNHA, 1992, p. 134).

Essas análises não se restringiam ao campo anatômico. Conforme Paraíso (2000, p. 12), os Botocudos também tiveram seus aspectos psicológicos, econômicos e sociais analisados nesse contexto. Conforme Cunha (1992, p. 136), no século XIX, afeito às grandes explorações, “[...] o Botocudo não é o único índio que interessa à ciência, mas é sem dúvida o seu paradigma”. Os estudos sobre esse grupo também ocorreram entre os pesquisadores brasileiros, conforme indica Santos, ao se referir aos estudos de J. B. Lacerda, desenvolvidos no Museu Nacional. Conforme o autor, esse antropólogo também concluiu que, “[...] do ponto de vista moral e intelectual [os

Botocudos] eram a expressão da raça humana no seu maior grau de inferioridade” (SANTOS, 2010, p. 90).

Lembramos que o Museu Nacional foi criado em 1818 e constituiu-se em um dos mais influentes centros de produção antropológica na segunda metade do XIX. Essa instituição tinha como intuito propagar os conhecimentos e estudos das ciências naturais no Brasil. Foi a partir de 1870 que as pesquisas em Antropologia Física ganharam impulso nessa instituição (SANTOS, 2010, p. 86-87). Baseado em Castro Faria, Santos (2010) divide a trajetória da Antropologia Física no Museu Nacional em dois períodos: o primeiro (últimas décadas do século XIX), relacionado com as atividades de João Batista Lacerda, teve como enfoque principal a craniologia das “raças indígenas”; o segundo (entre 1910 e 1930) associado às pesquisas de Roquette Pinto, inicialmente com investigações sobre a temática indígena e, posteriormente, voltadas para as questões da mestiçagem no Brasil (SANTOS, 2010, p.87).

Conforme vimos com Santos (2010, p. 83-108), os estudos de Lacerda⁴¹ (1905) seguiam a linha comum na Antropologia Física, que acreditava ser possível inferir sobre os atributos intelectuais e morais dos indivíduos por meio do estudo de suas características físicas. Suas pesquisas resultaram na conclusão de que os indígenas eram: “[...] ferozes, sem arte de espécie alguma, e sem pendor para o progresso e para a civilização [...] Como trabalhador braçal, o índio é inquestionavelmente inferior ao negro [...]” (LACERDA *apud* SANTOS, 2010, p. 89).

Esses estudos sobre indígenas e negros tinham como principal preocupação compreender um dos problemas centrais

⁴¹ LACERDA, João Batista de. *Fastos do Museu Nacional do Rio de Janeiro: recordações históricas e científicas fundadas em documentos autênticos e informações verídicas*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1905.

no Brasil, que era o processo de mestiçagem resultante dos cruzamentos interétnicos. Interessava aos estudiosos identificar os impactos de tão diferentes grupos na formação do “tipo brasileiro”, para poder prever os rumos que o país tomaria, compreendendo que país resultaria dessa mistura, que povo se originaria desse processo.

A atuação de Roquette Pinto no Museu Nacional, no período de 1905-1935, garantiu a continuidade dessas preocupações. Por meio de seus estudos era possível pensar acerca dos rumos do Brasil enquanto nação, tendo a Antropologia como aliada na busca por soluções dos problemas nacionais. A obra *Rondônia*, que combinou Antropologia Física e etnografia, evidenciou, conforme Santos (2010, p. 93), uma perspectiva universalista com base no estudo do “primitivismo”, concebido, no caso, enquanto o primeiro, o não ocidental, o afastado da civilização.

Ainda conforme Santos (2010), o trabalho de Roquette Pinto em *Rondônia* difere dos demais estudos do período, na medida em que há uma compreensão diferenciada da categoria raça. Ainda que esse conceito seja norteador dos seus estudos, “[...] sua ascendência sobre os demais aspectos da vida física e social não se mostra tão hegemônica” (SANTOS, 2010, p. 95). Para o autor citado, a prática científica e a atuação de Roquette Pinto foram profundamente influenciadas pelo positivismo, fato que explica a existência, em *Rondônia*, da orientação em relação aos indígenas: “[...] proteger sem dirigir para não perturbar sua evolução espontânea.” Essa orientação seguia um dos pilares do positivismo: “[...] a ideia de que as sociedades estavam em diferentes estágios de evolução.” No caso dos indígenas, entendia-se que “[...] se lhes dessem condições, eles passariam naturalmente para etapas mais avançadas da condição humana” (SANTOS, 2010, p. 95-96).

É ainda Santos (2010, p. 94) quem afirma que, na ótica de Roquette Pinto, a cultura tem um papel definidor. Ainda que suas

análises sobre os Paresi e os Nambikwára tenham sido realizadas com base nos modelos racializados, a ênfase não estava nas hierarquias no plano das potencialidades, mas relacionavam-se à cultura e à civilização e menos na constituição racial/biológica.

A característica hegemônica do debate sobre a mestiçagem, entretanto, ao longo dos contextos aqui referidos, deu-se com base na categoria raça e na ênfase de uma suposta inferioridade de indígenas, negros e, por extensão, de mestiços. Em abordagens que variavam em tons e mediações, os mestiços foram vistos tanto de forma positiva quanto negativa. Os pessimistas continuavam afeitos às crenças de degeneração e inferioridade, enquanto os otimistas esforçavam-se por indicar características positivas que sustentassem a ideia de viabilidade do povo brasileiro, cujo grau de mestiçagem era uma realidade concreta e apontada agora como originalidade.

Os mestiços, portanto, aumentavam a complexidade do debate. O próprio termo mestiço, por si só, apontava as dificuldades que os intelectuais da época tiveram em compreender e classificar o que era ser brasileiro. Buscando a etimologia da palavra mestiço, De la Cadena (2006, p. 59), antropóloga peruana, informa que essa palavra tem origem latina e significa mover, inquietar, mesclar por agitação. O mestiço é aquele que mexe com o panorama social e constitui-se em um desafio para a categorização. As análises dessa autora mostram o quanto o termo mestiço é complexo, ambivalente e influenciado por mudanças sociais e políticas.

Para os construtores da nação, a mestiçagem constituiu-se um grande desafio. A diversidade da população brasileira, representada por indígenas, negros e brancos, tornava-se ainda mais polêmica quando se inseria a figura do mestiço. Esse grupo deu o tom dessa tarefa tanto pelo fato de ocupar um espaço de difícil classificação quanto por comportar uma polarização que orientava essas análises de forma ambígua.

Conforme Santos (2010, p. 96), a partir da década de 1920, os estudos sobre os tipos constituintes do povo brasileiro ganharam maior ênfase entre os intelectuais do Museu Nacional, enquanto os trabalhos sobre os indígenas decresceram. De acordo com ele, foi também Roquette Pinto⁴² (1929) quem apresentou, nessa seara, um dos trabalhos mais expressivos: *Notas sobre os tipos Antropológicos do Brasil* (SANTOS, 2010, p. 96). Nesse contexto, os mestiços ganharam atenção especial e esse trabalho, apresentado em 1929 no *Primeiro Congresso Brasileiro de Eugenia*, foi visto como um dos defensores dos tipos nacionais, constituindo-se parte integrante dos debates positivos acerca da mestiçagem (SANTOS, 2010, p. 96).

Se as análises de Roquette Pinto, baseadas nos “tipos nacionais” puderam ser vistas como “[...] uma tentativa de provar que a Antropologia do Brasil desmente e desmoraliza os pessimistas” (SANTOS, 2010, p. 96), os estudos que o antecederam, desenvolvidos, por exemplo, por Lacerda, como vimos, não demonstravam tanta certeza nesse aspecto. Para esse antropólogo, o mestiço era um dos obstáculos que o Brasil precisava lidar para tornar-se racialmente viável. Qualificando os mestiços brasileiros como moralmente instáveis, Lacerda via, no entanto, que, intelectualmente, eles podiam comparar-se aos brancos. No final, concluía que, por formarem uma “raça fixamente constituída” e por tenderem por uma “seleção sexual” a terem filhos com brancos, os mestiços permitiam que o Brasil pudesse trilhar os rumos do branqueamento (SANTOS, 2010, p. 90). Para Santos (2010, p. 91), havia, no estudo de Lacerda, “[...] um exercício de conciliação entre a realidade (mestiça) da sociedade brasileira com teorias científicas que desqualificavam o mestiço”.

⁴² ROQUETTE PINTO, Edgar. Nota sobre os tipos antropológicos do Brasil. In: **Atas e Trabalhos do Primeiro Congresso de Eugenia**, Rio de Janeiro, 1929.

A polarização que ocorreu principalmente nas últimas décadas do século XIX mas adentrou o século XX indica o quanto os intelectuais brasileiros ficaram divididos entre a nossa realidade, vista como originalidade nacional, e as teorias estrangeiras detratoras da diferença e dos cruzamentos entre as raças. A realidade de um país mestiço fez com que a mestiçagem fosse discutida ora pela via da negatividade, ora apelando para o seu caráter positivo. Em um momento, decretava-se a inviabilidade do país e de sua gente; em outro, acreditava-se na sua salvação e vislumbrava-se o seu progresso.

A saída, para o Brasil, consistia em conceber a mestiçagem como realidade histórica. Exemplo disso pode ser encontrado na obra de Silvio Romero (SCHNEIDER, 2011, p. 163-183) que, apesar das suas convicções científico-racialistas, passou a ver o mestiço como “[...] o produto fisiológico, étnico e histórico do Brasil [como] [...] a forma nova de nossa diferenciação nacional” (ROMERO, 1888, p. 91).

Vale lembrar que, ao considerar o povo brasileiro como mestiço, Sílvio Romero não se despreendeu da ideia de superioridade da “raça branca”. Para ele, interessava descartar as afirmações que apontavam para a degeneração do povo brasileiro por meio dos cruzamentos interétnicos. Indígenas, negros e mulatos foram mantidos no quadro das desigualdades:

Não quer dizer que constituiremos uma nação de mulatos; pois que a forma branca vai prevalecendo e prevalecerá; quer dizer apenas que o europeu aliou-se aqui a outras raças, e desta união saiu o genuíno brasileiro, aquele que não se confunde mais com o português e sobre quem repousa o nosso futuro (ROMERO, 1888, p. 91).

No final do século XIX, afirmações como as de Sílvio Romero já se tornavam correntes. Buscava-se, cada vez mais,

encontrar uma saída para apontar nossa viabilidade enquanto nação mestiça.

Cabe ressaltar que, antes de a positividade de nossa mestiçagem passar a guiar, de forma preponderante, as análises dos intelectuais das décadas de 1920 e 1930, Manoel Bomfim (1993) já demonstrava, na primeira década do século XX, um pensamento original acerca desse assunto. Em *A América Latina Males de Origem*, publicado em 1905, esse autor já tratava a miscigenação de forma positiva. Seu pensamento ainda contrastava com o que permanecia do discurso científico, ao se opor aos teóricos do racismo, quando afirmava que os nossos males não eram provenientes do povo.

Em relação à teoria das *raças inferiores*, escreveu Bomfim (1993, p. 243): “[...] tal teoria não passa de um sofisma abjeto do egoísmo humano hipocritamente mascarado de ciência barata, e covardemente aplicado à exploração dos fracos pelos fortes.” Ao criticar a violência direcionada aos indígenas e negros, observava que a justificativa para esse processo estava no uso da teoria de Darwin, na seleção natural, em que a suposta inferioridade das raças era apontada como a causa para a eliminação desses pelo branco: “Pobre Darwin! Nunca supôs que a sua obra genial pudesse servir de justificação aos crimes e às vilanias de negreiros e algozes de índios!” (BONFIM, 1993, p. 249).

As afirmações de Bomfim contrastavam com o pensamento da época, já que esses grupos permaneceram classificados como inferiores, mesmo quando a mestiçagem passou a ser defendida e aclamada. O impacto de suas afirmações pode ser medido pela reação de Silvio Romero que, mesmo entendendo a mestiçagem como algo incontestável, sentiu-se profundamente incomodado com a obra de Bomfim. Este intelectual, afeito a uma polêmica, conforme mostram os estudos sobre ele, escreveu 25 artigos dirigidos a Manoel Bomfim, dele discordando (SANTOS, 2014, p. 383-396).

Bomfim continuou a afirmar a nossa brasilidade pela mestiçagem e reforçou tais ideias no livro *O Brasil na América*, publicado em 1929, obra que motivou, por parte de Gilberto Freyre, a observação de que Bomfim era um “indianófilo até a raiz dos cabelos” (FREYRE, 1989, p. 96). No prefácio da obra, Bomfim (1997, p. 27) alertava que seu empenho em afirmar uma nacionalidade brasileira persistia e, por isso, avisava: “Estas páginas são de brasileiro, em sincera afirmação de nacionalidade.” E foi com esse intuito que se propôs, na primeira parte da obra, a analisar as origens do Brasil. Sua afirmação de que teríamos uma nacionalidade brasileira desde os tempos coloniais levou-o a mapear as influências indígenas vigentes na sociedade da sua época. Sua primeira preocupação foi demonstrar a especificidade do país em relação a Portugal, já que um contemporâneo português teria se referido ao Brasil como a “Outra banda de Portugal”. Discordando dessa afirmação, Bomfim buscou as peculiaridades do povo brasileiro e tornou-se vital para ele considerar a realidade engendrada pelo contato de europeus com os nativos no processo de mestiçagem (BONFIM, 1997, p. 27).

Suas reflexões sobre o contato filiaram-se àqueles que defenderam à plasticidade do português e sua ampla capacidade de adaptação em função de ser “afeito ao convívio de povos bárbaros” e concluiu, assim como Freyre o faria posteriormente, que essas condições permitiram aos portugueses juntarem-se “em sangue e costumes” aos indígenas. Bomfim concluiu que os portugueses os exploraram enquanto puderam, que os maltrataram “algumas vezes”, mas “[...] foi infinitamente mais humano do que qualquer dos outros colonizadores, inclusive os franceses” (BONFIM, 1997, p. 107-108). E foi isso que permitiu que aqui — e em nenhuma outra colônia — se formasse um povo: o brasileiro. A nacionalidade brasileira, segundo ele, foi a que primeiro se pronunciou na América e é em função disso que “[...] o índio é, para a nação brasileira, um fator essencialmente importante” (BONFIM, 1997, p. 107-108).

Bonfim (1997) acreditava que, em virtude da necessidade que os portugueses apresentavam em relação aos indígenas, as formas de tratamento dispensadas por eles aos nativos foram boas. Ele admite a escravização do indígena, mas não é o assunto que discute quando, por mais de uma vez, chama a atenção para o tratamento dispensado pelo colonizador. Sua fala está relacionada ao empenho em mostrar que os portugueses não exterminaram os indígenas.

Para o autor, ocorreram lutas, houve ataques aos índios do sertão, porém isso não significou extermínio. Empenhado em negar essa ideia, admite as lutas, a escravidão, as mortes, as alianças entre indígenas e europeus, cita várias vezes os terços militares formados por indígenas, ressaltando a colaboração desses povos no processo de conquista, mas ofusca suas reflexões ao insistir na bondade do português no trato com os nativos. Em *O Brasil na América*, donatários, governadores e demais colonos surgem plenos de bondade para com os “índios” da América portuguesa, já que precisavam muito deles. As guerras de conquistas que resultavam em mortes e escravização são vistas de modo positivo, chegando a ser entendidas como momentos de ganhos reais para os povos indígenas.

Bonfim (1997, p. 109) considerou toda a imbricação entre os costumes indígenas e os do reino, concluindo que a colonização portuguesa “[...] dobrou-se aos recursos que esse gentio lhe oferecia”. Para ele, a sociedade colonial que se formou reproduzia o “viver primitivo do índio”, processo que denominou de “caboclagem tinta de cristianismo”.

Ao se distanciar do pensamento hegemônico do seu tempo, Bonfim foi visto como rebelde. Entretanto, no que pese suas discordâncias acerca de temas básicos e caros aos teóricos da nação, o conjunto da sua obra, especialmente as abordagens sobre os indígenas, mantém laços significativos com o seu tempo.

Consideramos adequada a forma como C. Santos (2014, p. 393) definiu a rebeldia de Bomfim por meio da noção de rebelde apresentada por István Jancsó⁴³

[...] o rebelde não é necessariamente o arauto do progresso, um profeta dos novos tempos, nem um revolucionário que desmonta carcomidas estruturas. O seu papel é outro. Radicalmente comprometido com as lutas muitas vezes improváveis, ele é um sinalizador dos grandes embates do futuro, aqueles realmente decisivos que se avolumam, de tempos em tempos, no horizonte dos povos (JANCSÓ *apud* SANTOS, 2014, p. 393).

Conforme Kettner (2010), Bomfim não estabeleceu um conceito definido e mais detalhado sobre mestiçagem, mas sinalizou as discussões modernas sobre o conceito. Para essa autora, é visível, na escrita de Bomfim, a construção de uma discursividade para representar a mestiçagem latino-americana. Para ela,

Ainda que não tenha tentado renunciar à ideia de raça e da possibilidade de diagnóstico do corpo pela visão de sua coloração, Bomfim já percebe a existência do jogo linguístico dentro de um panorama de poder e dominação social. Dentro desse jogo linguístico que associa a América Latina ao ser miscigenado, Bomfim não consegue, e nem pretende, dissociar o sistema de raça com o de nação (KETTNER, 2010, p. 146-147).

⁴³ JANCSÓ, István. Combatentes do improvável, sinalizadores do futuro. In: JANCSÓ, István. *Rebeldes brasileiros – homens e mulheres que desafiaram o poder*. São Paulo: Casa Amarela, 2000. Coleção Caros Amigos. n. 1.p. 2.

De fato, o escrito de Bomfim que, conforme Kettner (2010, p 150), “[...] falava do novo com ferramentas velhas”, anunciava as transformações do debate sobre a mestiçagem, mas não o desmontava.

No avançar do século XX, essas discussões ganharam novos contornos que foram tornando cada vez mais disforme a imagem de um Brasil como exemplo dos efeitos degenerativos. Cabe ressaltar que esse debate ocorreu em toda a América Latina e nele observam-se diferentes representações da Nação e suas conexões com a ideia de mestiçagem. Em todas elas, em maior ou menor proporção, foram realçadas as heranças culturais ibéricas, indígenas, africanas e mestiças.

A busca por uma identidade nacional construiu-se por meio de categorias que se deslocavam de acordo com o contexto histórico. Ainda que, nos anos iniciais do século XX, alguns intelectuais tenham se mantido conectados com as teorias deterministas e tenham apresentado dúvidas quanto à viabilidade do país em função da sua população, sobretudo a mestiça, no pós-1930, o caráter positivo da mestiçagem ganhou peso e caracterizou hegemonicamente o discurso sobre esse tema. Por sua vez, a questão da raça continuou em cena, porém ganhou novos contornos, cedendo cada vez mais espaço para a categoria cultura.

Partindo de condições específicas, os intelectuais desse período foram instados a buscar respostas para diversos questionamentos que continuavam correntes sobre o Brasil. Estes diziam respeito, sobretudo, à organização do país, ao conhecimento de sua população e à formação da nacionalidade brasileira. Esta foi uma tarefa que exigiu a recuperação, de forma positiva, de um passado. Não interessava mais apontar nossa mestiçagem como uma mazela, mas destacar as suas singularidades, ainda que essa tarefa, muitas vezes, se revelasse ambígua.

Ainda que a ideia de atraso do Brasil tenha permanecido em questionamento, as explicações hegemônicas responsabilizavam outros aspectos da sociedade, como a educação, as condições econômicas e sociais, o alto índice de analfabetismo e as péssimas condições sanitárias. Registram-se, nesse período, por exemplo, os esforços de médicos e sanitaristas que, desde a primeira década do século XX, defendiam uma política em prol da saúde com base nos avanços científicos. Uma ampla literatura aponta as ações de médicos que, desde o século XIX, mais especialmente no início do século XX, se ocuparam das questões de higienização por meio da educação. Esses profissionais produziram estudos com prescrições higienistas, especialmente nas Faculdades de Medicina, sobretudo a do Rio de Janeiro e a da Bahia, elegendo a escola como locus privilegiado para suas intervenções (COSTA, 1989; GONDRA, 2003; ZUCOLOTO, 2007.)

Nessa perspectiva, citamos, como exemplo, o médico e antropólogo José Bastos de Ávila, com destacada atuação no campo da Antropologia Física. Nas décadas de 1920 e 1930, publicou estudos com resultados de suas pesquisas antropométricas e uma obra intitulada *No Pacoval de Carimbé*, de 1933, na qual mesclava personagens e fatos reais com ficção, refletindo sobre os problemas do Brasil. Com passagem pelo Museu Nacional, Instituto de Pesquisas Educacionais (IPE) e Academia Brasileira de Letras, esse intelectual, após pesquisas realizadas com alunos brancos e negros de escolas do Rio de Janeiro, centradas nas questões de raça e mestiçagem, chegava à conclusão de que os principais problemas do país não se encontravam nas questões da raça, e sim nas más condições de saúde, higiene e educação da população (GONÇALVES, MAIO e SANTOS, 2012, p. 671).

Tais preocupações estavam atreladas à ideia de civilização muito difundida no século XVIII e consolidada no século XIX.

Essa noção indicava um estado contrário à barbárie e associava-se à civilidade e à polidez, contribuindo para o entendimento de que um povo instruído teria bons costumes (ELIAS, 1994, p. 10). Ao apontarem as questões de educação e higienização como justificativas para o atraso do país, os intelectuais do período não apenas se distanciavam das questões raciais, mas promoviam a crença de que o processo higienização-escolarização implicaria em civilização. Ao mesmo tempo, apresentavam-se como promotores de uma possível ruptura com um passado visto enquanto atrasado e negativo. Logo, seriam facilitadores de um estado de desenvolvimento que culminaria com progresso (GEBRIM, 2007; SCHUELER e MAGALDI, 2009).

Ambiguidades, discordâncias e concordâncias: a mestiçagem na imprensa

A veiculação das ideias sobre mestiçagem com seus desdobramentos, ambiguidades, concordâncias e discordâncias pode ser verificada nos jornais e revistas publicadas na década de 1930. Neles podemos constatar pontos importantes e identificar a permanência de uma lógica que associa negativamente o mestiço a características inferiores, ainda que reforce a esperança de viabilidade para o país.

Em matéria publicada em 1932, a *Revista Careta*, certamente preocupada com o clima característico de um período entre guerras, trazia uma matéria intitulada *O Mestiço e as Guerras*, que começava com uma citação do general Couto de Magalhães (1935, p. 137) retirada do livro *O Selvagem*. Ela referia-se à afirmação que o general fazia, de que o melhor mestiço era o que resultava do tronco branco, no qual havia se infiltrado um quinto de

sangue indígena. Segundo esse general, não havia motivos para conservar-se apreensão e receios acerca dos futuros habitantes do Brasil. Para isso, bastava apenas que se deixasse seguir o que denominou de processo da natureza:

Nosso reservatório de população é a Europa; não continuamos a importar africanos. Os indígenas, por uma lei de seleção natural, há (de) cedo ou tarde desaparecer. Mas se formos previdentes e humanos, eles não desaparecerão antes de haver confundido parte de seu sangue com o nosso, comunicando-nos as imunidades para resistirmos à ação deletéria do clima intertropical que predomina no Brasil (REVISTA CARETA, 1932, p. 17).

Nota-se que o trecho citado foi escrito no século XIX, num contexto em que a mestiçagem era vista como degenerativa. Há também uma apologia ao branqueamento, com ênfase nos cruzamentos com imigrantes, além da conhecida ideia de que os indígenas desapareceriam, conforme preconizou Martius (1956, p. 433-458). O tom da revista escrita em outro contexto trazia, entretanto, a mestiçagem como possibilidade de uma imunidade necessária para a sobrevivência do povo brasileiro frente ao clima intertropical. A revista acrescentava: “Nosso futuro por este lado, é cheio de esperanças, não o perturbemos com guerras” (REVISTA CARETA, 1932).

Também em 1932, o *Diário Carioca*, ao tratar do clima carnavalesco que tomava conta do Rio de Janeiro, referiu-se ao “cheirinho das mulatas” e lembrava que muitos atribuíam a cor da pele dessas moças ao fato de se bronzear na praia de Copacabana, numa clara negação da condição mestiça. Para o cronista, o brasileiro não tinha coragem de admitir que era um povo mestiço, mas, quando tivesse essa coragem, sua originalidade

seria ressaltada e perderia o pavor do ridículo. Sobre esse aspecto, opinava: “No dia, que tivermos essa coragem, seremos mais fortes [...] E [teremos] adquirido o senso exato da nacionalidade, as certezas dos destinos da raça, o bom hábito de não copiar o estrangeiro” (DIÁRIO CARIOCA, 1932, p. 3).

Embora o caráter positivo da mestiçagem dê o tom majoritário dos debates, é possível verificar, nesses jornais e revistas, o tom pejorativo, em que o mestiço continua sendo visto como inferior, ainda que as causas que explicam essa inferioridade tenham sido deslocadas do fator racial para os econômicos ou educativos. Até mesmo nas trovas e nas piadas apresentadas, o mestiço é inferiorizado, como podemos verificar no exemplo que segue:

Trovas

O carvão nacional
Não pode dar bom serviço
Talvez porque,
Também ele,
Se tem tornado mestiço (TROVAS..., 1931, p. 24).

Ou ainda na situação cômica que envolvia o escritor Lima Barreto. Com o título de *Excesso de Fundos*, a mesma revista narrava um episódio ocorrido no tempo em que o transporte era feito pela Companhia Carris Urbanos do Rio de Janeiro, época em que o bonde ainda era puxado por animais. Conforme a narrativa, no banco da frente, sentaram-se duas senhoras e um senhor considerados acima do peso. No banco de trás, viajava Lima Barreto que, ao ver o banco partir-se após um movimento mais brusco do bonde, teria exclamado: “Sim, senhor! É a primeira vez que assisto a quebra de um banco por excesso de fundos” (REVISTA CARETA, 1938, p. 6). No que pese o tom cômico da nota, a apresentação de Lima Barreto obedeceu aos pressupostos

correntes sobre o mestiço, na medida em que a revista declarava: “Atrás, Lima Barreto que se não tivesse nascido mestiço e não se desse ao álcool, teria tido as glórias de um Eça de Queiroz [...]” (REVISTA CARETA, 1938, p. 6).

O tom pejorativo também aparece em matérias que associam a mestiçagem a acontecimentos como o cangaço. No *Diário de Notícias*, do Rio de Janeiro, o ex-governador de Alagoas, Álvaro Paes, publicou matéria exclusiva para esse periódico, tratando dos feitos de Lampião. Argumentava que o cangaceiro era a expressão de uma “grave moléstia nacional”, de um “velho mal brasileiro”. Nas palavras do ex-governador: “Lampião é, antes de mais nada, o deserto dos nossos sertões, o analfabetismo das nossas sub-raças sertanejas, o mau caldeamento do nosso mestiço nervoso e turbulento, a nossa falta de educação moral e política [...]” (PAES, 1930, p. 2).

Outras situações omitem o fator racial para explicar os problemas sociais. Em alguns casos, as questões econômicas são arroladas como responsáveis por situações atribuídas aos mestiços, como, por exemplo, uma estreita relação entre mestiçagem e criminalidade:

Não há dúvida que a criminalidade, no Brasil principalmente, registra como criminosos mais mestiços do que indivíduos da raça branca, não obstante a grande diferença numérica em certos meios [...]

É que a raça, no caso, influi menos do que as condições econômicas [...] O mestiço, porém, nascido geralmente de pais pobres e incultos, quase sempre inicia a vida na miséria, desgostoso da sua origem. Sentindo-se tão inteligente como os brancos, vê-se sempre recalcado pela sociedade, permanecendo na baixa esfera em que nasceu, onde facilmente é levado ao crime.

Assim parece que os fatores principais que concorrem para a inferioridade do mestiço são os econômicos e educativos, acima dos propriamente raciais (OS MESTIÇOS... 1938, p. 30).

A fome também foi apontada como responsável pela situação inferior dos mestiços. Em 1936, Josué de Castro, professor da Faculdade de Medicina de Recife, pesquisador das questões relativas à alimentação dos brasileiros, publicou o livro *Alimentação e Raça* (1936). A revista *Cruzeiro* noticiou a obra, destacando a parte em que o professor levantava a tese de que não havia raças fortes nem fracas, e sim raças bem ou mal alimentadas. Acrescentando a afirmação de que “[...] a falada inferioridade do mestiço brasileiro não é mal de raça, é mal de fome” (ALIMENTAÇÃO da raça..., 1936, p. 51).

Através do *Jornal do Brasil*, tomamos conhecimento da conferência *As Raças das Colônias Portuguesas*, proferida em junho de 1934 pelo professor Mendes Correia, diretor da Faculdade de Ciências da Universidade do Porto. Esse jornal publicou uma nota com o resumo da conferência, informando que o professor traçou um breve quadro das diferentes raças das colônias portuguesas, acentuando a pluralidade dessas e a diversidade das suas tendências, capacidades e valor social (*Jornal do Brasil*, 1934, p. 10).

Conforme o jornal, o professor combatia uma política de igualdade e assimilação entre as raças, pois acreditava que esta era biologicamente utópica e qualquer esforço nesse sentido seria improcedente. Defendia uma política de compreensão, afeto e solidariedade, em que o indígena devia ser tratado carinhosamente. Ressaltava o grande papel das missões religiosas e sua ação educativa, bem como sua contribuição para o bom conhecimento das populações.

Já em relação ao mestiço, Mendes Correia considerava que os estudos antropológicos estavam atrasados e apresentavam resultados contraditórios. Acreditava que havia mestiços bons e maus, úteis e desvantajosos. E ponderava que, na impossibilidade de prever com segurança as combinações genéticas favoráveis e desfavoráveis, e considerando também as condições educativas e sociais que influenciavam os mestiços, os Estados não deviam impedir a mestiçagem, pois tinham o dever urgente de estudar cientificamente e melhorar o “condicionalismo social” dessas pessoas. Apesar dessa proposição, ressaltava que isso não significava a igualdade biológica dos mestiços com as raças originárias (A PRIMEIRA Conferência...,1934, p. 10).

Diante de uma seleta assistência, como observava o jornal, o professor Mendes Correia tratou de um tema bastante efervescente. No contexto em que proferiu sua conferência, havia ainda, entre intelectuais e políticos, o entendimento de que a formação do país exigia a compreensão da conformação natural do seu povo com vistas a prover o futuro com o aprimoramento da raça. Suas palavras de que os Estados precisavam investir cientificamente no condicionamento social dos mestiços encontrava ressonância entre os muitos que discutiam acaloradamente as possibilidades de um progresso étnico por meio dos cruzamentos, afirmando nossa singular mestiçagem.

Já em 1935, foi a vez do professor Austregésilo de Athayde, presidente da Academia Nacional de Medicina e membro da Academia Brasileira de Letras, publicar, na seção *Ciências da Revista Brasileira*, o artigo *Os Benefícios da Mestiçagem no Brasil* (1935). Após criticar tanto brasileiros quanto estrangeiros que viam o Brasil mestiço de forma pejorativa, o professor enumerava os vários benefícios da mestiçagem, argumentando que ela era a garantia para a resistência e melhoria da humanidade e rebatia

as afirmações de que o brasileiro era um tipo étnico inferior (ATHAYDE, 1935, p. 97-104).

Discordando das interpretações de Euclides da Cunha e Oliveira Viana, o professor Austregésilo argumentava que a “mestiçagem fixada” era a fonte de origem da capacidade intelectual e criadora do brasileiro. Afirmava que a grandeza do Brasil era proveniente da mestiçagem. Concluía seu artigo, reforçando o futuro mestiço do povo do Brasil e conclamando os brasileiros a não se sentirem tristes diante dessa realidade: “Caminhamos para a construção de um tipo resultante de muitas raças em que predominam o ibero, o índio e o africano. Não nos entristecemos por causa da mestiçagem brasileira” (ATHAYDE, 1935, p. 97-104).

Em 1934, um ano antes da publicação do artigo do professor Austregésilo, essa mesma revista trazia, na *Seção Letras e Sociologia*, uma crítica assinada por Fabio Luz a respeito da obra póstuma *Meu Próprio Romance* de Graça Aranha, publicado em 1931. Nas várias observações feitas sobre o livro, destaca-se a censura ao comportamento de Graça Aranha, que o crítico interpretou como “[...] infantil orgulho aristocrático de ser de raça ariana pura” (LUZ, 1934, p. 210). Fabio Luz apresentava indignação e afirmava que Graça Aranha descrevia o preconceito dos seus familiares sem fazer nenhuma censura. Certamente, o clima de positividade da mestiçagem influenciou o crítico em suas análises, requerendo de uma obra escrita naquele contexto uma ponderação, ao explicitar preconceitos comuns na época em que Graça Aranha os situava – em sua infância ou adolescência, passada no final do século XIX e início do XX, período em que as questões aludidas certamente soavam naturalizadas. Eis a descrição a que o crítico se referia e que reproduziu em sua matéria:

Na família do meu avô paterno o preconceito contra os negros e os mestiços, era agressivo. Zelava-se a pureza da raça com furor. Esses Macieis Parentes e Aranhas não se cruzavam com os Índios. O cruzamento com negros e mulatos seria uma abominação. No interior da província, encontrei muitos desses meus parentes, na extrema indigência, de pés descalços, meros trabalhadores empregados nas fazendas, mas conservando a integral pureza do sangue branco. Eram geralmente louros, de olhos azuis, tipos que se reproduziram na maior parte dos filhos de meu pai e se mantiveram em dois irmãos meus. Minhas tias paternas, como animais de caça, farejavam e descobriam o mestiço por mais que este procurasse se disfarçar. Zeladoras infatigáveis do preconceito, se sabiam do projeto de casamento de algum parente, elas se punham a indagar de todo o pedigree da pretendida ou do pretendente e se descobriam a menor tintura de sangue negro ou bugre, não descansavam, enquanto não viam desfeito a malfadada aliança. Pobres tias, derradeiras representantes desse preconceito familiar a que talvez eu deva ser branco, morreram a tempo, antes da invasão da mestiçagem na velha família (ARANHA, 1931, p. 99-100).

São várias as situações que podem ser exemplificadas com base nos jornais e revistas da época. Para a finalidade deste capítulo, consideramos suficientes os exemplos citados, uma vez que eles se coadunam com as afirmações de que esse período pode ser denominado como “ideologema da mestiçagem” dada a recorrência dessa categoria como principal recurso interpretativo dos processos identitários da América Latina (MARTÍNEZ-ECHAZÁBAL, 1996, p. 108).

“Raça”: persistências do conceito em defesa da mestiçagem

Ainda que as explicações raciais para a compreensão da mestiçagem tenham perdido terreno, cabe ressaltar que, mesmo com a identificação de períodos em que a mestiçagem se tornou o cerne dos debates tanto no Brasil quanto na Europa e no resto da América, a discussão em torno da categoria raça e os desdobramentos deste debate, segundo Lima (2010, p 259), não implicaram em uniformidade de pensamento, mas em uma agenda que delimitava as perguntas e as respostas dos que discutiam o tema. A autora lembra também que o debate sobre raça não pode ser dissociado da forma como era abordada a questão nacional no Brasil.

A associação indica que a questão nacional estava estreitamente relacionada com a mestiçagem. Conforme Santana (2014, p. 98), no Brasil pós-1930, a questão da assimilação e do caldeamento racial tornou-se uma das preocupações centrais do governo getulista, que pretendeu definir o que se convencionou chamar “raça brasileira”. Ainda conforme essa autora, o nacionalismo brasileiro buscava a unificação por meio dos processos de homogeneização étnica e cultural, privilegiando a mestiçagem e a assimilação cultural, que criaria uma “raça brasileira”.

O estudo realizado por Carlota Boto demonstra como, na Constituinte de 1933-34 e na Constituinte paulista de 1935, a questão racial continuava em cena, quando se discutiu temas como: alfabetização do país, formação de uma sociedade letrada, conteúdos a serem desenvolvidos na escola primária, ensino religioso, educação profissional e universidade. Ela observou que a categoria raça perpassava todas essas discussões políticas e concluiu que nossos constituintes pretendiam aprimorar a

composição étnica do povo brasileiro, já que “Aprimorar a nação seria, pois, regenerar a raça” (BOTO, 2010, p. 63-64).

Faz sentido a provocativa questão elaborada por Martinez-Echazábal (1996, p. 130), ao afirmar que, mesmo com o culturalismo nos anos 1930, raça continuou sendo uma categoria em uso para explicar a mestiçagem e suas relações com a identidade nacional. Se considerarmos que denominações como cultura, educação e civilização são propostas nesse momento como substitutos para a categoria raça, compreenderemos a ambiguidade presente em vários escritos desse período, em que seus autores se referiram à cultura, porém com o mesmo significado que atribuíam anteriormente à categoria raça. Uma vez que a raça persiste, não se trata de outras noções; a mudança consiste na ênfase dada a alguns termos.

Para Véran (2010, p. 11-12), raça pode ser compreendida pelo menos em três dimensões. A primeira é no domínio científico. Nesse campo, ocorre um processo de construção e desconstrução da ideia de raça baseada em princípios epistemológicos e em métodos próprios à validação científica. A segunda, na dimensão política, em que se reconhece ou não a raça enquanto categoria central de enunciação de povo e de sua governança. Finalmente, a terceira, diz respeito ao plano social, no qual raça é mobilizada ou não mediante mecanismos de regulação, classificação e hierarquização próprios a sistemas particulares.

Raça atrelada à dimensão política, tal como definido por Véran (2010, p. 12), é entendida enquanto categoria de pensamento, principalmente no contexto de representações das identidades nacionais, no qual muitos intelectuais utilizaram o termo discursivamente e balizaram suas interpretações sobre a nação buscando, sobretudo, dar conta da heterogeneidade. É nesse segundo aspecto que concentramos nossa atenção, uma vez que nossos intelectuais, ao buscarem definir e redefinir a

identidade nacional, persistiram no uso da categoria raça. Esta foi reformulada, reinventada, adquiriu novos contornos simbólicos de acordo com os contextos. E foi nesse sentido que o debate sobre a mestiçagem se processou, guardadas as devidas especificidades, tanto no Brasil quanto em outras partes da América.

É ainda Véran (2010) quem chama a atenção para a existência de uma autonomia relativa das esferas de significação da raça, mas também acredita que existe, entre essas esferas, uma circularidade que permite que se constituam em uma base de justificação dos usos raciais das outras. Duas importantes observações desse autor merecem ser indicadas: “[...] não é porque a raça é analiticamente uma construção social que ela é uma construção social aos olhos dos seus usuários [...] na esfera política é possível falar claramente em raça como construção social, mas a palavra é ouvida com sentidos muito mais plurais no âmbito social” (VÉRAN, 2010, p. 16). Tais observações ajudam a compreender os debates em torno da raça, da mestiçagem e da miscigenação em seus referidos contextos e por meio dos seus interlocutores.

Lembramos que, desde os anos vinte, a mestiçagem passou a ser vista como elemento fundante e favoravelmente diferenciador, dando suporte às novas interpretações culturalistas. Mesmo se tratando de interpretações diferentes e até opostas, a mestiçagem aparece como problema de análise central. Sua conexão com a questão da raça traduz o desejo da elite brasileira quanto ao ideal de branqueamento da população e evidencia um sistema de classificação hierárquica em que indígenas e negros são tratados como o *outro*, portanto, deveriam ser mantidos em seus respectivos “lugares”. Evidencia também o apagamento das chamadas heranças indígena e africana, transformadas agora em algo novo, peculiar, original e mestiço.

Esse debate tornou-se intenso no Brasil dos anos 1930, mas também se difundiu em outras partes da América, como aponta

Jara (2011, p. 140-155), ao analisar os discursos sobre mestiçagem no México. Os estudos dessa autora demonstram como, após a Revolução Mexicana, se construiu simbolicamente uma imagem nacional mestiça, identificada nos escritos de intelectuais como Manoel Gamio, José Vasconcelos, Uriel Garcia, Leopoldo Zea, Alfonso Caso e outros.

Martinez-Echazábel (1996, p. 112) também demonstrou como esse discurso culturalista encontrou solo fértil na América Latina. No Brasil ele teria circulado por meio da ideia de antropofagia proposta pelos modernistas da década de 1920 e dos estudos publicados nos anos 1930, especialmente os de Gilberto Freyre. No México, com as interpretações de José Vasconcelos e a obra *Raça Cósmica*; em Cuba, com Nicolas Guillén e a *Cor Cubana*. Além disso, a autora também aponta a ideia de “aculturação” desenvolvida por Fernando Ortiz e do “real maravilhoso” do novelista Alejo Carpentier.

Analisando a situação do Peru e também de outras partes da América, De La Cadena (2006) constatou que a questão da mestiçagem compunha uma formação discursiva centrada na afirmação e na negação do seu potencial regenerativo para a construção da nação e que essa categoria pode ser definida como: “[...] um diálogo político — estratificado e aberto — articulado por uma densa rede intertextual que incluía escritos literários e científicos, eventos artísticos e políticos, murais e pinturas, museus e políticas estatais, entre outros.” De La Cadena (2006, p. 51-84).

Também para o Peru, os estudos de Zavala e Zariquiey (2014, p. 293-327) sobre o racismo atestam o quanto, naquele país, esse tema é obscuro e o quanto ele foi articulado com as categorias de classe, cultura e educação. Para esses autores, outra articulação importante está, em parte, na ideia de mestiçagem, pois, segundo eles, a afirmação de que “somos todos mestiços” produz a negação

do racismo. Ao analisarem esse tema, chamam a atenção para o fato de que o problema da mestiçagem no Peru é que ela se define muito mais como negação do que como afirmação (nem branco, nem índio). Nesse caso, ser mestiço refere-se mais a um “não ser” do que a “um ser”. Situação análoga ao resto da América, pois implica na negação de uma identidade própria; o mestiço é tudo e ao mesmo tempo nada.

De acordo com o exposto, na América Latina, a ideia de miscigenação foi a chave que proporcionou a percepção da complexa realidade social por meio de questões relacionadas à formação do Estado Nacional e da construção de uma identidade nacional que, de forma implícita ou explícita, em maior ou menor proporção, continuou conectada à questão racial. No Brasil, o argumento da fusão das três raças foi usado na construção desse processo e permitiu que se suprimissem as diferenças sociais e culturais. Soma-se a isso a manutenção das hierarquias e a persistência na ideia de inferioridade, em que indígenas, negros e mestiços ocupavam os mais baixos degraus da sociedade.

O mestiço concebido enquanto elemento essencial na definição da identidade nacional foi uma formulação que tornou a defesa da mistura de raças um fator de homogeneização. Nossa identidade e nossa nação surgiam mais uma vez baseadas na ideia da unidade e não da pluralidade.

“Racialização da cultura” e “culturalização da raça”

O título deste tópico não é um jogo de palavras. Ele expressa claramente o tom do debate sobre mestiçagem, raça, cultura e suas nuances nos anos 1930 por toda a América. Evidencia como eram fluídas as fronteiras entre raça e cultura e o quanto

nossos intelectuais tinham dificuldades de operar com os novos pressupostos. Trata-se de uma feliz expressão usada por Martinez-Echazabel (1996, p. 112) para apontar as ambiguidades e as permanências em relação à raça no momento em que o culturalismo se tornava o fio condutor das interpretações em torno da mestiçagem e das identidades nacionais.

Aliás, *cultura* nunca foi uma categoria de fácil explicação e aplicação. Seu uso tem sido discutido e rediscutido ao longo do tempo, pois o polissêmico e polêmico termo não é assunto restrito aos antropólogos. Ele se constitui em interesse de variadas áreas do conhecimento e, por que não, dos indivíduos em geral. Sua polissemia está sinalizada, por exemplo, no esforço empreendido por Alfred Kroeber, antropólogo que, na década de 1950, fez um levantamento das definições de cultura e encontrou cerca de 250 variações para o termo (GOMES, 2013, p. 33).

Antes mesmo de a Antropologia firmar-se enquanto disciplina já se observava, em outras áreas, uma busca pela definição de cultura. Na segunda metade do século XIX, a Antropologia centralizou tais discussões e foi nesse âmbito que cultura foi definida pela primeira vez em 1871 por Edward Tylor. Para este autor, cultura e civilização eram equivalentes e constituíam “[...] aquele todo complexo que inclui conhecimento, crenças, arte, moral, leis, costumes e quaisquer outras aptidões e hábitos adquiridos pelo homem como membro da sociedade” (TYLOR, 1958, parte I, cap. 5). Desde então, muitas são as definições para o termo cultura e, ainda hoje, tal conceito suscita problemas e debates.

Gomes (2013, p. 33-36), numa tentativa de sistematizar de forma didática essa busca por uma definição de cultura, aponta sete interpretações para esse termo: a condição de ser culto; manifestações e produções artísticas de um povo; um todo comportamental, incluindo o emocional e o intelectual de uma

coletividade; a identidade de um povo ou de uma coletividade formada por meio de elementos simbólicos compartilhados; algo que está por trás dos costumes e das atitudes de um povo; uma dimensão que perpassa e está em todos os aspectos da vida social; tudo aquilo que o homem vivencia, realiza, adquire e transmite por meio da linguagem. Essa última definição estaria ancorada na proposição inicial feita por Taylor.

Atendendo ao objetivo de tornar o termo cultura compreensível, tanto pelo sentido argumentativo e demonstrativo quanto pela necessidade de esclarecer seu valor conceitual frente a outros conceitos imprescindíveis para o conhecimento do homem coletivo, Gomes (2013, p. 36) define cultura como o “[...] modo próprio de ser do homem em coletividade”. Esse modo se realiza de forma consciente e inconsciente, constituindo um “[...] sistema coerente de pensar, agir, fazer, relacionar-se, posicionar-se perante o absoluto”.

O conceito sugerido por Gomes também está no âmbito da Antropologia, mas já faz algumas décadas que esse debate deixou de ser feito majoritariamente no campo das discussões antropológicas, especialmente após os estudos culturais ingleses, por exemplo. Entre os historiadores, a busca pelo entendimento das questões culturais não é recente. Burke (20015, p. 15) informa que a História Cultural não é algo novo. Na Alemanha, por exemplo, ela já era praticada há mais de dois séculos. Mas foi, sobretudo, a partir dos anos setenta do século XX que foi redescoberta. Nas últimas décadas, verifica-se uma grande aproximação de historiadores com várias vertentes da Antropologia Cultural.

O entendimento do que é cultura, seja no campo antropológico ou histórico, corresponde também às concepções teóricas que buscam compreender as relações humanas e as diversas relações que diferentes grupos estabelecem entre si. Correntes teóricas, como evolucionismo, funcionalismo, difusionismo, culturalismo,

estruturalismo, dentre outras, forneceram – e fornecem ainda – pressupostos que visaram e visam dar conta do conhecimento em torno das relações socioculturais.

No Brasil da década de 1930, quando Afonso Arinos iniciou a publicação das suas obras, o debate em torno da cultura começava a ganhar peso. A Antropologia evolucionista, também conhecida como “Antropologia de gabinete”, cujas teorias eram elaboradas com base em dados etnográficos coletados por viajantes e missionários, já havia perdido terreno. Conforme Silva (2015, p. 23-24), após a Primeira Guerra, essa vertente antropológica foi duramente criticada. Seu declínio marca o surgimento de uma forma moderna de Antropologia nas correntes culturalistas norte-americanas e difusionista e funcionalista na Inglaterra.

De acordo com Silva (2015, p. 24), o moderno conceito de cultura formulado por Franz Boas representou uma crítica contundente a vários pressupostos da Antropologia de Tylor. Para Boas, cultura não era a totalidade universal hierarquizada em estágios, conforme definiu Tylor. Cultura era uma “[...] unidade particular relativa a uma sociedade ou um povo específico” (SILVA, 2015, p. 24). Nesse mesmo contexto, a Antropologia evolucionista também viu cair o modelo da “Antropologia de gabinete” após o funcionalismo de Bronislaw Malinowski, fundador da pesquisa de campo de caráter etnográfico.

No Brasil dos anos 1930 entrava em cena o paradigma culturalista, que reforçou as discussões em torno da identidade brasileira. Com foco na cultura popular, autores como Edison Carneiro, Arthur Ramos, Câmara Cascudo e Gilberto Freyre, dentre outros, desenvolveram estudos em busca do que seriam nossas autênticas expressões culturais. A ênfase desses autores recaía na ideia de uma cultura autêntica e relacionava-se ao desejo de identificar a singularidade do povo brasileiro.

Esses intelectuais buscaram a substituição da categoria raça pela de cultura. Conforme Véran (2010, p. 17), “[...] cassada pela genética, ela [a raça] volta pela cultura ou pelo pragmatismo social”. Consoante Silva (2015, p. 24), apesar de tornar-se um paradigma fraco após a Primeira Guerra, o evolucionismo ainda fazia adeptos e, no Brasil dos anos trinta, verifica-se a dificuldade de muitos autores de desprender-se completamente de tais pressupostos, incluindo, sobretudo, Afonso Arinos. Ainda que o termo cultura tenha ganhado espaço, persiste a ideia de que ela estava organizada em degraus de uma evolução linear. Culturas como as indígenas e as negras estariam em estágios hierarquizados e diferentes da cultura dita branca.

As transformações que esses estudos começavam a sinalizar estavam relacionadas às mudanças ocorridas no debate sobre cultura e mestiçagem e à crítica feita aos modelos raciais na primeira metade do século XX. Conforme Schwarcz (1995, p. 9), nesse contexto, a identidade e as singularidades nacionais transformaram-se em questões de Estado. Para essa autora, tratava-se de momento propício à publicação de obras como *Casa Grande & Senzala*, na qual “[...] retomando a temática das ‘três raças’, Gilberto Freyre oferecia uma espécie de nova racionalidade para a sociedade multirracial brasileira” (SCHWARCZ, 1995, p. 8).

Para Martínez-Echazábal (1996, p. 110), a mudança que estava em curso no pensamento ocidental a partir da primeira década do século XX refletiu-se nos escritos de sociólogos, antropólogos, políticos e literatos latino-americanos nos anos 1920 e 1930. A autora refere-se ao que denominou de “reinvenção da raça *qua* etnicidade”, o que equivale a uma dissociação entre raça e cultura e, especialmente, à regeneração e reivindicação da identidade mestiça do homem latino-americano.

Lançando mão dos exemplos de Fernando Ortiz e Arthur Ramos, a referida autora mostra como os escritos desses dois intelectuais são ilustrativos dessas transformações. Apontando as análises que fizeram das obras de José Martí e Nina Rodrigues, respectivamente, concluiu que os dois autores buscaram reatualizar tais obras por meio do quadro de transformações da época, em que havia uma forte rejeição às posturas consideradas racistas (MARTÍNEZ-ECHAZÁBAL, 1996, p. 110-111).

Esses dois intelectuais interpretaram e sugeriram outros significados e substituições para o termo raça. Conforme Martínez-Echazábal (1996, p.110), Ortiz, na obra *Martí y las Razas. Etnia y Sociedad*, afirmava que o termo *raça* queria expressar *cultura*, tal qual se discutia naquele momento, e justificava seu argumento alegando que, no contexto em que a obra teria sido escrita, ainda não se fazia uso daquele vocábulo.

De acordo com Martínez-Echazábal (1996), também é conhecido o interesse de Arthur Ramos pela obra de Nina Rodrigues e seu empenho em explicar o uso da categoria raça. Em 1939, quando prefaciou o livro póstumo *As Colectividades Anormaes*, Arthur Ramos concluiu: “Se, nos trabalhos de Nina Rodrigues, substituímos os termos raça por cultura, e mestiçamento por aculturação, por exemplo, as suas concepções adquirem completa e perfeita atualidade” (MARTÍNEZ-ECHAZÁBAL, 1996, p. 111). Foi analisando esse tipo de situação que essa autora chegou à conclusão de que “[...] a suposta ruptura epistemológica que se cristaliza na década de 30 representa um deslocamento dentro do discurso da mestiçagem na América Latina, e não numa mudança de discurso” (MARTÍNEZ-ECHAZÁBAL, 1996, p. 112).

Em concordância com as conclusões apresentadas por Martínez-Echazábal, reforçamos que a culturalização da raça não significou, no momento, um total abandono da categoria, tampouco o desprendimento total de uma perspectiva

evolucionista. Exemplo disso é a obra *Casa Grande e Senzala* (1933) de Gilberto Freyre, apontada como o marco dessas mudanças no Brasil. Considerada pioneira na valorização da mestiçagem, essa obra ainda utiliza a categoria raça, mantendo uma visão hierarquizada e evolutiva dos povos. Para Freyre (1989, p.89), a chegada do europeu à América “[...] principia a degradação da raça atrasada ao contato da adiantada”.

Em *Casa Grande e Senzala*, o termo cultura é amplamente usado, mas mantém-se conectado às clivagens definidoras das hierarquias que caracterizavam de forma dicotômica os povos como atrasados/adiantados, civilizados/incivilizados, superiores/inferiores, fortes/fracos. Os indígenas brasileiros foram retratados por Freyre (1989, p. 89-90) como “[...] um bando de crianças grandes, com uma cultura verde e incipiente, ainda na primeira dentição”. Também foram considerados inferiores e atrasados em relação aos indígenas da América de colonização espanhola e em relação aos negros, pois, conforme Freyre (1989, p. 89-90), os portugueses teriam se deparado aqui “[...] com uma das populações mais rasteiras do continente”.

A obra de Freyre (1989) ilustra muito bem as dificuldades enfrentadas pelos intelectuais da época, ao lidarem com as categorias raça e cultura. Ao tratar dos processos de racialização da cultura e da culturalização da raça na escrita latino-americana, Martínez-Echazábal (1996), aponta as ambiguidades na escrita freyriana:

O discurso de Freyre é marcado tanto pela continuidade como pela ruptura. A distinção que o autor estabelece entre raça e cultura caracteriza uma ruptura com os discursos sociais de sua época, temperados ainda pelo pensamento científico e filosófico do século XIX, que promovia conceitos racistas e deterministas acerca da relação e dependência entre raça

e cultura. Não obstante, encontra-se em Freyre, bem como na maioria dos pensadores latino-americanos das décadas de 20 a 50, a permanência de uma lógica racial que, embora explicitamente culturalizada, mantém alguns nexos com o passado [...] (MARTÍNEZ-ECHAZÁBAL, 1996 p. 115)

Observa-se que alguns autores desse período, mesmo tendo buscado integrar indígenas e negros aos projetos nacionais, baseando-se numa ideia positiva da mestiçagem, inseriram esses grupos étnicos em seus estudos, com base nos pressupostos evolucionistas, atribuindo-lhes o rótulo de culturas inferiores. Algumas interpretações sobre negros e índios, apontadas como rupturas no discurso que se projetou a partir de 1930, demonstram as dificuldades de se desprender da categoria raça e dos esquemas de hierarquias produzidos por meio das teorias raciais ao longo do século XIX e início do XX.

Veremos, no capítulo que segue, que o nosso autor em questão, Afonso Arinos, também trabalhou exaustivamente com uma concepção de culturas inferiores e superiores, com a ideia de povos civilizados e povos bárbaros e primitivos. Seus estudos não seguem propriamente a linha de positividade do nosso passado; não há um esforço direto para encontrar as influências positivas da contribuição indígena e negra à nossa sociedade, como fizeram alguns dos seus contemporâneos. Além de manter-se conectado aos pressupostos que hierarquizavam as culturas associadas à raça, Afonso Arinos produziu uma forte crítica à sociedade brasileira com base no que considerou como influência de negros e índios, destacando pontos negativos da personalidade do brasileiro e o caos e desordem das instituições públicas e privadas no Brasil.

Triângulo brasileiro e confluência das águas

“Mas, se pouco ou quase nada guardava a terra da civilização lusitana, em tais esquivos e rápidos contatos, os ventres das cunhãs, ao contrário, começaram, desde logo, a gerar a vida de uma nova raça. Foi a primeira coisa de grande, que o branco deixou após si.” (FRANCO, 1936, p. 104)

Cultura, civilização e mestiçagem na obra de Afonso Arinos

Foi no âmbito dos discursos sobre a mestiçagem como representativa de nossa singularidade cultural que Afonso Arinos escreveu a obra *Conceito de Civilização Brasileira* publicada em 1936. Para ele, a tarefa de investigar os elementos efetivos, ideais e materiais que integravam historicamente a nação brasileira requeria apenas “[...] tempo, aplicação, isenção e honestidade” (FRANCO, 1936, p. 17). Argumentava que, para realizar essa tarefa, bastava adaptar os modelos já adotados por filósofos, sociólogos e historiadores estrangeiros. Foi com esse objetivo que dialogou com o sociólogo Vilfredo Pareto (1848-1923), com o filósofo espanhol Ortega y Gasset (1883-1955), com o antropólogo e etnólogo alemão Leo Frobenius (1873-1939), com o filósofo alemão Oswald Spengler (1880-1936) e o filósofo soviético Nicolai Berdiaev (1874-1948) além de outros autores. Informações mais precisas sobre esses autores podem ser encontradas, respectivamente em: (GRYNSZPAN, 1999; BASTOS, RIDENTI e ROLLAND, 2003; XAVIER, 2009).

Pretendia, Afonso Arinos, fazer uma história diferente da que foi feita pelos seus antecessores. Sua crítica ia além das referências à ausência de uma racionalidade. Segundo ele, mesmo os maiores especialistas brasileiros, até aquele momento, apenas haviam aflorado o rico material que possuíam, composto por elementos culturais, históricos e sociológicos, explorando-os de forma romântica e ingênua, com, no máximo, um “[...] propósito estreito de uma narrativa linear horizontal, superficial de fatos concretos e objetivos” (FRANCO, 1936, p. 18). Dizia tratar-se de uma história narrativa, sem propósito orgânico e sem orientação filosófica.

Propunha uma análise que, ao mesmo tempo em que explicasse o passado, também tivesse uma indicação do futuro, operando a passagem de uma história do Brasil para uma história da civilização brasileira. E acrescentava: “[...] escrever História não é contar histórias, nem o trabalho do historiador se situa entre o do relojoeiro e o do decifrador de charadas” ((FRANCO, 1936, p.19). Essa relação passado-futuro também contém uma dimensão de presente, pois esse entendimento da história, que pensa o legado do passado com vistas a uma reflexão sobre o futuro, comporta, sem dúvida, uma percepção das questões do presente. Em *Conceito de Civilização Brasileira*, a busca pelo passado tem por objetivo um entendimento do presente e, conseqüentemente, a proposição de um projeto de mudanças para o futuro.

De acordo com Cavalcante (2006, p. 55), nessa preocupação em ligar passado e futuro residem também as lições retiradas das leituras feitas durante sua estadia na Europa, momento em que, segundo essa autora, Afonso Arinos teria estreitado os laços com a cultura renascentista e com princípios morais e estéticos que o acompanhariam ao longo da vida. Cavalcante analisa a busca pelo passado clássico, feita pelos humanistas do Renascimento, e conclui que esses pensadores, ao buscarem o legado do passado fundamentados na cultura clássica, não pensaram o moderno

como *novo* e sim como *de novo*. Para ela, tratava-se de um legado que poderia ser reavivado, trazido à cena histórica novamente. Esse exercício de perceber o passado como legado, mas conectado com as questões postas pelo seu próprio tempo, teria sido algo aprendido por Afonso Arinos com os humanistas e estaria presente em todos os seus escritos.

Não obstante essas considerações de Cavalcante, consideramos que a escrita de Afonso Arinos estava mais próxima da historiografia alemã, qualificada como “positivista”. Nosso argumento baseia-se em pelo menos duas observações: a primeira, diz respeito ao entendimento de que, entre 1870 e 1930 aproximadamente, a produção alemã desempenhou um papel de domínio hegemônico na historiografia europeia e mundial, gerando pesquisas, temas e debates, conforme nos indica Rojas (2007, p. 19). Segundo, a informação do próprio Afonso Arinos de que, para se escrever sobre o Brasil, bastava fazer a adaptação de modelos estrangeiros, indicando nomes como o de Oswald Spengler, Leo Frobenius e Ortega y Gasset, este último, foi tradutor da obra *A decadência do Ocidente* de Oswald Spengler e, conforme Bastos (2003, p. 146), foi a versão mais lida pelos intelectuais brasileiros nos anos 1930.

Nossas considerações baseiam-se, sobretudo, nas pretensões explicitadas por Afonso Arinos de que seu trabalho era neutro, imparcial e desinteressado, aspectos que se ligam diretamente aos pressupostos positivistas. Ao defender a imparcialidade na investigação histórica, a verdade e a objetividade, considerava-se capaz de se sobrepor às suas próprias paixões e interesses e colocava-se em posição diferente dos seus pares, na medida em que os acusava de se situarem nas posições políticas de esquerda ou de direita, sem a opção de um posicionamento intermediário. Para ele, as análises provenientes de qualquer um dos dois grupos transformavam verdades filosóficas ou científicas em afirmações

políticas. Acreditava, portanto, que o seu trabalho estava livre dessa armadilha.

Afonso Arinos colocava-se como historiador e sentia-se capaz de transformar as matérias-primas, como denominou o material já produzido pelos estudos anteriores, em uma estrutura lógica e concentrada, que fosse ao mesmo tempo uma explicação do passado e uma indicação do futuro. As referências em sua obra demonstram a adesão a modelos contraditórios. Conforme Reis (2006, p.93), sua concepção de história combinava autores franceses com filósofos alemães neokantianos. Sob a influência do pensamento historicista alemão, valorizou o passado, mas, por meio do iluminismo francês, se preocupou com o futuro.

A combinação desses dois modelos embasou sua percepção de que, até aquele momento, a História do Brasil tratava do passado apenas como uma sucessão de fatos. Entendia que faltava a esses trabalhos estabelecer relações entre os fatos narrados e suas origens e consequências. Sem esse procedimento, não podiam descobrir o sentido histórico do Brasil.

A intenção de Afonso Arinos era formular um conceito de *civilização brasileira*. Por isso o uso intercalado das duas categorias: *cultura e civilização*. Ciente das diversas acepções desses termos, ele concluiu que cultura e civilização possuíam nuanças de significados relacionados ao sentimento íntimo de cada um. Civilização poderia ter diversos significados que dependeriam de quem esboçasse o conceito. Esse entendimento é exemplificado pelo fazendeiro rico que, ao retornar de Paris, concluía que ser civilizado era possuir “uma latrina limpa”; ou por aqueles que se consideravam “civilizados” por conhecerem “a cabine com banheiro dos zeppelins”, ou por desfrutarem “uma edição de luxo de Rimbaud” (FRANCO, 1936, p. 22). O autor indica que esses significados seriam emprestados à palavra civilização nas línguas inglesa e francesa e que, no nosso idioma, o verbo civilizar teria um sentido muito específico,

equivalente ao ato de tornar alguém “civil”, polido, cortês, adepto de “costumes altos e refinados” (FRANCO, 1936, p. 23).

O significado apontado por Afonso Arinos está de acordo com os estudos realizados por Norbert Elias (1994, p. 51), quando examinou o conceito de civilização na França e na Inglaterra. Ao desenvolver a ideia de um processo civilizador, Elias demonstrou as transformações no conceito de civilização, mapeando as mudanças nas formas comportamentais ocorridas através dos tempos. Essas formas compunham as regras de civilidade, como, por exemplo, as maneiras de se comportar a mesa, de se alimentar, hábitos higiênicos, formas de falar, dentre outras.

Conforme Elias (1994, p. 67), o conceito de *civilité* recebeu seu cunho e função específicos no segundo quartel do século XVI, surgindo com Erasmo de Roterdã, com a obra *Da Civilidade em Crianças*, na qual é retratado o comportamento das pessoas em sociedade. Esse comportamento observado na sociedade de Corte passou a ser difundido especialmente no âmbito das mudanças políticas, econômicas e sociais ocorridas na França do século XVIII, quando se percebeu uma ampliação nessa sociedade, com a inserção de elementos burgueses. Ser civilizado equivalia a comportar-se conforme os códigos de conduta que definiam o que era adequado ou não para os integrantes dessa sociedade.

Para Elias (1994, p. 111-113), termos como cortesia, civilidade e civilização correspondem a três estágios de desenvolvimento social, compondo o que denominou de processo civilizador enquanto um conjunto de “[...] mudanças na conduta humana e sentimentos humanos rumo a uma direção muito específica” (ELIAS, 1994, p. 93), o que equivale ao entendimento de que “[...] civilização não é apenas um estado, ela é um processo que deve prosseguir” (ELIAS, 1994, p. 62). O termo civilização absorveu o pensamento da sociedade de Corte, cujo comportamento dos seus membros servia como padrão de um tipo mais elevado de

sociedade. As mudanças no conceito estão associadas às mudanças nas sociedades. Tornar-se civilizado era eliminar tudo o que era visto como bárbaro ou irracional. Civilização, portanto, equivalia tanto ao refinamento de maneiras quanto à pacificação interna do país pelos reis (ELIAS, 1994, p. 62).

Ainda conforme Elias (1994, p. 62-64), o conceito de civilização consolidou-se na França a partir de 1798. Nesse momento, ocorreu uma percepção de que a civilização correspondia a uma consciência da superioridade do seu próprio comportamento, reforçando a concepção de que tudo o que era considerado bárbaro deveria ser eliminado. Nações, como França e Inglaterra, consideravam-se portadoras da civilização, portanto superiores, comportamento que serviu como forma de legitimar a colonização e a dominação dos não civilizados.

Afonso Arinos, ao se referir ao conceito de civilização que adotaria, advertiu que seu interesse estava voltado para o aspecto histórico do termo, que, para ele, significava situar civilização no plano de desenvolvimento da vida social, definindo-a como “[...] superestruturas aparentes que resultam da elaboração invisível profunda e causal das culturas” (FRANCO, 1936, p. 23). Cultura e civilização não seriam vistas por ele como sinônimos, e sim complementares, seguindo uma hierarquia, na qual as culturas precedem as civilizações e são as causas do seu aparecimento.

As análises de Afonso Arinos mantêm aproximações com as constatações feitas por Elias, conforme apontamos. Cabe, porém, ressaltar que as aproximações aqui referidas dizem respeito ao fato de as considerações de Afonso Arinos convergirem com os significados encontrados por Elias, como definição para os termos civilização e civilizado ao longo do tempo. No nosso entendimento, ao especificar o significado de civilização conforme os franceses, Afonso Arinos baseou-se na mesma literatura analisada por Elias. Esses autores apresentam interpretações

profundamente divergentes no que diz respeito ao entendimento sobre civilização. Enquanto Elias concebe o termo como processo, cujas diferenças entre as civilizações não implicam em superior ou inferior, melhor ou pior, para Afonso Arinos, o termo é tomado com base na perspectiva evolucionista, que implica em considerar uma civilização superior a outra.

Entretanto, ao definir a cultura como uma espécie de “consciência coletiva da vida” que nasce e se forma gradativamente para um grupo de homens, e afirmar que essa consciência recebe influências de causas peculiares que são somadas a três elementos básicos — a raça, o espaço (meio natural) e o tempo (época histórica), Franco (1936, p. 25), nos permite associar esse conceito de cultura com o que Elias indicou como formas de conduta transformadas ao longo do tempo e constituintes do processo civilizador.

Para Afonso Arinos, cultura e civilização são conceitos diferentes. A primeira consistiria na experiência do mundo adquirida pelo homem vivendo em sociedade, mas, ao mesmo tempo, seria também a interpretação desse mundo por meio de princípios normativos de ordem puramente intelectual como: filosóficos, religiosos, estéticos, éticos e científicos. Entendimento que pode ser relacionado ao que Elias detectou como códigos de conduta e de comportamentos experimentados e legitimados pelos homens vivendo em sociedade. Lembrando que Elias não se refere ao termo cultura. Nossa interpretação é de que Afonso Arinos usa esse termo para se referir aos elementos que Elias elencou como “costumes”, aspectos norteadores dos padrões de conduta, tais como: maneiras de se comportar quanto aos hábitos alimentares, de vestimenta, de higiene, de linguagem, entre outros.

Segundo Afonso Arinos (1936, p. 47), *civilização* seria uma segunda etapa da cultura, pois consistiria na realização dos valores culturais. Voltando mais uma vez às referências de Elias,

o que Afonso Arinos denomina de civilização seria a aceitação e a colocação em prática dos valores e normas que formavam o processo civilizador. Ele coloca a civilização como algo posterior à cultura, já que esta é entendida no plano teórico, enquanto que a civilização é interpretada como a prática dessa cultura. Para ele, a prática não poderia preceder a teoria:

E a teoria da vida social é cultura, e a sua prática é civilização; a ideia interpretativa do mundo é cultura, e a vontade que aplica essa interpretação é civilização; a consciência da vida social é cultura e a ação para melhorar o plano dessa vida é civilização (FRANCO, 1936, p. 38).

Dialogando com Hegel e Frobenius, ele concorda com a precedência do ideal sobre o real para reforçar seus argumentos na definição de cultura e civilização. Suas inspirações também eram provenientes de autores que discutiam as relações entre cultura e civilização, como Oswald Spengler (2014, p. 23), que afirmava: “Ora, cada cultura tem a sua própria civilização [...] A civilização é o destino inevitável de cada cultura.” Spengler considerava que a civilização era o estado extremo mais artificioso a que uma espécie superior de homens poderia chegar. Por isso, a civilização seria também um término. Ele via as culturas como organismos e desenvolveu a ideia de que:

Cada cultura percorre fases de envelhecimento iguais às da vida do indivíduo. Todas elas têm sua infância, sua adolescência, sua virilidade e sua velhice [...] Quanto mais uma cultura se avizinhar do meio-dia da sua vida, tanto mais viril, mais austera, mais disciplinada mais saturada, tornar-se-á a consciência da sua força, e seus característicos delinear-se-ão com crescente nitidez [...] Por fim, na

decrepitude da incipiente civilização, extinguir-se-á o fogo da alma [...] Enfim, cansada, sorumbática, fria perde a vontade de viver e anela (SPENGLER, 2014, p. 73-74).

Nesse ponto, Afonso Arinos discordava de Spengler. Achava um erro supor que as culturas, assim como os organismos, chegassem a um ponto de expansão e desenvolvimento, que se tornassem imobilizadas na maturidade, seguindo então rumo à decadência e à morte. Acreditava na renovação constante dos valores culturais. Logo, sua percepção era de que a cultura era algo dinâmico, já que surgia da capacidade do homem de criar conhecimento e interpretar o mundo. Como essa capacidade nunca era esgotada, a cultura também não morreria, e sim se renovaria, seria reelaborada (FRANCO, 1936, p. 45).

Nessa discordância, Afonso Arinos lembrava que o próprio Frobenius, que defendia a tese das culturas orgânicas, contrariava a ideia de Spengler, ao afirmar: “[...] ser orgânico significava poder conservar através da decomposição contínua, a faculdade de desenvolver novas formas da mesma natureza e de si mesmo.” (*apud* FRANCO, 1936, p. 43).

Embora tenha afirmado que não era interesse seu conceituar cultura e civilização numa perspectiva evolucionista, Afonso Arinos não se furtou ao trabalho de hierarquizar as culturas, estabelecendo clivagens entre culturas primitivas e desenvolvidas, inferiores e superiores. Para ele, essa distinção podia ser feita medindo-se a parcela de domínio que exercia, cada uma delas, sobre a natureza.

Entendendo cultura como a capacidade do homem de adquirir experiência e interpretar o mundo, subjetivando-o, afirmava que, nas “culturas primitivas”, essa capacidade era limitada e, conseqüentemente, a interpretação dessa experiência era rústica

e pobre. Já nas “culturas superiores”, a percepção dos valores vitais era mais aguda, sendo a interpretação decorrente dessa percepção muito mais rica, mais complexa e verdadeira.

O pensamento de Afonso Arinos, embora não o tenha citado em momento algum, aproxima-se das interpretações feitas pelo autor de *O Ramo de Ouro* (LIMA, 2015, p. 28). Trata-se do vitoriano Sir James Frazer (1974), cujas considerações sobre os primitivos, estariam próximas das formuladas por Afonso Arinos. Segundo esse antropólogo evolucionista, o mago primitivo só conhecia a magia em seu aspecto prático; faltava-lhe uma reflexão sobre “[...] os princípios abstratos que cercam seus atos” (FRAZER, 1974, p. 35-36). Afirmava também que havia uma ignorância acerca dos processos intelectuais e filosóficos essenciais tanto ao pensamento quanto ao ato de digerir o alimento, coisa que o primitivo fazia da mesma forma. A simples ideia de ciência estaria ausente da sua “mente subdesenvolvida”. Frazer (1974, p. 34-35) aponta duas formas que considerava errôneas na associação de ideias da lógica do mago: a magia homeopática (fundamentada na associação de ideias pela similaridade) e a magia de contágio (baseada na associação de ideias pela contiguidade). Segundo ele, as duas combinavam-se na prática e ambas eram elementares e simples.

Para Afonso Arinos, as culturas primitivas, ao realizarem uma interpretação de mundo rústica e pobre e deterem uma técnica elementar, só poderiam resultar em “civilizações inferiores”. Outro aspecto de convergência entre os dois autores consiste nas interpretações acerca do domínio da natureza feito pelos primitivos. Ambos concordam quanto à ausência de conhecimentos científicos, racionais e a predominância do caráter mágico-religioso.

Conforme Frazer (1974, p. 39), entre os primitivos, a magia regia não só a relação da comunidade com a natureza, mas todos os aspectos do cotidiano, ditando o que poderia ou não ser feito.

Mesmo que essas leis não fossem formuladas de maneira explícita nem concebidas abstratamente pelos “selvagens”, eles acreditavam que elas regiam o curso da natureza.

Já Afonso Arinos afirmava que, na interpretação que as culturas primitivas faziam do mundo e da vida, se confundiam filosofia, arte, ciência e moral num “[...] amálgama religioso de conceitos e preceitos arbitrários” (FRANCO, 1936, p. 57-58). Ele acreditava que as culturas primitivas interpretavam a vida e o mundo de forma elementar, pouco lógica, obscura e afetiva. Nelas imperaria um terror indefinido, cuja solução encontrarse-ia nas formas de organização social e moral. Nessas formas, predominariam o fundo místico da flagelação, do sacrifício e da renúncia. Em suma, haveria, nessas comunidades, um traço marcante que as caracterizava: “[...] a pequena extensão do seu domínio ideológico sobre o mundo.” (FRANCO, 1936, p. 57-58).

Acreditava ainda que o homem, nas culturas primitivas, vivia dentro de um meio natural mágico e essas culturas tendiam a se sublimarem em sistemas metafísicos que integravam o indivíduo dentro das forças misteriosas que o aterrorizavam. Exemplifica sua formulação com o índio brasileiro, para mostrar como, nessas culturas, ocorria a “[...] simbolização de grandes fenômenos naturais” (FRANCO, 1936, p. 31). Segundo ele, não podendo domar o raio ou o trovão, os indígenas brasileiros criaram o mito cultural do Tupã. Esse recurso seria, ao mesmo tempo, o conhecimento do trovão e do raio e a sua interpretação, mas também a única possibilidade de entendimento dessas forças, facilitado por ritos, adorações e oferendas.

Outro traço típico das civilizações primitivas seria, no seu entendimento, um imutável fundo de religiosidade. Todas as atividades humanas desenvolvidas nessa comunidade, como a agricultura, a organização do Estado e a vida familiar, a cozinha, a dança, e muitas outras fariam parte da religião. Entre os primitivos,

civilização e cultura quase se confundiam, em virtude de “[...] uma quase total ausência da técnica” (FRANCO, 1936, p. 61-62).

Com base na perspectiva evolutiva, concluiu que o aparecimento de sistemas culturais superiores não diferia nos seus processos essenciais do aparecimento dos sistemas culturais primitivos. Entre os “povos adiantados”, também persistiria o mesmo sistema de integração no mundo como ato de cultura, mas isso ocorreria num plano infinitamente superior ao da cultura primitiva. Das culturas superiores resultaria também um amplo e objetivo aproveitamento que as civilizações decorrentes delas fariam da natureza. Já nas culturas primitivas, em que o “homem nem perscruta nem dá valor ao seu próprio eu”; apresentando um mundo interior “exíguo e miserável”, as civilizações que delas decorriam possuíam sistemas políticos calcados em alicerces acanhados, ficando “[...] escravizadas ao sabor da cega violência, do arbítrio irracional e do obscurantismo” (FRANCO, 1936, p. 66).

Ao definir civilização como a cultura realizada pela técnica, refuta a ideia de técnica também desenvolvida por Spengler, por considerá-la genérica e presa ao ponto de vista do filósofo alemão. Spengler entendia a técnica como todo esforço animal para sujeitar o meio natural. Para Afonso Arinos, a técnica deveria ser considerada num sentido bem restrito, isto é, instrumental. Ele definia a técnica em duas dimensões: a primeira, denominada de campo material, seria a capacidade do homem de servir-se de meios estranhos a si próprio, como energias e materiais retirados da natureza, além de empregar esses instrumentos no aproveitamento da própria natureza para satisfazer suas necessidades; na segunda, que denominou de campo teórico, a técnica consistiria na sistematização das ideologias e das investigações intelectuais e a sua transformação em regras de uso coletivo.

Coerente com suas afirmações, a técnica também foi vista na perspectiva evolucionista, pois entendia que as culturas primitivas, ao dominarem uma técnica elementar, resultariam em civilizações inferiores, enquanto que as culturas superiores construiriam uma civilização avançada, já que dominavam uma técnica evoluída. Acrescentava a dificuldade de definir a ordem desses dois fatores – civilização e técnica; por isso, entendia que ambas eram “[...] filhas gêmeas da cultura, reagindo a atividade de uma sobre a da outra, no processo conjugado de desenvolvimento de ambas” (FRANCO, 1936, p. 50).

Com tais definições, Afonso Arinos ressaltou uma quase incapacidade do homem primitivo para compreender e interpretar o seu mundo interior. Afirmou que o homem selvagem não conseguia indagar os próprios sentimentos, nem suas necessidades éticas ou intelectuais. O domínio desse homem sobre o seu meio também seria comprometido, pois resultaria num domínio rústico, grosseiro e pobre.

Foram esses os parâmetros que o autor usou para definir a organização política daqueles que denominou de povos primitivos. Para ele, mesmo nas “tribos” consideradas mais avançadas, tal organização era incerta, confusa, instável e frouxa. Tudo isso decorria de uma concepção de mundo, da natureza e da vida feita de forma arbitrária, infantil e incoerente (FRANCO, 1936, p. 60).

Suas conclusões sobre cultura constituem a chave explicativa para as considerações acerca da sociedade brasileira que desenvolveu na segunda parte do livro. Nela, dedicou espaço para analisar três aspectos: o africanismo e o indianismo, o choque das três raças e os resíduos índios e negros.

As considerações traçadas na primeira parte da obra juntaram-se às análises desses três aspectos com a finalidade de responder as seguintes questões: Que tipo de sociedade resultaria, tendo como base uma cultura primitiva protagonizada por índios

e negros? Originado por duas culturas primitivas e uma superior, seria o Brasil uma civilização? Quais características dessas culturas teriam influência na vida dos brasileiros? Este pode ser considerado o ápice das preocupações de Afonso Arinos para definir seu conceito de civilização brasileira.

Existe uma civilização propriamente brasileira?

“Como se poderá conceber uma civilização propriamente brasileira? Existe ou não? Será um fato histórico ou uma simples divagação de educadores dados às letras?” (FRANCO, 1936, p. 71). Eis a pergunta formulada por Afonso Arinos, na sua tentativa de explicar a nossa formação social. Para respondê-la, sem perder de vista o peso que teria exercido cada uma delas, propôs uma observação das culturas com os seus respectivos círculos de influência. Reforçando seu argumento de que as civilizações eram os destinos inevitáveis das culturas, entendia que essa observação iria revelar o que determinou e ainda determinava o processo formador da civilização brasileira.

O ponto de partida da observação proposta foi o que denominou de triângulo retângulo, cujo cateto menor representava a linha indígena, o maior representava a africana, e a hipotenusa representava a linha europeia. Os rios verdes e negros e a lagoa cristalina, que metaforicamente haviam representado a formação brasileira, foram simbolizados por essa figura geométrica. Certamente uma imagem mais fácil de operar do que as águas caudalosas dos rios entregues às forças da natureza. Traçar linhas, calcular, quantificar, medir eram operações mais apropriadas aos objetivos de Afonso Arinos, que acreditava fazer ciência enquanto seus antecessores faziam literatura romântica, e muitos dos seus colegas intelectuais contemporâneos faziam ideologias.

De volta às suas considerações acerca dos estudos produzidos sobre o Brasil até aquele momento, lembramos que a sua proposta era transformar o que denominou de depósito de matérias-primas em uma estrutura lógica, concentrada, que fosse ao mesmo tempo uma explicação do passado e uma indicação de futuro. Daí a escolha de uma linguagem associada à geometria, considerada por muitos séculos como uma ciência acabada e perfeita. Esta escolha, para Afonso Arinos, traduzia a ideia de precisão, de confiabilidade, de cientificidade.

Para Serpa e Campigoto (2010, p. 206), justificava-se o uso da geometria, por Afonso Arinos, para representar a composição cultural da civilização brasileira, por ser este um “[...] saber aceito e provável [...] um recurso preciso”. Esses autores apresentam duas questões como possíveis justificativas para tal escolha. A primeira seria a influência das leituras de Spengler (2014, p. 41-68), já que, na obra *A Decadência do Ocidente*, esse autor introduziu um capítulo intitulado *O Sentido dos Números* e nele havia uma seção denominada *Geometria e Aritmética*. A segunda questão seria a opção de Afonso Arinos por “[...] representar a população como algo matematicamente definido pela razão humana, numa fuga ao saber nunca posto à prova das representações literárias e outras narrativas” (SERPA e CAMPIGOTO, 2010, p. 206).

Sendo a proposta de Afonso Arinos medir e quantificar a influência que esse triângulo representava na formação da sociedade brasileira, a observação das três culturas teria que lhe permitir ver a influência dos três grupos conjuntamente, além de identificar as reações que uns exerciam sobre os outros, para, em seguida, levar em conta a “[...] justaposição colonial, o amálgama imperial, e a fusão republicana” (FRANCO, 1936, p. 72). Ressaltava que essa última fase ainda estava em curso na época a que se referia.

Ao definir como justaposição o processo de contato estabelecido na Colônia, Afonso Arinos explicitou o que entendia como superioridade da civilização portuguesa. Para ele, nesse momento, a civilização lusa submetia e esmagava as culturas afro-índias. No Império teria ocorrido, conforme esse autor, uma adoção, pelos “povos vencedores”, dos elementos culturais mais importantes dos povos vencidos, embora não os especificasse. Posteriormente, na República, esse amalgama seria lido como fusão, por meio da imensa mestiçagem que resultaria na formação de um povo mestiço. Caberia o exame dos traços culturais que esse povo apresentava.

Em sua busca por quantificar as contribuições correspondentes a cada grupo étnico, Afonso Arinos argumentava que a influência indígena na formação brasileira não foi pequena e que, apesar de ter sido suplantada pela influência do negro, ela existiu de forma nítida. Acreditava que os estudos sobre os indígenas, tanto os realizados pelos brasileiros quanto pelos estrangeiros, não foram feitos dentro de um critério satisfatório, uma vez que não se estabelecia nenhuma relação desses estudos com a questão da nossa formação social. Aspectos como religião, economia, organização social e política desses povos não teriam sido aproveitados convenientemente para elucidar os problemas levantados em torno da formação nacional.

Considerava que estudar a influência indígena na nossa formação era imprescindível, mesmo que fosse considerada menor que a exercida pelo negro. Do contrário, seria abrir mão de detalhes pequenos que representariam mutilações numa visão de conjunto. Rebatendo um comentário feito por Gilberto Freyre, de que escrever sobre o índio era algo fora de moda, Afonso Arinos (1936, p.74) aproveitava para criticar os trabalhos anteriores, e dizer que esses, sim, estavam fora de moda. Para ele, estava fora de moda o indianismo e considerava que tais estudos possuíam características mais literárias e políticas do que científicas. Entretanto, ressaltava

que não contestava a existência de um espírito sério de investigação por parte dos seus autores, mas achava que lhes faltava uma verdadeira base científica, ausência que considerava explicável, já que a ciência no século XIX não era a mesma daquele momento em que escrevia. Era justificável também porque as fontes para colher os dados sobre os indígenas também eram outras. No lugar dos relatos de viagens, que considerava como depoimentos confusos, apaixonados, deficientes e contraditórios, os pesquisadores agora tinham a observação direta das populações indígenas, que conservavam sobrevivências culturais, e podiam visitar locais com monumentos representativos dessas culturas.

Nas últimas observações de Afonso Arinos já está presente o conhecimento acerca das transformações no campo da Antropologia, mais precisamente sobre o chamado método etnográfico, a forma específica de se obter dados no campo antropológico. Conforme Magnani, (2015, p. 104-105) “[...] a *antropologia de gabinete* vai sendo desbancada, primeiro por uma *antropologia de varanda*, e, logo, por uma que terá como base a barraca do antropólogo fincada no meio da aldeia”. Sendo o antropólogo Malinowski um dos primeiros a formular um “protocolo” para o desenvolvimento da pesquisa de campo. São mudanças significativas em relação aos estudos sobre as populações indígenas, que não escaparam a atenção de Afonso Arinos.

Em suas análises sobre os estudos realizados no século XIX, Afonso Arinos usou também como parâmetro os trabalhos feitos por autores do século XX, ressaltando que a observação feita por Roquette Pinto (1917), que resultou na escrita de *Rondônia*⁴⁴ (*apud* SANTOS, 2010, p. 83-108), era uma fonte mais confiável e poderia opor-se à obra *Brazil e Oceania* escrita por Gonçalves Dias [obra

⁴⁴ ROQUETTE PINTO, E. **Rondonia**. anthropology – ethnographia. Archivos do Museu Nacional, 20, 1917.

que pode ser conferida em: LEAL, 1869]. Da mesma forma, a obra de Métraux (1979), sobre a religião dos Tupinambás, poderia ser lida em lugar dos comentários feitos por Ferdinand Denis (2011) em a *Theogonia Brasileira de Thevet*. (THEVET, 2016).

Soma-se aos argumentos de que o Brasil não desenvolveu estudos científicos o fato de nossos autores não terem constado na publicação organizada por Luiz Pericot Y Garcia (1936), intitulada *América Indígena*. De acordo com suas observações, no primeiro Tomo, intitulado *El Hombre Americano — Los Pueblos de América*, Pericot teria resenhado os estudos produzidos entre 1800 e 1875 e não citou nenhum brasileiro. Tal ausência comprovaria o romantismo e a falta de cientificidade de nossos estudos. Além dessas razões, também elencou o fato de que o diálogo entre a história e outras disciplinas, como a Sociologia, a Antropologia e a Etnologia, era algo muito recente, especialmente no Brasil.

Afonso Arinos concluía que, assim como o indianismo, o africanismo também foi um movimento literário e político. A conotação política desse movimento teria decorrido da escravidão negra. Para ele, os estudos que sucederam aos da geração do século XIX guardavam uma grande distância daqueles realizados por Pimenta Bueno, Rio Branco, os dois Nabucos e os dos Patrocínio, que no seu entendimento teriam produzido um africanismo romântico. Acreditamos que suas considerações se referiam a obras como: *Extinção da Escravatura do Brasil* (Bueno, 1868); *Escravos! Versos franceses a epicteto* (Nabuco, 1886); *O Eclipse do Abolicionismo* (Nabuco, 1886) e, *Motta Coqueiro ou Pena de Morte* (Patrocínio, 1878). Esse último, era um romance e foi publicado em folhetim no período de 1877 a 1878 e em livro em 1878. A esses estudos, opunha os trabalhos de Nina Rodrigues, Oliveira Viana, Gilberto Freyre, Arthur Ramos, Ulysses Pernambucano, Renato Mendonça e

outros, concebendo-os como investigações maciças, minuciosas, objetivas e frias (FRANCO, 1936, p. 81).

Assegurava que os estudos sobre o índio e o negro, realizados antes desses produzidos no século XX, caracterizavam-se pelo romantismo, pela eloquência e ideologia. Já os trabalhos dos últimos autores exemplificados acima caracterizavam-se pela experiência, observação e distanciamento do estilo literário. Antes, o que havia eram estudos baseados em motivos morais e políticos. Esses foram substituídos por estudos científicos e culturais. Opunha a ideia de imaginação e fantasia à ideia de observação e objetividade (FRANCO, 1936, p. 82-83).

A qualificação dos estudos do século XIX como morais e políticos deve-se à sua relação com a criação de símbolos. O índio, como símbolo do nacionalismo; e o negro, simbolizando a abolição. Afonso Arinos tem a clara percepção de que, nesses estudos, tanto o indígena quanto o negro foram idealizados. Ele tem consciência de que houve, nesse momento, um processo de homogeneização das populações indígenas:

Desaparecia a imensa variedade dos índios. Não importava que eles fossem numerosas nações [...] Disto se esqueciam porque era preciso criar o índio, o tipo literário da raça, a figura bronzeada, de cocar de plumas coloridas que levantava diante do mundo os punhos americanos e livres: Pery, Iracema, Y-Juca-Pyrama, Moema (FRANCO, 1936, p. 85).

As observações de Afonso Arinos evidenciam os aspectos que ressaltamos, ao tratar das discussões sobre mestiçagem e identidade nacional, quando políticos e intelectuais, sobretudo os sócios do IHGB, idealizaram a figura do índio colonial. Suas críticas estão direcionadas apenas a esse aspecto, pois silencia sobre as políticas indigenistas e os escritos do século XIX, que lidavam com os

indígenas afetados pelas ações do governo e de particulares. Com isso, generaliza todos os estudos sobre indígenas nesse período, rotulando-os de políticos, ideológicos e idealizadores da figura do índio, entretanto essa era uma das visões na época. Outros trabalhos, especialmente os que se voltaram para os chamados “índios bravos” estavam longe da perspectiva idealizadora.

O fato de constatar a idealização dos estudos indianistas não instigou Afonso Arinos a fazer uma leitura diferenciada sobre as questões indígenas, nem considerar que esse tema também foi tratado por outros ângulos. Afinal, ao mesmo tempo em que, no interior do IHGB, eles eram idealizados, também se incentivava o seu estudo, por meio de levantamentos em que se pudessem conhecer seus costumes, suas lendas, seus estados de catequese e civilidade, dentre outros aspectos. Tais objetivos destinavam-se aos indígenas vivos, principalmente os que permaneciam lutando para defender suas terras e suas aldeias.

O projeto proposto por José Bonifácio *Apontamentos para a Civilização dos Índios Bárbaros do Reino do Brasil*, (BOEHRER, 1963, p. 80-82), é um exemplo de como a questão indígena também foi tratada fora da perspectiva romântica. Por meio desse projeto, Bonifácio indicava formas que considerava adequadas para o tratamento dos indígenas chamados “bárbaros”, a fim de torná-los civilizados e incorporá-los à sociedade. Esse estudo não faz parte da corrente romântica e idealizadora, entretanto encerra um caráter político e ideológico completamente nocivo aos povos indígenas.

Também foi escrita, no século XIX, a *Notícia sobre os Selvagens do Mucuri*. Publicado na *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, o texto de autoria de Teófilo Otoni tratava da colonização do Vale do Mucuri na província de Minas Gerais, quando os irmãos Teófilo Benedito Otoni e Honório Benedito Otoni receberam concessão do governo daquela província

para fundar a Companhia de Navegação e Comércio do Vale do Mucuri. Nesse relato, foram narradas as práticas violentas dos “cristãos civilizados” para com os indígenas dessa região, sobretudo os Botocudos, que, conforme a notícia, eram “caçados como animais” (DUARTE, 2002, p. 13). Nesse contexto, os indígenas eram escravizados e submetidos a torturas. Tornou-se comum a doação de roupas contaminadas pelo sarampo e a destruição de aldeias inteiras. Duarte, tratando da colonização do Vale do Mucuri refere-se aos vários castigos e maus-tratos a que eram submetidos os indígenas, especialmente a privação de alimentos. A fome era usada como uma forma de submetê-los ao trabalho sem maiores resistências (DUARTE, 2002, p. 32). Havia o desaparecimento da presença física de parte dos povos indígenas em função das políticas empreendidas que buscavam, sobretudo, satisfazer interesses de proprietários de terras em detrimento das garantias destinadas a esses povos.

A colonização da região do Mucuri incluiu o imigrante, e o tratamento a ele reservado também envolveu excessos. De acordo com Duarte (2002, p. 9-11), o viajante alemão Robert Avé-Lallemant também escreveu um depoimento denunciando as graves condições de vida a que estavam expostos os imigrantes no Mucuri, incluindo no relato sérias acusações a Otoni. As denúncias do alemão tiveram ruidosa repercussão e provocaram, no plano interno, uma fuga em massa dos colonos, contando, inclusive, com a colaboração do governo, que enviou embarcação ao Mucuri, para atender aos que desejassem deixar o local. Na Europa, esse relato gerou grande desconfiança e desconfortos em relação ao Brasil (DUARTE, 2002, p. 9).

Se, com os imigrantes, que eram vistos como superiores aos indígenas, as condições foram desfavoráveis, com os indígenas elas foram muito piores, conforme indicam os estudos de Paraíso (1992, p. 77-78) sobre a colonização na região compreendida pelas

províncias de Minas Gerais, Bahia e Espírito Santo. Suas pesquisas evidenciam aspectos fundamentais das políticas genocidas empreendidas no contexto do XIX, quando os indígenas eram vistos como grandes obstáculos ao processo de desenvolvimento e colonização, notadamente os Botocudos, que, por sua vez, foram praticamente exterminados pela ação dos colonizadores. Registramos também, no âmbito dos estudos de Paraíso (2004, p. 1-26), as suas análises sobre o tráfico de crianças indígenas estabelecido nas regiões citadas, denominado de comércio de Kuruca (PARAÍSO, 2011, p. 78-98). Esta prática também foi constatada e relatada por Otoni, o que evidencia a gravidade da situação a que estava exposta essa população, sobretudo as crianças indígenas (*apud* DUARTE, 2002, p. 49-55).

Afonso Arinos, ao reduzir os estudos sobre os indígenas ao campo da idealização, também não faz nenhuma ressalva acerca desses aspectos e nem das inúmeras práticas de esbulho das terras indígenas, questão que recrudesceu no Brasil após a Lei de Terras de 1850. Tampouco faz referências à política de extinção de aldeamentos sob a negação da existência de indígenas, cujo processo de homogeneização fortalecia o argumento de que, nessas povoações, não havia mais “índios legítimos” (REGO, 2016, p. 91). Essas políticas favoráveis à cobiça pelas terras indígenas fortaleceram esse sentimento, que se intensificou na segunda metade do século XIX, quando esses povos permaneceram refratários às práticas que visavam a tomada de suas terras e o aniquilamento de condições imprescindíveis à sua sobrevivência (CUNHA, 1992, p. 133-154). Os indígenas figuravam como foco de estudos e projetos que buscavam maior conhecimento sobre eles, com o propósito de facilitar a dominação não apenas sob a perspectiva idealizadora.

Examinando estudos que se voltaram para esse contexto, pudemos perceber que os trabalhos sobre a temática indígena, escritos pelos intelectuais do século XIX — tanto os que

caracterizavam os indígenas de forma idealizada e romântica quanto os que destoavam desse modelo —, guardam uma ampla relação com as políticas indigenistas e com a formação da nação. Uma das principais bandeiras do IHGB foi a causa indianista/indigenista. Seus membros não atuavam apenas na busca de documentos e elementos que pudessem reconstruir o que havia sido a história da colonização portuguesa da América. Havia também um movimento político claro entre alguns intelectuais desse instituto para pressionar o Império quanto à definição de uma política indigenista (SPOSITO, 2012, p. 46).

Trabalhos como os de Otoni e Bonifácio, aqui exemplificados, colocavam em evidência o indígena real, que, ao contrário da figura idealizada como símbolo de identidade nacional, era tratado com violência e crueldade. O registro das arbitrariedades e do desprezo por esses povos não foi considerado nas avaliações de Afonso Arinos, na medida em que ele generalizou toda a produção do XIX como escritos políticos e ideológicos com o único intuito de idealizá-los.

No que diz respeito aos negros, suas conclusões foram as mesmas, argumentando que Joaquim Nabuco, Ruy Barbosa, Patrocínio, entre outros, ao se pronunciarem contra a escravidão, faziam-no sempre em nome de “[...] uma raça, de um povo, de um tipo humano, sintético e único”. O que teria ficado do movimento abolicionista teria sido “[...] o negro, a ‘mãe preta’, o ‘pai João.’” (FRANCO, 1936, p. 86-87).

Esse entendimento de que negros e indígenas foram retratados simbolicamente pela literatura do século XIX era corrente na década de 1930. Considerações dessa natureza também foram feitas por seus contemporâneos, a exemplo de Arthur Ramos que, em 1934, publicou *O Negro Brasileiro* (RAMOS, 1940). Na introdução da obra, Ramos afirmava que o contexto da Grande Guerra e das convulsões sociais vivenciadas naquela época

havia despertado a atenção para um tema até aquele momento só explorado como motivo estético, como questão econômica ou simples capítulo da colonização. Para ele, a questão do negro não havia sido tratada devidamente, pois, sob a ótica da escravidão, poemas e obras literárias apenas despertavam um vago sentimento de piedade sobre o povo negro e, por isso, correspondiam a um “ciclo negroide” que expressava

[...]um romanticismo de mistificação, ocultando as verdadeiras faces do problema sob as capas de um sentimentalismo doentio, sadomasoquista, onde a piedade exaltada era, na realidade, a contraparte, o outro polo de um sadismo negricida, sem precedentes (RAMOS, 1940, p. 12).

Para os intelectuais do século XX, as mudanças paradigmáticas trouxeram novas formas de compreender a presença negra na sociedade, embora as fronteiras entre a valorização e a detração dessa presença continuassem muito fluídas. Enquanto Arthur Ramos (1940, p. 12) negava a inferioridade dos negros, afirmando que havia sido considerada do ponto de vista de uma falsa lógica, Afonso Arinos insistia nessa inferioridade com base em uma lógica pretensamente científica.

As conclusões de Afonso Arinos eram de que esses estudos não refletiam os problemas desses dois grupos étnicos; eram apenas reflexos e expressões do nacionalismo e da abolição. Entretanto, não apontava quais os problemas que, de fato, diziam respeito a esses grupos. Ao contrário, relativizou as imprecisões que apontou, concluindo que se tratava de uma tendência natural, pois, para a composição da síntese, a imprecisão seria necessária. Interessava-lhe, apenas, demarcar a diferença daqueles estudos em relação aos produzidos em sua época, afirmando que estes, sim,

poderiam oferecer contribuições efetivas para o entendimento da influência de negros e de índios na formação brasileira.

Aos trabalhos literários que romantizaram indígenas e negros, opunha as produções contemporâneas, tais como os romances de José Lins do Rego, Jorge Amado, Manoel Bandeira e Mario de Andrade, com destaque para *Macunaíma*, em cuja nota de rodapé informava que não se tratava de índio puro, embora fosse nascido na selva amazônica. Destacava que, em seu tipo, convergiam elementos das culturas afro-americana e ameríndia (FRANCO, 1936, p. 94).

Nas informações sobre *Macunaíma* residia parte do que Afonso Arinos chamava de *substância real*, isto é, a característica que faltava nas obras do século XIX. Em outras palavras, *Macunaíma* sintetizava os atributos do índio e do negro, além de apontar o que denominou de *consciência das influências culturais negras e índias*. Era a ideia de miscigenação, mas, para Afonso Arinos, era, sobretudo, a aceitação imparcial desses elementos que, naquele contexto, já era uma unanimidade bem aceita “[...] em todos os círculos representativos da inteligência brasileira”, conforme declarou (FRANCO, 1936, p. 95)

Ao supor que, na sociedade da década de 1930, havia uma boa aceitação dos elementos que escancaravam nossa mestiçagem, Afonso Arinos estendeu essa acolhida e tomada de consciência a outro aspecto que até hoje não foi resolvido: o preconceito em relação a negros e indígenas. Para ele, estava com razão tanto os que afirmavam haver preconceitos de cor quanto os que o negavam. E ressaltava que, propositadamente, estava denominando de preconceito de cor, pois, em sua opinião, não se tratava de preconceito de raça, pois esse, sim, só existia nos Estados Unidos.

Seus argumentos situavam-se num período em que a refutação do fator racial já se fazia presente e levavam em consideração a

suposta aceitação de que a mestiçagem atenuava não só os traços negros, mas também a intolerância e o preconceito. Afirmava que, “[...] entre nós, o negroide, quando tem pele clara, olhos verdes, não chega nunca a perceber qualquer diferença social. Esta atinge apenas aqueles que mostram, na cor da pele, um distintivo indubitável de raça” (FRANCO, 1936, p. 97). Por isso, argumentava que o preconceito era de cor e não de raça.

Está implícita, nesse raciocínio, a ideia de que a mestiçagem neutralizava os preconceitos. Vimos, anteriormente, que os preconceitos em relação aos mestiços estavam presentes, mesmo nas situações de valorização da mestiçagem. Afonso Arinos também negava qualquer tipo de opressão dos brancos sobre os negros. Nessa construção, percebemos que, mais uma vez, seu jogo de palavras contém uma afirmação e uma negação. Ao mesmo tempo em que afirmava não haver no Brasil preconceito de cor, admitia que a “[...] parte requintada, a parte representativa da sociedade brasileira (aquela a que se dá, vulgarmente, o nome de “alta sociedade”), tem ainda uma certa dificuldade em aceitar a miscigenação, a democratização das cores” (FRANCO, 1936, p. 98).

Para Afonso Arinos, não existia no Brasil preconceito de cor no sentido de prepotência direta, de pressão brutal dos brancos sobre os negros, como pretendiam fazer crer os românticos e ideológicos escritores do século XIX, quando apresentavam suas ideias embasadas por uma “parcialidade política”. Acreditava na possibilidade dessa ocorrência só no início da colonização, quando a “[...] divisão étnica das raças era ainda bem nítida”, entretanto, com a formação das gerações mestiças, isso teria desaparecido (FRANCO, 1936, p. 97). Afirmações que, na prática, não se efetivavam, pois o preconceito era flagrante. Tanto que, duas décadas mais tarde, o próprio Afonso Arinos redigiu a Lei nº

1.390, incluindo, entre as contravenções penais, a prática de atos resultantes de preconceitos de raça e de cor.

A argumentação apresentada por Afonso Arinos traz implícitas contradições, que apontam um jogo de palavras que buscam revelar e ocultar ao mesmo tempo. Ou, talvez, justificar situações que não dava para omitir. Essa tentativa de negar uma oposição entre brancos e negros na sociedade brasileira é exemplar, pois, ao mesmo tempo em que nega tal oposição, acaba afirmando-a e também justificando-a. Para ele, não existia uma oposição social entre negros e brancos no sentido *político* da palavra social, entretanto, quando o termo social ganhava um sentido *mundano* — entendido como influenciado por situações vivenciadas em outras partes do mundo —, essa oposição fazia-se visível e seria um sentimento localizado na chamada alta sociedade (FRANCO, 1936, p. 98).

No seu entendimento, a alta sociedade apresentava dificuldades de lidar com a presença negra e mestiça. Essa dificuldade era justificada, na medida em que a oposição desse grupo em relação a negros e mestiços seria resultado das influências recebidas dos Estados Unidos e da Europa. Nossa alta sociedade, com sentimentos influenciados por modelos sociais oriundos dessas partes do mundo, ainda se mantinha refratária a negros e mestiços, mas esse comportamento não era resultado das suposições que se faziam na época, que remetiam ao nosso passado aristocrático, conforme indicava Afonso Arinos:

Não é esta atitude como se supõe, às vezes, herança de pretensos princípios seletivos da aristocracia rural do Império, porque sabemos que essa aristocracia contava numerosíssimos mulatos no seu seio. É, antes, influência com contato continuado com os círculos sociais equivalentes dos Estados Unidos e da Europa. A nossa “alta sociedade”, frequentemente mulata de

sangue, é, tanto quanto possível, branca de pele...
(FRANCO, 1936. p. 98)

Como porta voz desse grupo, Afonso Arinos esmerava-se para justificar tal oposição, ainda que parágrafos antes tenha afirmado a ausência de opressão de brancos sobre negros em virtude da mestiçagem, vista como elemento de ligação que inviabilizava qualquer sentimento de aversão. O nosso povo mestiço, na sua grande maioria, segundo ele, encontrava-se indubitavelmente ligado ao “preto”. E mais, Afonso Arinos insistia em afirmar que:

[...]a existência desses preconceitos, a que chamamos mundanos, não invalida, contudo, a observação que acima ficou feita, de que a nossa geração foi a primeira a compreender a importância sociológica do estudo das influências afro-índias na nossa formação, e da colaboração dessas influências com a colonização branca (FRANCO, 1936, p. 99).

Nesse jogo de revelar e justificar, estava certamente a constatação de que essa aristocracia não se via como mestiça e muito menos negra; que a compreensão das influências de negros, indígenas e mestiços na nossa formação não significou um tratamento que lhes garantisse qualquer forma de igualdade ou direitos de cidadania. De acordo com o conteúdo dos jornais e revistas que circulavam na época, um dos pontos positivos da mestiçagem era exatamente a associação com o elemento branco. Além disso, eram comuns as referências aos melindres dos mestiços que se situavam bem socialmente:

O Brasil tem produzido numerosos e robustas personagens mestiças que primaram pelo talento, pelo caráter, pelas virtudes e que deixamos de citar nominalmente para não ferirmos melindres de muita gente que não quer que se revele a sua origem

mestiça, a não serem os Patrocínio, os Henrique Dias, os Rebouças, os Lima Barreto, réus confessos e que não negam o sangue negro (SAPO, 1938, p. 30).

Ironicamente o colunista da *Revista Careta*, ao mesmo tempo em que buscava realçar os brasileiros que figuravam como personalidades, reconhecendo-se como mestiços, expõe o preconceito entranhado, ao considerá-los “réus confessos”. Assumir a mestiçagem, revelando sua origem negra, nesse caso, aproximava-se de um crime? Mas esse era um tema que a Afonso Arinos não interessava destrinchar. Suas considerações estão restritas a alguns propósitos: afirmar a parcialidade dos escritores anteriores; indicar a importância dos estudos realizados por sua geração, que passou a valorizar a mestiçagem de forma diferenciada; e concluir que, naquele momento, era possível, no terreno da análise e da investigação científica, avaliar o valor das influências indígenas e negras, para traçar um conceito de civilização brasileira.

Suas considerações em torno da ausência de preconceito e de uma inexistente luta de “raças”⁴⁵ no Brasil contradizem seus argumentos e contrastam com as questões que estavam na ordem do dia no momento em que escrevia e publicava suas ideias, a exemplo de um movimento protagonizado pela população negra que se organizava e empreendia diversas estratégias de luta em favor dessa população. Em se tratando do século XX, os movimentos de mobilização negra no país podem ser encontrados

⁴⁵ Nota-se que as referências a essa ausência de preconceitos estão voltadas apenas para a questão negra, uma vez que, em relação aos indígenas, o silenciamento prevalecia. Ao tratar dessa ausência, Afonso Arinos reportou-se ao contexto em que escrevia. Nesse período, eram escassos os registros referentes às populações indígenas, cujas referências, eram quase sempre, localizadas no passado.

desde os primeiros anos, por meio de grêmios, clubes e associações, com destaque para a Frente Negra Brasileira (FNB) (OLIVEIRA, 2008). Conforme Domingues (2007, p. 105), uma imprensa negra enfocava os mais diversos problemas que afetavam a população negra no âmbito do trabalho, da educação, da habitação e da saúde por meio de vários jornais que se tornaram canais de busca para a solução do problema do racismo no país, e,

Além da Frente Negra Brasileira, outras entidades floresceram com o propósito de promover a integração do negro à sociedade mais abrangente, dentre as quais se destacam o Clube Negro de Cultura Social (1932) e a Frente Negra Socialista (1932), em São Paulo; a Sociedade Flor do Abacate, no Rio de Janeiro; a Legião Negra (1934), em Uberlândia/MG; e a Sociedade Henrique Dias (1937), em Salvador (DOMINGUES, 2007, p. 107).

De acordo com Domingues (2007, p. 108-109), nos anos 1930, esse movimento deu um salto qualitativo com a formação da Frente Negra Brasileira (FNB), que surgiu em 1931 e foi fechada em 1937 pela ditadura do Estado Novo. Esse autor observa que na vigência desse período ditatorial, os movimentos contestatórios foram arrefecidos, mas com a queda da ditadura, o Movimento Negro voltou a se articular e ampliou seu raio de ação por meio de agrupamentos, como a União dos Homens de Cor e o Teatro Experimental do Negro (TEN) cuja principal liderança era Abdias do Nascimento. Ressalta que, criada em São Paulo, a Frente Negra chegou em 1936 com uma composição de mais de 60 delegações espalhadas pelo interior de São Paulo e em outros estados, como Rio de Janeiro, Minas Gerais e Espírito Santo, inspirando também entidades homônimas em Salvador, Pelotas e Recife (DOMINGUES, 2008, p. 521). Contando com milhares de associados, esse movimento traduzia as demandas dos negros, que

reconheciam as formas de preconceitos com que eram tratados na sociedade brasileira.

Ainda segundo Domingues (2008, p. 522), a FNB promovia palestras com lideranças intelectuais negros e brancos e criou uma série de símbolos identitários, como bandeira, hino e carteira de associado. Também havia mulheres integrando a FNB e assumindo diversas funções na organização. Inseriam-se em trabalhos assistencialistas, organização de bailes e festivais artísticos. A FNB estruturava-se por meio de vários departamentos, como: Jurídico-social, Médico, de Imprensa, de Publicidade, Dramático ou Artístico, Musical, Esportivo e de Instrução. Incluía a publicação do jornal *A Voz da Raça*.

Uma organização com tais características e dimensões aponta para a existência de lutas, conflitos, preconceitos e exclusões, revelando uma situação muito diferente da que pretendia nos fazer crer o autor de *Conceito de Civilização Brasileira*. Por outro lado, demonstra que a população negra sabia que precisava lutar para romper com a situação que vivia (PEREIRA, 2011). Dentre as denúncias feitas pela FNB, estava a de que os negros no Brasil permaneciam em condições muito semelhantes às que vivenciaram antes da abolição da escravatura.

Naquele contexto, não era só Afonso Arinos que colocava em dúvida, ou relativizava, a existência do preconceito com os negros na sociedade brasileira. Em 1933, o Jornal *O Homem Livre* publicava matérias que demonstravam preocupações com a organização de uma entidade como a FNB. O jornal, criado especialmente para combater o fascismo, circulou na cidade de São Paulo nos anos 1933 e 1934 e travou um embate político com a FNB, ao denunciar a aproximação de suas lideranças com o fascismo e com o integralismo. Os anos de circulação do jornal *O Homem Livre* representam o ponto de inflexão do fascismo e do antifascismo no Brasil. Nesse período, tanto um movimento

quanto o outro adquiriram nova dimensão organizacional e a relação entre eles tornou-se progressivamente conflituosa. Para o propósito deste estudo, o que chama atenção nessa contenda entre o jornal e a FNB são as acusações de que esta frente “explorava o filão do preconceito”, ao tratar dos problemas sociais e políticos do negro na sociedade brasileira (CASTRO, 2005, p. 63-74).

Os ataques feitos pelo jornal *O Homem Livre* tinham como alvo nomes como Arlindo Veiga dos Santos (DOMINGUES, 2006, p. 517-536), presidente da FNB cujas ideias eram expressas no periódico *A Voz da Raça*, que portava como lema: Deus, Pátria, Raça e Família (VELASCO, 2009, p. 2.395-2.406). De acordo com Domingues (2007, p. 107), essa frente notabilizou-se por defender um programa político e ideológico autoritário e ultranacionalista.

No que se refere à vinculação das lideranças da FNB com o integralismo, as críticas do colunista que assinava com o pseudônimo de HOMO também interpretavam as defesas dessa entidade como reivindicações separatistas entre negros e brancos, entendendo que as questões raciais colocadas por ela estavam próximas das que permeavam os regimes fascista e nazista. Flávio Gomes (2005, p. 65-67) chama a atenção para o fato de que em São Paulo, a FNB foi transformada em partido político e havia a expectativa de que adquirisse expressão nacional, portanto, essa condição reforçava a ideia de que era um movimento que ameaçava.

As matérias que eram veiculadas no *O Homem Livre* negavam a existência do preconceito no Brasil, alegando que era fruto da imaginação das lideranças da FNB, e afirmavam que essa entidade estava à frente de um movimento separatista (HOMO, 1933, p. 3). Em junho de 1933, a matéria intitulada “*Frente Negra*” *União Política e Social da Raça* questionava as pretensões de uma articulação política e social dos negros e se posicionava da seguinte forma: “Só pode pretender uma coisa: a autovalorização da raça, em oposição ao valor da outra raça, ou das outras raças existentes

e em fusão no amalgamento étnico do país” (HOMO, 1933, p. 4).

O autor da matéria também acreditava que havia um perigo na organização da FNB: estabelecer um problema de raça no país. Para ele, tratava-se de um “[...] país novo que não conhece nem perquire ancestralidade de ninguém, de brancos, de mestiços ou bronzeados, mas tão somente quer ir arranjanado gente que trabalha e que produza” (HOMO, 1933, p. 4). Esse trecho expressa um dos problemas levantados pela FNB, que era a reivindicação de melhores oportunidades e melhores condições de vida para a população negra que, conforme argumentavam, continuava moral e intelectualmente como antes do treze de maio.

Para o articulista do jornal, certamente interessado em continuar aproveitando a mão de obra negra sem maiores transformações, tal argumento era apenas uma posição política e ideológica orquestrada pelas lideranças da FNB, o que nos lembra dos argumentos de Afonso Arinos para qualificar toda a literatura que tratou do negro e do indígena no século XIX como escritos políticos e ideológicos.

Avaliando a literatura sobre o tema, assim como as notícias nos jornais, podemos verificar que as afirmações que negam a opressão dos brancos em relação aos negros coadunam-se com o pensamento comum, que via na miscigenação um indicativo de tolerância racial. Em 1936, na seção *Ecoss & Novidades*, o jornal *A Noite* afirmava que um dos

[...] traços mais inteligentes e simpáticos da vida brasileira [era a] [...] ausência completa de qualquer preconceito de raça [...] num país imenso como o Brasil conviviam homens de todas as origens numa perfeita cordialidade e que ninguém indagava sobre coloração de pele nem sentimentos religiosos (*A Noite*, 1936, p. 2).

No *Diário Carioca* de 19 de abril de 1936, encontramos uma nota em que o general Pargas Rodrigues, Comandante da 3ª Região Militar com sede em Porto Alegre, reagia a uma série de insultos dirigidos aos soldados negros do Exército Brasileiro. O autor dos insultos era o padre Liberali, que os havia publicado em um artigo no jornal *A Nação*, editado na cidade de Uruguaiana. O General fez circular nos jornais sua desaprovação aos insultos do padre, alegando que o soldado brasileiro, fosse ele “preto”, branco ou mestiço, era um defensor da pátria e merecia ser tratado com respeito. O *Diário Carioca* reiterava as palavras do general afirmando: “Aliás, no Brasil, não há preconceito de cor. Desconhecemos preconceitos de raças.” (*Diário Carioca*, 1936, p. 6)

E foi essa ideia de tolerância racial que orientou as análises de Afonso Arinos do que denominou de o choque das três raças no capítulo 2 da segunda parte do seu livro. Na verdade, ele faz uma autocorreção, quando substitui a palavra choque por interpenetração das culturas, troca que visa suavizar ou negar o conflito entre os três grupos étnicos apontados.

Brasil: teatro histórico de um grande choque entre duas culturas e uma civilização

O título deste tópico consiste numa formulação feita por Afonso Arinos para definir um aspecto que achava imprescindível considerar no exame da nossa formação brasileira. Para ele, tratava-se de uma ideia fundamental que embasava o trabalho de análise: a lembrança de que “[...] o Brasil foi teatro histórico de um grande choque entre duas culturas e uma civilização” (FRANCO, 1936, p. 14).

No caso, a ideia fundamental baseava-se numa diferenciação proposta entre civilização e cultura. Nossa formação resultava da civilização branca portuguesa e das culturas negra e indígena. As duas últimas não poderiam ser consideradas civilizações, não apenas em função do seu estado primitivo, como concebia Afonso Arinos, mas principalmente por não dominarem a técnica, condição fundamental para alçá-las ao estado civilizatório.

Como vimos anteriormente, para esse intelectual, a técnica era o elemento diferenciador entre as culturas e a civilização. Era ela que permitia uma intervenção para realizar valores adquiridos. Lembramos também que, para ele, as culturas primitivas interpretavam a vida e o mundo de forma elementar, obscura e pouco lógica. Logo, não dominavam a técnica, condição fundamental para atingir a civilização. Essa afirmativa está relacionada à ideia de evolução, o princípio básico do evolucionismo, doutrina que pressupõe o desenvolvimento de todas as sociedades de forma linear e irreversível (LIMA, 2015, p. 29-31). Essa ideia, por sua vez, implica na noção de progresso e de determinação. Para Afonso Arinos, a técnica era o elemento que conferia às sociedades os meios para essa evolução.

Ao afirmar a existência de uma civilização e duas culturas, contradizia-se, pois, anteriormente, na primeira parte da obra, ao buscar os conceitos de cultura e civilização, por mais de uma vez referiu-se aos indígenas como portadores de uma civilização rudimentar. Ao tratar das culturas primitivas, afirmou: “Deste estado cultural primário decorre uma técnica tosca e uma civilização rudimentar. Tivemos no Brasil, exemplos dos estágios mais baixos dessas culturas e civilizações, com o nosso índio (FRANCO, 1936, p. 60).

Ao mesmo tempo em que nega aos indígenas a condição de civilização e de portadores de uma técnica, Afonso Arinos insiste no uso do termo civilização rudimentar, empregado em dois

parágrafos após estruturar a ideia do Brasil como resultado do choque entre duas culturas e uma civilização. Insiste também em afirmar que os indígenas possuíam uma técnica tosca. Logo, não era necessariamente a ausência de uma técnica que impedia que esses povos tivessem algum tipo de civilização, mas a falta de uma técnica específica, vista como superior, da qual só o branco era detentor.

Segundo ele, “[...] a civilização índia, profundamente rudimentar, embora tenha fornecido aos portugueses alguns meios [...] não contribuiu de maneira apreciável para a civilização brasileira” (FRANCO, 1936, p. 114). Nessa linha de raciocínio, afirmava que a contribuição da “civilização preta” (mais uma armadilha da linguagem: os negros também tinham uma civilização e não uma cultura?), era mais visível em nossa civilização, sobretudo em função dos métodos e organização do trabalho agrícola. Feitas essas ressalvas, interessava ao nosso autor afirmar e reafirmar a superioridade e importância da civilização branca portuguesa, apontando a “superioridade técnica incalculável” que possuía. No seu entendimento, essa técnica superior consistia em aparelhamento, organização, poder militar, solidariedade, elementos que afirmava não existirem entre indígenas e negros. Se existissem, seria em um estado tão embrionário que se faziam invisíveis frente à luta travada entre essas três forças (FRANCO, 1936, p. 115)

Apesar da proposta de analisar a influência do que denominou de três forças ancestrais personificadas no triângulo branco-verde-negro, Afonso Arinos ressaltou não ser seu propósito examinar minuciosamente a influência portuguesa na formação étnica, política, social e moral do povo brasileiro. No seu entendimento, essa era uma tarefa já realizada pelos historiadores e sociólogos brasileiros, com base em documentos escritos e também do patrimônio arquitetônico. Citou, como exemplos bem-sucedidos

dessa empreitada, as obras *Casa Grande e Senzala* e *Raízes do Brasil*. Estava convicto de que esses dois estudos forneciam elementos suficientes para a compreensão dos laços que nos ligavam a Portugal (FRANCO, 1936, p. 102).

Afonso Arinos não se furtou à tarefa de ressaltar o que chamou de colossal trabalho do português no primeiro século da colonização. Num estilo bem pradiano e freyriano, reforçou as interpretações de que a contribuição do português na terra do Brasil foi, sobretudo, sexual.

Advertia que, para o panorama geral das forças que estavam sendo avaliadas, esse trabalho exercido pelo português e suas consequências não podiam ser desprezados. Ora, em se tratando de uma análise em que a mestiçagem estava em foco, Afonso Arinos acreditava ser imprescindível afirmar que, no Brasil, no período que antecedeu à implantação do projeto colonial, mas já com presença do europeu, a única coisa que ficava do português era o sêmen (FRANCO, 1936, p. 103).

Consideração dessa natureza tornou-se corrente nos anos 1920/1930 entre autores que trataram da formação brasileira. Esses estudos assumiram a ideia de uma sexualidade exagerada como característica do povo brasileiro, existente nos documentos dos primeiros viajantes, colonos, inquisidores e em relatos escritos por missionários, quando trataram da colonização portuguesa. Nessa documentação, a exacerbação da luxúria, de um apetite sexual desmedido aparecem como elementos inerentes à origem racial. Misoginia e racismo entrelaçavam-se e, com base nesses documentos, construiu-se o estereótipo das mulheres disponíveis para o sexo, conforme demonstram estudos sobre esse tema (VAINFAS, 1997; STOLKE, 2006).

Nessa documentação, o tratamento dessas questões é marcado pela ambiguidade, pois, se de um lado, são relatados

comportamentos desregrados, por outro, tem-se “[...] proibições inscritas no mais severo código de repressão sexual já inventado pelo ocidente”, conforme observou Vainfas (1992, p. 5).

De acordo com Stolke (2006, p. 33-34), no período colonial,

Ao exaltar a virtude sexual, a Igreja fomentou a discriminação de diferentes tipos de mulher em termos sexuais: de um lado, mulheres abusadas sexualmente por homens que, devido ao alto status social, não se casariam com elas (essas eram posicionadas em um status inferior e, mais do que isso, penalizadas por estarem, assim, vivendo em pecado mortal); de outro, mulheres virtuosas (de famílias respeitáveis) cuja sexualidade era severamente controlada por homens em nome da família e da pureza social.

No século XX, ao utilizar a documentação elaborada no período de colonização, esses autores reproduziram informações sobre o excesso sexual e fizeram desse discurso uma marca privilegiada da brasilidade (OLIVEIRA, 2014, p. 1.093-1.112). Obras como *Retrato do Brasil: Ensaio sobre a Tristeza Brasileira* (1928), de Paulo Prado (1962), e *Casa Grande e Senzala* (1933), de Gilberto Freyre (1989) são representativas desses estudos, entretanto não são as únicas.

Na primeira, o autor faz uma associação entre erotismo e sentimento de tristeza, para caracterizar o povo brasileiro. Paulo Prado concluiu que o brasileiro era um povo triste e que essa tristeza possuía origem na sexualidade exacerbada, numa moral desregrada, na sensualidade dos indígenas (PRADO, 1962, p.3,15,22). Para Freyre (1989, p. 93), o ambiente em que a vida brasileira começou, era de “quase intoxicação sexual”, em que os “[...] europeus saltavam em terra escorregando em índia nua”.

Nesse comportamento supostamente desregrado, estavam os primeiros alicerces da obra de colonização e povoamento do Brasil, e, o início do processo de mestiçagem. Esse tipo de interpretação, no entanto, serviu para ocultar o quanto as mulheres indígenas e negras foram submetidas a todas as formas de abuso sexual, conforme indicou Stolke (2006, p. 18).

Nas últimas décadas, interpretações como essas vêm sendo criticadas e revistas. Aspectos como moral desregrada, licenciosidade e lascívia têm sido amplamente questionados, da mesma forma como se tem construído outros entendimentos sobre a condição feminina (FOUCAULT, 1979; BELLINI, 1987; COSTA, 1989; DEL PRIORI, 1989; VAINFAS, 1989, 1992 e 1997; ALMEIDA, 1992 e DEL PRIORI, 2011). Conforme Rago (2001, p. 73), novos olhares sobre essa questão foram estimulados pelas pressões oriundas do feminismo, dos movimentos sociais, das reivindicações de homossexuais. Novas interpretações, com novos instrumentos conceituais e novos temas, foram acrescentadas a essa problemática, forçando uma releitura historiográfica da centralidade da questão sexual na construção da identidade nacional.

Voltando às análises de Afonso Arinos, quando tratou dos contatos e das relações comerciais ocorridas no período que antecedeu a formalização da conquista, vimos que ele argumentou que foram rápidos e esquivos, servindo para reforçar seu entendimento sobre a mestiçagem, pois entendeu que, naquele momento, iniciava-se a primeira grande coisa que os brancos deixavam: a geração de uma nova raça nos ventres das cunhãs (FRANCO, 1936, p. 104).

Com base nos relatos dos jesuítas, nas Confissões do Santo Ofício, nos escritos de Gabriel Soares, Fernando Cardim e outros, Afonso Arinos concluiu que “[...] a mais segura espada de conquista, o mais eficiente instrumento de trabalho do português, nos primeiros tempos, foi o seu priapo, inexaurível e ardente”

(FRANCO, 1936, p. 105). Esse tipo de afirmação submete todas as relações empreendidas pelo português a um único aspecto baseado em um erotismo natural do luso, assumindo, de forma hegemônica, a perspectiva que insistia na obsessão sexual do português.

Nesse sentido, torna invisível a diversidade das relações de poder existentes no processo de conquista e dominação. Conforme Paraíso (2000), esse processo incluiu, além da conquista militar, uma variedade de relações econômicas, sociais e políticas, que desencadearam a dominação sociocultural da população nativa. Nessa variedade de relações, estavam as alianças político-militares e de vinculações comerciais, bem como um significativo número de casamentos interétnicos.

Quando Afonso Arinos reduz as relações entre portugueses e indígenas a um mero instrumento desencadeador da mestiçagem, em que a ênfase é colocada no português como portador de um erotismo natural, agindo em meio às mulheres indígenas que se ofereciam facilmente a ele, perde-se completamente a percepção da dinâmica e da complexidade dessas relações estabelecidas entre conquistadores e dominados. As considerações de Paraíso (2000, p. 4) apontam ainda essas relações como parte das alianças temporárias motivadas com base no aproveitamento das tensões e dos conflitos decorrentes de um permanente estado de guerra entre as aldeias.

[...] essas alianças eram consolidadas pelas regras de cunhadismo, pelo escambo e participação em atividades guerreiras conjuntas voltadas para a obtenção de mão de obra e de combatentes entre as nações definidas como inimigas pelos aliados, e contra as quais os colonos estimulavam-nos a continuar o estado de guerra.

De acordo com Ribeiro, (1996, p. 81) o cunhadismo era um costume indígena, que consistia na incorporação de estranhos à comunidade e na destinação de uma mulher indígena para assumir a condição de esposa desse estranho. Para Paraíso (2000), as regras dessa prática, possibilitava a esse indivíduo, ao assumir o cunhadismo, estabelecer automaticamente, mil laços que o aparentavam com todos os membros do grupo. Entretanto, esse costume apresentava diferentes significados para as duas partes, pois essas uniões,

[...] representavam no contexto colonial a possibilidade para os indígenas de obterem aliados para suas guerras e esperavam, em contrapartida, que os interesses e os inimigos dos novos genros e cunhados fossem os interesses e os inimigos da tribo. Para os colonos esta aliança significava mão-de-obra garantida para seus empreendimentos guerreiros e econômicos (PARAÍSO, 2000, p. 6)

Considerando essas informações, além de limitados, os argumentos de Afonso Arinos reproduzem e reafirmam os estereótipos em relação às mulheres indígenas e aos mestiços, quando afirma que, dos seus ventres “[...] empenhados com vigor e fecundidades sem precedentes”, saíram homens mestiços, que se comparavam a “jaguares astutos, resistentes e ferozes”, peças importantes para o processo de conquista e que, posteriormente, se ocupariam da busca pelas minas, na caça aos indígenas e no trato com o gado. Ao eleger o “erotismo natural” do português como o fator mais importante desse processo, explicita a sua concepção da sociedade portuguesa como superior, legitimando o processo de dominação sobre indígenas e negros (FRANCO, 1936, p. 106).

Suas conclusões dialogam com Gilberto Freyre tanto no compartilhamento da ideia de intoxicação sexual quanto no que diz

respeito à plasticidade do português, pois, com base nela, concluiu que o homem português não tinha nenhum “[...] escrúpulo nem preconceito de se ligar as fêmeas de raça considerada inferior”, ressaltando também sua função de “clarificador”, de um “filtro dos sangues impuros” (FRANCO, 1936, p. 105).

Ora, Afonso Arinos qualificava e justificava o erotismo do português como natural. Afirmava ser essa uma condição peculiar, resultante do fato de ser esse povo étnica e psicologicamente mestiço. Como poderiam então servir de clarificador? De filtro? Nosso autor, embora pretenda uma análise imparcial, objetiva, jamais se desfaz da parcialidade, deixando clara sua admiração pelo povo português e afirmando sua vitória sobre os povos “inferiores”. A linguagem utilizada para descrever esse processo explícita, reiteradamente, sua crença na inferioridade de negros e indígenas. Seu desprezo transborda em construções como as que usa para as mulheres indígenas ao dizer que elas são “emprenhadas” como se fossem animais.

Curiosamente, ao tratar dos escritos sobre indígenas e negros publicados no século XIX, acusou Gonçalves Dias e Ferdinand Denis de colherem suas informações sobre religião e organização jurídica dos indígenas em “[...] depoimentos confusos, apaixonados, deficientes e contraditórios, como eram as narrativas dos viajantes antigos” (FRANCO, 1936, p 77). Entretanto, é nesses relatos escritos por cronistas, missionários e colonos que ele se baseia para definir o “desesperado erotismo” do português e a “facilidade das negras da terra” que, segundo ele, se “[...] ofereciam ao branco, nuas, virgens e frescas como as próprias selvas em que viviam” (FRANCO, 1946, p. 105). Nesse caso, as fontes usadas não são passíveis de dúvidas; não há qualquer questionamento. Elas servem para qualificar o comportamento das mulheres indígenas como licencioso e fácil. Servem também para justificar e legitimar a violência do português. Aliás, em nenhum momento, ele cogita o processo de conquista como violento, especialmente o contato

dos portugueses com as mulheres indígenas. Logo, as fontes que antes ofereciam dúvidas quando usadas pelos autores do século XIX, agora eram, para Afonso Arinos, expressão da realidade vivenciada por colonos e colonizados.

As mulheres negras também não escaparam às suas interpretações e foram colocadas no rol das contribuições para a formação do povo brasileiro por meio do “colossal” trabalho sexual dos portugueses. De acordo com ele, com o tráfico de escravizados da África, os portugueses deram continuidade aos seus atributos sexuais, pois, além das indígenas, puderam “[...] povoar seus bárbaros haréns com as negras da Guiné” (FRANCO, 1936, p. 107-108). Foi por meio desse clima de intoxicação sexual que o povo brasileiro teve origem, como resultado das ações dos portugueses, que agiam como “cabrão em meio das cabras” (FRANCO, 1936, p.108). Por outro lado, afirmava que esse quadro foi alterado a partir de meados do século XVI, quando incluiu novos elementos que iam além da questão sexual. Acreditava que, naquele momento, o Brasil transformou-se num trágico campo de batalha cultural, principalmente sob o ponto de vista religioso.

Pelo visto, leitor de Arthur Ramos, Afonso Arinos concordava com sua afirmação de que, “[...] O estudo do sentimento religioso é o melhor caminho para se penetrar na psicologia de um povo. Leva diretamente a esses estratos profundos do inconsciente coletivo, desvendando-nos essa base emocional comum, que é o verdadeiro dínamo das realizações sociais” (RAMOS, 1940, p. 27). Com base na ideia de uma batalha cultural travada no campo religioso, Afonso Arinos passou a analisar detalhes relativos ao que denominou de interpenetração das culturas, examinando situações que envolveram religiosidade, a exemplo da formação de quilombos, da santidade e das revoltas escravas. Seu objetivo era demonstrar que indígenas e negros ofereceram uma resistência cultural da qual a religião era o elemento mais forte e poderoso.

Conflito das “culturas de cor” contra a civilização branca

Na avaliação de Afonso Arinos, os conflitos armados que envolveram indígenas negros e portugueses era a parte visível de um conflito mais lento e contínuo que se processava no campo cultural. Entretanto, as próprias lutas armadas também possuíam elementos culturais significativos. Usa como exemplo, as rebeliões escravas ocorridas principalmente no século XIX, para demonstrar que se basearam na proteção de cultos religiosos.

O que denominou de forças culturais agiriam não só multiplicando energia e combatividade, mas também poderiam ser encontradas nas origens das lutas desencadeadas pelos negros, como motivadoras desses embates. Esse tipo de observação ancora-se nos estudos de Nina Rodrigues sobre os fundamentos religiosos das insurreições negras. Afonso Arinos acreditava que os argumentos do médico, professor da Escola de Medicina da Bahia, eram convincentes para explicar as rebeliões escravas. Por isso, utilizou-os para afirmar que os chefes dessas rebeliões atribuíam importância primordial aos elementos sobrenaturais (FRANCO, 1936, p. 118-119).

Ao fazer tais afirmações, também fez um contraponto com o que denominou de guerras de civilização ocorridas na Europa, definindo-as como guerras movidas por uma técnica contra outra técnica. Nesse ponto reside a diferenciação que traça em relação aos indígenas, aos negros e aos portugueses, no que se refere às suas lutas, já que não considera, como vimos, os dois primeiros grupos como portadores de civilização. Para ele, na Europa também se usavam os elementos psicológicos para estimular a combatividade do soldado, mas essa utilização era diferenciada, pois, lá, as lutas ocorriam entre civilizações dotadas de técnicas. O Brasil tinha uma situação contrária. Aqui a civilização branca

não lutava contra civilizações e sim contra resistências culturais (FRANCO, 1936, p. 120-121).

Mais uma vez, as análises de Afonso Arinos desqualificam o Brasil como portador de civilização, já que era produto da mestiçagem com origem em dois grupos que considerava “incivilizados” e não se refletia no espelho da Europa. Sua perspectiva evolucionista aprisiona todas as ações desses dois grupos no campo dos sentimentos, ao interpretar esse procedimento como a única forma que povos dotados de “culturas inferiores” teriam para interagir com o mundo que os cercava, demarcando indígenas e negros como incapazes de orientarem suas ações por meio de um pensamento racional.

Sem evoluírem para uma civilização, seriam apenas resistências culturais. Ao fazer essa afirmação, colocava em evidência sua postura eurocêntrica, quando interpretava que, no caso da Europa, os elementos psicológicos fortaleciam e preparavam a alma do soldado, mas, como eram detentores da técnica, os canhões também eram preparados de forma a responderem eficazmente. Os europeus recebiam motivações emocionais, mas possuíam uma racionalidade que lhes permitia agir de forma pragmática. Já entre indígenas e negros, desprovidos da técnica, acreditava que a defesa material era quase nula. As maiores dificuldades que os brancos enfrentavam nas lutas que envolviam esses grupos não estavam no arsenal “tosco”, e sim na impenetrabilidade dos redutos culturais, nas suas formas de lidar com forças mágicas, sobrenaturais (FRANCO, 1936, p. 120).

Para definir o processo que chamou de interpenetração das culturas, baseou-se na questão religiosa, como o ponto que exprimia diretamente esse processo. Segundo ele, essa interpenetração originou-se da “[...] confusão das práticas místicas, idolátricas e litúrgicas dos índios, dos negros, dos judeus e dos cristãos” (FRANCO, 1936, p. 108). Suas avaliações acerca da religiosidade

de negros e indígenas seguem, como já vimos, uma visão muito próxima das interpretações feitas pelos evolucionistas, a exemplo de Frazer (1974, p. 34-35), para quem a religião era precedida por uma fase mágica, e estabelecia uma diferenciação entre magia, religião e ciência, bem aos moldes do pensamento positivista e evolucionista do século XIX e princípios do XX.

Cabe lembrar que, nesse contexto, a religião era vista como um dos elementos básicos da organização social e como um dos meios que permitia ao homem aprender a raciocinar, passando a ser considerada fundamental para a compreensão do desenvolvimento humano. Constatou-se também que todas as sociedades, incluindo as mais primitivas, possuíam religião e que, por meio dela, se originavam as ideias básicas e o próprio pensamento humano.

Por muito tempo, filósofos, antropólogos e sociólogos discutiram distinções e aproximações entre religião, magia e ciência, constituindo um amplo exercício de proposições, críticas e revisões. Nesse exercício, que contemplou análises de temas, como mentalidade primitiva, religião, magia, dimensão simbólica, ritos, totemismo e mito, estão inclusos estudos como os de Comte, James Frazer, E. B Tylor, Durkheim, Weber, Evans-Pritchard, Mary Douglas, Radcliffe-Brown, Levy-Bruhl, Maurice Lenhardt, Marcel Mauss e Lévi-Strauss.

De acordo com Gomes (2013, p. 138), desde Durkheim e John Frazer, a magia tem sido vista como “[...] a vontade humana de fazer intervenções sobre um determinado estado de coisas, baseado numa visão de mundo em que os seres da natureza são acessíveis a mudanças e ingerências”. Ainda conforme esse autor, para esses antropólogos e seus seguidores, a magia foi vista como um estágio que antecedia a ciência, e a religião seria um sentimento superior de relacionamento com o divino.

Obedecendo à perspectiva evolucionista, em que as culturas eram classificadas em escala evolucionária, os fenômenos religiosos também seguiram esse mesmo viés. Citando Morgan e Taylor como dois antropólogos que se destacaram nesse campo, Gomes (2013, p. 138-139) nos mostra que eles interpretaram religião como um sentimento e uma instituição cultural que, ao se aperfeiçoar, tornava-se menos emocional e mais moral e racional.

O autor afirma também que os antropólogos evolucionistas do século XIX, ao se ocuparem dos fenômenos religiosos, inspiraram-se nas concepções positivistas formuladas por Auguste Comte. Para esse sociólogo francês, as religiões eram manifestações dos limites do conhecimento do homem diante dos fenômenos da natureza. Postulava que, na medida em que os homens construam um conhecimento mais racional acerca desses fenômenos, a religião ia perdendo suas características mais emocionais e se reduzia a contornos morais, dando, finalmente, lugar à ciência e à centralidade do homem no universo (GOMES, 2013, p. 139).

Segundo o modelo proposto por Comte, as sociedades possuíam três grandes estágios de evolução e a cada um deles correspondiam formas de religião com concepções próprias da natureza e com características gerais de instituição cultural: o teológico, o metafísico e o positivo.

O primeiro estágio, também chamado por Tylor de *animismo*, é definido como aquele em que o homem, não possuindo um conhecimento claro sobre a natureza, projetava em cada fenômeno natural a presença de um espírito, de uma *anima*. A religião correspondente a esse estágio seria aquela em que os homens não só acreditam que os animais têm espírito como também características humanas. Acreditam em espíritos presentes na natureza como, por exemplo, espírito da água, do vento, da terra, das árvores (GOMES, 2013, p. 139).

Limitamo-nos ao primeiro estágio por compreendermos que as concepções que Afonso Arinos expressou acerca das religiões das culturas primitivas, como denominou-as, estão próximas das características desse estágio. Ele entendia que, nessas culturas, o homem vivia dentro de um meio natural mágico e surpreendente, e exemplificava isso com os indígenas brasileiros, afirmando que, diante da impossibilidade de domarem o trovão, eles teriam criado o mito de Tupã, exemplo que já vimos anteriormente. Os africanos também foram citados para exemplificar suas relações com esse meio natural e mágico. Apontou o fato de os africanos vestirem uma pele de leão, afirmando que esse gesto era uma forma de contornarem o medo que tinham desse animal. Ao imitar o leão em suas danças sagradas, os africanos tinham por objetivo aplacar a ira da fera. Por meio de ritos, adorações e oferendas, indígenas e negros iam entendendo de forma mais fácil as forças indomáveis da natureza (FRANCO, 1936, p. 30-31).

Religião, música e poesias primitivas foram vistas por Afonso Arinos (1936, p. 33) como “[...] processos elementares de domínio subjetivo do homem sobre a natureza”. Concluía que as religiões eram expressões iniciais de uma concepção filosófica e política do mundo. De acordo com suas interpretações, os primitivos não concebiam e nem explicavam o mundo por meio da racionalidade; seu entendimento era emocional e voltado, especialmente, para o sobrenatural. O estudo das religiões, no contexto de afirmações das diferenças entre as raças, também permitia comprovar a inferioridade de algumas delas. Para Afonso Arinos, indígenas e negros possuíam credíces:

As credíces bárbaras, elementares, da África, vinham do continente negro acompanhando o gado humano de raça inferior, enquanto os rebanhos de melhor categoria cultural, vindos da mesma origem, traziam consigo as suas religiões mais avançadas,

inclusive, em grande escala, a maometana (FRANCO, 1936, p. 109).

Esse entendimento também leva em conta as leituras que realizou dos estudos publicados por Nina Rodrigues (*As Raças humanas*, 1932; *O Animismo Fetichista...*1935; *As Coletividades Anormais*,1939 e *Os Africanos*, 1976), conforme destacado pelo próprio Afonso Arinos, em especial o que trata da revolta escrava envolvendo os malês. Nota-se que o reconhecimento de uma categoria cultural mais elevada entre os africanos, com base no islamismo, reforça a visão evolucionista sobre os negros. Os africanos são inferiores, tratados como gado humano, embora uns sejam mais inferiores que outros. Nesse processo de hierarquização da inferioridade, a vida religiosa dos indígenas do Brasil foi vista como fetichista, totêmica e “[...] muito inferior à de certos negros que vinham da África” (FRANCO, 1936, p.60). Mas não só a vida religiosa, como também a agricultura, no seu entendimento, era apenas um esboço, igualmente inferior como a do negro. E emendava: a música, a dança, a cozinha, a medicina, enfim, tudo que estivesse “[...] relacionado às causas culturais religiosas, se encontravam entre os nossos índios, num nível que se aproximava ao da idade da pedra polida” (FRANCO, 1936, p. 60-61).

De acordo com Afonso Arinos, existiam dois mundos que se ofereciam à contemplação do homem: o mundo exterior, representado pela natureza objetiva e as forças naturais. E o mundo interior, que compreendia o complexo da vida humana, psíquica e intelectual. Esse mundo interior seria inacessível aos “primitivos”. Afirmava que o “homem selvagem” não indagava seus sentimentos, nem suas necessidades éticas ou intelectuais. Seus esforços eram direcionados para a compreensão do mundo exterior.

Caracterizava esse mundo exterior como mágico, ameaçador e prodigioso. E era sobre ele que os primitivos concentravam toda “[...] a claridade da luz bruxuleante do seu cérebro” (FRANCO, 1936, p.59). Acreditava que, mesmo limitando sua compreensão a esse mundo, o domínio cultural desses povos sobre a natureza era rústico, grosseiro e pobre, limitado aos fatos ou fenômenos principais da natureza. Seu domínio ideológico só conseguia atingir o sol, a noite, o dia, as águas, as estrelas, as tormentas (FRANCO, 1936, 59-60).

Arinos reforçava sua concepção de religião entre esses povos sob o domínio dos fenômenos da natureza. Concluía que, nas culturas primitivas, o homem não investigava, nem dava valor ao seu próprio eu, e que o seu mundo interior era exíguo e miserável, e via isso como implicação para os sistemas políticos construídos por civilizações oriundas dessas culturas. Entendia que, nesse caso, a personalidade individual não podia desenvolver-se livremente, ficando à mercê de uma cega violência, de um arbítrio irracional e do obscurantismo. Concluiu também que o aproveitamento do mundo exterior era rudimentar, vago e deficiente em função de uma interpretação feita por meio de conceitos inconsequentes e pueris, muito relacionados à afetividade e ao terror e pouco relacionado à lógica e à observação intelectual.

Foi com tais parâmetros que Afonso Arinos buscou compreender o que denominou de interpenetração das culturas, focando, especialmente, nos aspectos religiosos. Não escapou das suas observações o cruzamento de vários elementos da religiosidade dos indígenas e dos negros. Em sua busca por entender a interpenetração das culturas, percebeu a fluidez das fronteiras culturais desde o período colonial e constatou que os elementos religiosos trazidos pelos negros sofriam a influência das religiões dos indígenas, quando fez referência à Santidade. Sua observação nos lembra que Vainfas (1995, p.243) chama atenção

para as considerações de Roger Bastide em relação aos “catimbós”, culto afro-indígena. De acordo com Vainfas (1995-243), para Bastide, muitas cerimônias do Catimbó no Nordeste lembravam alguns ritos da Santidade. Ele também observou que o elemento indígena nessas cerimônias levava vantagem.

A Santidade foi analisada por Vainfas (1995, p. 228) com base no conceito de idolatria. Esse autor a definiu como “[...] uma idolatria insurgente, liderada por caraíbas rebeldes, contestatória da escravidão, da catequese e do colonialismo”. Na sua interpretação, esse movimento combinou elementos religiosos diversos, demonstrando uma formação híbrida que envolveu a superposição de imagens cristãs aos heróis indígenas. Além disso, Vainfas demonstra que, nos cultos da Santidade, havia a participação de homens e mulheres brancas, mamelucos e africanos.

Baseado nos relatos dos cronistas, em Capistrano de Abreu, juntamente com as Confissões da Bahia – 1591-1592, Afonso Arinos percebeu que o tema da Santidade ainda não havia sido devidamente tratado, e muitos dos seus aspectos continuavam pouco esclarecidos. Mesmo sem compreender muito bem o que foi o Movimento da Santidade e tendo clareza disso, ele a comparou ao que chamou de macumba dos negros, interpretando-o como ritual religioso e, ao mesmo tempo, como movimento cultural de hostilidade política e social contra o branco invasor. (FRANCO, 1936, p. 110). Nesse sentido, captou muito bem o caráter contestatório desse movimento.

As considerações de Arinos sobre a Santidade e demais aspectos religiosos dos indígenas e negros, a exemplo do uso do termo macumba para definir esses elementos, baseiam-se na ideia de que a religião dos “primitivos” ocorria sempre no plano mágico, como apontamos acima. Em seu entendimento, sem racionalidade, esses povos apelavam para as forças sobrenaturais. As danças, as

músicas, o “exorcismo”, as “macumbas”, eram elementos com os quais indígenas e negros contavam para lidar com a influência dos “maus espíritos” (FRANCO, 1936, p. 31-32). Suas explicações para o comportamento religioso dos negros foram estendidas até o momento em que escrevia sua tese. Acreditava que a macumba sobrevivia entre a parte “negroide” da população brasileira: nela, imperava o terror cósmico encarnado por Exú, que ele considerava um espírito diabólico, capaz de perturbar os trabalhos das filhas e dos pais de santo (FRANCO, 1936, p. 32).

Conectado com a produção brasileira que circulava na década em que escrevia, Afonso Arinos baseava suas explicações sobre o caráter sobrenatural da religião dos negros no Brasil em exemplos retirados da obra de Arthur Ramos (1940), *O Negro Brasileiro*. Mais precisamente, nas considerações que Ramos fez sobre o culto a Omolu no contexto da epidemia de varíola, classificando esse Orixá como malfazejo. Buscava, com isso, demonstrar o poder sobrenatural da entidade. Vejamos o exemplo citado por Ramos e que inspirou as conclusões de Afonso Arinos:

Com estes orixás malfazejos “não se brinca”. E os negros da Bahia credulamente referem-se a vários fatos como o caso, que me foi relatado no Gantois, de Americo, antigo filho de santo que quis retirar-se de um candomblé no momento em que cantavam a Omolu. “Não saia que você se arrepende!” — exprobaram-lhe. Não fez caso e saiu, “que me importa!” exclamando. No caminho, alta noite, encontrou um velho que lhe esfregou as mãos no rosto. Ali mesmo caiu e ficou três dias, ao fim dos quais o foram encontrar coberto de bexigas. (RAMOS, 1940, p. 50)

Chama atenção, na escrita de Afonso Arinos, a forma como nega e afirma, ao mesmo tempo, aspectos que, no nosso

entendimento, tornam ambígua a tese que quer expressar. Ao tratar do quilombo dos Palmares enquanto um reduto cultural que os brancos tiveram que enfrentar, insiste na ideia da superioridade técnica dos brancos, elegendando alguns elementos que caracterizavam essa superioridade, ao mesmo tempo em que nega esses mesmos elementos entre os habitantes de Palmares.

A superioridade técnica dos brancos era incalculável. Aparentamento, organização, poder militar, solidariedade, eis as bandeiras que tremulavam no seu campo. Do lado adversário nada disso existia, ou se existia, era em estágio tão embrionário, que não podia sequer dar-se a perceber na realidade de uma luta (FRANCO, 1936, p. 15).

Suas descrições sobre o quilombo evidenciam alianças e solidariedade estabelecidas entre negros e indígenas. Destaca que, na formação de Palmares, existiam índios mansos que haviam escapado da opressão da civilização branca. Suas descrições sobre o quilombo seguem uma bibliografia que, por muito tempo, gerou as imagens que informaram muitas gerações acerca dessas formações, especialmente o de Palmares. Baseado em Rocha Pita (1952)⁴⁶, Southey (1977)⁴⁷ e Rocha Pombo (1952)⁴⁸, (*apud* Franco, 1936), Afonso Arinos foi destacando pontos da organização do quilombo que, em última análise, negam seus argumentos em relação à ausência dos elementos que, no seu entendimento, definiam a superioridade técnica de um povo. Suas descrições sobre Palmares indicam, embora não o afirme diretamente,

⁴⁶ PITTA, Rocha. **História da América portuguesa**. São Paulo: Gráfica Editora Brasileira, 1952. v. XXX.

⁴⁷ SOUTHEY, Robert. **História do Brasil**. 5. Ed. São Paulo: Edições Melhoramentos, 1977. v. 1.

⁴⁸ POMBO, Rocha. **História do Brasil**. São Paulo: Edições Melhoramentos, 1952.

elementos, como solidariedade, organização, aparelhamento, entretanto estes não são coerentes com o padrão de civilização adotado por Afonso Arinos. Portanto, não são considerados por ele.

Ao tratar da Santidade, também percebe a presença negra nesse movimento, bem como a solidariedade. E afirma: “Pretos e índios uniam nas cidades, nos engenhos, ou nos aldeamentos, às escondidas, nas matas não somente os seus sexos, mas, também, os seus sofrimentos, ódios, terrores e esperanças” (FRANCO, 1936, p. 112). Seu esforço, no entanto, consiste em demarcar a superioridade da civilização branca. Ainda que perceba e afirme a resistência oferecida por Palmares, por meio das revoltas, pela Santidade, entende que a defesa cultural que indígenas e negros ofereceram não representou perigo para os brancos, pois não eram portadores de uma técnica que suplantasse a superioridade da técnica da civilização branca.

Ao afirmar que a defesa de indígenas e negros se dava no plano cultural, Afonso Arinos entendia que essa defesa não fazia frente ao poderio técnico oferecido pela civilização branca, na medida em que, para ele, a cultura desses povos era inferior. Logo, a resistência oriunda dessa cultura também o era. O que denominou de resistência cultural de indígenas e negros não era suficiente para fazer frente a uma civilização superior. Não constituindo uma civilização, indígenas e negros também se mostravam incapazes de lutar em igualdade com os integrantes da civilização branca, considerados superiores em todos os aspectos. Por isso eram infinitamente incapazes de fazerem frente aos recursos usados pelo poderio técnico superior dos brancos.

É possível identificar, nos escritos de Afonso Arinos, o seu esforço para convencer os leitores acerca das suas ideias. Seus argumentos buscam, repetidamente, afirmar a superioridade técnica dos brancos, negar qualquer forma de poder entre

indígenas e negros que representasse o menor perigo para os portugueses. Admite que Palmares só foi vencido quando os brancos buscaram ajuda dos bandeirantes, que, graças “[...] a sua condição de nativo do Brasil [pôde] [...] enfrentar no seu próprio meio cultural, hostil ao branco europeu, a resistência das raças de cor” (FRANCO, 1936, p. 129). Ora, mesmo dotada de técnica superior, a civilização branca precisou recorrer aos elementos das “culturas inferiores”, para derrotá-las em seu próprio campo. Eis a explicitação da contradição argumentativa desse autor.

No nosso entendimento, Afonso Arinos apresenta argumentos que, contrariando suas interpretações, vão amarrando uma ideia central de que, mesmo enfrentando uma civilização que ele considerava superior, indígenas e negros ofereceram uma reação que se infiltrava insidiosamente, nos próprios fundamentos da cultura branca. Reforçava o entendimento de que indígenas e negros lutaram com as armas que lhes eram possíveis e ofereceram forte resistência à dominação do branco colonizador. A insistência em enxergar esses grupos como inferiores não lhe permitiu perceber que seus argumentos de inferioridade, de ausência de solidariedade, estratégias e racionalidade acabaram sendo negados.

Ao insistir na oposição entre inferiores e superiores, técnica *versus* cultura, e basear-se em obras como a de Rocha Pita, por exemplo, Afonso Arinos também não se ateu à fragilidade da sua argumentação em torno de uma resistência cultural fraca frente à resistência técnica. Para ele, brancos usavam armas de fogo, planejamento, estratégias com base em processos racionais enquanto indígenas e negros moviam-se no plano cultural e sobrenatural, desprovidos dos elementos usados pelo colonizador. Só não explica como, diante de tamanha disparidade e inferioridade de condições, supostas por ele, essa resistência que ele denominou de cultural, e por isso fraca, teve tamanha longevidade e deu tanto trabalho aos colonizadores para destruí-la.

Lara (1996, p. 81-85), demonstrou que essa resistência e os desafios que Palmares lançou sobre a tradicional política de prevenção contra fugas e ajuntamentos de fugitivos evidencia que as ações dos integrantes desse quilombo obrigavam os colonizadores a repensarem práticas repressivas e buscarem soluções para tais problemas, desmontando a ideia de que a resistência, caracterizada por Afonso Arinos como cultural, era infinitamente inferior e ineficaz. Ainda que a resistência em Palmares não tenha sido suficiente para evitar sua destruição, ela demonstra que situações como essa colocavam em risco a política de dominação portuguesa.

A insistência de Afonso Arinos em definir indígenas e negros como inferiores, como culturas menores e vencidas cuja ausência da técnica impedia a ação e os impelia a refugiar-se nos valores vitais e na magia, contrasta com os exemplos escolhidos para ilustrar sua tese, especialmente no que diz respeito ao seu objetivo principal, que é identificar a força desses elementos culturais e sua poderosa influência na sociedade brasileira da década de 1930. É certo que tal identificação está relacionada com uma associação aos aspectos negativos e de desordem que ele atribui ao povo brasileiro e às instituições no Brasil, respectivamente. E aqui reside parte das inquietações de Afonso Arinos. Sua conclusão é de que, mesmo inferiores e vencidos, indígenas e negros conseguiram demarcar sua presença e influenciar fortemente nossa formação.

Voltando à metáfora de Afonso Arinos, a superfície tranquila do lago agitou-se com fúria diante do desencadeamento das correntes submersas dos rios verde e negro que se juntaram a esse lago, mostrando a força dessas águas, e o movimento delas provocou, em Afonso Arinos e nos homens de sua época, não só o desejo de o explicar, mas também de controlá-lo. Para aqueles que, como Afonso Arinos, acreditavam na teoria das elites, era fundamental

que a superfície desse lago se mantivesse plácida, tranquila, e que suas águas turvas se mantivessem submersas.

A metáfora serve para entendermos os objetivos dos escritos de Afonso Arinos. Qual a importância de identificar o que denominou de resíduos índios e negros? Para ele, “[...] o rio afro-índio fez do lago europeu qualquer coisa de diferente” (FRANCO, 1936, p. 133). Sua obra inscreve-se num contexto em que os nossos intérpretes voltavam-se para nossa formação em busca de maior entendimento do que éramos. Afonso Arinos preocupava-se em conhecer as águas brasileiras que se formaram por meio da junção dos rios verde e negro: essa junção, no seu entendimento, incorporou turvas águas às cristalinas águas do lago europeu. Interessava a ele compreender como essa fusão se processou e como ainda se processava no momento em que escrevia, pois, desse conhecimento, dependia também o controle dessas águas.

Uma República de “Resíduos”

“Se o futuro das nações pertende a Deus, o que a história ensina é que Deus dá invariavelmente procuração aos homens, para se ocuparem do assunto.”(FRANCO, 1936, p. 238)

Pareto e os subsídios para uma leitura sobre o Brasil

O sociólogo Vilfredo Pareto publicou, no início do século XX, duas obras que exerceram forte influência no pensamento de muitos intelectuais brasileiros: *Manual de Economia Política* (1906) e *Tratado de Sociologia Geral* (1916). Das páginas desses livros saíram ideias e conceitos que influenciaram fortemente a escrita de Afonso Arinos na década de 1930, especialmente as obras *Introdução à Realidade Brasileira* (1933) e *Conceito de Civilização Brasileira* (1936).

Destaca-se, como uma espécie de fio condutor nos escritos de Afonso Arinos, a apropriação da *teoria das elites* com base na qual Pareto afirmava haver, em todas as áreas da ação humana, indivíduos diferenciados que se destacavam por seus dons, por sua superioridade. Esses indivíduos formavam o que ele denominava de *elite*, que, por sua vez, dividia-se em *elite governante* e *elite não-governante*. Ambas compunham o estrato superior de uma população, enquanto que o inferior era composto pela *não elite*. (PARETO, 1917).

Essa teoria também foi desenvolvida por Gaetano Mosca e há um forte entrelaçamento entre os dois pensadores, situação que obriga seus estudiosos a fazerem referência aos dois sempre que tratam dela. Esse fato teria contribuído para a consolidação dos dois como seus fundadores (GRYNSZPAN, 1999). Neste estudo, trataremos especificamente de Vilfredo Pareto, uma vez que as referências de Afonso Arinos se reportam apenas a esse autor.

A obra *Introdução à Realidade Brasileira* (1933) traz, no título, o indicativo da proposta de Afonso Arinos, pois se trata do trabalho que introduziu as várias interpretações que esse autor fez dos problemas brasileiros e que se estendeu aos outros livros que publicou ao longo da década de 1930. Nesta obra demonstrou sua concordância com a teoria das elites e defendeu a primazia da elite intelectual. Para ele,

Num país como o Brasil, então, esta ligeira camada de inteligência exerce influência quase explosiva sobre um povo inculto, inquieto, despreocupado das realidades, enamorado de mutações promissoras. Donde se conclui que a responsabilidade dos intelectuais cresce na proporção da facilidade da sua ação. Os povos atrasados como o nosso, sem capacidade de defesa ou reação, sem livre arbítrio, tomam o destino que lhes indicam aqueles que possuem a única força ativa da sociedade que é a força espiritual (FRANCO, 1933, p. 5-6).

Também faz parte das formulações de Pareto a ideia de que existem dois domínios da conduta humana: a racionalidade, atributo da *elite*, e o sentimento, qualidade existente na *não elite* (BARNABÉ, 199, p. 1-16; MALFATTI, 2008, p. 1-12). Esses dois domínios foram largamente utilizados por Afonso Arinos, quando conceituou as culturas civilizadas e primitivas, conforme verificamos nos capítulos anteriores.

Afonso Arinos também se apropriou do conceito de *resíduos*, que usou em *Conceito de Civilização Brasileira* (1936). As ideias de Pareto embasaram suas interpretações acerca da formação do povo brasileiro, suas culturas e, em especial, suas características psicológicas capazes de influenciar até mesmo o funcionamento das instituições brasileiras públicas e privadas, bem como diversos aspectos da sociedade dos anos 1930.

A popularidade das ideias de Pareto e a importância de sua obra aparecem nos debates que a imprensa brasileira veiculava desde os anos vinte, exibindo a opinião tanto dos que simpatizavam quanto dos que discordavam dele. Mário Pinto Serva, jornalista paulista, foi um crítico contumaz da teoria das elites. Oito anos após a publicação da obra em que Pareto defendia essa teoria, Serva (1924, p. 6) explicitava sua opinião contrária acerca dos que a defendiam.

Para o jornalista, a teoria equivalia à defesa do poder oligárquico. Argumentava que ela defendia “[...] que uns tantos super-homens, iniciados, privilegiados de talento e de saber governem ou dirijam a massa geral dos cidadãos ignaros ou inferiores” (SERVA, 1928, p. 11). Para ele, tratava-se de “[...] propugnadores das elites que queriam que o Brasil fosse assim um palácio em cujo andar superior habitassem as classes cultas e dotadas de saber e em cujo porão colossal ficassem mergulhados em trevas as massas populares” (SERVA, 1928, p. 11).

Sem entrar no mérito das discussões sobre a teoria das elites, Nelson Werneck Sodré (1938, p. 10) escreveu um artigo em 1938 na *Revista Diretrizes*, analisando o impacto da obra de Pareto. Para ele, a cultura desse sociólogo tinha como base as humanidades greco-latinas e as matemáticas. As primeiras teriam lhe fornecido um vasto cabedal de exemplos que podiam ser observados às margens de sua obra. As segundas teriam lhe dado a segurança da análise, a disciplina do raciocínio, o dom da objetividade. Tudo

isso aplicado à economia constituía-se em um arcabouço de um sólido edifício científico.

Já Afonso Arinos, que buscava a objetividade em todos os seus livros publicados na década de 1930, seguiu Pareto e usou a matemática para medir a influência exercida por indígenas e negros na formação do povo brasileiro, com destaque para a formulação de figuras geométricas que expressavam essas influências, recurso também usado por Pareto para demonstrar sua teoria sobre ações não lógicas, resíduos e derivações. O exemplo mais representativo dessa influência sobre Afonso Arinos seria a representação que ele fez da sociedade como um triângulo retângulo, cujo cateto menor representava a linha indígena, o maior representava a africana, e a hipotenusa representava a linha europeia. Esta representação segue o mesmo exercício realizado por Pareto, ao usar figuras geométricas para demonstrar o problema do estudo lógico ou científico das ações não lógicas no Capítulo II do *Tratado de Sociologia Geral*.

Essa aproximação de Afonso Arinos com as ideias de Pareto levou-nos a expor, as concepções desse sociólogo acerca das ações não lógicas e dos resíduos. Um olhar sobre este tema justifica-se pelas apropriações feitas por Afonso Arinos desses conceitos. Por outro lado, as análises que ele explicitou sobre cultura, técnica e civilização possuem uma relação muito direta com o conceito de *ideias não lógicas* formulado por Pareto. Conhecendo melhor as teorias desse sociólogo, podemos não apenas compreender a influência que a leitura de sua obra exerceu sobre Afonso Arinos como também identificar a origem das inspirações contidas nas ideias que ele formulou sobre o Brasil.

Segundo Moreira (2012, p. 281), com o *Tratado de Sociologia Geral*, Pareto expressou uma crítica à Sociologia, ao dizer que ela ainda não havia se tornado uma ciência porque os sociólogos não haviam se libertado da ideia de que o universo possuía uma

ordem racional. Pareto acreditava que, na maior parte das ações, os homens eram orientados por seus instintos e sentimentos e não pela razão, entretanto, procuravam dar uma explicação lógica a essas ações.

Moreira (2012, p. 281-282) também afirma que os pressupostos da *Teoria das Elites* desenvolvida por Pareto combinaram matemática e mecânica com a observação e levaram o sociólogo a estabelecer uma metodologia que transformou a Sociologia em ciência lógico-experimental. Com isso, propunha que os fatos sociais fossem estudados com o único fim de descobrir suas uniformidades (leis) e as relações que os entrelaçavam. No estudo desses fenômenos, Pareto considerou sempre dois aspectos da ação humana: o *objetivo*, como se apresenta na realidade; e o *subjetivo*, como se apresenta ao espírito humano.

Para Pareto (1917, p. 68), as ações humanas dividiam-se em dois grupos: as *ações lógicas* e as *ações não lógicas*. As primeiras teriam como principal característica a correspondência entre a realidade objetiva e a subjetividade do sujeito. Já as ações não lógicas apresentavam-se isentas de vínculo lógico entre os aspectos subjetivos e objetivos, entretanto não poderiam ser chamadas de ilógicas.

De acordo com Raymond Aron (1999, p. 368), nas análises de Pareto, “[...] para que um comportamento seja lógico, é preciso que a relação meios-fim na realidade objetiva corresponda à relação meios-fim na consciência do ator”. O autor exemplifica essa relação com as ações do engenheiro e do especulador. No caso do engenheiro que constrói uma ponte, ele conhece o objetivo que quer alcançar, estudou os materiais necessários para a resistência da ponte e tem condições de calcular a relação entre esses meios e os fins propostos. Nesse caso, há uma correspondência entre meios e fins, conforme ele concebe, e há também uma relação entre meios e fins, como ocorre objetivamente na realidade. O especulador tem as mesmas características da situação do engenheiro, mas seu

objetivo é ganhar dinheiro. Para isso, estabelece uma relação lógica entre os meios que emprega para adquirir valores no momento em que estão baratos e o objetivo que quer atingir, que é aumentar o seu capital. Se a sua previsão for correta, haverá uma relação entre meios e fins. Este exemplo tem um aspecto que o diferencia daquele do engenheiro, pois há a probabilidade de sua previsão não estar correta e, então, haverá uma relação entre meios e fins na consciência do especulador, mas não haverá essa correspondência como ocorre objetivamente na realidade (ARON, 1999, p. 368).

Esses dois exemplos correspondem ao que Pareto concebeu como *ideias lógicas*. Para que elas se apresentem assim é necessário que a relação meios-fim, na realidade objetiva, corresponda à relação meios-fim na consciência do ator. Para Pareto (2017, p.68-69), as ações lógicas são, em sua maioria, determinadas pelo saber científico e são numerosas entre os civilizados. Ele definiu como *ações não lógicas* as que subjetiva ou objetivamente não apresentam um vínculo lógico, ressaltando que isso não significa que elas sejam ilógicas. Para esse grupo de ações, o sociólogo estabeleceu vários gêneros alocados em uma tabela (PARETO, 1917, p. 67-68).

Discutimos, no capítulo anterior, como Afonso Arinos analisou as imbricações das culturas indígena, branca e negra no processo de colonização do Brasil. Vimos que ele utilizou largamente conceitos de culturas primitivas, de civilização e de técnica para se referir aos povos envolvidos nesse processo. Suas análises demonstraram proximidades com as ideias de Pareto não apenas no que se refere aos *resíduos*, como veremos adiante, mas também em relação a essas definições de *ações lógicas* e *não lógicas*.

Ao discutir e hierarquizar as formas como essas culturas organizavam-se e como elas enfrentavam os desafios advindos das ações dos colonizadores, Afonso Arinos definiu, por meio

do que chamou de domínio da técnica, quais seriam as culturas detentoras de *ações lógicas* e de *ações não lógicas*. Suas análises insistiram em afirmar como condição essencial da cultura branca uma orientação por meio do intelecto; já as chamadas culturas primitivas orientar-se-iam pelos instintos, pelos sentimentos, numa adaptação do equivalente, respectivamente, às *ações lógicas* e *não lógicas* defendidas por Pareto.

No campo antropológico, Edward Tylor (CASTRO, 2005, p.87-88) foi um dos primeiros a utilizar o termo “resíduo”. Ele denominou de “sobrevivências” elementos culturais que permaneciam em uso, existindo em um novo estado de sociedade diferente da que lhe deu origem, a exemplo dos costumes, opiniões, entre outros. Para Taylor, tratava-se de *resíduo cultural* histórico de um tempo anterior, vivido por uma dada sociedade e que permanecia em um outro momento como algo desencaixado.

Não obstante o termo ter sido usado por Taylor antes de Pareto, foi na obra do sociólogo que Afonso Arinos se baseou, conforme ele mesmo expressou e é evidente em *Conceito de Civilização Brasileira*, a adaptação desse conceito. Por esse motivo, justifica-se também um olhar mais demorado sobre as definições que Pareto elaborou sobre esse tema. Para ele, os resíduos são manifestações dos sentimentos e dos instintos, significando o princípio que existe na mente humana. Conforme Moreira (2012), Pareto concebeu os resíduos como

[...] manifestações observáveis dos sentimentos mediante ações e as derivações são o resultado da tentativa de racionalização dos sentimentos que produziram essas ações. Os resíduos e as derivações estão em interação recíproca e, por conta dessa biunivocidade, são os responsáveis pelo equilíbrio relacional entre os homens, combinando os interesses diversos e mesmo conflitantes diante de

uma realidade social extremamente heterogênea (o Estado). (MOREIRA, 2012, p. 288)

Para Raymond Aron (1999, p. 386), os resíduos, em Pareto, situam-se mais próximos dos atos do que dos sentimentos, uma vez que os identificamos por meio de uma análise desses atos ou expressões. De acordo com suas análises, os resíduos não constituem realidades concretas, são conceitos analíticos criados pelo observador para explicar os fenômenos. O próprio Pareto (2017, p. 461) advertiu no *Tratado* que não podemos confundir os resíduos com os sentimentos e nem com os instintos.

Ao estabelecer uma aproximação entre as raízes verbais, estudadas pelos filólogos, e os resíduos estudados pelos sociólogos, conforme Aron, Pareto nos induz a pensar que os resíduos são as raízes comuns de grande número de condutas ou expressões, que, por sua vez, não são apenas ficções, pois nos ajudam a compreender a realidade. Segundo Aron (1999), o método de Pareto consiste

[...] em estudar um grande número de expressões, teorias, condutas curiosas, modalidades de cultos religiosos, práticas de magia ou feitiçaria, e constatar que, se estes atos e condutas diferem e comportam, na aparência, uma espécie de crescimento anárquico, eles revelam, através de estudo mais atento, uma certa consistência. (ARON, 199, p. 383).

Pareto (2017, p. 466-468) divide os resíduos em seis classes: instinto das combinações, persistência dos agregados, necessidade de manifestar os sentimentos por meio de atos exteriores, resíduos relacionados com a sociabilidade, integridade do indivíduo e dos seus dependentes e resíduos sexuais. Estas classes, por sua vez, desdobram-se em vários gêneros. Nas análises sobre a obra de Pareto, Aron (1999, p. 387-397) também dedicou atenção

à explicação de cada uma delas e de seus respectivos gêneros. Segundo ele, as diferentes classes de resíduos correspondem aos conjuntos de sentimentos que agem em todas as sociedades e através da História. Acredita que, para Pareto, como as classes de resíduos variavam pouco, havia uma constância e o homem assim definido não mudava fundamentalmente (ARON, 1999, p. 397).

Afonso Arinos absorveu de Pareto essa ideia de constância para explicar como resíduos índios e negros influenciavam o comportamento dos brasileiros da década de 1930. Foram os atos e as atitudes desses indivíduos que chamaram a atenção desse intelectual, que os associou ao que denominou de resíduos. Conforme sua tese, existia cinco resíduos: *imprevidência e dissipação, desapareço pela terra, salvação pelo acaso, amor à ostentação e as suas consequências* e, finalmente, *a razão e a força*. Suas definições, para cada um deles, também encerram características próximas do que Pareto definiu como ações não lógicas.

De acordo com Afonso Arinos, as influências desses resíduos impregnaram a alma dos brasileiros, mas também invadiram as instituições e caracterizaram a política e a administração do Brasil em diversos contextos históricos, perpetuando-se e potencializando-se na República.

Adaptação do conceito: resíduos índios e negros

Conforme Afonso Arinos (1936, p. 134), o resíduo a que ele se referia deveria ser entendido como resíduo histórico, que se distinguia da aceção comum de resíduo como o resto de algum elemento que compõe algo. Como, por exemplo, o resíduo químico, o sedimento, o depósito que resta de um ou mais elementos componentes da precipitação.

Anteriormente, para tratar da mestiçagem, Afonso Arinos (1936, p. 134) remeteu-nos à metáfora do encontro dos rios verde e negro com o lago português. No caso dos resíduos, manteve-se afeito às metáforas que envolvem a ação das águas, ao lançar mão do fenômeno da precipitação para compará-la com a mestiçagem. Nesse caso, vista como o precipitado histórico e os resíduos índios e negros como elementos desse precipitado. Porém, para ele, tais resíduos não devem ser colocados à margem desse precipitado, pois eles encontram-se perfeitamente confundidos no seu composto.

Os resíduos seriam “[...] aqueles elementos, já assimilados, que, por traços distintivos identificáveis, traem, com mais segurança, as suas origens” (FRANCO, 1936, p. 134). Advertia que seu interesse estava voltado para evidenciar os resíduos tipicamente afro-índios. Em suas palavras, tratava-se daqueles que acreditava serem os elementos constitutivos das culturas inferiores que foram assimilados pela civilização colonial branca, marcando definitivamente, por meio de sua influência, a futura civilização brasileira. Era seu objetivo também excluir de suas análises qualquer traço em que tal influência não pudesse ser identificada exclusivamente como afro-índio. Por isso, ressaltou que, embora Paulo Prado tivesse observado a sensualidade exacerbada das mulheres indígenas, dos “pretos” e dos lusos, ele via dificuldades em atribuir o gosto pelo sexo como característica exclusiva de algum desses grupos étnicos (FRANCO, 1936, p. 135), percepção que não o impediu de tecer considerações sobre esse tema, como vimos anteriormente.

Seu método consistiu em identificar, na civilização brasileira, suas características gerais e mais importantes, formadas por meio da mestiçagem, para atribuí-las às suas influências originárias. Para isso, ressaltava que a base da nação brasileira tinha sido índia, e que o percentual desse sangue era alto em nossa demografia, muito

superior ao que se supunha. O mesmo ocorreu com o negro, pois, durante o tráfico, milhões deles foram introduzidos no país. Essas características haviam sido transmitidas às gerações posteriores, de forma atávica. No caso, transmitidas pelo sangue desses dois grupos. Pela hereditariedade, os brasileiros apresentavam características biológicas, intelectuais, comportamentais que poderiam ser atribuídas aos indígenas e aos negros. Nosso processo de formação seria então composto de bases que se sobrepunham, dissimulando suas respectivas aparências, porém sem anular suas existências, suas origens.

Sendo nossa civilização constituída por uma base índia, sobreposta por uma branca e por uma negra, tal sobreposição fez com que essa base ganhasse novos contornos, novas feições, modificando-se, mas mantendo-se ligada às suas origens, de forma que Afonso Arinos sentia-se confiante na tarefa de isolar elementos tão imbricados e definir suas respectivas origens. Cabe ressaltar que, ao mesmo tempo em que argumentava a favor dessas contribuições, ele também afirmava que não era necessário encarecer a sua importância.

Ainda que observasse a invisibilidade da contribuição indígena, quando admitiu que essa havia sido “[...] injustamente olvidada, ou, pelo menos, diminuída” (FRANCO, 1936, p. 138), os argumentos de Afonso Arinos não estavam relacionados a uma valorização dessa cultura. Todo o exercício feito por este autor para mapear essas contribuições passou ao largo de qualquer necessidade de positivar a influência desses povos na formação da sociedade e do povo brasileiro. Tal atitude demonstra a heterogeneidade da produção ensaística do período, pois, mesmo escrevendo sobre temas comuns e preponderantes, como mestiçagem e identidade nacional, diversos autores demonstraram objetivos e compromissos distintos. Essa produção mostra-se heterogênea, ainda que esses autores utilizassem conceitos e ideias

hegemônicas e se abrigassem sob o guarda-chuva da mesma cultura histórica que visava um retorno ao passado como forma de identificar impasses e possibilidades para o seu presente e para o futuro (BOTELHO, 2020, p. 48-49).

Nas páginas que seguem, trataremos de dois resíduos formulados por Afonso Arinos e identificados como resultantes do nomadismo dos indígenas: *Imprevidência e dissipação e desapareço pela terra*. Ambos se constituíam, em seu entendimento, resíduos que garantiam características comuns aos brasileiros. Interpretou o nomadismo como condição inerente a todos os povos indígenas. E as influências dessa condição teriam sido transmitidas via sangue aos brasileiros que experimentaram o processo de mestiçagem. Sua interpretação nesse caso seguiu a mesma generalização que marcou sua visão acerca desses povos e tem ligação com o significado de nômade enquanto povos errantes, sem habitação fixa. Conforme Ramos (2008, p. 108), esse significado pode ser encontrado nos dicionários e mantém ativo o uso desse conceito, ainda que seja equivocado e se trate de uma “falácia”. Para ela, o conceito de nomadismo ainda comporta o entendimento do nômade enquanto “[...] indivíduo que leva vida errante; vagabundo” e, visto dessa perspectiva, torna-se um “capcioso silogismo” que beira a ilegalidade, como já foi considerado em variados contextos, “[...] submetendo os povos indígenas a um tratamento abusivo e totalmente inapropriado” (RAMOS, 2008, p. 108).

Ainda de acordo com Ramos (2008, p. 107), o termo nomadismo talvez tenha a sua origem nas primeiras cidades-estados, quando se erguiam muralhas em torno delas para deixar de fora os “bárbaros nômades”. As implicações políticas desse conceito remontam a essa possível origem, na medida em que o significado desse termo é eivado de etnocentrismo. Woortmann (2000, p.23), ao referir-se a esse conceito na perspectiva dos gregos, concluiu que o nomadismo era visto como

[...] uma soma de ausências; sempre o oposto do modo de vida grego, sempre referido pelo que ele *não* é; nunca pelo que é, pois o nomadismo é indizível. O nômade é também primitivo, correspondendo aos primeiros tempos da humanidade, anteriores a Prometeu.

A classificação dos indígenas como nômades implica na adoção desses aspectos negativos e na não observância das especificidades culturais de cada etnia. Traduz o desconhecimento das lógicas próprias a cada grupo, das suas organizações sociais e políticas. Não obstante seu caráter inapropriado, o termo nomadismo ganhou espaço consistente nas interpretações sobre a mobilidade desses povos em variados contextos, sobretudo no período colonial. Toda a movimentação espacial desses grupos foi enquadrada nesse conceito, tornando invisíveis as diversas formas e motivações para esses deslocamentos.

Os relatos produzidos no período colonial trazem abundantes referências aos deslocamentos dos indígenas que, independentemente das motivações, foram interpretados sempre na perspectiva do nomadismo. Vejamos como Frei Vicente do Salvador (1982) referiu-se a essa movimentação, ao descrever as aldeias:

Não moram mais em uma aldeia que enquanto lhes não apodrece a palma dos tetos das casas, que é espaço de três ou quatro anos e então o mudam para outra parte, escolhendo primeiro o principal, com o parecer dos mais antigos, o sítio que seja alto, desabafado com água perto e terra a propósito para suas roças e sementeiras que eles dizem ser a que não foi ainda cultivada [...] (SALVADOR, 1982, p. 80).

As interpretações sobre o nomadismo dos indígenas mantiveram-se nos estudos posteriores, sobretudo entre aqueles que utilizaram esses relatos. O próprio Afonso Arinos (1936, p. 144) nos informa que, na década de 1930, Roquette Pinto apontava índices de decadência do nomadismo indígena, por ocasião da conquista. Essa interpretação de Roquette Pinto foi contestada por Estevão Pinto (1938, p. 63), que afirmava a constância do nomadismo entre os indígenas no momento em que os portugueses aqui chegaram. São informações que indicam como o termo continuava em uso e era consenso entre os intelectuais.

Por ocasião da *Marcha para o Oeste*, nos anos 1940, a crença no nomadismo entre os indígenas suscitava medidas para a fixação desses povos e seu aproveitamento como mão de obra, conforme constatou Garfield (2000, p. 15), ao afirmar: “Vargas prometeu distribuir terras para os índios e caboclos que viviam na região. Ao ‘fixar o homem à terra’, o Estado extirparia as raízes do nomadismo, convertendo índios e sertanejos em cidadãos produtivos.” As mudanças nas interpretações sobre essa questão fazem parte de um amplo quadro de transformações ocorridas nos estudos sobre os povos indígenas e já referido na introdução deste livro. A ideia desses povos como nômades prevalece no senso comum e faz parte das concepções que grande parte da população brasileira tem sobre esse tema. Dentre as pesquisas que trataram desse aspecto de forma diferenciada, apontamos o estudo de Alcida Ramos (2008, p. 108) sobre os Yanomami, trazendo-o como contribuição para um entendimento mais amplo sobre a inadequação do termo nomadismo para caracterizar os indígenas em qualquer contexto.

Ao estudar os Yanomami, Ramos (2008) caracterizou-os como um povo móvel, mas não nômade, ao identificar vários tipos de deslocamentos espaciais dessa etnia e suas respectivas motivações. Suas análises demonstram que esses movimentos

estavam relacionados com a forma adotada pelos Yanomami para realizarem o manejo do seu território e aos micro deslocamentos que faziam ditados pela necessidade de abrir novas roças a cada dois ou três anos. Essa movimentação também estava relacionada à necessidade de busca por novos locais de caça, quando se tornavam escassos os animais. Ramos (2008, p. 108) observa que essas estratégias eram fundamentais, pois a permanência prolongada em um determinado lugar trazia dificuldades, como a diminuição de proteína animal e o aumento da distância entre a aldeia e as roças recém-criadas. Daí ser mais sensato mudar a aldeia para perto das novas roças.

Segundo Ramos (2008, p. 109), havia outro tipo de micro deslocamento de prazo mais longo e possivelmente relacionado ao esgotamento acumulado de uma determinada área. Para equilibrar essa situação, a cada geração, as aldeias eram mudadas para mais longe, compreendendo uma distância de cerca de dez a trinta quilômetros. Essa mudança provocava rearranjos geopolíticos e sociais numa dada subárea, evitando os efeitos deletérios do crescimento exagerado provenientes de uma concentração demográfica continuada, a exemplo do aumento do número de pessoas explorando os mesmos recursos simultaneamente.

Um terceiro processo de mobilidade caracteriza-se pelas migrações e relaciona-se diretamente com as duas situações anteriores do ponto de vista da dinâmica, porém com características e consequências geopolíticas diferentes. Acrescenta-se a essa diversidade de motivos o fato de que muitos povos, especialmente no período de conquista e colonização, deslocavam-se para evitar o risco à sobrevivência do grupo provocado por ameaças e ingerências externas.

As observações de Ramos (2008) foram aqui explicitadas porque nos ajudam a afirmar a inadequação do conceito de nomadismo. Também nos permite considerar a multiplicidade de

situações experimentadas pelos povos indígenas, ajudando-nos a repensar a complexidade e diversidade de estratégias usadas por esses povos para caracterizar suas experiências e suas trajetórias e, conseqüentemente, refutar a ideia generalista de nomadismo como característica dos indígenas, tal qual interpretou Afonso Arinos. Da mesma maneira que os Yanomami, nos anos noventa, apresentavam essa diversidade nas práticas de manejo territorial, ao longo dos séculos, os diversos povos certamente tiveram formas também específicas de lidar com situações semelhantes, podendo aproximar-se desses motivos, manterem as mesmas lógicas ou não, mas, sobretudo, se distanciarem da ideia de nômades, conforme demonstramos.

Afonso Arinos, ao argumentar sobre os resíduos, tendo no nomadismo a base explicativa para o que denominou de imprevidência e dissipação, não se restringiu ao comportamento das pessoas. Suas análises equivalem a um levantamento de problemas e impasses que ele acreditava fazer parte do Brasil dos anos 1930. Suas críticas foram direcionadas à administração pública, às finanças, à questão agrária, ao comércio, à questão do trabalho, à religiosidade, aos costumes, ao lazer, às diferenças entre o campo e a cidade, dentre outros aspectos amplamente associados a esses resíduos.

Como em Pareto, ficou evidente, no estudo de Afonso Arinos, as preocupações em torno do equilíbrio social. Seus argumentos evidenciaram a defesa da manutenção da ordem, a escolha de um projeto político em que a elite intelectual se mantivesse no poder, e o desejo de contenção dos sujeitos historicamente excluídos, mas que insistiam em fazer valer suas reivindicações. Por isso, sua preocupação em torno da limitação dos direitos desses sujeitos. Sua obra também expressou uma crítica contundente às transformações advindas do regime Republicano, especialmente àquelas que se fizeram presentes no pós-1930. Vejamos como esse autor definiu esses resíduos e suas implicações.

Imprevidência e dissipação

Na definição desse primeiro resíduo, notamos a aproximação com o conceito de ideias *não lógicas* desenvolvido por Pareto (1917, p. 461), quando Afonso Arinos afirmou que havia, na sociedade brasileira, um descompasso entre o esforço na execução do trabalho e o método na organização dos objetivos que se buscava atingir. Logo, para Afonso Arinos, não haveria uma correspondência entre os meios e os fins tanto na consciência dos brasileiros como na realidade objetiva.

Conforme Afonso Arinos (1936, p. 141), a condição nômade ou seminômade fazia com que o trabalho do indígena tivesse um caráter imediatista. Seu trabalho obedecia à imposição de uma necessidade, seguida da satisfação desta. Logo, tratava-se de um trabalho sem planejamento, sem sentido econômico, sem previsão. Ao tratar desse tema, procurou destacar a participação dos indígenas no que denominou de “obra de coadjuvação à expansão geográfica do Brasil”, para contrapor a afirmação de que os indígenas eram indolentes e incapazes de esforços físicos continuados.

Para isso corroborar sua tese, Afonso Arinos lembrava as ações dos índios de carga que acompanharam o colonizador desde suas primeiras investidas no território brasileiro e chamava a atenção para a participação dos indígenas nas lutas em que combateram povos inimigos ao lado dos portugueses. Ao enfatizar esse aspecto, omitiu qualquer referência ao trabalho escravo, dando a entender que os indígenas pareciam realizar esses trabalhos de forma voluntária, pois não fez referências às imposições, às formas de exploração deles enquanto mão de obra. Ele apenas enfatizou o fato de o indígena ter trabalhado muito para os brancos, exercendo diversas atividades, como: guardando

gado, remando nas canoas, carregando pedra e terra nas lavras e catas, trabalhando nas lavouras e nos engenhos de açúcar.

Interessava a Afonso Arinos demonstrar que os indígenas realizavam o trabalho sem pensar na sua finalidade, sem atribuir-lhe qualquer objetivo. Traço agravado pela imprevidência que, além do nomadismo, também caracterizava as ações desses povos. Essa imprevidência e dissipação teriam sido transmitidas tantos aos indígenas que ainda viviam no período em que ele escrevia quanto aos brasileiros que receberam o sangue desses ancestrais. Em sua avaliação, o brasileiro teria absorvido esses resíduos de tal forma que a falta de previsão seria o traço mais marcante e de maior influência na vida desse povo, uma verdadeira herança tupi-guarani. Estes povos, contraditoriamente, foram considerados mais sedentários, o que indica mais uma das fragilidades na argumentação desse autor.

No intuito de demonstrar como os resíduos estavam presentes, e como ele atestava o “espírito de dissipação infantil da raça”, Afonso Arinos relatou uma situação supostamente ocorrida com um indígena contemporâneo. Tratava-se de um episódio que teria sido testemunhado por um oficial companheiro de Rondon que, por sua vez, o teria narrado a Afonso Arinos. Conforme o relato, um indígena que colaborava com os brancos foi encarregado de levar uma carta a um aldeamento cuja distância demandava uma viagem de quase três dias. Para isso, recebeu o necessário para se alimentar durante o tempo que duraria o percurso. Ao receber os alimentos, o indígena, antes de partir, sentou-se no chão, comeu tudo o que pôde e descartou o que sobrou, pondo-se a caminho sem levar nada do que havia sido providenciado para sua alimentação no longo percurso que faria (FRANCO, 1936, p. 142). Esse é apenas um dos muitos exemplos de que o olhar de Afonso Arinos sobre a cultura indígena era guiado por uma lógica que definia o que era certo ou errado, ou o que era sensato ou não,

de acordo com um padrão que dizia respeito à sua própria cultura. O estranhamento diante da situação narrada indica que, para esse autor, não havia sentido na lógica utilizada pelo indígena. Ou melhor, não havia sequer lógica, uma vez que a atitude de comer o quanto pôde e descartar o restante foi interpretada como imprevidência, como uma ação sem lógica.

Não há espaço, na interpretação de Arinos, para admitir a possibilidade de o indígena ter feito uso de uma lógica própria do seu grupo, diferente daquela assumida pelos brancos, mas nem por isso ilógica. Certamente, conhecedor do percurso que deveria seguir, das possibilidades de alimentação de que dispunha na própria natureza, e do incômodo que seria transportar o volume que lhe deram com alimentos, o indígena demonstrava outra forma de realizar a tarefa com a eficiência e as necessidades que eram exigidas, porém de maneira diferente daquela como os brancos a fariam. Mas, nem por isso sua atitude pode ser interpretada como imprevidente, conforme fez Afonso Arinos, nem tão pouco equivaleria a uma dissipação infantil da raça.

Na interpretação feita também havia a ideia de que a atitude do indígena equivalia a uma desorganização, a uma falta de planejamento. Para Afonso Arinos, esse era um traço marcante na iniciativa privada, mas, sobretudo, no trabalho do Estado. Graças aos indígenas, éramos um povo imprevidente, pouco afeito à poupança e tínhamos uma desatenção pueril para com o futuro, pois essas características “[...] nos foram incutidas no sangue e na alma pelos nossos antepassados tupys-guarany” (FRANCO, 1936, p. 142).

De acordo com Afonso Arinos, a história financeira do Brasil era estarrecedora. E de fato o é até hoje. Sabemos que o desperdício, a corrupção, o mau uso do dinheiro público sempre fez parte da nossa história. O que é *sui generis* nessa interpretação é a atribuição da responsabilidade de tudo isso aos indígenas, em

função da “herança” da imprevidência. Essa foi a lógica da tese dos resíduos apresentada por Afonso Arinos. Se tomarmos seus escritos da década de 1930 em conjunto, veremos que há uma espécie de uniformidade neles. Ainda que trate de temas diferentes, há um fio que conduz suas análises e que demonstra uma enorme preocupação com as questões políticas pertinentes ao momento em que escreve. Especialmente em relação ao comunismo, como apontamos anteriormente.

Ao escrever a tese dos resíduos, Afonso Arinos dá prosseguimento às análises que fez em obra anterior intitulada *Introdução à Realidade Brasileira* (1933), quando buscou demonstrar que o Brasil era um país desordenado com uma diferença: nessa obra, os intelectuais foram responsabilizados pela desordem, sobretudo aqueles que pregavam a mudança do regime político, como os integralistas e os comunistas, principalmente esses últimos, a quem Afonso Arinos (1936, p. 33) responsabiliza diretamente pela desordem. Em *Conceito de Civilização Brasileira*, a ideia de desordem permanece. Os graves problemas do país são apontados, porém coube aos indígenas e aos negros a responsabilidade por eles. Mesmo sendo os excluídos dessa sociedade, não deixaram de influenciá-la no que ela tinha de pior por meio dos chamados resíduos.

Com a palavra Afonso Arinos: “Devemos identificar, dentro do complexo brasileiro, qual parte de responsabilidade que incumbe a cada um dos dois agentes étnicos cooperadores (o índio e o negro), na modificação do panorama da civilização branca.” (FRANCO, 1936, p. 131) Para ele, esses resíduos estiveram presentes em muitos contextos, porém foram potencializados na República, quando passaram a influenciar a civilização brasileira, sobretudo porque o “[...] poder do Estado era exercido por mestiços, ou sob a pressão direta deles” (FRANCO, 1936, 204).

O segundo resíduo também foi definido por meio de um grave problema que o Brasil enfrenta até os dias de hoje, pois diz respeito à terra. Veremos que a lógica da análise permanece a mesma: a de responsabilizar os indígenas. No entanto, na prática, corresponde a uma responsabilização pela parte que a eles *não cabe* nesse latifúndio.

O desapareço pela terra

O Brasil da década de 1930 caracterizava-se pelo “desapreço pela terra” protagonizado por uma “massa rural” formada por sangue negro e sangue caboclo. Eis as considerações de Afonso Arinos (1936, p. 143). Em suas conclusões, não considerou a gravidade da questão agrária centrada na concentração de terras, por meio dos grandes latifúndios, incluindo as migrações do campo para a cidade, a exploração sem limites dos trabalhadores rurais e suas péssimas condições de vida (CLIFFORD, 2009). Não demonstrou atenção ao tema constantemente veiculado nos jornais da época (BRAGA, 1935, p. 2). Também não fez diferença a ausência de uma legislação que assegurasse minimamente as condições de trabalho (DEZEMONE, 2008. P.220-240). Todo esse quadro, foi reduzida à simples expressão desapareço pela terra. Para ele, havia uma massa rural que era ignorante, pobre e não amava a terra; apenas a suportava, uma vez que a ela estava vinculada, tal qual um servo à gleba (FRANCO, 1936, p. 148). Ao caracterizar a população rural como originada de sangue negro e caboclo, enfatizou que, nesse caso, o sangue caboclo foi predominante. Embora não explique o que denomina de sangue caboclo, a impressão que nos dá, é de que atribui ao termo maior incidência de ancestralidade indígena,

até porque, quando se refere ao “caboclo cearense”, faz menção ao “alto percentual de sangue índio” entre a população do Ceará.

Ao insistir na ideia de atavismo, Afonso Arinos afirmava que o desapareço pela terra foi transmitido pelo sangue de indígenas e negros. A ênfase na predominância do sangue caboclo é construída, a fim de evitar a contradição, já que havia a concepção de que o negro era bom agricultor, logo, teriam uma relação mais estreita com a terra. Por outro lado, se essa população tinha predominantemente sangue caboclo, a responsabilidade do indígena era enfatizada, pois era justamente o nomadismo, a característica apontada como causadora desse sentimento de desapego que, supostamente, a população rural sentia pela terra. O que chega a ser irônico, quando constatamos que a relação de indígenas com a terra ocorre historicamente, de forma completamente contrária ao que ele define como desapareço. Logo, se herdamos via sangue, os traços indígenas, e, se essa herança moldou nosso comportamento, como dizia Afonso Arinos, todos nós deveríamos ter uma relação de pertencimento à terra e não de desapareço.

Para reforçar seus argumentos, o intelectual expressou o entendimento de que a mobilidade do homem do campo constituía-se um entrave para a agricultura e justificava a ocupação desordenada e a concentração fundiária. Afirmava que essa mobilidade impedia que essa população se tornasse proprietária das terras. O mais grave é que essa impossibilidade era explicada pelo argumento de que essa população desprezava a terra, por isso a existência do êxodo. Usando o nomadismo como chave explicativa para essa movimentação, Afonso Arinos deixava implícita em sua argumentação a concepção de que os indígenas eram incapazes de se tornarem proprietários de terras, bem como a população negra e pobre. Aliás, em relação aos indígenas, essa concepção foi largamente usada, especialmente no século XIX, após a Lei de terras, como forma de negar a esses povos o direito

originário aos seus territórios. Em 1930, essa incapacidade teria sido transmitida como herança aos brasileiros pobres, sobretudo os mestiços, conforme o cômodo e perigoso pensamento de Afonso Arinos.

Afirmava que o nomadismo das populações rurais era impressionante e seria por esse motivo que mineiros do Norte e os baianos iam aos milhares para São Paulo, não se fixando nem lá, nem em seus estados, pois voltavam quando findavam as colheitas. Cabe perguntar: Nomadismo ou migrações? Quais colheitas? Ora, era exatamente a falta de colheitas, dentre outros aspectos provocados pelas secas, pobreza, expropriação de terras, desemprego, exploração e dominação que atuavam como fatores preponderantes para as migrações.

Mesmo admitindo que questões econômicas contribuíam para o fenômeno das migrações do campo para a cidade, Afonso Arinos argumentava que era imprescindível examiná-lo com base no que chamou de atavismo cultural da massa rural. Significava examinar a questão por meio da herança nômade legada pelos indígenas e transmitida pelo sangue a gerações posteriores. Esse tipo de afirmação também aponta uma confusão entre as interpretações centradas nos fatores biológicos e aquelas voltadas para os aspectos culturais. Note-se que, para ele, o nomadismo era cultural e ao mesmo tempo transmitido pelo sangue (FRANCO, 1936, p. 156).

A tese levantada por ele parece-nos descabida até mesmo no contexto em que foi formulada, pois, embora os intelectuais tivessem diferentes visões dos problemas sociais, encontramos pouca correlação com as ideias sustentadas por esse autor. Com exceção de uma matéria publicada na Revista *Cultura Política* em 1942, não encontramos nenhum entendimento que equivalesse à tese levantada por Afonso Arinos. A matéria buscava pensar a economia dos estados, e, ao tratar da economia do estado de Santa

Catarina, o artigo apontou concordância com as ideias formuladas por ele ao fazer referência ao nomadismo para exemplificar o desapego pela terra por parte das “massas rurais” (Cultura Política, 1942, p. 146).

Ao contrário do que escreveu Afonso Arinos, no período, era corrente a associação das migrações com a seca. Era assunto conhecido por homens e mulheres da década de 1930, mesmo entre aqueles que se mantinham distantes desses problemas, fosse pela não vivência, fosse por uma questão geográfica. Essa associação era possível graças às inúmeras reportagens sobre as secas do Norte e Nordeste veiculadas na grande imprensa e também nas representações de tais problemas, por meio de uma literatura que teve grande sucesso na época. Além disso, nesse contexto, o governo Vargas debateu a questão do campo, enfatizando a necessidade de estender os direitos trabalhistas aos trabalhadores rurais (DEZEMONE, 2015, p. 224), como forma de solução dos vários problemas existentes, especialmente para conter o êxodo rural. Ao que consta, dentre os problemas aludidos, não se apontava nenhum “desapreço pela terra”.

Estranhando a formulação feita por Afonso Arinos, buscamos compreender um pouco mais a questão das estiagens, das migrações, enfim, dos sérios problemas enfrentados por uma grande população pobre, sobretudo do campo. Para isso, a literatura sobre o tema foi imprescindível. Começamos pelo que nos diz Albuquerque Júnior (1995, p. 111-112) sobre às estiagens. Ele nos lembra que se trata de um fenômeno presente no Brasil desde o período colonial, contabilizando, até 1877, 31 ocorrências. Foi depois da grande seca de 1877-79 que esse fenômeno passou a ser inventado como objeto de discursos e práticas, como uma estratégia política diferenciada. Para o autor, essa estratégia consistia em denunciar a decadência do Nordeste e a necessidade de atrair a atenção do Estado e

da nação para a resolução do problema (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 1995, p. 117). Explica como o tema das secas ganhou recorrência e visibilidade na grande imprensa, especialmente na década de 1930, tanto pela evidência das mesmas, como pelo uso político que se fez, daí, ser impossível que o antenado Afonso Arinos, não tivesse noção exata da situação.

Conforme Albuquerque Júnior (1995, p. 118), a seca de 1877-79 coincidiu com uma grave crise econômica ocorrida no Norte e provocou transformações significativas, a exemplo da perda do espaço político no cenário nacional, por parte das elites das províncias daquela região. Para ele, a seca acentuou a crise e produziu um efeito de caos tanto no plano econômico quanto social. Além disso, teria “[...] jogado na miséria absoluta grande parte da população que se vê obrigada a recorrer à caridade pública” (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 1995, p. 118).

Essa situação repetiu-se em todos os contextos de secas, principalmente na chamada seca de 1932. Logo, a existência de migrantes, de excluídos da terra na década de 1930 não era novidade, nem tão pouco se desconhecia a sua relação com a questão das secas, uma vez que tais migrações integravam políticas públicas de combate aos efeitos das secas. A saída dessas populações do campo para as cidades, dentro e fora das províncias, era, na maioria das vezes, incentivada pelos poderes públicos, como forma de evitar a tensão social nessas áreas (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 1995, p. 113).

Ao estudar as secas no Ceará, Neves (2001, p. 108-109) identificou, no ano de 1932, a primeira intervenção coordenada e centralizada do Estado brasileiro no semiárido cearense. Com a criação de “campos de concentração”, o governo objetivou prevenir que retirantes famintos se dirigissem à cidade de Fortaleza. Assim, cinco campos localizados nas principais vias de acesso à capital e dois campos menores, situados em lugares estratégicos de Fortaleza,

foram conectados às estações de trem que transportavam os retirantes e impediam que circulassem livremente pela capital. O controle, nesse caso, ia além da mobilidade. Tratava-se também de um controle político. Aliás, Neves (1998, p. 54-55) nos informa que, na seca de 1877, a cidade de Fortaleza, na época com uma população estimada em 25 mil habitantes, foi invadida por uma multidão de cerca de 100 mil pessoas famintas. Tais invasões ainda ocorreriam em 1889, 1900, 1915, 1919. Certamente, o medo diante desse histórico de invasões acirrou a urgência do controle dessas multidões.

Na seca de 1932, ocorrida quatro anos antes da publicação da obra de Afonso Arinos, com as mudanças decorrentes do Movimento de 1930, as ações centralizadoras das Interventorias tornaram-se viáveis. Segundo Neves (2001, p. 110), a centralização política dos primeiros anos do governo de Getúlio Vargas favoreceu a tomada de decisões sem a consulta aos grupos locais. Dessa forma, foram adotadas medidas para assistir à população flagelada por meio de ordens emitidas diretamente do Ministério da Viação e Obras. Medidas efetuadas pela Interventoria, a despeito da “intrincada rede de poder” nos sertões. Nesse contexto, visando a resolução do “problema das secas”, o governo realizou um programa de assistência aos retirantes que incluía, além da construção dos campos de concentração, o emprego da mão de obra das populações atingidas pela seca em obras públicas e a regulação dos preços e do abastecimento de produtos de primeira necessidade (NEVES, 1998, p. 11-112).

Afonso Arinos não desconhecia essas medidas, pois escreveu que havia, no interior dos estados, “[...] centenas de milhares de camponeses que levam vida nômade, trabalhando nas construções de pontes, estradas, etc....” (FRANCO, 1936, p. 148). Porém, justificava a situação atribuindo-a ao pretense desapareço pela terra. Outro aspecto em suas análises que merece nosso destaque

é a exceção feita ao que denominou de caboclo cearense. Para ele, no Ceará, ao contrário do resto do Brasil, havia um apego à terra. Entendido como um fenômeno, o autor perguntava-se como explicá-lo, já que, naquela região, havia uma alta porcentagem de sangue índio, segundo ele cerca de 37%. E ciente da contradição que explicitava, ressaltou que, mesmo com essa exceção, não havia motivos para que se invalidasse sua tese central.

No intuito de negar tal contradição, Afonso Arinos argumentava que até mesmo esse fato isolado poderia ser explicado, na medida em que se refletisse sobre o mecanismo psicológico do nomadismo. Numa explicação confusa, camuflava suas contradições, ao tentar demonstrar a oposição entre o camponês e o operário e seus respectivos tratamentos com os objetos de trabalho de cada um: a terra e a máquina. Esse exemplo, ao final, não deu conta de explicar a exceção que fez ao Ceará. Afirmava que o operário não nutria pela máquina uma afeição estável, comportamento decorrente tanto das transformações que o processo e a própria máquina sofreram ao longo do tempo quanto do fato de esse operário não ser dono do seu meio de produção. As mudanças nos tipos de máquina, que se sucediam a cada ano, não davam tempo para que o operário desenvolvesse qualquer estima em relação ao seu objeto de trabalho, já que logo ela era substituída. Portanto, o maquinário era encarado com indiferença e até mesmo “recalcada hostilidade” (FRANCO, 1936, p. 150).

Já o camponês, visto como “esposo da terra”, tinha o trabalho de prepará-la, de plantar e colher. Essa atividade envolvia muitos meses e, conseqüentemente, desenvolvia uma espécie de hábito, criando um vínculo afetivo entre o homem e a terra. Além disso, o camponês era dono dela e detentor dos seus frutos, podendo dispor deles da maneira que lhe conviesse. A distinção entre o operário e o camponês não explica o argumento usado por

Afonso Arinos em sua tese central sobre o desapareço pela terra por uma “massa rural” totalmente desapegada dela. Sua saída foi distinguir, dentre esses homens do campo, aqueles que, por meio da “herança genética indígena”, não apresentavam esse amor, e os que supostamente possuíam pela terra um grande apego, a exemplo do caboclo cearense.

A afirmação de que na população cearense existia um alto percentual do sangue indígena, coloca em evidência a contradição dos argumentos de Arinos, que insiste em seu plano argumentativo, afirmando que a “[...] ausência de fixação do homem à terra provém, exclusivamente, da desnecessidade que ele encontra de cultivá-la” (FRANCO, 1936, p. 149-153). Para isso, usa como exemplo os indígenas, afirmando que apenas faziam uso da natureza para apreensão dos alimentos, sem necessidade de trabalho. Suas roças pequenas de mandioca e milho eram de curta duração, não gerando tempo suficiente para que ocorresse o amor à terra. Logo, não se caracterizavam como camponeses.

Afeito às metáforas, o intelectual compara a terra farta e dadivosa pouco explorada pelos indígenas, a uma “[...] mulher dócil, amante submissa, humilde e fácil” (FRANCO, 1936, p. 152). Está explícito em sua metáfora um caráter machista, que difunde a ideia de que uma mulher com tais atributos não atrairia o interesse dos homens. Sendo “fácil”, “humilde” e “submissa”, não despertaria o poder de conquista do macho. Consequentemente, não seria merecedora de sentimentos como apego, respeito, carinho e amor. Da mesma forma, a terra farta e de fácil produtividade não apresentaria desafios para o camponês, portanto, o tratamento dispensado a essa terra seria “sem ternura e sem apego”. Logo, as terras brasileiras, especialmente as do Nordeste e do Norte de Minas Gerais, se assemelhariam a essa mulher “fácil”. O Ceará seria uma exceção, já que acreditava que o caboclo cearense estava “[...] ligado pelo destino a uma terra caprichosa, feminina

e trágica” (FRANCO, 1936, p. 152). Uma terra que enfrentava condições climáticas adversas, pois os camponeses poderiam contar com boas colheitas num momento e, em outro, com perdas significativas, como se esta realidade também não atingisse as outras partes do país referidas por ele.

Persistindo nas metáforas com as mulheres, comparava as terras do Ceará “[...] aquelas companheiras que se desatam de repente em carinhos excessivos e inconsiderados, para se encerrarem logo e sem explicação, em uma frieza hostil” ((FRANCO,1936, p. 152). Logo, o caboclo cearense não contava com o que denominou de base psicológica do nomadismo – a facilidade. Nesse caso, dificuldades enfrentadas gerariam o apego a terra, tal qual o jogo feminino que, simulando dificuldade, deixaria o homem muito mais interessado.

Comparações inapropriadas à parte, o que dizer do resto do Nordeste e de outras regiões nas quais as dificuldades também estavam presentes? Para Afonso Arinos, nas regiões de clima favorável e de grande fertilidade, seus habitantes poderiam prover “suas pobres necessidades” “sem trabalho”. Condição possível graças ao “resíduo índio”, que teria permanecido íntegro entre as populações que viviam em meio propício à continuação do traço cultural do nomadismo. Comparando seus argumentos com a literatura sobre secas e migrações no Ceará, podemos verificar que suas explicações contrastam com as informações obtidas no estudo de Neves (2001, p.108) acerca das invasões de retirantes à cidade de Fortaleza e da criação dos campos de concentração, que objetivavam controlar essas multidões. Segundo esse autor, o maior desses campos, localizado na cidade do Crato, chegou a abrigar quase 60 mil pessoas durante a seca de 1932.

Ora, como poderia Afonso Arinos afirmar que o “caboclo cearense” permanecia apegado à terra? Só mesmo pelo processo de não visualização do “outro”. Talvez o fato de essas migrações,

nesse contexto, estarem direcionadas para outras partes do país e não necessariamente para o Sudeste, explique, em parte, a possibilidade dessas “levas de retirantes” permanecerem invisíveis ao olhar desse intelectual, ainda que essas migrações relacionadas com as secas fossem veiculadas nos jornais dos grandes centros. Jornais que Afonso Arinos não só lia como também escrevia matérias que eram publicadas por eles.

Considerando as informações sobre as tentativas de controle sobre a mobilidade das pessoas nesse período e tomando o exemplo dos campos de concentração, poderíamos até inferir que a suposta ausência de cearenses nos processos de migração para outros estados brasileiros, afirmada por Afonso Arinos, estaria relacionada, em parte, ao controle exercido pelos poderes públicos para conter essas multidões, restringindo sua circulação. Tais medidas mostravam-se inócuas, conforme podemos observar nas inúmeras notícias veiculadas na imprensa. Além disso, existem registros das políticas de atração desses migrantes para lugares como o Mato Grosso, por exemplo.

A tese de Afonso Arinos, com todos os seus desdobramentos, torna-se mais incompreensível, na medida em que esse intelectual age como se estivesse completamente alheio à realidade que o cercava. Realidade essa que inspirou uma vasta literatura, na qual vários escritores, muitos amigos ou conhecidos dele, fizeram das suas obras espaços de denúncias dos graves problemas sociais. Seria essa literatura desconhecida dele? Ou ela seria mais um motivo para que esse intelectual criasse argumentos que camuflassem, ou melhor, negassem as origens desses problemas?

Recorrendo à literatura, lembramos que o termo campos de concentração para definir os espaços destinados ao recolhimento dos retirantes já era utilizado por Rachel de Queiroz no romance *O Quinze*. Escrita em 1930, essa obra explorou o significado da seca para o povo nordestino e narrou as migrações de trabalhadores e

famílias tanto para o próprio Nordeste quanto para outras partes do país. Ao tratar da situação de Chico Bento, vaqueiro desempregado em virtude das secas, a autora descreveu os lugares de recolhimento dos chamados flagelados:

Chico Bento olhava a multidão que formigava ao seu redor.

Na escuridão da noite que se fechava, só se viam vultos confusos, ou alguma cara vermelha reluzente junto a um fogo.

Tudo aquilo palpitava de vida, e falava, e zunia em gritos agudos de meninos, e estralejava em gargalhadas e em gemidos, e até em cantigas.

E estendendo a vista até muito longe, até os limites do Campo de Concentração, onde os fogos luziam mais espalhados, o vaqueiro sacudiu na boca uma mancheia de farinha que lhe oferecia a mulher, e procurando quebrar entre os dedos um canto de rapadura, murmurou de certo modo consolado:

— Posso muito bem morrer aqui; mas pelo menos não morro sozinho [...] (QUEIROZ, 1993, p. 86-87).

Quando lançada, a obra de Rachel de Queiroz não fez sucesso no Ceará, mas teve grande aceitação no Rio de Janeiro e em São Paulo, justamente os centros mais efervescentes da produção intelectual do período. O que supõe ter sido uma obra com aceitação e certamente lida pelo menos no círculo de intelectuais do qual Afonso Arinos fazia parte, como demonstra o depoimento da autora:

Morava então no Ceará o jornalista carioca Renato Viana, que me deu os endereços das pessoas no Rio de Janeiro, uma lista de jornalistas e críticos para os quais eu deveria mandar o livrinho. O mestre

Antônio Sales, que adorou o livro, também me deu outra lista. Então, me chegou uma carta do meu amigo Hyder Corrêa Lima, que morava no Rio, convivia com Nazareth Prado e a roda de Graça Aranha. Hyder mostrava na carta o maior alvoroço e contava o entusiasmo de Graça Aranha por O Quinze. Depois veio uma carta autografada do próprio Graça, realmente muito entusiasmado. Em seguida começaram a chegar críticas, de Augusto Frederico Schmidt (no “Novidades Literárias”), do escritor Artur Mota, em São Paulo; foram pipocando notas e artigos, tudo muito animador. No Ceará, não. Não me lembro de nenhuma repercussão. Depois, quando a coisa virou, é que o livro começou a pegar por lá (QUEIROZ, 1998, p. 31).

Não foi só a obra de Rachel de Queiroz que circulou no meio intelectual, a própria escritora também fazia parte das redes de sociabilidade em que esses intelectuais se faziam presentes, incluindo Afonso Arinos, conforme ela nos sugere:

Com o correr dos anos, entretanto, os meus amigos mais próximos foram entrando para a Academia: Adonias Filho, Otávio de Faria, Afonsinho (Afonso Arinos), Aurélio Buarque [...] Eles dois lá dentro [Adonias e Otávio], consideravam uma espécie de traição terem me deixado de fora. Também havia na Casa outros amigos meus com a mesma ideia [...] E quando Otávio e Adonias me falavam no assunto, eu tinha um argumento irrespondível: mulher não pode entrar para a Academia. Eles então se dedicaram à nova frente de batalha: a entrada de mulher para a Academia (QUEIROZ, 1998, p. 29).

A exploração da temática das secas, das migrações, da pobreza não se restringiu à obra de Rachel de Queiroz. Foi nesse

contexto que ficou conhecido o chamado *Romance de Trinta*, gênero no qual se insere *O Quinze* e muitos outros, que chegaram a deter uma expressiva fatia do mercado editorial (BUENO, 2006; RUFFATO, 2007) principalmente por meio da Livraria Schimidt ditadora⁴⁹ (HALLEWELL, 1985, p. 342-343).

A Editora Ariel também teve boa participação nesse mercado, publicando um grande sucesso da época, o romance *Cacau*⁵⁰, de Jorge Amado, lançado em 1933. (HALLEWELL, 1985, p. 345). Foi na Casa José Olympio, porém, que esse gênero literário alcançou grande visibilidade. Esse editor distinguiu-se na literatura nacional, publicando todos os escritores importantes do seu tempo, exceto Érico Veríssimo, que era diretor de uma empresa concorrente (HALLEWELL, 1985, p. 357).

Tratava-se de uma literatura que contemplava uma temática social, abordando questões políticas sérias, com destaque para as condições de trabalho e de vida de homens, mulheres e crianças pobres, além de enfatizar as relações de dominação/subordinação dentro da sociedade capitalista. Toda essa literatura foi produzida num momento de grandes transformações da sociedade brasileira. Esse momento, como vimos, concedia maior visibilidade a sujeitos historicamente invisíveis, e propiciou um forte debate em torno de

⁴⁹ A ênfase na publicação dessa literatura foi verificada por Hallewell, quando demonstrou a atuação da Livraria Schmidt Editora que, ao ver o sucesso alcançado pelo *O Quinze*, garantiu os direitos autorais do próximo livro de Rachel, intitulado *João Miguel*, bem como do romance *Caetés*, de Graciliano Ramos, e *Maleita*, de Lúcio Cardoso, além de muitos outros nomes do romance brasileiro.

⁵⁰ Essa primeira edição, com tiragem de 2.000 exemplares, foi recebida como uma forte denúncia social. Os livros foram apreendidos pela polícia do Rio de Janeiro, fato que motivou Cláudio Gans a interceder junto a Oswaldo Aranha, ministro da Justiça. O pedido foi acompanhado de uma intensa campanha protagonizada pelo *O Globo*. Após a campanha, o livro ganhou grande popularidade e, em 40 dias, A Ariel teve que fazer uma reimpressão de 3.000 exemplares. Um ano depois, o romance *Suor*, também de Jorge Amado, venderia igualmente.

regimes políticos, dividindo os intelectuais, especialmente, entre o comunismo e o integralismo.

As denúncias contidas nessa literatura potencializaram as discussões acerca dos graves problemas sociais do Brasil, e, nesse debate, Afonso Arinos estava completamente imerso. Logo, sua interpretação em torno do despreço pela terra, para explicar um dos problemas sérios que vivenciamos até hoje, é no mínimo curiosa e levanta algumas questões: Escrevendo em 1936, desconhecia Afonso Arinos tais circunstâncias? Desconhecia também as medidas adotadas pelo governo para controlar e minimizar os efeitos das secas? Tratando-se de um intelectual com ampla inserção nos espaços de produção e circulação de ideias e notícias, teria ele total desconhecimento de realidades como as secas e seus “flagelos” tão propagandeados pela imprensa e representados na literatura? Como explicar seu interesse pelos problemas do país, já que suas obras se voltaram para eles?

Responder tais questões não é tarefa das mais fáceis, na medida em que nos faltam elementos para apontar respostas precisas, sem incorreremos no perigo de fazermos meramente um exercício de julgamento. Podemos tomar em conjunto os escritos desse intelectual para analisar seus projetos políticos e deduzir algumas dessas respostas, principalmente a que diz respeito a um possível desconhecimento em relação às questões relativas ao campo.

Omitindo as graves condições em que se assentavam a questão agrária no Brasil naquele contexto, Afonso Arinos relativizava essa omissão com a alegação de que ele não desconhecia e também não buscava negar que a propriedade latifundiária no Brasil se ligasse apenas à herança do índio (FRANCO, 1936, p. 145). Ele sabia, precisamente, que as causas dessa concentração não estavam relacionadas aos seus argumentos, mas fazia questão de insistir nessa ideia de herança nômade como mais um elemento para justificar e legitimar a estrutura fundiária do país. Afirmava que causas econômicas e sociais estariam ligadas a tal concentração, entretanto elas sozinhas não explicavam a formação dos nossos

latifúndios. Por isso, insistia na influência exercida pelo traço psicológico da massa camponesa:

E a prova é que vigorando, por vezes, as mesmas condições econômicas, praticando-se a mesma lavoura, aqui e ali a propriedade latifundiária tende a desaparecer naqueles pontos em que a massa rural é mais rica em sangue europeu, imune, por consequência, da influência cabocla do desapareço à terra (FRANCO, 1936, p. 145).

Formulando ideias como essas, em que afirmava que a tendência do latifúndio desaparecia mediante maior concentração de sangue europeu, Afonso Arinos dissimulava as causas que explicavam a questão fundiária e legitimava o argumento de que uns teriam mais direito à terra do que outros. O que ele não explicita em sua fala são as causas da concentração de riquezas, nem faz qualquer associação entre os despossuídos da terra e a pobreza.

A responsabilidade por uma concentração latifundiária atribuída especialmente aos indígenas, vistos sob o rótulo generalizante de nômades, sempre teve e terá graves consequências políticas. Afonso Arinos não só insistia nessa fórmula como legitimava a concentração fundiária nas mãos daqueles que supostamente teriam “amor à terra”. Seus argumentos, mesmo tentando impor a todo custo o peso do atavismo do nomadismo indígena, pressupunha que a concentração de terra era um direito dos que se situavam econômica e intelectualmente melhor na sociedade.

Para o autor, o apego à terra estaria entre os brasileiros com desenvolvimento intelectual, prontos para amar a terra por ternura literária ou histórica, ostentando um sentimento de apego superior e não instintivo. Percebemos, nessa argumentação,

que Afonso Arinos comunga de uma imagem caricatural sobre o homem do campo enquanto indivíduo apático, ingênuo, analfabeto, mal alimentado, isolado e distanciado da cultura oficial. Enfim, um pobre coitado equivalendo ao Jeca Tatu, personagem criado por Monteiro Lobato (CLIFFORFD, 2009, p. 222). Com essa argumentação, ele opôs esse homem rural aos homens da elite intelectual, afirmando o direito dos últimos sobre a terra em detrimento da grande maioria da população brasileira personificada na figura do homem do campo, que nesse contexto era equivalente a 70% da população brasileira (IBGE, 2003).

Nas proposições de Afonso Arinos fica clara a noção de que terra não seria para pobre. Essa ideia é reforçada pela afirmação de que o apego à terra também estaria entre aqueles que detinham capital suficiente para transformá-la numa farta fonte de lucros, argumento que desqualificava qualquer possibilidade de brasileiros pobres reivindicarem qualquer acesso a ela. Vemos, finalmente, os propósitos desse autor, ao formular uma tese tão *sui generis*. Se os sujeitos historicamente excluídos permaneciam nesse estado, sem direito à terra ou a qualquer outro que lhe desse condições objetivas de cidadania, a responsabilidade era exclusivamente deles, que ainda precisavam curvar-se ao peso da sua herança atávica relacionada às suas origens.

Conforme Afonso Arinos, as atitudes não lógicas, as crenças tidas como irracionais diziam muito sobre o lugar que esses grupos deveriam ocupar na sociedade. Além disso, era uma responsabilidade que extrapolava os limites das suas vidas privadas e afetava a sociedade, constituindo-se em um grande risco para a própria República, conforme veremos nas análises dos resíduos seguintes.

Influências dos resíduos índios e negros na república

Afonso Arinos acreditava que a República era responsável por ter instalado um verdadeiro caos no país, subvertendo a lógica imperial e tratando “igual pessoas desiguais” (FRANCO, 1933, p. 219). Para ele, o regime monárquico, assumindo a função centralizadora, como assumiu na Europa, assegurou ao Brasil a união nacional. A República, porém, não só acabou com esse poder unitário como também “[...] estabeleceu limitações perigosas do poder da União”. E perguntava: “Será o regime Republicano o assassino dessa união?” (FRANCO, 1933, p. 218-219) Pelo visto, a República protagonizava, conforme esse autor, todos os males, pois concluiu que, por meio desse regime, os resíduos índios e negros fortaleceram-se e influenciaram potencialmente o comportamento dos brasileiros e o funcionamento das instituições do país.

Conforme Afonso Arinos, durante o período colonial, a administração era feita por portugueses. Esses representantes vindos diretamente do Reino seguiam uma “[...] política administrativa lógica, equilibrada e parcimoniosa” (FRANCO, 1936, p. 198). Nota-se a ênfase na lógica e no equilíbrio, atributos que negava aos que sofriam as influências dos resíduos, mas perfeitamente atribuídos aos europeus considerados portadores de uma cultura superior. Talvez o caráter de centralização conferido à administração colonial tenha sido o diferencial para que tecesse esse tipo de comentário. Quanto ao caráter parcimonioso dessa administração, é algo incabível que contradiz todo o entendimento em relação às formas de administração do Império Português.

Ao se referir ao Império, insistiu na existência de uma situação ordenada, pois havia uma continuidade do período colonial. Essa ordem era garantida pela monarquia, pois “[...] no regime

monárquico, o sentimento popular, as tendências atávicas da raça mestiça tinham influência nula nos atos do governo” (FRANCO, 1936, p. 199).

Embasando as conclusões de Afonso Arinos, está a teoria formulada por Pareto (1917). Seus escritos explicitam a ideia de que a condução do país cabia a uma elite que pudesse centralizar o poder, definindo claramente o lugar de cada um. À medida que as pressões populares passaram a influenciar, ainda que moderadamente, a agenda do governo, esse autor esboçou suas preocupações, afirmando que alguma coisa estava fora do lugar. Para ele, na República, mesmo com uma “falsa democracia”, a vontade popular influenciava as decisões governamentais. O que equivalia a afirmar que os resíduos índios e negros impregnavam todos os aspectos da sociedade. Os traços “[...] típicos da nossa raça mestiça passaram a se afirmar poderosamente na administração pública” (FRANCO, 1936, p. 200). A junção de traços indígenas e negros era responsável por essa influência que ele acreditava fazer parte dos três resíduos a seguir.

A salvação pelo acaso

Ao lermos sobre o que Arinos chama de resíduo, compreendemos os objetivos do autor, quando tratou, na primeira parte da obra, tanto das questões relativas à cultura primitiva, quanto das relacionadas à religiosidade, bem como do que ele denominou de choque das três raças. Ao traçar suas considerações acerca desses aspectos, ele dialogou com interpretações que reforçavam a ideia de que a religião de indígenas e de negros era inferior à religião dos brancos. Numa perspectiva evolucionista, a cultura branca possuía uma religião “verdadeira”, e as culturas primitivas tiveram suas religiões associadas à magia.

Nota-se que o intelectual não faz qualquer referência às chamadas “crenças místicas” de origem europeia, nem fala sobre os colonos brancos e o envolvimento deles com as práticas mágicas que, conforme demonstrou Souza (1986 e 1993), estiveram muito presentes na colônia e, mesmo se constituindo em alvo dos inquisidores, foram amplamente praticadas. Fato que também, nos possibilita contrapor a afirmação de Afonso Arinos de que “as formas de governo” na colônia foram eficientes na contenção desses resíduos que, como vemos, são equivalentes a essas crenças. Também se contrapõe a afirmação de que brancos possuíam religião verdadeira enquanto indígenas e negros praticavam magia, uma vez que a religiosidade popular era composta de elementos considerados místicos, sendo praticada também pelos brancos tanto na Europa quanto na colônia.

Ao definir *A salvação pelo acaso*, Afonso Arinos articulou todas essas interpretações, para afirmar uma influência conjunta, na qual indígenas e negros legaram ao povo brasileiro a superstição, a magia, o mistério. Cruzando suas considerações com as ideias de *ações não lógicas* de Vilfredo Pareto, afirmou que essas características equivalem a *forças pré-lógicas* que agiam sobre o comportamento social. Afirmava que havia entre os indígenas o sentimento do acaso, do imprevisto, do azar, que, na sua concepção, era equivalente ao que Gilberto Freyre identificou como caiporismo, demonstrando uma das aproximações entre esses dois intelectuais. No caso, Freyre, (1989) também tratava de uma herança indígena conformando a “vida psíquica” do brasileiro: “É assim que a noção de caiporismo, tão ligado à vida psíquica do brasileiro de hoje, deriva-se da crença ameríndia no gênio agourento do caipora” (FREYRE, 1989, p. 103).

De acordo com Afonso Arinos, os negros possuíam “um terror difuso”, mantendo esperança na proteção de forças desconhecidas. Havia entre eles uma tendência a incluir todos os atos da vida dentro de um círculo de riscos e possibilidades mágicas (FRANCO, 1936,

p. 158). Em relação a esse aspecto, suas análises baseavam-se nos estudos de Arthur Ramos, conforme afirmou, concluindo que se tratava de uma mentalidade pré-lógica e que todos os brasileiros, eram em menor ou maior grau, marcados por ela.

Como acreditava que os brancos possuíam uma religião superior, como vimos, afirmava que “as massas” haviam desfigurado as formas elementares dessas religiões, sugerindo uma inversão dessas formas superiores, que teriam sido transformadas no que denominou de “espiritismo popular” e “crenças bárbaras”, sintetizadas na designação de “macumbas”, que constituíam “[...] o fundo habitual da vida subjetiva do nosso povo” (FRANCO, 1936, p. 158).

Afirmava que o povo brasileiro, ao unir o sentimento de acaso, de imprevisto, que herdou dos indígenas à esperança permanente na proteção de forças desconhecidas e inacessíveis herdada dos negros, tornou-se um jogador inveterado. Avaliava que na República, o jogo era tão disseminado que as loterias se multiplicaram e os brasileiros mantinham a compra dos bilhetes como despesa obrigatória nos seus orçamentos, por mais modestos que fossem (FRANCO, 1936, p. 159).

Considerava que entre as camadas mais pobres, o jogo do bicho era o mais procurado. Cozinheiras, empregadas, garis, operários nos grandes e pequenos centros entregavam-se a essa modalidade de jogo. Para exemplificar o peso da herança atávica, esse autor fez referência a uma prática que atribuiu de forma generalizada às empregadas domésticas: a de subtrair pequena quantia das compras domésticas. No caso das criadas europeias, essa quantia servia para incrementar suas economias, tomar um copo de vinho branco, adquirir um laço de fita encarnada, desfrutar “prazeres corpóreos”. As criadas brasileiras, mulatas, caboclas ou pretas depositavam essa quantia junto com todas as suas esperanças no jogo do bicho (FRANCO, 1936, p. 159-160).

De acordo com Arinos, o jogo atingia a todas as classes sociais e, por meio dele, também se mantinham as diferenciações. Integrantes das classes pobres, média e rica, que também recebiam outros qualitativos, como malandro, gente sem esnobismo e sem elegância e requintados, respectivamente, entregavam-se a essa atividade que, conforme Afonso Arinos, não era só um vício; era um atributo racial e, como tal, não podia ser combatido como assunto de polícia, e sim como problema educacional do Brasil. Reconhecia que essa era uma tarefa complexa, pois exigia “[...] a transformação da mentalidade atávica, daquilo que ela tem de mais poderosamente arraigado” (FRANCO, 1936, p. 161).

Entendia Afonso Arinos que o Estado era impotente para coibir a prática do jogo, especialmente nos setores populares, onde a reminiscência da cultura africana era inextirpável. Seria inviável empreender ações com instrumentos de controle e coerção, pois a fusão dos elementos culturais afro-índios determinava um jeito de ser coletivo que não seria eliminado mediante o combate dos seus sintomas. Era preciso atacar diretamente suas causas mediante um largo plano educacional que transformasse as tendências pré-lógicas e incoercíveis em tendências racionais, em objetivos sociais.

Seu projeto de educação para os pobres brasileiros teria um papel de controle e transformação dessas tendências. Nota-se que sua ideia de uma educação nesses moldes está direcionada para as classes pobres e, no máximo, para as médias, uma vez que essa defesa da educação só aparece quando trata da prática do jogo entre os “malandros cariocas”. Conforme suas expressões, eram as rodas de jogo dos morros, dos terrenos baldios, dos becos escusos, das clareiras próximas ao mato, dos fundos de pardieiros lóbregos que recebiam a visita da polícia. Nesses espaços, a jogatina volta e meia era interrompida pelas “navalhas silvantes”, pelos “botes ofídicos dos punhais” (FRANCO, 1936, p. 160).

Para ele, esses eram espaços que ofereciam o perigo da desordem, entretanto não podiam ser combatidos pela polícia, dado o grau de enraizamento dos resíduos índios e negros. E neles, especificamente, Afonso Arinos enxergou as reminiscências da cultura africana e comparou o jogo dos “malandros cariocas” às “macumbas baianas”, ressaltando as contribuições de Nina Rodrigues para a percepção dessa associação (FRANCO, 1936, p.161). Com essa comparação, o jogo dos chamados “malandros cariocas” foi visto como uma religião em que se evocavam “[...] figas da guiné, pés de coelho, números preferidos ou cabalísticos, cartas fiéis ou ingratas” (FRANCO, 1936, p. 162).

Os homens da classe média também eram atraídos pelo jogo e, conforme Afonso Arinos, depois do labor diário, deslocavam-se de bonde para os “templos do jogo”. Iam de bonde com o intuito de economizar no transporte e nada poupar na jogatina. Funcionários públicos e pequenos comerciantes tornavam-se os fregueses mais assíduos dos cassinos. Chegavam a suplantar os ricos, que perdiam mais tempo na pista de dança do que nas mesas. Claro, os ricos, seguindo a lógica da intersecção entre classe e cor, não seriam afetados, já que pelos argumentos do autor, não sofreriam o peso atávico da herança negra e indígena, mas, da europeia.

As informações sobre quem jogava mais ou passava mais tempo dançando, Afonso Arinos alegava ter recebido de um dos diretores de um grande cassino carioca (FRANCO, 1936, p. 163-164). Aqui temos, mais uma vez, o recurso do “relato verídico” como uma das características do texto desse autor. Por diversas vezes, ele anuncia que “ouviu dizer”, “alguém me contou”, “fui informado”, “declarou-me”, aparecendo para o leitor como testemunho e, como tal, produtor de uma narrativa inquestionável.

Apesar das relativizações contraditórias, os ricos e os requintados também não se livraram desse atributo racial e

frequentavam os cassinos, lugares iluminados que se diferenciavam e muito daqueles que Afonso Arinos descreveu como o espaço do jogo dos malandros cariocas. Espaços, inclusive, frequentados por homens como o nosso autor, pois, nessa prática, pobres e ricos acabavam por se aproximar, porém só poucos escapavam da atração do jogo. Certamente, os atraídos pela pista de dança e os observadores como nosso autor, conforme declarou: “Eu, que faço parte daquele reduzido grupo de brasileiros a que o jogo entedia de maneira invencível, quando entro num dos cassinos carioca levo, principalmente, o propósito de observar os jogadores” (FRANCO, 1936, p. 162). Reis (2006, p. 109), ao analisar tal declaração, o definiu como um “antropólogo suíço”, já que se colocava apenas na condição de observador, e questionou: “[...] de onde viria a alma pura desse reduzido grupo de brasileiros”?

Para Reis (2006, p. 110), os que escapavam da tentação do jogo poderiam ser “[...] os brancos educados e aculturados na Europa”, como o próprio Afonso Arinos, já que, para este, a única forma de escapar desse atavismo seria por meio da educação. Conforme esse autor, Afonso Arinos propõe aos brasileiros que sigam seu exemplo, europeízem-se, superem suas tendências selvagens, alfabetizem-se em línguas estrangeiras.

Acreditamos que as pretensões de Afonso Arinos incluíam os elementos elencados por Reis (2006), porém iam mais longe. No centro de suas angústias estava, certamente, a velha necessidade de controlar, de frear qualquer elemento que se constituísse enquanto perigo à uma ordem, que ele entendia ser vital. Havia a defesa de um projeto político para o Brasil, sim, mas não necessariamente ele apontava na direção de dar um destino europeu e superior às tendências que protagonizavam as origens inferiores do Brasil. Acreditamos que seu projeto passava pela necessidade de lembrar às elites que lhes cabia a condução do país e a criação

de instrumentos de contenção, a fim de manter os portadores dessas origens inferiores em seus respectivos lugares. Lugares, esses que eles consideravam adequados e inquestionáveis. Faltava a concordância de quem os ocuparia e isso era um temor para Afonso Arinos e seus pares.

Como o foco do seu interesse voltava-se para a influência desse resíduo no Brasil, suas análises concluíam que eles constituíam manifestações autênticas da paixão nacional pelo jogo. O Estado era um colaborador dessa prática, na medida em que agia junto com os bancos, estimulando o jogo com a emissão de títulos de sorteio.

A consequência de natureza política desse resíduo era o fortalecimento da convicção arraigada na opinião pública de que a salvação nacional poderia ser operada por meio de milagres de passes, de golpes de azar. Com essa definição, voltamos a insistir que os argumentos desse autor se baseiam num grande receio da quebra da ordem e numa possível perspectiva revolucionária que levasse o Brasil a grandes transformações, como, por exemplo, a troca do regime político. Com a palavra, Afonso Arinos (FRANCO, 1936, p. 169): “Um país que vive em tal estado de espírito é um país onde a ordem pública é impossível. Porque seu povo não percebe que a mudança de fórmulas ou regimes são simples transformações de cores, de nomes, de rótulos.”

Afonso Arinos insistia que o nosso problema residia no fato de a produção de riquezas não estar subordinada a processos, nem a tipos de trabalhos. Estava subordinada só ao trabalho, mais nada. Essa foi uma afirmação que ele não detalhou e não exemplificou, como costumava fazer. O povo brasileiro só trabalhava na perspectiva de transformar a maneira de produzir, e isso equivalia a uma busca incessante por um regime político perfeito. E eis aqui o perigo do comunismo rondando as preocupações de Afonso

Arinos. Não é por acaso que ele se esforçava para retirar qualquer conotação da palavra produção que levasse o leitor a confundi-la apenas com o fato de produzir, ou estabelecer qualquer conexão com os meios de produção. Ressaltava que falava em produção como algo amplo, que envolvia produção econômica, cultural, científica e técnica. Produção, aliás, que, no caso brasileiro, considerava inferior às necessidades de consumo.

Para o autor, o ambiente místico do Brasil favorecia o aparecimento de profetas, rezas, prodígios. Embora considerasse tudo isso como tentativas insensatas, o medo dos profetas da “religião do diabo” era patente. Essa foi a forma como esse autor referiu-se ao comunismo na obra *Introdução à Realidade Brasileira* (FRANCO, 1933, p. 56). Num país em que, segundo ele, se vivia na esperança do milagre, certamente, na ótica de Afonso Arinos, havia o risco de esses profetas serem bem-sucedidos. Por isso alertava:

Os regimes não interessam, tragam o nome que trouxeram. O que se exige daquele que nos salvará é que pela sua constituição, seja capaz de trabalhar, não na permanente e inútil organização de processos de trabalho, mas na efetiva produção de tudo aquilo de que necessitamos e de que a nossa dispersão infantil não tem sido capaz (FRANCO, 1936, p. 170).

Outra consequência apontada por Afonso Arinos foi a valorização que o brasileiro fazia dos jogos, não apenas os de azar, mas qualquer situação que envolvesse algum tipo de jogada, do golpe de malandro, do trunfo. Agindo dessa forma, o brasileiro não valorizava o homem que trabalhava, e sim aqueles que jogavam com as forças baseadas nas crenças que reinavam entre a população. Nosso modelo de político bem-aceito seria aquele

que “[...] embaralha as cartas ao seu modo” (FRANCO, 1936, p. 170), o que traz trunfos nas mangas. Esses seriam considerados heróis populares. O estadista que agisse de forma diferente, principalmente aqueles que tentassem impor situações difíceis a esse povo crente no poder do acaso, não faria o menor sucesso. Esse povo depositaria toda a sua esperança em poderes obscuros. E, por portarem a impaciência e a imprevisão da raça, negavam-se a esperar qualquer solução proveniente da lentidão de planos organizados.

Suas análises deixam claro que as definições desses traços residuais não tinham qualquer compromisso com o exercício de positivar a mestiçagem. Ao contrário, seus interesses concentraram-se em demonstrar o perigo que esses resíduos representavam para o Brasil e suas instituições. Tratava-se de apontar as chamadas “classes perigosas”, e, especialmente, a necessidade de mantê-las sob controle. Pois, de acordo com seus argumentos, quando esses resíduos se associavam ou fundiam-se, o perigo recrudesca, como veremos nas considerações do resíduo seguinte, o de número quatro.

O amor à ostentação e as suas consequências

O amor ao adorno, ao enfeite, à ostentação simuladora também fazia parte do legado que indígenas e africanos teriam deixado para o povo brasileiro. Conforme Afonso Arinos, o amor à ostentação auxiliou poderosamente a tendência para o jogo em seu trabalho de prejudicar a economia, potencializando suas consequências negativas. Suas análises sobre esse aspecto também seguiram a lógica das considerações que fez anteriormente tanto em relação à cultura que ele denominou de primitiva quanto às

ideias pré-lógicas. No mesmo tom, ele afirmou que “[...] espírito primário é sempre inimigo da simplicidade” (FRANCO, 1936, p. 172).

Só os que são dotados de uma superioridade intelectual, no caso, os brancos civilizados, teriam o encanto da discrição, da economia no adorno, pois a simplicidade não se confunde com a indigência. Nesse caso, ao considerarmos as interpretações de Afonso Arinos sobre a cultura, sobre os pobres e, especialmente, sobre os indígenas e os negros, indigência ganha um sentido para além da pobreza material, significando também a falta de qualidades intelectuais.

Conforme Afonso Arinos (1936, p. 172), a simplicidade significava “[...] a fusão ideal de todas as complicações” e era também atributo dos que possuíam um espírito superior, pois este era simples justamente “[...] porque englobava as diferenças, os acidentes, as multiplicidades numa unidade mais alta”. Para deixar mais clara sua proposição, fazia uma associação desse espírito superior e dessa simplicidade com a cor branca, considerada “[...] uma cor simples que reunia em seu tom unido, todas as outras gamas do espectro” (FRANCO, 1936, p. 172).

Lembramos que na perspectiva do evolucionismo havia, no campo da psicologia, a teoria sobre as cores formulada por H. Magnus, que supunha uma hierarquia natural na organização dos matizes de cor (SCHWARCZ, 1993, p. 56). Para o evolucionista Afonso Arinos, aqui estava um indicativo da superioridade do homem branco, pois tudo isso só poderia ser vivenciado e sentido por povos considerados adiantados, já que, entre os mais atrasados, cujos sentidos eram mais vivos e se sobrepunham ao intelecto, ao racional, a sensibilidade era menos aguda (FRANCO, 1936, p. 172)

Ao enfatizar a predominância dos sentidos do homem primitivo, Afonso Arinos parece referir-se a um animal, uma

vez que destaca a capacidade deste de enxergar, ouvir e sentir usando o tato ou o olfato melhor do que o “homem de civilização superior”. Afirmava que os sentidos no homem primitivo estavam a serviço de uma sensibilidade rude e grosseira. Em função disso, só as cores vibrantes lhe chamavam a atenção e o perfume mais forte despertava seu prazer olfativo.

A inclinação para o gosto exagerado do homem primitivo representava um papel importante no seu comportamento. A ostentação de vestimentas decorativas, plumas, colares, tatuagens e pinturas correspondia a uma sensibilidade primária, equivalendo a uma proteção contra as influências de forças mágicas e hostis (FRANCO, 1936, p. 173).

Da mesma forma que seus antepassados, os brasileiros, excluindo, claro, os brancos da elite, mantinham, na década de 1930, o gosto exagerado. Tinham mania de roupas, davam preferência às sedas, gostavam de cores vivas, cheiros fortes, pinturas, brilhantinas. Esse gosto afetava especialmente o mulato ou o caboclo, denunciando suas raízes. Afonso Arinos (1936, p. 174) afirmava que “[...] desde os primeiros tempos da sociedade colonial, a ‘raça mestiça’ que se formava foi marcada por esta peculiaridade: a mania de ostentação no traje”.

A roupa servia para demonstrar a longevidade dos costumes exagerados da população brasileira no intuito de reforçar seus argumentos em torno do gosto pela ostentação entre os habitantes pobres do Rio de Janeiro, que Afonso Arinos observava naquele contexto, especialmente as empregadas domésticas que, segundo ele, eram pretas ou mulatas e portuguesas. Essas origens determinavam a hierarquia de suas atividades, que também se refletiam nos modos de vestir e de gastar os respectivos salários: as pretas e mulatas ficavam encarregadas da cozinha ou serviam como babás, enquanto as portuguesas ocupavam-se da copa e da arrumação da casa (FRANCO, 1936, p. 175).

A diferenciação entre as empregadas extrapolava as atividades exercidas. As formas de se vestir também eram diferenciadas em função do componente étnico de cada uma. Segundo o intelectual, a portuguesa bem tratada, geralmente bonita, era econômica, organizada, discreta no vestir. Seus uniformes, confeccionados em tecido escuro, prático, durável e resistente, denotavam a forma racional e lógica que era essencialmente atributo dos brancos. Quando Afonso Arinos insiste em definir os povos suscetíveis aos resíduos como populares, está se referindo aos pobres de origem mestiça cujas raízes os ligam aos indígenas e aos negros. No caso da empregada portuguesa, sua cor branca, pretensamente pura, a livrava da armadilha desses resíduos.

De acordo com Afonso Arinos (1936, p. 175-176), as mulatas e as negras vestiam-se com cetins, sedas, musselinas com qualidade igual às das usadas pelas patroas. É curiosa essa afirmação de que as empregadas domésticas podiam comprar os mesmos tecidos usados pelas patroas, numa época em que um dos grandes sucessos dos sambas, que na maioria das vezes retratavam a vida cotidiana das populações dos morros e favelas, ecoava a seguinte pergunta: “Com que roupa, eu vou”? Independente das versões que explicam essa canção de Noel Rosa, ela parece sugerir uma das dificuldades das populações pobres dos morros do Rio de Janeiro (O Globo, 2013).

Também é intrigante que as patroas usassem esse tipo de tecido, já que, por serem extravagantes, poderiam aproximá-las do gosto afro-índio. Nesse caso, ter a pele branca seria suficiente para eliminar os efeitos que tais tecidos causariam? Os atributos pretensamente pertencentes aos brancos impediriam que essas senhoras parecessem com uma “luxuosa ave tropical”, aparência que, segundo Afonso Arinos (1936, p. 176), o uso de brincos, faixas, batons violáceos, perfumes fortes, unhas coloridas conferiam às mulatas e negras?

Afonso Arinos afirmava que as mulatas cariocas dissipavam todo o ordenado mensal comprando e valorizando materiais que não possuíam nenhum valor, imitando a atitude dos indígenas, interpretada como ingênua, pois trocavam riquezas por bugigangas com o colonizador. Essas mulatas usavam “[...] pobres contas de vidro colorido, tristes correntes de metal folheado, no espelho de vossos brilhos e reflexos, reproduzem-se as mesmas imagens enganosas que deliciavam as raças infantis de que provimos...” (FRANCO, 1936, p. 176).

Não só as empregadas cariocas se comportavam assim. Afinal, os resíduos indígenas e negros estavam presentes em todo o país. Afonso Arinos admitia que uma das suas preocupações era identificar os resíduos no comportamento dos brasileiros. Por isso, quando conversava com os amigos que trabalhavam em obras públicas no interior, como construções de pontes e estradas, buscava obter informações sobre a vida dos trabalhadores. Ele qualificou esses trabalhadores como uma “[...] população flutuante de camponeses pobres, que fogem⁵¹ da terra para servir em tais trabalhos” (FRANCO, 1936, p. 177).

O amor à ostentação foi exemplificado entre esses trabalhadores por meio das compras realizadas nos armazéns montados para fornecer-lhes mercadorias. A conhecida exploração, que caracterizava esse tipo de comércio, bem como as razões que levaram esses trabalhadores a esses serviços, nem de longe faziam parte das considerações de Afonso Arinos. Seu objetivo era afirmar que eles gastavam todo o seu dinheiro comprando potes de brilhantinas, gravatas e camisas de tons berrantes. Sua argumentação contraditória, o leva a afirmar, no mesmo parágrafo, que esses indivíduos trabalhavam apenas

⁵¹ Notem a expressão fogem da terra e ao mesmo tempo as referências a trabalhos, que via de regra, eram criados em contextos de crises climáticas.

[...] para comer. Não se fixam, não ocupam as terras, mesmo devolutas, não querem saber de cultivá-las. Findas as obras não juntaram um vintém. Dissiparam tudo em bobagens. Seguem para mais longe com as mulheres, os filhos remelentos e barrigudos, a viola dolorosa e plangente [...] Vão para outro ponto, onde existam obras públicas [...] lançando ao mistério do céu longínquo e da terra próxima a alma mestiça da raça, como ingênua oferenda (FRANCO, 1936, p. 177).

Ora, como poderiam esses trabalhadores, ao mesmo tempo, trabalharem apenas para comer e gastarem tudo com bobagens? Nota-se, primeiro, o reforço de alguns aspectos que caracterizam seus escritos, a exemplo do objetivo de convencer o leitor da veracidade dos seus argumentos por meio dos testemunhos, nesse caso, de seus amigos, certamente engenheiros que, na condição de encarregados de obras, eram detentores de informações pretensamente inquestionáveis. Segundo, tornar suas teses incontestáveis.

Observem que, ao tratar do amor à ostentação, o autor encontrou espaço para cruzar os “resíduos” *desapreço pela terra e imprevidência e dissipação*, na medida em que acusava os trabalhadores de abandonarem suas terras e de gastarem de forma imprevidente. O que aponta também a intenção de demonstrar como esses resíduos entrelaçavam-se para imprimir de vez, na população brasileira, um comportamento negativo que precisava ser transformado.

Feitas as considerações acerca das consequências desse resíduo no plano individual, Afonso Arinos voltou-se para apontar seus efeitos no plano político e administrativo, tirando duas conclusões, a exemplo do que fez no resíduo anterior. Para ele, a primeira consequência estaria na confirmação da ausência

de espírito de economia entre os brasileiros, conforme já indicara ao analisar os efeitos do jogo. A segunda consequência residia no fundo de ostentação que se transferiu do comportamento popular para os hábitos do governo e para a organização do poder público, exercendo forte influência na política e na administração do país (FRANCO, 1936, p. 178). Essa consequência expressava-se, segundo ele, nas diferenças existentes entre o campo e a cidade no período Republicano.

Para explicar seus argumentos, o autor fez uma demorada visita às cidades coloniais. Para isso, reuniu uma bibliografia que denominou de depoimentos confirmativos. Por meio de Capistrano de Abreu, J. Lucio de Azevedo, Hermann Wätjen, Varnhagen, Rocha Pombo e Afonso Taunay, exemplificou a pouca importância dos centros urbanos coloniais, sua falta de higiene e infraestrutura, sua baixa densidade demográfica, seu desconforto. Mostrou como elas não possuíam a menor expressividade, sendo o campo o lugar da atenção dos poderes coloniais, fossem eles públicos ou privados (FRANCO, 1936, p. 179-192).

Após a longa exposição dos motivos, visando demonstrar que o campo era o lugar privilegiado e mais importante no período colonial, concluiu que a República havia subvertido essa ordem, alterando a linha tradicional da civilização brasileira. Suas considerações sugerem que o regime Republicano rompeu com uma ordem natural, em que o campo e suas oligarquias assumiam um lugar privilegiado, dando espaços para cidades cuja ostentação fazia com que se enfeitassem como “noivas de províncias”, atestando, então, todo o peso dos resíduos afro-indígenas.

A República teria promovido em todo o país um processo de ostentação das cidades, em que os atributos mestiços sobressaíam. Nenhum estado brasileiro livrou-se dessa armadilha. Até Minas Gerais, seu estado natal, definido por ele como “refratário ao luxo”,

sucumbiu à ostentação, ao abandonar a Ouro Preto colonial e fundar outra capital. Ora, o lugar que nasceu sob o signo do ouro e dos diamantes seria refratário ao luxo? Mais uma vez, os argumentos de Afonso Arinos parecem retorcidos para conferir veracidade e credibilidade ao que ele quer transmitir.

Mesmo atingindo todo o país, para ele, foi o Rio de Janeiro, a capital do Brasil, que sintetizou a ostentação proveniente dos resíduos, escancarando todo o “[...] amor das plumas, cocares, colares de contas, máscaras, tatuagens”, sublimado pela “[...] paisagem escandalosa, indiscreta, oferecida da cidade marinha” (FRANCO, 1936, p. 196). O Rio, em sua visão, aproximava-se das imagens que atribuía às mulheres indígenas, negras e mulatas. Imagem também traduzida por uma metáfora, em que o Rio aparecia como uma “[...] cidade feminina, despida como uma banhista ao sol, toda em curvas, em cômodos macios, em sombras e frescuras excitantes” (FRANCO, 1936, p. 196). Esta cidade, como nenhuma outra, talvez por ser a sede do poder Republicano, foi vista como a grande protagonista do resíduo afro-índio — “o amor à ostentação” —, isso porque explicitava, de forma escancarada, a ostentação urbana, fenômeno considerado por ele como característico da República.

Segundo Afonso Arinos (1936, p. 199), a urbanização nos países civilizados dava-se por meio de vários fatores, dentre os quais preponderava a industrialização. No Brasil, porém, a situação era bem diferente, pois esse fenômeno desenrolava-se mediante o abandono do campo. Aqui o Estado concorria para que o campo entrasse em decadência. Essa decadência, observava-se por meio do regime Republicano, pois, durante o período colonial, a base da vida formava-se no campo. Logo, havia, por parte da administração portuguesa, um cuidado e atenção para com os setores agrários.

O Império havia mantido essa atenção, porque, conforme Afonso Arinos, “[...] no regime monárquico, o sentimento popular, as tendências atávicas da raça mestiça tinham influência nula nos atos do governo”. No Império, tudo estava voltado para o atendimento dos interesses do setor agrário, uma vez que “[...] o Parlamento, e, por consequência, a administração, eram compostos de representantes diretos e exclusivos dos elementos superiores das classes agrárias” (FRANCO, 1936, p. 199).

Ao argumentar que, na República, o campo foi abandonado, Afonso Arinos traduzia boa parte dos sentimentos das oligarquias, que, como sabemos, tiveram sua influência diminuída com a crise de 1929 que afetou, sobretudo, o setor cafeeiro, e no pós-1930, quando Getúlio Vargas assumiu o poder. Integrante dos grupos que se sentiram lesados com os rumos do governo adotados por Vargas, Afonso Arinos exprimia suas críticas ao governo por meio de sua produção ensaística. Revelava não apenas suas discordâncias em relação à administração, mas seu sentimento antirrepublicano, antidemocrático e sua admiração pela monarquia, ao afirmar que o poder moderador “[...] era europeu, de raça e de sentimentos” (FRANCO, 1936, p. 199).

Arinos afirmava sua crença na superioridade monárquica, que sabia colocar os mestiços em seus devidos lugares, afastando qualquer influência ou pressão, atitude que, na República, foi abolida, permitindo que a vontade popular mostrasse suas influências. Entendia que essa situação foi facilitada em virtude da concentração de poderes nas mãos do executivo. Mas não havia concentração de poderes nas situações anteriores? O que de fato incomodava ao nosso autor? Certamente a presença do que chamou de “mestiços de raça” (FRANCO, 1936, p. 200) exercendo o comando do Executivo brasileiro. Aliás, via essa presença mestiça impregnando toda a administração Republicana e, no caso da urbanização, com certeza se fazia presente, pois Afonso Arinos

concluía sobre a necessidade de se “[...] fazer uma aproximação entre as grandes obras urbanas do Brasil e a mestiçagem dos seus empreiteiros” (FRANCO, 1936, p. 201).

Ao explicitar suas críticas sobre a urbanização e industrialização que se esboçavam no país naquele momento, ficava patente que o seu descontentamento se dirigia às políticas direcionadas para o setor agrário. Afonso Arinos lamentava o fato de esse setor não gozar mais dos mesmos privilégios de outrora. As mudanças propostas pelo governo foram tomadas como um sentimento antiagrário, porque, segundo ele, o espírito que presidia a nova estrutura do Estado originava-se do sentimento popular da raça mestiça, que, conforme interpretou, era apegada ao luxo das aparências, mas completamente desapegada da terra. Logo, não valorizava o campo e a agricultura, por isso estávamos assistindo “[...] ao crepúsculo da civilização cafeeira” (FRANCO, 1936, p. 201-203).

Preocupava a Afonso Arinos, como ficaria o comando do país, agora sem o grande poder, o prestígio e a inserção que os integrantes dos setores agrários possuíam outrora. Expressando uma visão de ciclos econômicos, concluía que, anteriormente, os senhores de engenho, por meio da lavoura canavieira, representavam o poder. Eles passaram o bastão para os cafeicultores, que eram sucessores legítimos. Mas o que seria do Brasil agora, em que os setores agrários não mais monopolizavam o poder? Com a crise da economia cafeeira, a quem passar o bastão, já que não teríamos mais um sucessor legítimo?

Não se tratava de discutir os problemas da economia cafeeira, mas da não participação dos seus representantes, pelo menos não na mesma proporção de antes, nos setores decisivos do país. Como ficaria um país entregue às influências dos resíduos afro-índios? Essa era a pergunta que angustiava Afonso Arinos. Por isso, o último resíduo foi dedicado ao Estado, cuja análise pautou-se na ideia de legalidade e uso da força, conforme veremos a seguir.

A razão e a força

Conforme Afonso Arinos, uma das influências dos resíduos indígenas e negros na organização do Estado brasileiro foi a transformação do conceito de legalidade. Representava, portanto, uma das razões que colocava o Brasil na condição de um país desordenado. Para ele, existia, em 1930, um Estado político moderno que funcionava, embora seus alicerces estivessem assentados em bases fictícias e convencionais. Havia também um instinto rebelde à organização técnica, que era comum às duas culturas que havia se chocado com a civilização branca. Para comprovar seus argumentos, passou a esboçar suas interpretações acerca das formas de organização política dos indígenas e dos negros. Chama a atenção o silêncio desse autor em relação aos imigrantes, nem mesmo à postura contestatória deles, incluindo a organização de sindicatos, mereceu qualquer referência. Além disso, o Movimento Anarquista sequer foi mencionado em suas análises. Importava apenas demarcar a influência de indígenas e negros, e, para isso, era preciso expor suas formas de organização política.

Suas considerações sobre esse tema voltam a dialogar com a primeira parte do livro, onde definiu conceitos de cultura, de

civilização e de técnica referentes aos povos indígenas e negros. Recorrendo a tais conceitos, afirmava que, entre negros e índios, havia um Estado embrionário que concentrava os poderes políticos e garantia a existência mínima de legalidade. No domínio técnico, porém, tanto a civilização índia quanto a negra eram excessivamente rudimentares. O Estado, entre eles, não passava de um simples aparelho executor da ordem jurídica. Mas essa ordem não tinha ainda conseguido fixar-se sobre os postulados da razão.

Ratificando o que já afirmara anteriormente, insistia na ideia de que, entre esses povos, o domínio técnico jurídico “[...] ainda estava entrelaçado aos grosseiros mitos e abusões da mágica” (FRANCO, 1936, p. 209). Ainda não haviam evoluído, pois seu sistema jurídico não tinha nada de razoável e exprimia-se pelo uso da força. Era através da força que a legalidade indo-africana apoiava-se; o poder, então, era respeitado mediante o temor.

A vontade dos soberanos era respeitada, na medida em que era recebida como ira de Deus, como um raio fulminante que destroçava qualquer resistência. Seu teor de justiça residia em sua capacidade de fazer o mal. Entre os “bárbaros”, conforme ele os definia, a ordem legal baseava-se não no reconhecimento do bem, mas no mal que o poder político poderia realizar. O Estado, para esses povos, seria, então, o reino da força e da violência, da crueldade em potencial (FRANCO, 1936, p. 210).

Conforme sua perspectiva evolucionista, o Estado brasileiro Republicano teria se originado desse “degrau mais baixo e mais ignaro” e não do mais elevado, representado pelos Estados europeus cujos princípios fundavam-se na razão. Ainda que, nesses Estados, a lei pudesse ser usada contra os interesses da razão, esta prevalecia, porque a tendência era de que a força fosse sendo diminuída.

No intuito de afirmar a superioridade dos Estados europeus, Afonso Arinos justificava até mesmo o uso da força, como nos

casos das ditaduras, já que elas possuíam o propósito de manter a ordem. Portanto, diferenciavam-se do uso da força nos Estados dos “povos bárbaros”, já que, entre eles, o uso da força constituía-se na gênese do terror natural; tratava-se do uso da força pela força. Entre os civilizados, o uso da força ocorria sob algum fundamento; ela possuía um objetivo. Tratava-se de uma ação lógica, posta precisamente ao lado da razão (FRANCO, 1936, p. 211).

Não foi o Estado Europeu civilizado que formou a “pisiquê” do brasileiro. Esse, ao contrário, teria assimilado os resíduos afro-índios relativos à legalidade filiada ao terror natural. No Estado brasileiro, o uso da força ocorria sem qualquer compromisso com a razão. Na República, os impulsos elementares da população mestiça encontraram espaço, porém não foi sempre assim. Tanto a contenção desses impulsos quanto o uso da força e da razão variaram de acordo com os governos. Nessa proposição residia, certamente, uma crítica ao governo de Getúlio Vargas e ao seu caráter autoritário. O curioso é que, ao tratar das ditaduras na Europa, elas foram relativizadas quanto ao uso da força, entendido como atitude racional e com propósito.

Para enfatizar sua crítica à República, voltou a comparar as formas de lidar com esses resíduos no período colonial e durante o Império. Na colônia, os jesuítas foram apontados como os responsáveis pela contenção desses resíduos. Naquele contexto, esses resíduos não representaram perigo, porque os jesuítas travaram uma verdadeira batalha da razão contra a força, contendo os resíduos mestiços, impondo a razão e espantando o terror. Os jesuítas, ao agirem como “verdadeiros civilizadores”, foram os primeiros a refrearem os impulsos dessas “culturas bárbaras”, transformando as ações não lógicas em utilidade social, garantindo o equilíbrio social (FRANCO, 1936, p. 214).

No Império, a razão evangélica dos jesuítas foi sucedida pela razão política do regime parlamentar, conferindo, mais uma vez,

a continuidade e possibilidades reais de manutenção da ordem social. Baseado em Oliveira Lima e Oliveira Viana, Afonso Arinos concordava que o regime parlamentar “[...] era uma criação técnica, sutil, exata, delicada. Era um aparelho de precisão, destinado a controlar e orientar as correntes tumultuosas da opinião popular” (FRANCO, 1936, p. 217).

O regime parlamentar era visto como fruto do trabalho longo e lento de uma civilização superior, como a da Europa Ocidental. Por isso, tratava-se de uma “criação aguda, penetrante sensível” (FRANCO, 1936, p. 217), que se adaptou aos nossos costumes no Império. Tal adaptação foi possível porque o Parlamento Imperial não se orientava com base nas tendências da população brasileira; ao contrário, negava os sentimentos e as aspirações populares. Imaginem que, na obra anterior, ele confessou ter se livrado do fascínio do fascismo.

Sua eficácia, conforme atribuiu Afonso Arinos, residia no fato de que esse Parlamento era composto por homens de elite, educados na Europa. Logo, “europeus na raça e nos sentimentos”, características que também atribuiu ao poder moderador. Esses homens superiores e brancos foram criando instrumentos de contenção e repressão dos “instintos primitivos”, leia-se demandas populares, e constituíam-se sucessores legítimos dos jesuítas, capazes de promover o funcionamento do Estado fundamentado na razão.

Afonso Arinos não apenas camuflava os graves conflitos existentes durante toda a nossa história, como negava toda a violência que, desde a colônia, fazia-se presente e continuava no Império. Ao referir-se à contenção dos “instintos primitivos”, reduzia toda a complexidade das sérias questões que receberam do Império português e posteriormente do Estado brasileiro uma forte repressão. As disputas de poder ocorridas no Império também se desdobraram em diversos aspectos e envolveram variadas categorias sociais, com destaque para o

próprio Parlamento. Mais uma vez, ele simplificava toda uma problemática, responsabilizando indígenas e negros.

A busca pela manutenção da ordem sempre foi uma característica do Estado brasileiro. Permanecendo até os dias atuais, essa busca assenta-se especialmente na violência e na repressão. Nos escritos desse autor, essa violência e repressão foram dissimuladas e interpretadas como criação de mecanismos adaptados de uma civilização superior. Eis aí uma forma de defender e legitimar a exclusão, a repressão da população pobre, negando-lhes direitos de cidadania e subvertendo o significado das demandas populares, denominando-as de “instintos primitivos”.

De acordo com Afonso Arinos, na República, a estrutura do Estado não podia mais se assentar sobre o Parlamentarismo, em uma teoria política, porque, segundo ele, o regime Republicano já nascera politicamente fracassado. A saída para a razão do Estado foi refugiar-se na teoria jurídica, consubstanciada na defesa intransigente do legalismo que, por sua vez, primava pela inviolabilidade da Constituição Federal. Isto não significava dizer que, na prática, ela não fosse violada, entretanto havia a crença de que os problemas do século XX poderiam ser resolvidos mediante alterações na estrutura jurídica do país.

Para Afonso Arinos, os mais importantes problemas políticos da República não refletiam suas condições econômicas e sociais. O que havia era o desrespeito, por parte do governo, de alguma norma jurídica ou artigo de lei. Havia também a histeria de “pretensos marxistas”, que interpretavam nossas revoluções como consequências das lutas entre imperialistas estrangeiros, visão que ele discordava.

Mesmo com os inúmeros movimentos sociais ocorridos na República, afirmava que questões de interesse da economia e do trabalho dos brasileiros nunca existiam. Quando ocorriam, eram tão vagas que nem se faziam notar, pois tudo que interessava era

o reinado da lei, abstrato, indefinido. Embora não explicita o que está referindo como lei, suas considerações parecem tratar do ordenamento jurídico por meio, sobretudo, da Constituição, mas também dos instrumentos que asseguram as diversas legislações, a exemplo dos Códigos. Afirmava que isso acabava fazendo com que a política brasileira vivesse em uma permanente desordem (FRANCO, 1936, p. 228-229).

Visivelmente incomodado com os tenentes e suas articulações, Afonso Arinos afirmava que eles faziam parte dos que, via de regra, saíam fora da lei para restabelecer a aplicação correta dela. Os governos, por sua vez, em reação, também desrespeitavam a lei sob o pretexto de reintegrarem nela aqueles que o combatiam. Mais uma vez, as questões que, de fato, afetavam a maioria da população brasileira eram simplificadas; todos os movimentos sociais que proliferaram por todo o período Republicano foram reduzidos a uma simples questão de legalidade.

Para Afonso Arinos (1936, p. 229), a História da República era composta por “[...] uma sucessão monótona desses episódios, em que governos e revoltosos se atribuíam respectivamente as honras de guardiães da legalidade e lançavam, uns aos outros, a pecha de subversores da ordem legal”. Resta perguntar: O que havia de monótono em Canudos, Contestado, Cangaço, Tenentismo, Revolta da Vacina, as resistências indígenas em torno das ações do SPI e tantos outros?

Na sua percepção, desde a Segunda República, a ideia da legalidade não importava mais. Agora se tratava de fazer funcionar as instituições de forma a atender ou não as necessidades das “massas”. O Estado brasileiro precisava “conter os impulsos das culturas primitivas” que, por sua vez, visavam à implantação de um Estado baseado na força. Encontrar um “novo mito”, eis a tarefa da Segunda República, conforme Afonso Arinos (1936, p. 233), pois a lei já não lhe bastava. Afirmava que a lei fora, na

república, uma roupagem vistosa que não pesava nem protegia, apenas enfeitava e disfarçava.

Após 1930, o Estado brasileiro inverteu as fórmulas pelas quais se orientava na primeira República, pois, segundo ele, o povo brasileiro havia perdido a confiança que depositara na lei como aparelho protetor capaz de resolver todas as dificuldades. Após esse período, ocorreu um absoluto desinteresse pela lei e um “[...] verdadeiro estado permanente de ilegalidade” (FRANCO, 1936, p. 234).

Para resolver tal problema, cabia ao Estado inventar um novo mito capaz de conter o impulso dos resíduos culturais afro-índios. Resíduos esses, que acreditava terem se tornado, na República, orientados pela legalidade baseada no terror. Só restava a esse regime opor-se a esses resíduos pela força, já que não havia, no poder, homens das elites brancas, europeias, como os jesuítas e sua razão evangélica na colônia, nem D. Pedro II e os ilustres membros do parlamento, com sua razão política. Ao contrário, na República, políticos mestiços colocavam em risco o Estado desprovido de uma razão exterior. E isso representava o perigo de esse Estado orientar-se pelo uso da força e do terror, o que significava aproximar-se das culturas inferiores, resultando no seu total descontrole, já que, não sendo superior aos resíduos afro-índios, poderia perder o controle desses resíduos.

Indígenas do Brasil e a queda da bastilha

“Já se tem dito e repetido que as três ideias, nascidas dentro do humanismo da Renascença, criadas à sombra do racionalismo do tempo de Luís XIV e consubstanciadas no século da Grande Revolução, dentro das três palavras mágicas ‘liberdade’, ‘igualdade’ e ‘fraternidade’, são três sonhos, três mentiras cuja existência nunca pôde ser provada e cuja aplicação nunca poderá ser conseguida.” (FRANCO, 1937, p. 226)

Recepções de uma obra e os percursos de um tema

Após publicar, em 1936, a obra *Conceito de Civilização Brasileira*, na qual tratou da influência de índios e negros na sociedade brasileira, Afonso Arinos publicou, em 1937, o livro *O Índio Brasileiro e a Revolução Francesa: as Origens Brasileiras da Teoria da Bondade Natural*. O propósito dessa obra seria, conforme declarou: “Contribuir, com uma obra brasileira, para um certo gênero de pesquisas literárias muito seriamente consideradas na Europa e nos Estados Unidos e mostrar aos leitores brasileiros a importância que o nosso país possui no campo da história das ideias” (FRANCO, 1937, p. 6).

A obra é, antes de tudo, um olhar peculiar sobre a Revolução Francesa, na medida em que estabelece ligação entre os indígenas brasileiros e essa Revolução. Nesse livro, Afonso Arinos defendeu a tese de que os indígenas americanos inspiraram as imagens do bom selvagem e, mesmo considerando que tal influência deu-

se por meio dos habitantes de todas as Américas, afirmou que o modelo ideal do bom selvagem foi fornecido pelos indígenas do Brasil, por meio dos relatos de religiosos e leigos que trataram dos usos e costumes dos nossos indígenas.

As imagens do bom selvagem teriam influenciado na transformação do conceito de bondade natural que, ao longo dos séculos XVI, XVII e XVIII teria passado por várias revisões, culminando nas ideias políticas que embasaram a Revolução Francesa.

Lançado pela Livraria José Olympio, como o sétimo volume da prestigiada coleção *Documentos Brasileiros*, essa obra ganhou mais duas edições. Uma no ano de 1976, pela mesma editora, que o lançou pela primeira vez, e uma terceira, pela Topbooks, em 2000, no contexto das comemorações dos 500 anos do Brasil.

De acordo com Oliveira (2000, p. 185), as comemorações dos 500 anos faziam parte de um trabalho permanente de construção da memória nacional. Naquele momento, havia um grande empenho por parte do governo brasileiro e das instituições privadas em acionar mitos para conferir uma essencialidade à nação brasileira.

Naquele contexto, proliferaram notícias na imprensa e na televisão. Os jornais trouxeram matérias especiais, exposições foram realizadas, como a que ocorreu na Biblioteca Nacional, e as editoras aproveitaram o momento para lançar obras sobre o tema ou reeditar obras antigas, a exemplo do livro de Afonso Arinos, que recebeu comentários, como o que fez Roberto Pompeu de Toledo, na edição especial da revista *Veja*, de 27 de dezembro de 2000:

A influência dos primitivos brasileiros na derrubada do Antigo Regime francês está registrada num livro excelente, publicado pela primeira vez em 1937, ultimamente esquecido, e que enfim, e em boa hora,

ganhou nova edição neste ano que termina. Trata-se de *O Índio Brasileiro e a Revolução Francesa*, de Afonso Arinos de Melo Franco. Com método, clareza e erudição, num trabalho de grande originalidade e preciosos achados, o autor vai desvendando, passo a passo, do início dos anos 1500 ao fim dos 1700, o impacto que os índios brasileiros produziram entre os europeus, abrindo-lhes a imaginação para novas e insuspeitadas paragens (TOLEDO, 2000, p. 65).

Na quarta capa dessa terceira edição, José Murilo de Carvalho também testemunhava sobre a erudição, originalidade e brilhantismo da análise feita por Afonso Arinos. Além disso, na sua avaliação, a obra tinha o mérito de apresentar um tema apropriado para aquele momento comemorativo. Na sua interpretação, tratava-se de “Índio fazendo europeu se repensar: excelente tema para meditar no quinto centenário do encontro das duas culturas” (CARVALHO, 2000).

Não obstante os comentários de José Murilo de Carvalho, não podemos esquecer que a festa programada não previa propriamente um “encontro das duas culturas”. Se, na concepção desse historiador, houve um encontro de culturas no momento da conquista, nas comemorações, quinhentos anos depois, não resta dúvida de que os indígenas não constavam na lista de convidados. Além de não serem chamados para o “encontro”, foram tratados como “penetras” e transformados em alvo de repressão, como pudemos constatar nos desdobramentos daquele momento.

Se essa terceira edição recebeu comentários entusiasmados, com a primeira edição não foi diferente. Lançado no final do ano de 1937, nos dois ou três anos que se seguiram, o livro foi presença constante nas listas que a Editora José Olympio enviava à imprensa para divulgação. Além disso, matérias também publicadas em jornais e revistas usavam a obra como referência, a exemplo do

artigo sobre Tomas Morus, escrito por Alceu Amoroso Lima (1940, p. 6) na Revista *A Ordem*, que fez alusão às hipóteses levantadas por Afonso Arinos, em que afirmava que a ilha referida por Morus era a de Fernando de Noronha.

Foi também Alceu Amoroso Lima quem apresentou o livro na Academia Brasileira de Letras em 13 de janeiro de 1938, ocasião em que falou:

O autor, aliás, bem conhecido de todos os acadêmicos, apesar de muito jovem já possui uma boa bagagem literária e se vem afirmando ultimamente [...] e agora com o que acaba de publicar como um dos mais inteligentes pesquisadores dos problemas nacionais (*apud* VENANCIO FILHO, 2004, p. 50).

O acadêmico, assim como os entusiastas da terceira edição, também ressaltava a erudição da obra, concluindo sua fala com a leitura de alguns trechos:

Seu livro é um estudo erudito e interessantíssimo sobre os selvagens no Brasil e o papel surpreendente que apresentaram na história da civilização mundial, pela influência decisiva que tiveram sobre os processos da Revolução Francesa e particularmente Montaigne e Rousseau (*apud* VENANCIO FILHO, 2004, p. 41).

A apresentação do livro na ABL, por Alceu Amoroso Lima, parece atestar que a obra produziu certo impacto ao ser lançada. De fato, as sugestões de que índios brasileiros influenciaram num dos movimentos mais impactantes da história mundial até hoje causaram surpresa, como vimos nas falas dos comentaristas da terceira edição dessa obra. Essa apresentação, porém, também pode estar relacionada a aspectos que tratamos nos capítulos

iniciais deste livro, mais precisamente à existência de uma rede de sociabilidades, em que esses intelectuais partilhavam os espaços de atuação.

No caso de Alceu Amoroso Lima, cujo pseudônimo era Tristão de Ataíde, podemos considerar o grau de amizade entre este e Afonso Arinos. Não se tratava da apresentação de uma obra de alguém desconhecido, mas de um grande amigo, cujos escritos aproximavam-se das concepções nutridas pelo acadêmico. Os dois partilhavam concepções históricas e posições ideológicas comuns. Além disso, havia a tradição familiar do apresentado, cujo tio, o escritor Afonso Arinos, já havia sido admitido na ABL.

Anos mais tarde, Alceu escreveria na Revista *A Ordem*, da qual era fundador e diretor, um artigo em que defendia a ABL por não ter incorporado ainda nomes expressivos da intelectualidade. Dentre eles, além de Afonso Arinos, foram citados Gilberto Freyre, Sérgio Buarque de Holanda, Carlos Drummond, Jorge Amado, José Lins do Rego, Rubem Braga, Assis Chateaubriand, além de Raquel de Queiróz, Lúcia Miguel Pereira e muitos outros (LIMA, 1946, p. 617). É provável que em 1938 já se delineasse uma espécie de campanha sobre os possíveis e futuros candidatos a ingressarem naquela instituição, e a apresentação da obra fosse uma forma de apresentar o potencial de Afonso Arinos como um futuro membro.

Outro aspecto a ser ressaltado na apresentação desse livro na ABL foi a reação do acadêmico Afrânio Peixoto. Em conformidade com as tradições da elite da época, o médico baiano também possuía uma diversificada atuação. Foi também literato, administrador público nas áreas de saúde e educação, e exerceu a carreira de parlamentar (MAIO, 1994, p. 75-81). Conforme as considerações de Venâncio Filho (2004, p. 50) sobre o discurso desse acadêmico, na sessão em que o livro foi apresentado, Peixoto declarou não conhecer o livro de Afonso Arinos, mas

ressaltou que “[...] tal nome familiarmente bem-dotado, já deu outras provas de talento”, demonstrando, mais uma vez, o quanto a tradição familiar tinha peso e aumentava o prestígio do escritor. No entanto, o mais significativo, na fala de Afrânio Peixoto, foi o fato de ele informar aos presentes que o livro apresentado não era tão original, na medida em que ele mesmo, em diversas ocasiões, já havia se referido a boa parte das ideias ali apontadas.

Venâncio Filho (2004, p. 48) comenta ainda que, em seu discurso, Afrânio Peixoto lembrava aos seus pares que, em 1931, já havia escrito sobre o “advento do selvagem na literatura” na obra *Noções de História da Literatura Brasileira*⁵². E que em *Missangas*⁵³, teria “[...] voltado a questão dos selvagens do Brasil e Montaigne fazendo a comparação dos selvagens com os civilizados” (VENANCIO FILHO, 2004, p. 50-51). Afirmava também que, no ano seguinte, em 1932, havia publicado, na *Revista Filologia*, o estudo “O exotismo Literário”⁵⁴, no qual se lia: “Ideia colateral do exotismo foi a idealização do selvagem, o bom selvagem” (VENANCIO FILHO, 2004, p. 50-51).

Declarava também que, em 1936, teria tratado novamente do tema do bom selvagem e de Montaigne na *Conferência da Cooperação Intelectual*, em Buenos Aires, e que essa conferência havia sido impressa em várias línguas. Na ocasião, havia afirmado a influência dessa temática no romantismo literário dos escritos de Chateaubriand e nos de Rousseau, concluindo que tais influências teriam culminado na Revolução Francesa (VENANCIO FILHO, 2004, p. 51).

⁵² PEIXOTO, Afrânio. **Noções de história de literatura geral**. São Paulo: Livraria Francisco Alves, 1932.

⁵³ PEIXOTO, Afrânio. **Missangas: poesia e folclore**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1931.

⁵⁴ PEIXOTO, Afrânio. O exotismo literário. **Revista Filologia e História**, Rio de Janeiro, t. II, fasc.I, p. 24-33, 1932.

Em 1940, dois anos após tomar conhecimento do livro escrito por Afonso Arinos, Afrânio Peixoto voltava a falar desse tema, dessa vez em mais um espaço privilegiado da época: o livro didático. Ele era um dos intelectuais que figurava na lista dos autores da Francisco Alves, editora que deteve uma boa parte do expressivo filão do mercado editorial da época com a venda de livros didáticos, conforme indica Hallewell (1985, p. 206-212). No livro *História do Brasil*, referia-se a uma “falsificação romântica dos indígenas” operada pela literatura dos cronistas e pelo texto de Montaigne, afirmando que a visão idealizada do indígena criou a “lenda do bom selvagem” e da “idade do ouro” e que essa falsificação teria dado subsídios para a literatura romântica produzida no século XIX, tratando dos indígenas brasileiros. Para ele, o “bom selvagem falsificado no século XVI” também resultaria na Revolução Francesa e no romantismo literário de Chateaubriand, promovendo uma “revolução literária das letras” (PEIXOTO, 1944, p. 54).

Afonso Arinos não desconhecia o trabalho de Afrânio Peixoto. Ao contrário, no levantamento que fez sobre o tema, entre os autores brasileiros, citou a conferência que foi proferida em Buenos Aires. No entanto, os demais trabalhos não foram aludidos. Também fez referências a outros trabalhos sobre o assunto, como uma nota no livro *Primeiros Povoadores do Brasil* (1935), de Yan de Almeida Prado; uma citação feita por Pedro Calmon no *Espírito da Sociedade Colonial* (1935), uma referência de Manuel Bandeira em suas *Crônicas da Província do Brasil* (1937) (FRANCO, 1937, p. 5).

Ainda seguindo os percursos da temática referente ao idealismo dos indígenas, na década de 1940, conforme Venâncio Filho (2004, p.53), a propósito do livro de Afonso Arinos, Gilberto Freyre teria sugerido “[...] que o índio americano, e por inclusão o brasileiro, estaria associado ao movimento do idealismo inglês,

com o nome de ‘Pantisocracia’ que teve como fundadores dois grandes poetas Coleridge e Southey”.

O interesse pela obra de Montaigne também pode ser verificado na publicação *Cadernos da Hora Presente*, quando, em 1940, Luís da Câmara Cascudo publicou uma tradução de *Dos Canibais*. Conforme Venâncio Filho (2004, p. 53), o prefácio e as notas esclareciam que tal publicação havia sido pensada em 1933, quando Ronald de Carvalho sugeriu que Câmara Cascudo fizesse a referida tradução como parte de uma homenagem que fariam no quarto centenário de nascimento de Montaigne. A ideia era publicar uma série de estudos brasileiros versando sobre a influência do filósofo “no universalismo democrático da época”. Na ocasião, Câmara Cascudo não fez a planejada tradução e Ronald de Carvalho abandonou a ideia de escrever sobre Montaigne e a Revolução Francesa. Dois anos depois, Ronaldo de Carvalho viria a falecer, e o projeto não teve andamento.

Conforme Venâncio Filho (2004, p. 53), Câmara Cascudo teria se referido a Montaigne da seguinte forma: “Montaigne é avô de Rousseau e o Contrato Social, cento e oitenta e dois anos depois, não teve melhor, nem mais sonoro arauto.” As informações de Venâncio Filho dão conta de que a associação entre Montaigne e a idealização dos indígenas, bem como a influência de suas ideias na obra de Rousseau e a culminância dessas ideias na Revolução Francesa, era assunto presente entre os intelectuais brasileiros. Como demonstrou Afrânio Peixoto, também o era antes mesmo da publicação do livro de Afonso Arinos ou, pelo menos, coincidiam com os primeiros anos em que esse autor começou a se interessar pelo tema e recolher material.

No prefácio à primeira edição do livro, Afonso Arinos diz ter iniciado sua pesquisa em 1932 e a redação em junho de 1935. Suas primeiras reflexões sobre o tema foram apresentadas em 1935,

em um destacado lugar de atuação dos intelectuais: a *Sociedade Felipe d'Oliveira*⁵⁵. Essa instituição desenvolvia as atividades de publicação de inéditos, reedições e correspondências de Felipe d'Oliveira, premiação em dinheiro para livros⁵⁶ ou conjunto da obra, relativos aos autores brasileiros, realização de exposições, ciclo de conferências e publicação do Boletim *Lanterna Verde*, periódico que recebeu o mesmo nome da obra mais conhecida do poeta gaúcho que dava nome à instituição (LUCA, 2011, p. 127-128).

Sua exposição sobre a influência do índio brasileiro no pensamento europeu fez parte do Ciclo de Conferências anual daquela Sociedade, e o texto foi publicado no número quatro da Revista *Lanterna Verde* em 1936. Nas edições de *O Jornal* dos meses de julho e setembro de 1935 aparecem notícias sobre as atividades da Sociedade Felipe d'Oliveira com destaque para a organização do referido ciclo de conferências e do Boletim *Lanterna Verde* em homenagem ao membro Ronald de Carvalho falecido naquele ano (*O Jornal*, 1935; FRANCO, 2000).

A conferência de Afonso Arinos também recebeu destaque em todas as edições de *O Jornal* aqui referidas. No dia nove de setembro, os leitores desse periódico foram lembrados de que ocorreria, no dia seguinte, às 17:30 h, no salão da Escola Nacional de Belas Artes. Após sua realização, *O Jornal* publicou matéria incluindo foto do conferencista, destacando aspectos desse evento

⁵⁵ Essa instituição foi criada para homenagear o poeta e jornalista Felipe Daudt de Oliveira morto em Paris em 1933 em um acidente automobilístico. Mantida pela família Daudt de Oliveira, a Sociedade era composta por intelectuais ligados ao Felipe.

⁵⁶ Em 1935, o vencedor foi *Casa Grande e Senzala*, eleito o melhor livro do ano. O romance *Suor*, de Jorge Amado, também foi indicado. Toda a polêmica e as impressões sobre essa premiação foram anunciadas no periódico *O Jornal*, do Rio de Janeiro.

e registrando que uma seleta e numerosa assistência compareceu ao salão da Escola de Belas Artes e aplaudiu bastante o conferencista, após constatar que,

Com o seu fino espírito analista, o Sr. Afonso Arinos discorreu sobre o seu tema. Dispondo de uma abundante documentação e de uma clara maneira de argumentação, demonstrou a influência sofrida pela literatura europeia nos primeiros séculos da descoberta do Brasil, exercida pelo homem do continente novo, que aparecia como uma fonte virgem de inspiração para os autores gastos do velho mundo (O JORNAL, 1935, p. 3).

O que se depreende do conjunto de comentários sobre a obra *O Índio Brasileiro e a Revolução Francesa*, independente do contexto em que foram formuladas as apreciações, é que se opera um deslocamento desse livro em relação aos anteriores, também publicados na década de 1930, sugerindo uma significativa diferença entre esta obra e as três publicadas anteriormente. Há também uma ênfase na originalidade do livro e na erudição e brilhantismo do autor, com destaque também para o trabalho de levantamento documental. O que nos faz concluir que boa parte dos comentários se ancora nas próprias informações contidas no prefácio à primeira edição, quando seu autor faz referência ao curso de literatura que fez com o professor francês Sechaye, e como esse curso orientou suas leituras de autores franceses dos séculos XVI e XVII, especialmente Montaigne e Pascal, bem como nas imagens e autoimagens já discutidas anteriormente.

É também nesse prefácio que Afonso Arinos localiza seu interesse por Rousseau no ano de 1930, quando retornou à Suíça e “já se considerava um montaignista”. Foi nessa ocasião que

descobriu afinidades entre os dois pensadores e confessou ter ingenuamente acreditado que se tratasse de uma descoberta sua, constatando mais tarde que esse já era um tema de interesse entre os críticos dos dois filósofos. Descobriu que, em relação ao Brasil, havia um campo de investigação inédito e que, mesmo tendo alguns brasileiros se interessado pelo assunto, ainda havia muito a ser esclarecido.

Apesar da aparência distinta das obras anteriores, tanto em relação ao tema central quanto ao distanciamento das questões de mestiçagem, bem como da documentação e das temporalidades estudadas, acreditamos que o estudo realizado por Afonso Arinos não se desvincula das suas preocupações em relação ao Brasil e ao avanço das ideias de esquerda, conforme demonstraremos no decorrer deste capítulo, em momento oportuno.

Após essa apresentação sumária da obra e das impressões e recepções sobre ela, além do anúncio sobre nossa tese em relação ao assunto, apresentaremos a seguir o conteúdo desenvolvido nessa obra. Veremos que três dos seis capítulos que o compõem destinam-se a tratar das imagens dos indígenas que circularam na Europa. No primeiro, tais imagens são resgatadas por meio de uma “literatura de viagem”. No segundo, referem-se à presença física dos indígenas no continente europeu, quando eles eram “tocados, examinados e interrogados” sob o olhar curioso e aguçado pelo exotismo. Já o terceiro capítulo examina a influência do “homem natural” sobre o espírito popular, sobretudo do francês. O objetivo desses três capítulos foi dar uma ideia geral das bases em que se assentaram os fatos que repercutiram no campo das ideias, influenciando teóricos desde o século XVI até o XVIII, assunto que foi abordado nos três outros capítulos, nos quais o autor trata de cada século e aponta os escritores correspondentes a cada um.

Bons e maus selvagens: leituras sobre os indígenas brasileiros

Destinado a demonstrar que as imagens dos indígenas veiculadas nas narrativas produzidas por leigos e religiosos resultaram num tipo idealizado capaz de influenciar os teóricos europeus, o primeiro capítulo, com o título *As Lendas do Bom e do Mau Selvagem*, percorreu esses relatos. Nele, a gênese de uma literatura sobre o fantástico e o maravilhoso, povoada de monstruosidade, foi atribuída aos fenícios, qualificados como exímios comerciantes marítimos. Em função da sua astúcia mercantil, eles encontraram nesse tipo de relato uma fórmula para afastar os possíveis concorrentes do lucrativo comércio que dominavam, estabelecendo um tráfico regular internacional, com a troca de mercadorias entre os povos asiáticos e os que habitavam a bacia do Mediterrâneo. De acordo com suas interpretações, os fenícios buscavam, com esses relatos, potencializar os riscos e as dificuldades das viagens, para manter o monopólio desse lucrativo comércio. Era conveniente a manutenção da imagem da Ásia como terra lendária, habitada por entes prodigiosos, como sereias e ciclopes (FRANCO, 1937, p. 10).

Ainda que o autor discorra sobre esse imaginário através dos tempos e das diversas culturas na qual foi integrado, seu objetivo foi observar como tais lendas fixadas na Ásia foram gradativamente sendo transportadas para o Novo Mundo, em especial para o Brasil, por meio de missionários, a exemplo de Manuel da Nóbrega e Simão de Vasconcelos, com a descrição dos gigantes. Dentre as transposições que identificou, destacou outros seres fantásticos, como pigmeus, homens acéfalos, homens cobertos de pelo, homens com os pés às avessas, upupiaras e canibais (FRANCO, 1936, p. 12-14).

Interessou a Afonso Arinos, sobretudo, as descrições não pejorativas sobre os habitantes das novas terras. Buscou as referências contidas nos relatos que, de acordo com ele, passaram a descrever o indígena como um “[...] homem bem constituído física e moralmente, que desfrutava uma existência idílica e descuidosa, sem deveres nem obrigações, no meio de uma natureza acolhedora, próspera e feliz” (FRANCO, 1937, p. 26-27). Entendia que essa imagem, ao contrário da que se relacionava com seres exóticos e monstruosos e que se tornaram excessivamente caricaturais, tornou-se mais crível. Afirmava que, enquanto a primeira imagem era facilmente desmentida, associada aos arroubos da imaginação, a segunda tornava-se palpável, na medida em que os indígenas podiam ser vistos habitando as terras do Brasil.

Cabe ressaltar que, apesar de Afonso Arinos tratar da produção dessas imagens de forma alternada, elas foram produzidas e veiculadas simultaneamente. A ambiguidade foi uma característica forte nessas narrativas, portanto as imagens de bons e maus selvagens coexistiam e dependiam de quem as produzia (PARAÍSO, 1994, p. 180). Exemplo dessa característica pode ser encontrado no próprio embasamento das políticas destinadas a esses povos cuja terminologia “índios mansos” e “índios bravos” aproximava-se das imagens de bons e maus selvagens (CUNHA, 1990, p. 109).

Conforme Afonso Arinos (1937, p. 35), a circulação de uma narrativa acerca da vida venturosa do indígena brasileiro teria ocorrido por toda a Europa logo após o retorno de Pedro Álvares Cabral; por isso, a Carta de Caminha, a Carta do piloto anônimo e a “Mundus Novos” são apontadas como formuladoras de uma “[...] convicção da existência de um estado social primitivo ingênuo e feliz, banhado nas delícias da bondade natural”.

Na avaliação de Afonso Arinos, tais narrativas sustentavam a ideia de candura e inocência dos indígenas, frisando que viviam

num regime de absoluto comunismo, pois ignoravam a propriedade privada, a moeda, o comércio. Possuíam uma liberdade social irrestrita, uma vez que não tinham reis nem chefes, sendo cada um rei de si próprio. Havia também uma liberdade moral, já que não tinham qualquer religião, nem possuíam ídolos e templos.

Essa liberdade moral também estaria nas imagens que tratavam da nudez dos indígenas e teriam produzido a ideia do Éden localizado no Brasil. Segundo Afonso Arinos (1937, p. 231) “[...] a perfeição das formas do corpo representava uma presunção de inocência da alma”. Decorrem daí as descrições que exageravam as formosuras dos corpos indígenas nus, cuja repetição feita por Caminha chegava a ser monótona. Liberdade que estaria também na luxúria atribuída às mulheres, cujas descrições de Américo Vespúcio são referidas por Afonso Arinos.

Esse autor não ignorou o fato de que o mito do bom selvagem reportava-se a origens muito mais remotas. Para ele, o mito já aparece desde os escritores da antiguidade Greco-latina, quando se referiam aos bárbaros do Oriente e do Ocidente, passando por filósofos do século XVI. Entende, porém, que essa ideia teve um longo processo de elaboração e, na Renascença, ganhou um novo direcionamento. Sua tese é de que essa imagem influenciou demasiadamente os pensadores europeus que reformularam o conceito de bondade natural.

Todas as imagens, que na sua concepção eram falsas, teriam chegado aos enciclopedistas, que as transformaram em verdades experimentais. Segundo ele, foram esquecidas as passagens dos relatos em que eram narradas a “[...] lubricidade das mulheres índias, ou a crueldade dos homens, e só se mantinha de pé as provas da sua candura” (FRANCO, 1937, p. 233). Portanto, havia um processo de falsificação tendenciosa das imagens dos indígenas, com o objetivo de forjar a ideia de bondade natural. Conforme o autor, estudos recentes sobre os índios apontavam

um conjunto de regras capazes de regulamentar o cotidiano desses povos nos aspectos familiares, religiosos e políticos. Logo, a falsificação detectada por ele ia além da ingenuidade, abrangendo também a ideia da liberdade absoluta do índio brasileiro, a falta de religião e a ausência de mecanismos de regulação da vida social desses povos.

As análises de Afonso Arinos percorrem tanto a literatura de viagem produzida no século XVI quanto a do XVII, apontando autores que, na sua concepção, eram os principais responsáveis pela falsificação da imagem dos indígenas, capaz de suplantar a ideia do selvagem cruel e monstruoso substituindo-a pela do bom selvagem. A essas imagens descritivas somavam-se as imagens concretas que circulavam pela Europa, por meio da presença física desses indivíduos.

Indígenas brasileiros na outra margem do Atlântico

Conforme Afonso Arinos, a outra fonte de influência na formação de uma imagem idealizada do índio brasileiro estaria na circulação dos próprios indígenas pelo continente europeu. Eles eram levados como escravos, como objetos de comprovação dos achados das novas terras e, nesse caso, colocados juntamente com plantas e animais.

Para avaliar o peso dessa presença na Europa, o autor, buscou mapear uma expressiva quantidade de informações sobre os casos de indígenas transportados em diversas situações, especialmente na condição de escravos. Para isso usou o *Regimento da Nau Bretoa*, a *Nova Gazeta do Brasil*, cartas de doação de capitanias, relatos dos cronistas, dentre outros. Nessa tarefa, afirmou que fez uso de documentos insuspeitos. O que nos faz, mais uma vez, chamar a

atenção para o tratamento dado pelo autor a essa documentação, pois, na medida em que as informações desses relatos divergem das interpretações que ele faz, enfatiza a ambiguidade deles e questiona a veracidade das informações que, em alguns casos, considera fantasiosas e exageradas. Entretanto, ao tratar de informações que servem para assegurar suas interpretações, considera esses relatos “insuspeitos”. Esse procedimento pode ser observado tanto no livro aqui discutido quanto na obra *Conceito de Civilização Brasileira*, conforme já apontamos nas páginas anteriores.

Essa observação não implica em discordância da necessidade de problematização dessas fontes, ao contrário, consideramos como metodologia indispensável no uso delas, a fim de evitarmos as ambiguidades e contradições que elas encerram. (FLETSCHAMANN; ASSUNÇÃO; ZIEBEL-WENDT, 1990/91; JUNQUEIRA, 2011). Questionamos, no entanto, o fato de esses relatos servirem sempre como prova incontestável das interpretações desse autor, apenas quando lhe é conveniente, porém são refutados, quando evidenciam qualquer contradição ou fragilidade nas interpretações feitas por ele.

Mas, voltemos ao seu levantamento, que aliás, se inicia por Lisboa, pois, para ele, em determinado momento, esta cidade apresentava-se como um “verdadeiro museu etnográfico”, já que, como “[...] raça forte, orgulhosa, dominadora, caíam de rijo os portugueses sobre aquelas gentes dóceis e submissas, oferecidas passivamente aos seus apetites de mando e de prazer” (FRANCO, 1937, p. 55). Eis aqui uma passagem que se conecta, como vimos, às ideias que expressou no livro *Conceito de Civilização Brasileira*, na medida em que nos remete a uma noção de superioridade portuguesa e a uma inferioridade e submissão dos indígenas, bem como o já aludido apego à categoria raça, mantendo-a numa perspectiva hierarquizante.

Ao realizar o mapeamento dessa presença indígena, destacou que não se restringia a Portugal, mas também a outros lugares, como a Espanha e a França, e não só na condição de escravos. O autor apontou situações em que esses indivíduos foram levados com outros propósitos, como, por exemplo, prova dos progressos da conquista. Esses casos, que, aliás, no nosso entendimento, não descartavam a escravidão, foram vistos pelo autor como prova da ingenuidade dos indígenas, pois acreditava ser muito fácil convencê-los a seguirem os europeus até seus países, afirmado que, em alguns casos, os próprios indígenas ofereciam-se com açodamento. Considerava esse comportamento justificável, por se tratarem de “[...] almas infantis que eram, imprevidentes, desconhecendo os riscos e amando as aventuras” (FRANCO, 1937, p. 61-62).

Vários registros feitos pelos europeus apontaram, entre os indígenas do Brasil, no século XVI, o mito da *Terra sem Mal*. Vainfas (1995), no estudo sobre a Santidade, constatou que a busca da *Terra sem Mal* era mensagem central na pregação dos profetas indígenas. Esse autor extraiu dos relatos de Nóbrega sobre o profetismo tupy informações do ritual da Santidade e concluiu que a *Terra sem Mal* era vista como “[...] lugar de abundância, onde os víveres não precisariam ser plantados, nem colhidos, e as flechas caçariam sozinhas no mato; fonte de imortalidade, de eterna juventude, onde as velhas se tornariam moças [...]” (VAINFAS, 1995, p. 50-51).

Nossa menção a esse mito tem por objetivo apontar a probabilidade de ele ter sido utilizado pelos europeus para convencer os indígenas a cruzarem o oceano. Paraíso (1994, p. 183), ao referir-se aos cativos enviados a Portugal, menciona à crença nesse mito como indicativa da possibilidade de as relações entre indígenas e portugueses não terem sido abaladas em virtude desses envios, uma vez que os indígenas nutriam a crença de que

estavam sendo transportados para a Terra sem males. A utilização de um elemento que fazia sentido para os indígenas apresenta-se como uma estratégia de manipulação capaz de convencê-los e se contrapõe ao juízo de valor que embasa as afirmações de Afonso Arinos sobre a ingenuidade, imprevidência e comportamento aventureiro dos indígenas.

Tão forte quanto o mito da *Terra sem Mal*, poderíamos também concordar com as interpretações de Vainfas (1995, p. 46), quando indicou uma inversão em relação à localização dessa terra em função dos efeitos nocivos da colonização. Para ele, se antes as migrações em busca da *Terra sem Mal* ocorriam em direção ao litoral, com a chegada dos conquistadores, os indígenas teriam invertido esse sentido, fazendo com que as migrações ocorressem na direção contrária, partindo do litoral para o interior, pois, com as ameaças impostas pela colonização, o litoral teria se transformado na “Terra dos males sem fim”. A ideia de uma troca de um local completamente alterado pela ação dos colonizadores por outro que possivelmente correspondesse ao que concebiam como a *Terra sem Mal*, nos parece convincente. Talvez, a outra margem do Atlântico, pudesse figurar como uma saída. Além disso, destaca-se nas promessas a probabilidade do aprendizado de fabricação e manejo das armas dos brancos e dos artefatos usados nas trocas.

O texto de Afonso Arinos apresenta um aspecto instigante, ao propor um olhar sobre a presença indígena na outra margem do Atlântico, diferindo de muitos estudos, inclusive os atuais, em que as questões relativas a esses povos foram majoritariamente pensadas no âmbito interno. Entretanto, suas limitações, próprias do período em que escreveu, das escolhas teóricas que fez e da cultura política à qual pertencia, inserem suas análises no rol dos estudos que reforçam uma visão estereotipada dos indígenas e enfatizam sua condição de selvagem ou de ingênuos.

Exatamente por se tratar de um pensamento comum no período de sua escrita, nesse estudo, o autor trata de algumas questões que conectam esse livro de 1937 com as três obras publicadas anteriormente, em especial o livro *Conceito de Civilização Brasileira*, demonstrando que as ideias desenvolvidas sobre a influência do indígena no pensamento europeu não estão totalmente desvinculadas da sua primeira produção de 1930, como querem fazer parecer vários dos seus comentadores. Muitas passagens da sua narrativa, quando se refere ao indígena, sugerem a conexão com ideias que se ligam aos pressupostos de inferioridade e exotismo atribuídos a esses povos no livro de 1936.

Não cabia, nas concepções do autor, assim como nas dos seus contemporâneos, a noção de sujeitos, de forma a conceber os indígenas enquanto tais e perfeitamente capazes de fazerem suas escolhas. Seguindo a lógica pertinente ao seu tempo, Afonso Arinos interpretava a aceitação dos indígenas para atravessarem o Atlântico como mais uma comprovação da inferioridade deles frente à superioridade dos europeus, na medida em que tentava definir como os primeiros se sentiam: “[...] provavelmente, se sentiriam engrandecidos no conceito dos patrícios, com a ideia de que partiam dentro daquelas embarcações bizarras, em companhia de seres tão estranhos, em busca de costumes superiores” (FRANCO, 1937, p. 62). Outro aspecto que merece ser destacado nesse tipo de interpretação, é um consenso em torno da ideia de que os indígenas eram convidados e não levados forçosamente, como certamente ocorria na condição de transportados como escravizados.

Para exemplificar as várias situações em que os indígenas atravessaram o Atlântico rumo ao continente europeu, Afonso Arinos lançou mão do caso referente ao indígena Essomeriq, um provável carijó que teria partido para a França com o capitão Binot Paumier de Gonneville. Conforme a narrativa dessa viagem (FRANCO, 1937; PERRONE-MOISÉS, 1992), o jovem de 15

anos, que teve o consentimento do pai, o cacique Arosca, para viajar, partiu com um acompanhante, o índio Namôa. Dentre as condições para que o chefe Arosca autorizasse a viagem do filho foram elencadas: a promessa de que Essomeriq retornaria a sua aldeia no prazo de 20 luas, o ensinamento da arte da artilharia ao jovem, bem como o aprendizado para construir espelhos, facas, machados.

Informações sobre tais acordos, caso tenha se passado como narrado na relação dessa viagem e reproduzida por Afonso Arinos, por si só, contrariam o julgamento de que eram almas infantis e imprevidentes, pois apontam para negociações que levavam em consideração necessidades que seriam vantajosas para os indígenas. Ainda que a documentação sugira tratem-se de falsas promessas feitas pelos europeus, não elimina o posicionamento dos povos indígenas, na percepção de que, de fato, reconheciam situações que lhes seriam convenientes nessa relação. Logo, não se trata de um comportamento infantil e imprevidente, nem tão pouco de pessoas completamente imobilizadas por um sistema no qual sugerem que os europeus se impunham de forma absoluta.

Não é só essa passagem referente aos acordos para autorização da viagem de Essomeriq que contradiz a afirmação de um comportamento ingênuo e aventureiro por parte dos indígenas, indicado por Afonso Arinos para explicar a aceitação para atravessarem o Atlântico. Dentre os levantamentos feitos, ele destacou um exemplo corrido em 1530, quando o viajante William Hawkins de Plymouth teria levado à corte um “rei” brasileiro, para apresentá-lo ao rei Henrique VIII e à sua nobreza. Conforme as informações desse episódio, no retorno ao Brasil, o índio, um provável tupinambá, teria morrido, fato que teria deixado os ingleses temerosos, pois haviam deixado no Brasil “um certo Cockeram” como garantia da vida do cacique. Temiam que os indígenas, em represália, dessem cabo da vida

do inglês (FRANCO, 1937, p. 71-72). O fato de terem deixado na aldeia um dos seus, indica que não havia tanta facilidade no convencimento de que os indígenas os acompanhassem até a Europa. A conclusão de Afonso Arinos de que se tratavam de almas infantis e imprevidentes, afeitas à aventura e a um sentimento de engrandecimento por embarcarem nos navios europeus só se sustenta dentro da lógica evolucionista, que demarca as hierarquias entre esses grupos e desconhece completamente qualquer lógica para as ações desses povos.

Vamos voltar à viagem de Essomeriq, para informar que a volta do capitão Gonneville à França, como era comum nas viagens desse período, também foi repleta de adversidades: doenças, ataques de “índios maus”, ataques piratas, dentre outras. Conforme a narrativa, uma febre maligna⁵⁷ acometeu alguns tripulantes, levando-os à morte, dentre eles o acompanhante de Essomeriq, o índio Namoa. A febre também teria atingido o jovem indígena, fazendo com que o capitão decidisse batizá-lo, dando-lhe seu nome de batismo. Foi como Binot que o jovem carijó chegou à França. E “[...] em Honfleur, e por todos os lugares de passagem era muito bem olhado por não ter jamais havido em França personagem de tão longínquo país” (FRANCO, 1937; PERRONE-MOISÉS, 1992, p. 29).

Esse episódio instigou Afonso Arinos a narrar detalhadamente a história de Essomeriq, bem como apontar outros exemplos que, na sua interpretação, reforçaram a idealização dos indígenas. No entanto, falar de Essomeriq era também reforçar concepções antes já expressas. Em sua narrativa, não deixou de comentar sobre os rumos tomados pelo jovem indígena nessa sua estadia na Europa. Registra seu

⁵⁷ Afonso Arinos refere-se ao escorbuto, mas, na relação, é feita referência a uma febre maligna.

casamento com a filha do capitão Gonneville, os vários filhos que resultaram dessa união, dentre eles um padre que, conforme suas observações, “[...] não se envergonhava do sangue que lhe corria nas veias” (FRANCO, 1937, p. 65). Sua narrativa, além de indicar a quebra da promessa do retorno do indígena a sua aldeia, também tem o propósito de afirmar o fortuito destino que teve esse indivíduo, que, como vimos, ele considerava de raça inferior:

Este venturoso carijó que tão prodigiosa reviravolta teve na vida, passando da condição de bárbaro nômade, habitante de um mundo perdido, a nobre e abastado cidadão de um grande país, com seu lar organizado e a sua família constituída, deve ter sido o primeiro brasileiro que pisou terras de França (FRANCO, 1937, p. 64).

Era, sem dúvida, em sua concepção, o ápice da civilização. A constituição de uma família foi apontada como uma grande vantagem adquirida com a mudança, ainda que essa condição fizesse parte da sua vida anterior, embora com padrões diferentes. Ressaltamos aqui os sugeridos cuidados do pai do indígena como condição para autorizar sua viagem, condição que expressa proteção com os seus.

Seguindo essa mesma lógica de valorizar a cultura europeia e minimizar a indígena, para Afonso Arinos, sorte semelhante não tiveram, por exemplo, três francesas que teriam casado com tupinambás sobreviventes dos que estiveram em Rouen e retornaram ao Brasil acompanhados delas. Aliás, a ideia de francesas casando-se com esses indígenas também alimenta a literatura sobre o tema. Em *Vermelho Brasil*, romance que trata da investida dos franceses na colônia portuguesa sob o comando de

Villegagnon, o autor narra um exemplo desse ao se referir a um indígena que teria sido levado para a França com mais cinquenta dos seus e, após ter participado da festa de Rouen, teria sido libertado da sua condição de cativo pelo comando de Catarina de Médicis, passando a vagar pelas ruas de Rouen até ser descoberto por uma normanda que, após convencer seus pais para que o recolhesse, terminou casando com ele (RUFIN, 2020, p. 13-14).

Voltemos, ao exemplo de Afonso Arinos, que, baseado numa descrição feita por Diogo de Campos Moreno⁵⁸ (1874), que afirmava tratar-se de “[...] moças francesas brancas, vestidas de Damas com tais cotas, vestidos e adereços que tudo era seda, guarnição e ouro” (*apud* FRANCO, 1937, p. 95-96), teceu os seguintes comentários:

E fica-se pensando na sorte que teriam tido aquelas “moças francesas brancas”, aventurosamente ligadas aos Tupinambás e exiladas subitamente, em plena barbaria maranhense, longe de seus compatriotas e ao lado daqueles rústicos cavaleiros, mal saídos da antropofagia para os casacos de veludo carmesim e os chapéus de castor com plumas (FRANCO, 1937, p. 96).

O exemplo acima pode ser colocado como oposto ao de Essomeriq e encerra um julgamento acerca do quão benéfico ou maléfico poderia ser o contato entre esses dois mundos, o quanto as viagens pelo Atlântico possuíam mão dupla, mas continha vantagens diferentes, quando se refletia por meio de pressupostos que afirmavam o lugar de cada um numa escala evolutiva.

⁵⁸ MORENO, Diogo de Campos. Jornada do Maranhão. In: MENDES, Cândido. *Memórias para a História do Extinto Estado do Maranhão*. Rio de Janeiro, 1874. v. 2. p. 250. (*apud* FRANCO, 1937. Op. Cit. p. 95-96).

A situação referida também está relacionada aos vários exemplos que Afonso Arinos elencou para demonstrar as imagens de indígenas circulando pela Europa. Os tupinambás referidos seriam participantes da conhecida *Festa Brasileira* realizada em Rouen em 1550 e narrada por Ferdinand Denis (2011, p. 25-43). Esta festa foi preparada para o rei Henrique II, sua esposa Catarina de Médicis e sua corte, e teve como tema “a vida dos habitantes do chamado Novo Mundo”. Na celebração, simulava-se um combate entre tupinambás e tabajaras, tendo como atores cinquenta índios capturados no Brasil e um grupo de marinheiros franceses, que também se apresentavam nus. Conforme Vainfas (1995, p. 23), essa festa teria recebido o nome de *sciamachie* que significa “combate com a própria sombra”.

Ao tratar dos atores da encenação, Afonso Arinos observa que os franceses não optaram pelos indígenas do México ou do Peru, que seriam mais civilizados; preferiram os brasileiros como representantes do “[...] verdadeiro estado natural de inocência e bondade” (FRANCO, 1937, p. 76). Para ele, o exemplo dessa festa era um dos mais significativos, e demonstrava o quanto era fácil reunir índios brasileiros em um porto francês e o quanto suas vidas e seus costumes eram conhecidos dos europeus, ao ponto de preferirem uma encenação que reconstituísse o ambiente desses indígenas a qualquer outro tema, para apresentar a pessoas tão ilustres.

A importância desse episódio de Rouen estaria também no quanto ele influenciou para que outros festejos parecidos ocorressem na Europa e envolvessem indígenas. Afonso Arinos citou uma festa ocorrida em Troyes, em 1564, por ocasião da visita do rei Carlos IX, com o oferecimento de um desfile com “várias nações selvagens”. Também em Bordeaux, em 1566, em homenagem ao mesmo soberano, indígenas brasileiros teriam

participado do desfile com direito a saudação que teria sido dirigida ao rei por um cacique de etnia não revelada.

As várias referências aos indígenas que foram levados para a Europa, levantadas por Afonso Arinos, são complementadas com os comentários sobre a forma como esses indivíduos foram recebidos. Citou os indígenas da festa de Rouen, quando levados a Paris e expostos à curiosidade pública, que, conforme as narrativas, foram observados por uma “multidão em delírio entre desordens e injúrias”.

Também outros indígenas foram levados à presença de personalidades notáveis e apresentados aos soberanos franceses. Afonso Arinos menciona a ocasião em que o capuchinho Claude d’Abbeville levou um tupinambá chamado Itapucu à França. O indígena teria proferido um discurso no Palácio do Louvre que segundo Afonso Arinos, não foi traduzido com fidelidade ao original.

Importa ressaltar que a situação apontada constitui mais uma referência contrária à noção de que esses sujeitos eram apenas seres exóticos que despertavam curiosidade, na condição de ingênuas criaturas facilmente manipuláveis. As referências sobre o discurso citado trazem a observação de que, na tradução francesa inserida na obra do padre Claude d’Abbeville, omitiu-se uma fala do indígena em que este dizia ao rei o quanto ele precisaria ir pessoalmente ao Maranhão, conforme indicava a tradução elaborada por Rodolfo Garcia (franco, 1937, p. 93).

Por meio desse discurso, proferido pelo tupinambá Itapucu e narrado na obra de Claude d’Abbeville (1874) podemos constatar a possibilidade de os indígenas aproveitarem esses momentos para expressarem suas demandas. Num estudo sobre o discurso de Itapucu, Silva e Freire (2016, p. 137-151), no intuito de afirmar o protagonismo dos indígenas, chamam atenção para a inexistência da fala, que apontava a necessidade de o rei ir pessoalmente ao

Maranhão. Esses autores destacam a apropriação que Itapucu fez dos códigos discursivos e retóricos europeus, evidenciando em sua fala elementos que validavam os objetivos de catequização dos capuchinhos, mas ao mesmo tempo, expressando seus próprios interesses diante do rei Luís XIII e da sua mãe, a rainha Maria de Médicis. Essas interpretações atestam que a atitude de Itapucu não implicava em nenhuma ingenuidade, conforme acreditava Afonso Arinos, e sim na constatação de que os indígenas engendraram estratégias políticas que lhes permitiam lidar com as adversidades impostas pelos europeus, aproveitando-se de cada brecha encontrada.

A presença de indígenas na outra margem do Atlântico pode e deve ser pensada para além das razões formuladas por Afonso Arinos. De acordo com Souza Filho (2008, p. 238), a festa de Rouen deve ser analisada tomando como referência o “[...] contexto das disputas políticas, diplomáticas, intelectuais e militares em torno da colonização das terras americanas”. Para o autor citado, toda a encenação feita diante de Henrique II em Rouen fazia parte de um programa de ações que demonstravam a propaganda em torno de um “[...] projeto de expansão geopolítica fundamentado no culto às origens e ao gênio nacional” (SOUZA FILHO, 2008, p. 234). A produção das imagens do “bom selvagem” fazia parte das bases ideológicas do projeto colonial francês para o Novo Mundo, enquanto um elemento diferenciador em relação aos modelos ibéricos de colonização.

Ainda conforme Souza Filho (2008, p. 238), havia uma diferenciação entre a exaltação do personagem índio brasileiro, como foi feita pelos humanistas, e a elaboração da imagem do “bom selvagem”, que surgiu durante o reinado de Henrique II. Na primeira situação, as imagens serviam de argumento para denunciar a barbárie dentro da civilização, como a violência das guerras de

religião, a injustiça social. Na segunda, sugeria a possibilidade da integração dos “selvagens” à civilização “à francesa”, constituindo-se em argumento para justificar a colonização do Brasil. As duas situações teriam em comum a idealização dos indígenas reais, porém, com motivações diferenciadas.

Além da influência exercida pela presença física dos indígenas na Europa, especialmente na França, Afonso Arinos (1937, p. 101) também fez referências ao intercâmbio comercial existente nos vários portos franceses como um dos fatores favoráveis à circulação de imagens sobre o Brasil, tendo em vista o peso significativo que tiveram para a formação de uma influência popular e social exercida pela noção do bom selvagem. Para indicar o impacto que a concepção do homem natural teria exercido sobre os franceses, ele pesquisou em fontes escritas, iconográficas e arquitetônicas.

Ao referir-se ao comércio transatlântico, apesar de citar peles, algodão, sementes e especialmente o pau-brasil, entre os produtos transportados para a Europa, destacou o tráfico de papagaios e saguins e como esses animais tornaram-se presentes nos lares franceses. Considerou esse comércio representativo e complementar das imagens sobre os indígenas, numa associação que diz respeito a uma das formas com a qual se denominava o Brasil: Terra dos Papagaios. Considerava também sugestiva de uma associação corrente entre indígenas e natureza, como se não houvesse diferenciações entre eles, sobretudo como forma de enfatizar o exotismo dos elementos citados, numa clara correlação das imagens que ele possuía dos indígenas.

Registrou a presença de palavras de origem indígena incorporadas ao vocabulário francês. A representação desses povos na arquitetura também foi arrolada como fatores que influenciaram na construção e consolidação da imagem do homem natural entre os franceses. Observou que, além da arquitetura, os

livros sobre a colonização traziam cenas de homens, mulheres e crianças nuas, em ambientes exuberantes que reproduziam a vegetação e as aves multicores das terras do Brasil, fixando e popularizando-as no cotidiano dos franceses.

A pintura feita especialmente pelos holandeses também teria circulado na França em 1679, quando Nassau concedeu ao Rei-Sol quarenta telas. Para Afonso Arinos, o naturalismo do século XVI recebeu “sangue novo” por meio dessa produção que retratava o exotismo dos nossos indígenas e do Brasil, por meio de

[...] telas toscas, que desvendavam mundos poderosos e estranhos. Bichos, frutas, flores, gentes, cujas cores, formas, hábitos e costumes apareciam ao vivo retratados, arrepiando com a brutalidade da sua natureza capitosa e agreste os nervos sensíveis do espectador europeu super-civilizado (FRANCO, 1937, p. 112).

Especialmente as obras dos pintores da missão artística de Nassau, a exemplo de Frans Post e Albert Eckhout, chamaram a atenção de Afonso Arinos e foram apontadas como responsáveis por espalharem, por toda a Europa, as imagens de indígenas que deram aos civilizados europeus a ideia do homem natural.

Considerou que todos esses elementos foram fundamentais para inculcar, nos europeus “cultos” e “incultos”, as imagens idealizadas dos indígenas, pois, mesmo os que não sabiam ler, e por isso não consumiram as narrativas escritas, puderam, pela tradição oral e de todos os elementos visuais aqui expostos, tomar conhecimento do chamado homem natural e compartilhar da noção de bondade natural. Seu texto diz:

Era a palavra falada, e ouvida diretamente que transmitia ao povo inculto um novo conceito ou

uma nova interpretação do mundo. Dessa maneira as novas e perigosas ideias sobre a bondade natural do homem americano não precisavam de livros para chegar ao coração do povo (FRANCO, 1937, p. 116-117).

Nos três primeiros capítulos de sua obra, após enumerar quantidade expressiva de casos em que os indígenas circularam pela Europa, e os meios e suportes de veiculação de imagens sobre eles, Afonso Arinos concluiu que, da segunda metade do século XVII em diante, teria ocorrido uma transformação nas percepções e apropriações dessa presença física. Segundo ele, os indígenas brasileiros passaram a ser considerados mais como modelos do que como objetos de curiosidade. Acrescentou que as divagações filosóficas em torno do tema da bondade natural tornaram-se mais precisas, culminando em sistemas jurídicos que, por sua vez, prepararam a elaboração futura das doutrinas políticas que embasaram os pressupostos da Revolução Francesa.

A presença física dos indígenas brasileiros no continente europeu, juntamente com as imagens cristalizadas nas narrativas de viagem, teria influenciado as proposições dos humanistas do século XVI que, como apaixonados leitores dos livros de viagens, transportaram essas imagens para suas respectivas obras. Afonso Arinos (1937, p. 116-117) concluiu que esses elementos também teriam sido definitivos na conformação de uma literatura subversiva sobre um estado de natureza que tinha como principal exemplo os nossos indígenas. E embora essa presença física tenha diminuído a partir da segunda metade do século XVII, as impressões que ela deixou nos europeus foram fortes o suficiente para que os teóricos dos séculos XVII preparassem as bases para que os ideólogos da Revolução Francesa pudessem aprofundar e reformular o conceito de bondade natural.

Transformações de um conceito

Considerando que a tese sugerida por Afonso Arinos é de que a imagem idealizada dos indígenas brasileiros foi responsável pela transformação do conceito de bondade natural, buscaremos aqui demonstrar como esse autor construiu a segunda parte de seu estudo. Nela são apontados obras e autores que, ao longo de três séculos, produziram interpretações sob o peso dessa influência. Nessa segunda parte, encontramos também uma ampla argumentação de que a vasta produção ao longo desses séculos teria transformado o referido conceito, a ponto de moldá-lo como uma doutrina política que lastreou as bases ideológicas da Revolução Francesa.

Conforme Afonso Arinos, desde o Humanismo os europeus já entravam em contato com uma espécie de “semente revolucionária”, que viria a germinar mais tarde, dando origem a outras ideias que, por sua vez, foram sistematizadas em ideologias. De acordo com ele, os primeiros humanistas, como Erasmo de Rotterdam, Thomas Morus, Tommaso Campanella e Montaigne, eram moderados e sabiam distinguir os terrenos onde devia imperar o dogma e a fé daqueles destinados à jurisdição do raciocínio e da experiência.

Esses filósofos, leitores vorazes da literatura de viagem, conforme afirma nosso autor, teriam encontrado nela uma forma de criticar a sociedade e as instituições da época, sem, no entanto, afrontarem abertamente o controle e a vigilância do Estado e da Igreja. Com base nas imagens expressas nessa literatura, esses filósofos passaram a referir-se a comunidades ideais, cujo modo de vida era totalmente contrário aos vigentes nos países europeus. Cuidadosos, apresentavam em seus escritos uma crítica dissimulada. Erasmo de Rotterdam (S/D) apresentou conceitos, colocando-os na boca da loucura, como forma de não se comprometer. Rabelais por meio de monstros, personagens

fabulosos, expressou muitas coisas que nenhum rei gostaria de ouvir, caso fosse dita por um mortal comum. Thomas Morus (S/D), Campanella (S/D) e muitos outros, declararam abertamente que os países que descreviam não existiam, porém colocavam dentro deles as instituições que desejavam ter nos seus próprios países. Finalmente Montaigne (1987, p. 100-106), o mais direto, elogiava a sabedoria dos selvagens, embora deixasse clara a impossibilidade da Europa retornar à Idade do Ouro.

Com esses pensadores do século XVI, Afonso Arinos demonstrou o poder de influência das narrativas de viagem eivadas de imagens idealizadas do índio brasileiro. Mesmo aqueles que não fizeram referência direta aos nossos indígenas foram analisados por ele, na medida em que ajudavam a montar o quadro mental da época. *O Elogio da Loucura*, de Erasmo de Rotterdam, é apontado como um desses exemplos. Embora não faça referência direta aos indígenas brasileiros, Afonso Arinos acredita que sua narrativa teve por base a carta de Vespúcio.

No caso de Thomas Morus, segundo Afonso Arinos (FRANCO, 1937, p. 129), “[...] escreveu um dos mais terríveis libelos revolucionários do século XVI”. Examinando a *Utopia*, concluiu que ela não só fez referência direta aos indígenas brasileiros, mas foi uma importante fonte de influência para autores como Karl Marx e Lenin. Dentre os vários aspectos defendidos por Morus e associados à ideia de uma vida ligada à natureza, seguindo o exemplo dos indígenas brasileiros, destacou a questão do aleitamento materno e atribuiu à obra *Utopia* a tarefa de influenciar vários pensadores na defesa dessa prática, incluindo até os do século XVIII, como Rousseau e Raynal. Nessa parte, procurou demonstrar que os cronistas brasileiros, ao tratarem do hábito das mulheres indígenas de amamentarem os filhos, influenciaram Thomas Morus e este, por sua vez, influenciou vários pensadores ao longo dos séculos.

Sua análise sobre a obra de Morus é bastante detalhada, porém chama a atenção o quanto a relaciona com os escritos de Rousseau. Suas impressões escritas em 1937 também contrastam com o que escreveu sobre essa obra nos anos oitenta, quando foi lançada a publicação de uma tradução feita por sua esposa Anah de Melo Franco (FRANCO, 2004. p. XXXIII-XXXVII): Nela podemos verificar a maturidade do escritor, bem como uma postura diferente para tratar temas que, ao que tudo indica, lhe foram caros na década de 1930. Não há em seu comentário uma ênfase no caráter perigoso e revolucionário da referida obra, embora suas considerações não indiquem mudança de opinião, entretanto não há arroubos, nem expressões tão diretas para julgar a *Utopia*, como observamos no livro *O índio Brasileiro e a Revolução Francesa*, muito menos de criar uma imagem muito negativa de Rousseau.

Ao tratar de Rabelais, afirma que este pode ser considerado um dos grandes precursores da Revolução Francesa. Considera que sua obra *Pantagruel* recebeu influência de Erasmo de Rotterdam, mas, principalmente, de Thomas Morus. Para ele, embora não possa dizer que as imagens do Brasil ocuparam a obra de Rabelais da mesma forma como a de outros escritores, é possível verificar que algumas referências esparsas podem ser atribuídas às informações sobre o Brasil e sua gente (FRANCO, 1937, p. 152-153).

Os poetas franceses também não escaparam ao mapeamento realizado por Afonso Arinos. Os poemas de La Boderie, Antoine de Baif, Joachim Du Bellay, Jodelle, especialmente Pierre de Ronsard, são apontados como exemplos da valorização da imagem do bom selvagem e de afirmação da bondade natural. Neles estaria ausente a crueldade dos indígenas e presente o reconhecimento dos males da civilização. Em sua avaliação, poemas como os de Ronsard conteriam os germes dos sonhos que explodiriam posteriormente,

no *Discurso sobre as Ciências e as Artes* e no *Discurso sobre as Desigualdades entre os Homens*, obras de autoria de Jean-Jacques Rousseau ((FRANCO, 1937, p. 153-163).

Foi Montaigne o filósofo que mais destaque mereceu nas considerações que Afonso Arinos fez sobre o conceito de bondade natural ao longo do século XVI. Ao refletir sobre a educação de Montaigne, teve como propósito compreender como o tema dos indígenas brasileiros teria exercido influência sobre a vida e a obra do filósofo. Analisando sua passagem pelo *Colégio de Guyenne* e o corpo docente dessa instituição com o qual o filósofo entrou em contato, constatou que era constituído de professores com amplas ligações com Portugal, portanto, com acesso às narrativas e informações sobre o Brasil. Isto equivalia, em sua avaliação, a um intenso intercâmbio cultural entre os professores franceses e os portugueses, que constituíam um grupo de intelectuais revolucionários interessados na tese do homem natural. Esta constatação o fez emitir a seguinte afirmação:

Podemos perfeitamente aquilatar a importância que o índio brasileiro assumia, desta maneira, nos perigosos debates daqueles reformadores, abrigados sob a cúpula austera de um colégio de província, e ajuizar da repercussão que tais debates iriam encontrar no espírito do pequeno aluno precoce (FRANCO, 1937, p. 169).

Por meio de hipóteses, Afonso Arinos imaginou que Montaigne, que, desde criança, já mostrava um gosto por leituras diferentes das que liam os meninos da sua idade, teria, naturalmente, se impressionado mais tarde com as narrativas e crônicas de viagens. Já adulto, em meio a sua imensa biblioteca, certamente teria entrado em contato com as obras de André Thévet e Jean de Léry, embora não os cite no ensaio intitulado

Dos Canibais. Essa informação, ele extraiu da literatura sobre Montaigne e a referendou, compartilhando da afirmação de que o filósofo teria copiado parte da obra de Lerry sobre os canibais e de outros autores que trataram diretamente dos indígenas do Brasil, a exemplo de Thévet.

Embora ressalte que não era seu objetivo a comparação técnica de textos literários, e sim estudar a influências das ideias, Afonso Arinos dedicou cerca de onze páginas do tópico sobre Montaigne para verificar detalhadamente de onde o filósofo retirou suas informações, mediante uma comparação entre as respectivas obras, atribuindo a maioria delas a Lerry e Thévet. Este trabalho de comparação só era interrompido quando Afonso Arinos identificava, na narrativa, a presença direta do próprio Montaigne, a exemplo do trecho em que, na sua avaliação, o filósofo acrescenta uma “pitada de louvor ao bom selvagem”, interpretando como um “processo malicioso da escola humanista” visando alterar “dados reais em proveito do mito filosófico”. Afirma que *manobras* como essas prepararam a teoria da bondade natural, revolucionária do século XVIII (FRANCO, 1937, p. 187)

Após essas observações, Afonso Arinos (1937, p. 188) passou a se preocupar com o que denominou de caráter filosófico do texto *Dos Canibais*, chamando a atenção para “[...] o perigo da ação sorrateira dos pensadores políticos, moralistas e filósofos [que] colocam disfarçadas armadilhas nos caminhos das ideias” e Montaigne fora um deles, porém outros, posteriormente, o excederiam, a exemplo do “[...] feiticeiro endiabrado que foi Voltaire”. Um dos aspectos que certamente incomodou Afonso Arinos, ao ler *Dos Canibais*, foi a referência à organização social dos povos indígenas. Vejamos alguns trechos a que se refere o filósofo:

Ninguém concebeu jamais uma simplicidade natural elevada a tal grau, nem ninguém jamais acreditou pudesse a sociedade subsistir com tão poucos artifícios. É um país, diria eu a Platão, onde não há comércio de qualquer natureza, nem literatura, nem matemáticas; onde não se conhece sequer de nome um magistrado; onde não existe hierarquia política nem domesticidade, nem ricos e pobres. Contratos, sucessão, partilhas aí são desconhecidos (MONTAIGNE, 1987, p. 102).

Sobre essa passagem, Afonso Arinos observou que se tratava de referências ao “comunismo primitivo” retiradas da obra de Léry. Além disso, o referido trecho o fazia associar diretamente Montaigne e Rousseau, reafirmando o percurso das perigosas ideias e como elas foram potencializadas pela pena do escritor de Genebra no século XVIII. Mas, ao que consta, a associação aqui referida não se restringia ao pensamento de Afonso Arinos. Câmara Cascudo relatou que um dos professores do Colégio D. Pedro já formulara algo nesse sentido. Tratava-se de João Ribeiro, o professor de história de Afonso Arinos, conforme indicamos antes. Segundo Câmara Cascudo, Ribeiro teria declarado que “[...] o índio americano, comunista, impropietário, ainda quente da mãe natureza, surgiria mais tarde no idealismo igualitário de Rousseau [...] Montaigne acordara em plena madrugada, anunciando o dia longínquo”⁵⁹ (*apud* VENANCIO FILHO, 2004, p. 53). A referência à fala de João Ribeiro também mostra a concordância de Câmara Cascudo sobre o assunto, quando declarou: “Montaigne era avô de Rousseau.”

⁵⁹ CASCUDO, Câmara. Cadernos da Hora presente, 1940. *apud*. VENANCIO FILHO, Alberto. Montaigne e os canibais: influência no Brasil. **Revista Brasileira**, Rio de Janeiro, Fase VII, Ano XI, n. 41, p. 39-55, out./nov./dez. 2004. Disponível em: <<http://www.academia.org.br/sites/default/files/publicacoes/arquivos/revista-brasileira-41.pdf>>. Acesso em: 5 abr. 2015.p. 53.

A última parte do capítulo, que visava examinar a influência do índio brasileiro no pensamento dos filósofos do século XVI, foi destinada por Afonso Arinos a demonstrar como Montaigne exerceu forte influência no pensamento revolucionário do século XVII e XVIII, mas, sobretudo sobre Rousseau, cujo pensamento e obra configuram-se ao longo do livro como seu grande incômodo. Ao final do capítulo, perguntava em relação a Montaigne: “Se nos libertarmos da influência feiticeira que este mago das ideias exerce sobre quem o lê, se nos defendermos contra o prodigioso encantamento que das suas páginas imortais se desprende, que encontramos em Miguel de Montaigne?” (FRANCO, 1937, p. 195)

Respondendo a sua própria pergunta, afirmava que encontraríamos um revolucionário que, ao atribuir ao estado da natureza o *status* de um sistema lógico, elaborava também uma teoria subversiva e vitoriosa, porque se tornara inevitável e fatal. E que artifícios semelhantes aos usados por Montaigne serviriam, posteriormente, aos marxistas hegelianos. Além disso, a influência colossal de Montaigne não poderia ser observada apenas nas correntes intelectuais que embasaram a Revolução Francesa, mas poderiam ser identificadas até mesmo no momento em que escrevia sua obra. A sedução de Montaigne sobrevivia ativa até aquele momento (FRANCO, 1937, p. 196).

Suas declarações nos levam a constatar, mais uma vez, como os fantasmas do presente mobilizavam Afonso Arinos a escrever sobre os perigos da transformação do conceito de bondade natural numa perspectiva tão remota. Por isso, sua preocupação em mapear o percurso dessas ideias, sem rupturas, partindo dos humanistas até os enciclopedistas, não deixando de fora os textos do século XVII que dariam, sem dúvida, a ideia de continuidade.

Como já observamos em outras partes deste estudo, nosso autor costuma lançar mão de metáforas para explicar algumas de suas proposições, sobretudo as que envolvem o elemento

água. É com mais uma delas que caracteriza as obras publicadas no século XVII. Para ele, elas constituíam um “[...] leito para o curso da torrente ideológica revolucionária gerada pelo século de Montaigne e que iriam encontrar a sua foz no grande e trágico oceano do século de Rousseau” (FRANCO, 1937, p. 200). De acordo com ele, alguns desses trabalhos do século XVII haviam sido esquecidos após o sucesso obtido quando foram lançados, mas, no início do século XX, estavam sendo lembrados por Gilbert Chinard⁶⁰ e outros americanistas. Argumentava, porém, que, embora alguns tenham sido esquecidos, não se podia duvidar da importância que exerceram para uma grande e preponderante herança literária ligada a uma ideologia revolucionária. Algo, que certamente o deixava temeroso.

Dentre as obras que elencou como as que receberam influências das informações sobre o Brasil e seus habitantes, estão: *A Tempestade* de Shakespeare, a *Histoire de La Religion des Turcs* de Michel Baudier, o que denominou de *opiniões de Malherbe e Boileau*, *Le Droit de La Guerre et de La Paix* de Hugues Grotius. Também as obras *Le Droit de La Nature et des Gens* e *Les Devoirs de L’Homme et du Citoyen* de Puffendorf. Finalmente, as obras de Locke, mais precisamente *Essai Philosophique Concernant L’Entendement Humain*. Destacou que, desse conjunto de obras, nem todas faziam referência direta aos indígenas do Brasil ou aos pensadores do século XVI, mas foram apontados pelo fato de ter identificado algum critério que considerava legítimo para a escolha, como, por exemplo, o fato de terem sido lidas por Rousseau (FRANCO, 1937, p. 202-221).

De todas, sem dúvida, *A Tempestade*, de William Shakespeare, recebeu atenção especial do autor, tanto por conter partes em que

⁶⁰ CHINARD, Gilbert. *L’Amérique et le revê exotique dans la littérature française au XVII.e et au XVIII.e siècles*. Paris, 1913; ATKINSON, Geoffroy. *Les relations de Voyage na XVIIe. Sièe et l’évolution des idées*. Paris: Champion, [191-] (*apud* FRANCO, 1937, op. cit., p. 200).

atribuiu à influência de Montaigne, como vemos no trecho em que cita a fala do personagem *Gonsalo*, cujo conteúdo assemelha-se bastante à passagem da obra *Dos Canibais* citada acima, quanto por atribuir a Shakespeare uma recusa em relação ao mito do bom selvagem (FRANCO, 1937, p. 203-205). Para ele, o personagem *Caliban* representava a concepção shakespeariana do homem natural. Longe de ser um representante da bondade e da inocência, ao contrário, seu corpo contrafeito e horrendo abrigava uma alma grosseira e torpe, mais próxima da lenda do mau selvagem do que das concepções que os filósofos do século XVI cristalizaram em suas obras. E mais, na obra de Shakespeare, o mundo idealizado por Morus e Montaigne era ridicularizado e profundamente criticado sob o recurso da ironia.

Afonso Arinos (1937, p. 206) contrapõe a genialidade de Shakespeare ao obscurantismo de alguns escritores, os quais denominou de “[...] anônimos borradores de papel[que] procuravam destilar nas suas páginas, o néctar venenoso do mestre quinhentista”. Dentre eles, Michel Baudier, cujas referências feitas sobre o estado social dos indígenas brasileiros pareciam ter sido retiradas das páginas da obra de Montaigne, quando o humanista reproduziu uma conversa que afirmava ter tido com um dos tupinambás presentes na festa de Rouen. Para Afonso Arinos, que afirmou ter sido invenção de Montaigne a conversa referida, os “[...] pobres índios do Brasil continuavam assim, no século dezessete em obras baratas de divulgação popular, a representar o papel de pregadores de uma nova ordem que lhes tinha sido atribuída pelo grande livro de ideias do século dezesseis” (FRANCO, 1937, p.207-208). Cabe destacar que o trecho de Baudier a que Afonso Arinos se referiu foca, principalmente, os direitos de cidadania e questiona as desigualdades sociais.

Há, sem dúvida, um esforço empreendido por Afonso Arinos para encontrar qualquer sinal que fosse das ideias dos filósofos

do século XVI nas obras aqui referidas. Nesse exercício, vai supondo e levantando hipóteses que sustentem suas proposições. Referências, que considerou vagas, como as que Grotius⁶¹ fez do homem americano, foram interpretadas como relativas ao índio brasileiro, ainda que isso não fosse tão claro.

Por outro lado, autores considerados menos claros, como Puffendorf⁶², ainda que as contradições de seus escritos tenham sido apontadas, terminaram por compor o quadro de escritores influenciados pelos teóricos da bondade natural, mesmo quando eles não faziam referências diretas ao tema.

Além disso, há a afirmação de que as influências ocorriam sempre por meio dos nossos indígenas, como podemos constatar nas considerações que fez da obra de Locke⁶³. Embora reconheça que esse autor se refira aos indígenas como “homens da América”, Afonso Arinos insistiu em incorporar Locke ao grupo dos que foram influenciados por Montaigne e pelos indígenas brasileiros: “Em certas ocasiões temos a impressão de que Locke ao falar do homem natural americano, se queria referir, especialmente ao índio brasileiro” (FRANCO, 1937, p. 221). Todo o esforço empreendido nesse sentido converge para a afirmação de que houve uma continuidade no plano das ideias que tiveram origem no século XVI, consideradas como noções literárias e filosóficas acerca do selvagem, cujo espelho seria o indígena do Brasil.

⁶¹ GROTIUS, Hugues. *Le Droit de la guerre et de la paix*. Tradução francesa de Jean Barbeyrac. Amsterdam, 1724, v. I. (*apud* FRANCO, 1937, p. 213).

⁶² PUNFERDOF, Samuel Von. **Le droit de la nature et des gens**. Tradução francesa de Jean Barbeyrac. Bâle, 1732. v. 1; **LES DROITS de l’homme et du citoyen**. Tradução francesa de Jean Barbeyrac. Amsterdam, 1734. v. I. (*apud* FRANCO, 1937, p. 215).

⁶³ LOCKE, John. **Du gouvernement civil**. Tradução francesa de David Mazel. Bruxelas, 1754; LOCKE, John. **Essai philosophique concernant l’entendement humain**. Tradução francesa de Coste. Amsterdam, 1725. (*apud* FRANCO, 1937. p. 218, 220).

Afonso Arinos também destacou, para esse período, obras de missionários que escreveram sobre as Américas, ressaltando a obra de Claude d'Abbeville⁶⁴ como umas das fontes de influência sobre as imagens dos indígenas brasileiros no século XVII comparável às obras dos filósofos aos quais ele se reportou. De acordo com ele, esse frade apresentou o Brasil e seus habitantes à “insaciável curiosidade pelo exotismo” dos europeus.

De acordo com Afonso Arinos, no início do século XVII, as idealizações sobre os indígenas mantiveram um caráter literário e filosófico, porém, a partir da segunda metade desse século, essa característica foi alterada, pois, por meio de juristas como Grotius e Puffendorf, elas ganharam *status* de sistemas jurídicos. Mesmo reformuladas, essas ideias ainda se reportavam aos argumentos dos seus predecessores, mantendo um certo sentido contínuo e preparando o efeito destruidor que ocorreria no século XVIII, fazendo do século XVII um período de transição. Isto porque seus escritores deixavam de falar apenas ao sentimento e à inteligência filosófica, como os quinhentistas, e passavam a se guiar pela inteligência científica ou pseudocientífica, acrescentando novos argumentos a essas ideias que culminariam, posteriormente, nas subversivas e destruidoras ideias do século XVIII.

Segundo Afonso Arinos, no limiar do século XVIII, seguiam, então “[...] os nossos índios levados pelas mãos dos viajantes, filósofos e juristas dos séculos XVI e XVII”. Surgiam como “[...] [representantes da antiga humanidade desaparecida feita de homens livres, iguais, fraternos]” (FRANCO, 1937, p. 226). De acordo com ele, essas imagens embalaram o surgimento de três palavras mágicas, de três sonhos, mentiras ou falsificação: liberdade, igualdade e fraternidade. Da teoria da bondade natural

⁶⁴ D'ABBEVILLE, Claude. **História de la Mission des Pères Capucin en l'Isle de Maragnan et Terres Circonvoisines**. Paris, 1922. (*apud*. FRANCO, 1937, p. 222).

florescia, portanto, uma teoria revolucionária com um enorme poder destrutivo, capaz de golpear duramente uma das maiores civilizações do Ocidente.

Dentre as mudanças desse século, estava a relação entre os letrados e a nobreza. Se, nos séculos XVI e XVII, figuras como Ronsard, Maquiavel, Cervantes, La Fontaine Bossuet e outros cortejavam os nobres e poderosos, buscando a sombra de sua proteção, houve o inverso no século XVIII, pois reis, príncipes e nobres adulavam e procuravam servir a homens como Diderot, Rousseau e Voltaire. Ao fazer essas afirmações, Afonso Arinos usou termos como “confusos autodidatas”, referindo-se a Diderot, “vagabundos meio loucos”, para qualificar Rousseau; e “intrigantes quase canalhas”, para Voltaire (FRANCO, 1937, p. 242). Para ele, tratava-se de um século mais propício à mentira do que ao ideal. Foi um período em que a “bondade natural do homem” constituiu uma das “conclusões errôneas”. Foi também a centúria em que, “[...] a humanidade assistiu, então, a este acontecimento perigoso: homens de gênio, nutridos de falsidades, lançando aos quatro ventos, como verdades inabaláveis as conclusões errôneas que tais falsas premissas lhes inculcavam” (FRANCO, 1937, p. 244).

Ao insistir na ideia de que o indígena brasileiro teve participação na obra desses teóricos cujo pensamento provocou o movimento que abalou os pilares da civilização francesa e botou abaixo a Bastilha, Afonso Arinos seguiu seu propósito de mapear essa influência por meio dos vários nomes e trabalhos, começando pelos que denominou de cronistas desse século, como o Abade Raynal⁶⁵ e Lafitau⁶⁶. Desses dois, ocupou-se Afonso

⁶⁵ RAYNAL, G.T. **Histoire philosophique et politique des Établissements et du Commerce Européens dans les deux Indes**. Genebra, 1780. 4 v. v. 2. (apud FRANCO, 1937, p. 249).

⁶⁶ LAFITAU, Joseph-François. **Histoire des découvertes et conquêtes des portugais dans Le Nouveau Monde**. Paris, 1773. v.1. (apud FRANCO, 1937 p. 245).

Arinos em examinar o quanto as informações sobre o Brasil e os índios influenciaram suas obras. Consta que Lafitau elaborou inúmeras comparações entre os indígenas brasileiros e os povos da antiguidade, para defender a tese em que afirmou a similitude entre o estado social dos indígenas americanos e o estado social dos povos da antiguidade.

Já a obra de Raynal teria expressado demoradas considerações sobre as sociedades indígenas do Brasil, interpretando-as como verdadeiramente naturais. Avaliou que, para esse estudo, concorreram as imagens legadas pela literatura do século XVI. Suas conclusões apontaram para a busca de um equilíbrio evolutivo nas trajetórias dos indígenas e dos civilizados, pois, conforme Afonso Arinos (1937, p. 245-251), Raynal entendia que,

[...] à proporção que os selvagens se forem civilizando, os civilizados, compreendendo melhor a falsidade de alguns aspectos da sua vida, irão abandonando certos artificios que os tolhem e infelicitam, até que a marcha para diante dos primeiros e a marcha para trás dos segundos façam com que todos se encontrem, algum dia, num ponto intermédio, espécie de Idade do Ouro, que seria então o estado ideal da civilização humana.

Montesquieu, também arrolado entre os pensadores influenciados pelo mito da bondade natural, representaria, com sua obra o *Espírito das Leis*, uma espécie de transição entre o pensamento do século XVII, já em declínio, e as ideias do século XVIII que começavam a surgir. Admite que Montesquieu não expressa a teoria da bondade natural nos mesmos moldes que seus antecessores, entretanto, seguindo seus propósitos, busca decifrar em suas obras as passagens nas quais pode ser identificada qualquer aproximação com tais ideias. Mesmo admitindo que esse escritor ocupou-se muito mais da América do Norte, busca

incessantemente demonstrar, em alguma medida, a influência dos indígenas brasileiros em sua obra. Não encontrando nada além do que a vaga expressão povos americanos e a certeza de que foram os povos do oriente que atraíram a atenção do pensador, Afonso Arinos (1937, p. 250) concluiu que Montesquieu,

Como homem do século XVIII, como verdadeiro precursor da geração revolucionária que lhe havia de seguir, já despontava, nele, a misteriosa inclinação romântica pelo selvagem, pela glorificação da inocência, pelo combate à razão e aos seus enganosos encantos. Eis o fundo da sua afeição pela tese da bondade natural.

Ao tratar de Voltaire⁶⁷, ressaltou muito mais o que entendia como defeitos na personalidade do pensador e sua rivalidade com Rousseau. Ao examinar seus escritos, concluiu que esse escritor não se deixou convencer pela teoria da bondade natural e atribuiu isso à rivalidade que ele nutria por Rousseau. Concluiu que ele discordava não só da bondade natural como também de qualquer proposição feita por seu rival. E afirmou existirem indícios de que Voltaire também se aproveitara das leituras sobre o Brasil, embora suas interpretações sobre o selvagem contraponham-se às realizadas por Montaigne, o poeta Ronsard e Rousseau. Concluiu que o selvagem dos três últimos “[...] era um ingênuo, com fumaças de filósofo revolucionário. O de Voltaire é um espertalhão bem informado, com raciocínios de filósofo reacionário” (FRANCO, 1937, p. 258). Portanto, enquanto “fábula”, os dois se equivaliam.

Para Afonso Arinos (1937, p. 259), as preocupações de Voltaire com o Novo Mundo estariam melhor apresentadas

⁶⁷ VOLTAIRE, *Oeuvres complètes*. Paris: Garnier, 1828. v. II (nesta edição estariam todos os romances desse autor). (*apud* FRANCO, 1937, p. 258-259).

em suas obras literárias, como *Micromegas*, *Zadig*, *Homem dos Quarenta Escudos* e *Candide*. Este último, seria, em sua opinião, o mais representativo no que toca às referências sobre o Brasil. A obra teria sido uma espécie de resposta ao *Segundo Discurso* de Rousseau, destinado a esclarecer as causas das desigualdades sociais. Ainda que as ideias políticas de Voltaire tivessem o propósito de contradizer as expressas por Rousseau, elas também eram consideradas revolucionárias e inspiraram-se nos livros sobre o Brasil.

Denis Diderot⁶⁸ também foi incluído entre os pensadores que expressam em suas obras alguma influência do indígena brasileiro. Sobre esse pensador, Afonso Arinos (1937, p. 266-267) gastou várias páginas para demonstrar que era o mais representativo do espírito enciclopedista. Seu propósito foi identificar o quanto as ideias do filósofo foram embasadas nas leituras sobre o Brasil, pois, como homem representativo do seu tempo, Diderot jamais deixaria de se interessar pela organização política e social dos “povos exóticos”.

Avaliou Afonso Arinos, que as ideias sobre a América, apresentadas por Diderot, não eram claras, nem exatas. Considerou-as frequentemente contraditórias. Em relação aos selvagens, seu pensamento também carecia de nitidez, e se não se aproximava diretamente dos defensores da bondade natural também não ia contra eles, pois, ainda que não aceitasse tal teoria, contrapôs-se à superioridade do civilizado europeu sobre o indígena. Afonso Arinos, porém, encontrou um ajuste entre as ideias desse pensador e os teóricos da bondade natural no fragmento denominado *Ensaio Sobre o Caráter do Homem Selvagem*. Segundo ele, nesse fragmento, Diderot teria expressado

⁶⁸ DIDEROT, D. **Oeuvres complètes**. Paris: Garnier, 1875. 20 v. v. 4. (apud FRANCO, 1937).

atributos do caráter do indígena, como o amor à liberdade, o brio, a inocência, a resignação e sua capacidade aguçada de ouvir a voz da razão, qualidade que o faria melhor do que o europeu, por serem os indígenas desprovidos de qualquer preconceito ou ideia adquirida (FRANCO, 1937, p. 269-270).

Por considerar Diderot o filósofo mais representativo dos enciclopedistas, Afonso Arinos também inseriu a Enciclopédia em suas análises. Embora reconheça que o tema objeto de sua investigação foi mais detalhado nos próprios livros dos pensadores que compunham a Enciclopédia, fez questão de frisar qual sua concepção sobre essa produção, pois, para ele, tratava-se de

[...] uma obra com fundo revolucionário, mas com uma forma hipocritamente inofensiva, procurando louvar a Deus e ao rei, ao mesmo tempo que, armada com uma pretendida ciência e uma pretendida doutrina política, escavava as bases em que a religião e o trono se assentavam (FRANCO, 1937, p. 272).

Nessa obra, dentre as poucas referências que conseguiu levantar sobre os indígenas, encontrou aquelas em que se repetiam ideias já expressas por Montesquieu acerca da liberdade desses povos. Conforme Afonso Arinos (1937, p. 272-273), acrescentava-se a informação de que os indígenas não adotavam nenhuma religião, nem se ocupavam de práticas religiosas. Dizia ainda que havia referências à sua integração com a natureza e como dela se serviam, por meio da abundância de frutos.

Finalmente, das cento e sete páginas dedicadas a analisar a influência da bondade natural sobre os escritos dos pensadores do século XVIII, Afonso Arinos dedicou mais de sessenta a Rousseau. Esse olhar demorado sobre a obra do filósofo de Genebra foi justificado, pelo fato de que, na sua concepção, seus livros apresentavam o final e, ao mesmo tempo, o ponto culminante do

encadeamento das influências do indígena brasileiro na Revolução Francesa.

O certo é que, na visão de Afonso Arinos, Rousseau protagonizava todo o perigo das ideias revolucionárias, capazes de derrubar monarquias e acenar com outras possibilidades que permitissem pelo menos o questionamento das desigualdades entre os homens. Por isso, mesmo admitindo que a influência do indígena brasileiro sobre o pensamento europeu havia sido maior no século XVI, foi para o século XVIII, especialmente para a obra de Rousseau, que dirigiu a maior parte das suas considerações.

Para ele, ao longo dos três séculos, teriam ocorrido transformações na própria substância da ideia de bondade natural, fazendo com que ela deixasse de ser um princípio filosófico e moral, como havia sido no século XVI, para tornar-se uma doutrina jurídica no século XVII, culminando, no século XVIII, no que ela tinha de mais perigoso: sua transformação em uma teoria política, moldada pelos filósofos desse período. Essa transformação foi especialmente orquestrada por Rousseau, cujas influências sobre as “massas” foram extremamente poderosas (FRANCO, 1937, p. 191).

Enquanto um princípio filosófico, a teoria da bondade natural visava a reforma dos homens e a melhoria das almas. Embora estivesse ali “em germe, as doutrinas mais subversivas” expressas “pela voz imaginária de alguns pobres índios brasileiros”, havia, conforme Afonso Arinos (1937, p. 274) por parte do seu idealizador, o autor do ensaio *Dos Canibais*, um alheamento da realidade e especialmente das paixões políticas e religiosas. Portanto, não havia ainda um caráter pragmático, mantendo-se essa teoria no plano ideal (FRANCO, 1937, p. 195).

Já no século XVII, avaliou que a bondade natural se transformou em uma doutrina jurídica, visando a evolução pacífica

das instituições e objetivando adaptá-las às novas necessidades definidas pela razão científica. A face mais perigosa dessa teoria mostrar-se-ia no século XVIII, quando foi transformada em teoria política. Nesse contexto, ela teria apelado para a violência, servindo aos vários movimentos que questionavam a ordem estabelecida, favorecendo a todos os que se levantaram contra o sistema vigente. A ideia de bondade natural já era a própria revolução, passando da propagação de um mito entre as massas, para propostas concretas cujo objetivo era a derrubada do aparelho anterior do Estado, empolgando diretamente o poder político (FRANCO, 1937, p. 275-276).

É sintomático o fato de Afonso Arinos não fazer nenhuma menção às questões políticas, econômicas e sociais do contexto a que se refere. Não há, em nenhum momento, uma referência, por mais breve que seja, sobre o contexto em que as ideias desses pensadores floresceram e ganharam destaque. Ele reduz tudo ao campo cultural, como se a cultura não tivesse nenhuma relação com a realidade da época. Ignorando todos os processos históricos que resultaram na revolução Francesa, assim como a relação dessa literatura com esses processos e com a própria Revolução, Afonso Arinos seguiu o mesmo método usado na obra avaliada no capítulo anterior, que consistia em ajustar toda uma problemática para referendar suas teses.

Nesse caso, importava comprovar seus argumentos sobre a influência dos indígenas brasileiros nessa literatura que considerava subversiva e as graves consequências dela, que culminaram na Revolução. Voltou-se para aspectos muito específicos sobre os filósofos, chegando, às vezes, a detalhes pessoais questionáveis que demonstraram apenas o intuito de desqualificar esses pensadores e suas respectivas obras.

Em suas formulações sobre a influência do Brasil na conformação dessa teoria, admitiu que ela foi maior no século

XVI, tornando-se menos influente no XVII e no próprio XVIII, uma vez que, nesses séculos, teria ocorrido uma dispersão das atenções europeias em relação às influências brasileiras. Dentre os motivos que explicariam tal situação, estariam acontecimentos como a Independência dos Estados Unidos. Formuladas dessa maneira, suas afirmações são contraditórias. Como insistir em sua interpretação sobre a obra de Rousseau se, durante o período de produção do pensamento desse filósofo, o próprio Afonso Arinos admitiu ter ocorrido um desvio de atenção em relação a essa influência brasileira? Para sanar a contradição evidente, fez a ressalva de que essa dispersão teria ocorrido apenas na parte da observação social, no que havia de exato e de científico, pois, em relação à imaginação, ao romantismo da ideia da bondade natural, o Brasil continuou firme em matéria de influência. Esse é um método que insiste em utilizar para atribuir a influência do indígena brasileiro na obra de Rousseau, torcendo e contorcendo evidências contrárias, a fim de sustentar seus argumentos.

Atestava que essa influência era reforçada pelo clima tropical e pela flora, que aparecia como mágica e prodigiosa aos que habitavam em climas temperados. Esses elementos, acrescidos da nudez dos indígenas, potencializavam a visão fantasiosa dos que defendiam a bondade natural e a busca por uma vida inocente e ligada à natureza. Rousseau foi apresentado, por nosso autor, como alguém fortemente influenciado pela fantástica região tão alardeada nas crônicas de viagem (FRANCO, 1937, p. 277). Em várias passagens, Afonso Arinos buscou demonstrar que, além dos escritos de Montaigne, toda uma literatura de viagem fazia parte das leituras prediletas de Rousseau, e que esta teria influenciado demasiadamente seu pensamento.

Ao argumentar que a falta de atenção em relação aos motivos brasileiros não se observava no plano da imaginação, Afonso

Arinos preparava o terreno para a afirmação da existência em Rousseau de um caráter imaginativo, concluindo que sua “[...] obra demolidora representa o mais flagrante exemplo, de como a imaginação genial, servida por um estilo poderoso, pode gerar uma força histórica quase que destituída de base experimental, científica e, até, razoável” FRANCO, 1937, p. 277-278).

Para demonstrar esse caráter imaginativo e ao mesmo tempo encontrar explicações para o alcance da obra de Rousseau, suas considerações voltaram-se para a exposição de traços da personalidade do escritor, atribuindo-lhe uma timidez mórbida que, em sua opinião, o fazia passar por um misantropo. Afirmava que essa timidez teria marcado a vida do filósofo de tal forma, que lhe atribuiu um transtorno de personalidade, caracterizando-o como alguém com tendência ao isolamento, à introspecção e com uma total falta de interesse por relações sociais, mas ao mesmo tempo com uma rica e elaborada atividade imaginativa. Afonso Arinos chegou ao cúmulo de qualificar o filósofo não mais como um esquizoide, e sim como um esquizofrênico cuja timidez o teria feito um prisioneiro na própria sociedade que ansiava por libertação. Dando asas a sua imaginação, considerou Rousseau como um verdadeiro “[...] selvagem contido entre as cadeias da civilização que sonhava exaltadamente com o retorno aos fictícios gozos de uma suposta vida natural” (FRANCO, 1937, p. 279).

Ao atribuir tais características à personalidade de Rousseau, pretendia, Afonso Arinos, demonstrar o quanto as idealizações sobre o bom selvagem tiveram peso na construção da sua obra. Segundo ele, a mente fértil do pensador, aliada a uma aversão à humanidade e a uma propensão ao isolamento, agiram decisivamente para que esse escritor atribuísse características positivas ao estado da natureza. Esqueceria Afonso Arinos dos famosos jantares frequentados por Rousseau, nos quais debatia suas ideias conforme indica qualquer dado biográfico sobre ele?

Podemos avaliar o impacto que o pensamento de Rousseau exerceu sobre Afonso Arinos, se lembrarmos que este, ao escrever sobre cultura, especialmente quando se referiu aos indígenas brasileiros, aproximou-se dos pressupostos do evolucionismo, considerando os chamados primitivos como inferiores, portadores de uma técnica tosca e de uma civilização rudimentar. As ideias de Rousseau contrariavam o pensamento que via o estado da natureza como um período de selvageria, no qual os aspectos negativos dificultavam a vida em coletividade, podendo até mesmo inviabilizá-la. Para Rousseau (1997, p. 51-116), os indivíduos desse estado possuíam qualidades superiores e viviam livres em um ambiente profundamente acolhedor e com poucas necessidades. Obviamente, esse é apenas um aspecto do pensamento roussoniano que, longe de demonstrar toda a sua complexidade, nos dá a dimensão de uma das discordâncias de Afonso Arinos em relação a sua obra.

Após traçar considerações sobre a personalidade de Rousseau e mapear suas leituras, indicando o quanto recebeu influências de Montaigne, Afonso Arinos voltou-se para a obra, buscando definir o núcleo das ideias do pensador. Para ele, esse núcleo encontrava-se no conceito de oposição entre natureza e civilização. Afirmava que essa convicção se mostrava informe e vaga nas primeiras obras de maior importância, entretanto, com o decorrer da abundante produção literária, tal proposição foi se definindo até tornar-se uma “verdadeira doutrina”.

Afonso Arinos (1937, p. 293-295) qualificou os estudos de Rousseau como confusos, apaixonados, contraditórios e sem originalidade, haja vista que outros trabalhos já apresentavam ideias semelhantes. Suas observações parecem contradizer sua própria tese. Como buscar originalidade se, ao mesmo tempo, o que o movia era comprovar a persistência da teoria da bondade natural nesses escritos ao longo de três séculos? Ademais, por

mais de uma vez, afirmou que Rousseau foi um representante do seu próprio tempo, insistindo nas influências que as ideias dele tiveram sobre seus contemporâneos, ao ponto de afirmar que se tratava de um delírio literário coletivo e que ninguém teria escapado do fascínio que suas obras exerciam. Para ele, havia um rousseauismo que, para além de uma escola, transformou-se em um estado de espírito coletivo, uma concepção de mundo (FRANCO, 1937, p. 323).

Afonso Arinos esforçou-se para qualificar a obra de Rousseau como contraditória, entretanto seus exemplos parecem trair suas intenções. Fazendo referência a um temperamento instável, ele definiu o pensador como ciclotímico, o que equivaleria a algo próximo da bipolaridade. Ao fazer isso, pressupôs que seus escritos tivessem essa mesma instabilidade e sugeriu que se tratava de um autor contraditório e desprovido de sequência em suas convicções. Para afirmar que a tese da bondade natural em Rousseau apoiava-se nos indígenas do Brasil, não hesitou em mostrar a coerência e a sequência dessa ideia em três de suas obras. Em nosso entendimento, tamanho esforço acabou por indicar o contrário do que quer nos fazer crer. Vejamos o exemplo que ele nos oferece,

No primeiro Discurso a ideia de bondade natural se esboça e o exemplo do selvagem aparece, na figura do índio brasileiro. No segundo Discurso a ideia se afirma e as conclusões políticas adquirem contorno, tiradas, ainda das reminiscências de Montaigne sobre os nossos indígenas. No “Emílio”, que foi, como o “Ensaio sobre a educação das crianças” do filósofo quinhentista, concebido para atender à solicitação de uma senhora no “Emílio” dizíamos, a ideia da bondade natural chega ao seu limite máximo de doutrina pedagógica, de caminho para a reforma dos homens. E o homem natural do Brasil ainda

aparece ali nas páginas do “Robson Crusoe”, único livro da biblioteca do jovem educando. (FRANCO, 1937, p. 312).

Há, no próprio exemplo apresentado pelo autor, uma coerência que contradiz seu julgamento sobre a obra do pensador de Genebra. Ao invés de uma falta de sequência, o que parece sobressair é o amadurecimento de uma tese demonstrada desde as suas primeiras concepções até a possível aplicação dela, conforme nos indica com a obra “Emílio”, além das leituras coerentes com o interesse do pensador.

Das considerações de Afonso Arinos, depreende-se a intenção de desqualificar o pensamento de Rousseau, embora, como sempre, se utilize de um jogo de palavras por meio do qual tanto afirma quanto nega a importância e a qualidade dos estudos referidos, exercício já observado quando se propôs a tratar do comunismo na obra *Introdução à Realidade Brasileira*, conforme indicamos anteriormente. Sua estratégia de desqualificação, nesse caso, tornou-se uma tentativa de demonstrar que o pensamento que ameaçava suas convicções era falso, era ideológico, uma vez que revelou um grande empenho para demonstrar o perigo contido nesses escritos. Para Afonso Arinos (1937, p. 312), um leitor da década de 1930 se surpreenderia diante da possibilidade de um escritor tão contraditório ter a inserção que teve Rousseau entre os seus contemporâneos. Para esse mesmo leitor, não seria nada agradável a leitura desse filósofo, pois considerava

Profundamente irritante este processo de afirmar sem base, de assegurar coisas arbitrárias, de considerar provadas certas hipóteses apenas porque nelas se crê. E o que é pior, de gritar com escândalo, quando esses devaneios puramente gratuitos são postos em dúvida, mesmo com discrição. Mas este

é o processo de Jean-Jacques, “o amigo da verdade” (FRANCO, 1937, p. 300).

Ora, a afirmação esboçada acerca de Rousseau, permite-nos uma breve ironia. Parece tratar dos escritos do próprio Afonso Arinos, se nos recordarmos dos argumentos que ele levantou para justificar um despreço pela terra por parte da população pobre e rural do Brasil em plena década de 1930. Aliás, todos os seus argumentos sobre os resíduos atribuídos aos indígenas e negros, conforme vimos anteriormente, parecem encaixar-se nesse mesmo processo que tanta irritação lhe causou.

Considerando o pensamento desse autor expresso nas obras publicadas em 1930, temos argumentos suficientes para inferir que os escritos de Rousseau representavam grande incômodo, especialmente no que se referia aos efeitos deles nas ideias políticas, como indicou o próprio Afonso Arinos (1937, p. 323), quando se referiu ao efeito Rousseau na Revolução Francesa. Para ele, não era possível precisar qual aspecto de seu pensamento influenciou decisivamente na revolução, pois o conjunto de sua obra exerceu enorme influência no processo revolucionário francês. Avaliou que seus escritos possuíam tamanha força, que extrapolaram os limites do século da grande Revolução, fazendo-se presentes nos movimentos revolucionários na Europa em 1848, movimento que, para Afonso Arinos, seria o epílogo e o coroamento da influência direta de Jean-Jacques Rousseau (FRANCO, 1937, p. 327).

No entanto, não só a Europa ficaria à mercê das influências do perigoso pensamento de Rousseau. Para Afonso Arinos (1937, p. 328-329), o Brasil também foi atingido por meio da literatura romântica produzida no século XIX acerca dos indígenas brasileiros. Concluiu que o Brasil não fugia do seu destino de nação colonizada e de mercado consumidor, pois, mesmo exportando a ideia do índio brasileiro, produzindo a matéria-prima que moldou

as teorias dos filósofos revolucionários por mais de três séculos, recebia de volta tais doutrinas transformadas e as aplicava de forma semelhante, consumindo-as sob a forma de artigos importados.

Não só os escritores do século XIX consumiram as ideias veiculadas nas obras de Jean Jacques Rousseau. A influência desse filósofo fez-se presente também no século XX. Nos anos de 1930, as referências ao pensador eram frequentes tanto no que toca à aceitação de suas ideias quanto às críticas em torno delas. Vários jornais e revistas publicadas no período de 1930 a 1940 revelam uma grande quantidade de referências a Rosseau, que vão desde a reprodução de frases atribuídas a ele — a exemplo da *Revista Careta* que, em praticamente todas as edições, traz alguma frase ou anedota —, até críticas contundentes sobre o perigo das suas ideias, especialmente no que se refere à quebra da ordem. (BIBLIOTECA NACIONAL DIGITAL)

Para termos uma breve noção desse aspecto no contexto dos escritos de Afonso Arinos, podemos destacar duas situações capazes de lançar luz aos argumentos oferecidos nas avaliações que este autor fez da obra de Rousseau. E nesse sentido compreendermos que suas críticas não são isoladas, ao contrário, estão perfeitamente integradas às culturas históricas e políticas daquele momento. As duas situações referem-se, respectivamente, às influências sobre o *Movimento da Escola Nova* e às implicações advindas dele, e também às críticas tanto a esse Movimento quanto ao pensamento de Rousseau formulados por um grupo específico, os integrantes do Movimento Católico.

Rousseau, índios e revoluções: ameaças aos projetos da direita

A escolha dos dois elementos indicados no título deste tópico não implica em uma apresentação e muito menos em

um aprofundamento das complexas e múltiplas questões que a temática encerra. Nossa opção por citá-los brevemente justifica-se apenas com o objetivo de lembrar aos leitores que o contexto de produção dos trabalhos de Afonso Arinos comportava um clima de polarização das tendências de direita e de esquerda vivenciadas num ambiente de crise e de mudanças significativas, em que a questão da manutenção da ordem era algo visto como imprescindível. As ideias desse escritor, apresentadas não só ao longo deste capítulo como em todo este trabalho, seguiram as preocupações e problematizações desse período. Cabe ressaltar ainda que a escolha por apontar a reação dos militantes católicos frente às ideias de Rousseau explica-se pelo entendimento de que elas, simbolizadas pelo conservadorismo, aproximavam-se das percepções que Afonso Arinos demonstrou em suas obras.

Dito isso, relembremos agora alguns aspectos do conhecido movimento de revisão e crítica denominado Escola Nova ocorrido na Europa, América e Brasil na primeira metade do século XX, atentando para o fato de que ele propôs uma renovação do ensino, tendo como alvo a chamada pedagogia tradicional. No Brasil, esse movimento ocorreu no contexto dos anos 1930, que colocava o país sob o ritmo de muitas transformações no campo econômico, político, social e cultural, constituindo-se também, como vimos, num rico momento de intensificação da participação dos intelectuais nos projetos para a nação.

Nesse contexto foi divulgado um documento assinado por diversos intelectuais, que sintetizava as mudanças pretendidas na educação dos brasileiros, conhecido como “Manifesto dos Pioneiros”. O documento seguia a tendência de outros países para promover uma reviravolta no pensamento educacional. Embora incorporasse diferentes posições ideológicas, seu objetivo principal era uma interferência na organização da sociedade brasileira do ponto de vista da educação. Sob a influência de pensadores como

Jean Jacques Rousseau, Heinrich Pestalozzi, Friedrich Froebel e John Dewey, considerava-se que a educação era um instrumento eficaz para a construção de uma sociedade democrática, capaz de levar em conta as diversidades, respeitar as individualidades e transformar os alunos em sujeitos aptos a refletirem sobre a sociedade e, conseqüentemente, tornarem-se capazes de nela intervir (SOARES, 2011; LIMA, 2012; MORAES, 2013 e OLIVEIRA, 2013).

A obra *Emílio* fez de Rousseau um dos principais teóricos do Movimento da Escola Nova, embasando parte das discussões propostas. O pensamento do filósofo sobre as relações entre homem e natureza, em um mundo de desintegração e de alienação, havia legado a concepção de que, quanto mais o homem se afastava da natureza, mais degenerado ele se tornava. Rousseau opunha a criança a esse processo, pois a via como mais ligada à natureza do que o adulto. Logo, os dois seriam distintos. Essa distinção, ao ser ignorada pela educação tradicional, tornou-se um dos grandes alvos da Escola Nova, pois, nesse processo, a criança não era vista com todas as suas particularidades e, conseqüentemente, era qualificada negativamente. Seguindo as ideias de Rousseau, os propositores do movimento defendiam que a escola deveria voltar-se para a infância, conhecendo-a nas suas especificidades e tratando-a de forma adequada. Na ênfase dada à criança estariam os rumos do processo pedagógico (MESQUITA, 2010, 63-82).

Havia também, no “Manifesto dos Pioneiros”, a proposta de que o Estado organizasse um plano de educação que defendesse uma escola pública, laica, obrigatória e gratuita. Conforme Bomeny, a Igreja Católica, naquele momento, era forte concorrente do Estado na perspectiva de educar a população e possuía a propriedade e a orientação de uma parte expressiva das escolas privadas (BOMENY, 2008). O Movimento da Escola Nova não apenas afetava diretamente tais interesses, como espelhava-se

em ideias vistas como grande ameaça ao trabalho de conversão e cristianização empreendidos pelo Centro Dom Vital, fundado no Rio de Janeiro em 1922, por Jackson de Figueiredo e constituído por membros de uma elite intelectual católica.

As proposições referidas provocaram uma reação contundente ao Movimento da Escola Nova, com amplas críticas a Rousseau e sua obra, veiculadas na revista *A Ordem*. Tratavam-se de matérias com vastas associações entre essa nova proposta pedagógica e o comunismo. Alceu Amoroso Lima publicou, em 1932, sua avaliação acerca do Manifesto dos Pioneiros, enfatizando que o grupo que o assinava era composto por “[...] preparadores conscientes da pedagogia comunista” (LIMA, 1932, p. 317). Fazendo referências à Revolução Francesa, apontava Danton e Robespierre como “[...] propagadores da ideia de ilegitimidade do direito das famílias à educação dos seus filhos” (Op. Cit., p. 319), alegando que os pioneiros copiaram tais ideias.

Conforme Robson Calça (2010, p. 25-28), nas proposições de Rousseau, havia a constatação de que educação e política eram inseparáveis e que, nesse sentido, a defesa da soberania popular era algo a ser considerado, bem como a condução do povo aos paradigmas do direito e da liberdade. Tais ideias, vistas como perigosas e letais ao cristianismo, foram rechaçadas diversas vezes nos artigos e conferências realizadas pelo Centro Dom Vital. Nas matérias publicadas pela revista *A Ordem*, também se encontram muitas referências à Revolução Francesa e seus efeitos, sobretudo as que diziam respeito aos direitos do homem. No dia 11 de novembro de 1931, numa promoção do Círculo Católico da Mocidade Acadêmica da Bahia, o Padre Camilo Torrend⁶⁹ proferiu, no Gabinete Português de Leitura em Salvador, a conferência intitulada *A Crise Atual*. A conferência foi publicada

⁶⁹ Torrend era um Jesuíta francês que viveu algumas décadas na Bahia. É considerado um dos pioneiros nos estudos sobre o cacau.

em 1932 e nela, o padre se propunha a apontar as causas de uma crise que, segundo ele, não havia na história do mundo nenhuma parecida. Dentre as causas morais, apontou as ideias dos iluministas franceses,

Sim! Os grandes responsáveis pelo estado atual das coisas são os ideólogos de gabinetes. Os doutrinários da Revolução Francesa em primeiro lugar, quer se chame Voltaire quando revoltava os ricos contra Deus, e lhes aguçava a cobiça excitando-os a tratarem do povinho com todo o desprezo e rigor; quer se chamem Rousseau, e por caminhos completamente opostos revolte os pobres contra os ricos, lançando a anarquia e a indisciplina por toda a grande família humana, proclamando espalhafatosamente os chamados “DIREITOS DO HOMEM” como se ele não tivesse também deveres sagrados e entre eles, o de respeitar os direitos dos outros e muito mais, os DIREITOS DE DEUS!(TORREND, 1932)

Nesse conturbado contexto, a Revolução Russa constituía uma das grandes ameaças, aprofundando as angústias daqueles que temiam o avanço das ideias de esquerda protagonizadas pelo comunismo. As obras de Rousseau, assim como as de Marx, apontavam possíveis soluções que afetavam as mentes mais conservadoras e tementes dos brasileiros. Da mesma forma que os católicos temiam e rechaçavam qualquer pensamento que pudesse, ainda que indiretamente, ameaçar valores cristãos e projetos políticos, Afonso Arinos também apresentava suas contribuições para alertar a sociedade acerca do perigo que ela corria, caso se deixasse convencer por ideias tidas como avassaladoras, capazes de revolucionar o Brasil e constituir-se como grande ameaça à ordem. Escrever sobre os indígenas e sua influência na conformação de um pensamento revolucionário que culminou

na Revolução Francesa não só estava amplamente coerente com o contexto de seus escritos como conferia continuidade ao conjunto de obras escritas e publicadas por ele nos anos trinta.

Mais uma vez, os indígenas, foram associados aos males e perigos que ameaçavam a nação. E não obstante ainda fossem vistos como símbolos de identidade nacional⁷⁰, naquele contexto, com o advento do Estado Novo, permaneciam sob o signo da idealização. A proposta de um projeto colonizador personificado na “Marcha para o Oeste” ganharia terreno nos anos quarenta, avançando sobre os territórios indígenas, muitos deles completamente isolados do resto do país. Esse projeto requeria a continuidade de uma invisibilidade sobre esses povos ou a manutenção do caráter exótico e da sua pseudo inferioridade. Os brasileiros desse contexto continuavam alheios à intensa presença dessas populações em todo o território nacional. Enquanto os intérpretes do Brasil permaneciam tratando dos indígenas no período colonial, os habitantes das áreas cobiçadas tinham seu cotidiano devassado por um projeto cuja legitimidade era fabricada com base no argumento de que o Brasil precisava tomar posse de si mesmo.

No caso de Afonso Arinos, associar essas populações a eventos passados, ressaltando aspectos negativos dessa presença, parece-nos demandar não só empenho para combater os perigos que rondavam os projetos políticos dos grupos de direita, mas, sobretudo, a construção de uma imagem sobre esses povos capaz de legitimar os projetos do Estado postos em curso e tão bem apoiados em obras mais diretamente voltadas para essa finalidade, como foi o caso do trabalho realizado por Cassiano Ricardo (1942). Ao colocar os indígenas como capazes de derrubarem a bastilha, num contexto

⁷⁰ Lembramos que as culturas indígenas eram vistas como parte essencial da formação brasileira e que, para o integralismo, o indígena era símbolo da nossa nacionalidade.

de forte polarização e de caça ao comunismo, significava não só romper com uma imagem idealizada capaz de angariar simpatias, mas também de atribuir-lhes um lugar que os tornasse ainda mais vulneráveis às investidas do Estado.

Considerações finais

Neste livro, analisamos as obras de Afonso Arinos de Melo Franco produzidas na década de 1930 no intuito de identificarmos suas interpretações sobre os indígenas brasileiros, bem como as linhas que caracterizaram seu pensamento acerca do Brasil.

Nossa tese foi comprovada, ao demonstrarmos que interpretações como as formuladas por Afonso Arinos resultaram num projeto sólido cujos efeitos podem ser observados ainda hoje. Concluímos que seus escritos inserem-se num amplo conjunto discursivo que produziu imagens negativas sobre as populações indígenas e que os pressupostos dessas interpretações permanecem na memória de boa parte da sociedade brasileira, orientando suas visões acerca das histórias e culturas indígenas e prevalecem como definidoras dos lugares desses sujeitos em nossa sociedade, evidenciando como essa construção foi pautada por equívocos cujos efeitos e longevidade podem e devem ser historiados e desconstruídos.

Nosso interesse, pautado nas questões indígenas, não nos impediu de concluir que Afonso Arinos, na condição de intérprete do Brasil, buscou compreender o país, produzindo interpretações que visaram não apenas explicar a formação do povo brasileiro, mas, sobretudo, definir o lugar que os indígenas, os negros e a população pobre em geral deveriam ocupar na sociedade, por meio da defesa de um projeto político de manutenção de uma sociedade empenhada na exclusão de todos aqueles que não compunham a elite social e intelectual da qual ele era parte.

Ao escrever sobre a formação do povo brasileiro com base nos grupos étnicos que lhe deram origem, Afonso Arinos buscou identificar o que denominou de “psique” dos brasileiros. Suas interpretações revelam sua visão de mundo, sua cultura política baseada na defesa dos interesses dos grupos detentores do poder econômico e uma visão excludente e pautada numa suposta inferioridade dos setores pobres da sociedade brasileira, identificados como índios e negros em suas obras.

Suas interpretações acerca das contribuições desses dois grupos para a formação do povo brasileiro foram balizadas por pressupostos correntes em um período em que a inferiorização desses era a tônica predominante. Afonso Arinos é um dos intérpretes do Brasil, cuja “palavra acostumada” relegou índios e negros a um papel secundário na sociedade, enquanto o branco era alçado a uma posição superior.

Também constatamos nesses escritos um combate ao comunismo e a qualquer pensamento revolucionário ou entendido nessa perspectiva por esse autor. Na obra *Introdução à Realidade Brasileira* (1933), encontramos o fio condutor que guiou suas considerações nas quatro obras publicadas nessa década. Nesse livro, iniciou sua avaliação sobre o Brasil, concentrando-se nos perigos que o país correria, caso seus intelectuais aderissem ao comunismo ou ao fascismo. Embora tenha apontado críticas aos dois regimes, identificamos maior rigor quando criticou o comunismo. Essa atitude foi justificada pela confissão de que, em certo momento, sentiu-se atraído pelo fascismo, ao ponto de escrever o livro *Preparação ao Nacionalismo* (1934), obra considerada pela crítica como antissemita.

Quando, em 1936, publicou *Conceito de Civilização Brasileira*, não fez referências diretas ao comunismo, entretanto continuou dirigindo-se aos intelectuais que, no seu entendimento, se localizavam na extrema direita ou na extrema esquerda. Acreditava

que o clima de polarização política que grassava no Brasil concorria para que a intelectualidade agisse de forma pragmática e ideológica, comprometendo o trabalho de investigação intelectual. Com isso, pretendia Afonso Arinos afirmar que as análises que apresentava sobre o país naquele momento diferenciavam-se dos trabalhos feitos por seus pares, uma vez que ele, supostamente, não se deixava contaminar pelos aspectos que caracterizavam o posicionamento dos grupos de direita e de esquerda.

Não obstante a pretensão desse autor, sua obra revela exatamente o que ele busca negar. Suas análises refletem seus posicionamentos ideológicos, por meio de uma pretensa cientificidade. Suas considerações indicam que seu esforço em conceituar a civilização e a cultura brasileiras não estava desconectado das disputas políticas daquele momento.

No livro *O Índio Brasileiro e a Revolução Francesa*, formulou a tese de que os indígenas brasileiros influenciaram o pensamento iluminista que embasou a Revolução Francesa, tese que endossou em conferências que proferiu no Brasil e na França. No contexto das comemorações dos 500 anos de Brasil, essa obra foi relançada em sua terceira edição e recebeu uma crítica entusiasmada. Seus apreciadores, tanto da primeira quanto da terceira edição, atribuíram-lhe um caráter erudito em virtude da vasta documentação coligida. Entretanto, desconsideraram os métodos de investigação usados pelo autor. Ao frisarem o vasto trabalho documental, muitos dos seus críticos concluíram que esse livro se distanciava do resto da sua obra publicada na mesma década.

Nosso entendimento, no entanto, é de que as motivações que mobilizaram a escrita de Afonso Arinos nas obras anteriores também se fizeram presentes nesse livro. No intuito de comprovar sua tese, ele traçou reflexões cujo alvo privilegiado foi o pensamento de Jean Jacques Rousseau. Suas análises foram guiadas pela sua postura ideológica completamente avessa

a qualquer pensamento de esquerda ou que tivesse alguma tendência revolucionária. Combateu explicitamente ameaças de contestação a um regime político elitista e, embora se declarasse liberal, mostrou-se escancaradamente conservador, muitas vezes, saudosista da Monarquia. Sua defesa em torno de muitos aspectos relacionados ao período monárquico leva-nos a compreender sua veemente crítica à queda da Bastilha e, sobretudo, às ideias dos pensadores que embasaram a Revolução Francesa.

A leitura atenta do conjunto da obra de Afonso Arinos revelou o encadeamento de seu pensamento desde a publicação de 1933 até a de 1937. Essa coerência foi observada, quando nos detivemos sobre suas considerações acerca do pensamento de esquerda, notadamente quando se referiu ao marxismo. Ao se propor a defesa de uma tese que responsabilizava os indígenas brasileiros pela queda da Bastilha, seu objetivo aparente era produzir uma contundente crítica à obra de Rousseau e alertar aos seus pares — considerados como responsáveis “naturais” para conduzirem os rumos da nação —, sobre os perigos de aderirem às ideias que ele denominava de esquerda, como já havia feito anteriormente em *Introdução à Realidade Brasileira*. No nosso entendimento, ele fazia, ainda que equivocadamente, uma associação das ideias liberais do século XVIII com as ideias em curso no Brasil dos anos 1930, como se essas tivessem significados análogos ou representassem ameaças iguais.

Ao fazermos referência ao objetivo aparente do estudo em questão, queremos chamar a atenção para o questionamento que se impõe desde as primeiras leituras das obras escolhidas para este estudo. Porque ao demonstrar suas inquietações com o clima político do Brasil nos anos 1930, sobretudo com o crescimento do comunismo, Afonso Arinos incorporou indígenas e negros em suas análises? Uma resposta rápida apontaria na direção do debate que se efetivava nesse momento em torno das mestiçagens. Ao

longo desta obra, demonstramos como seus escritos inseriram-se nessa seara. Essa resposta é plausível, porém incompleta.

Quando consideramos a recorrência ao combate firme sobre um pensamento de esquerda que perpassou todos os seus livros, somos obrigados a buscar outros motivos para responder essa questão, e entendemos que uma possível resposta pode estar relacionada às mudanças colocadas em curso pelo Estado Republicano que se autodenominava moderno, empreendendo uma série de políticas que visavam transformar a face atrasada do país.

Acreditamos, porém, que suas críticas não estavam direcionadas ao processo de modernização em si, mas apenas a uma modernização que não fosse conduzida pela elite e, especialmente, a qualquer forma de modernização que extinguisse privilégios do grupo ao qual pertencia, pois as inquietações que motivaram suas reflexões nesse contexto estiveram, por um lado, conectadas às reivindicações e conquistas dos trabalhadores e de outros setores da sociedade que acabaram por conferir algumas modificações sociais; por outro, a um sentimento de perdas provocado pelos limites criados pelo governo em relação aos tradicionais grupos oligárquicos que, apesar de permanecerem entre os privilegiados do país, foram afetados com as novas diretrizes governamentais.

Seus questionamentos também estiveram relacionados ao crescimento urbano e à valorização da industrialização, que gerava, para os grupos agrários, a sensação de que suas reivindicações e seus privilégios políticos estavam de fato sendo atacados, conforme ele mesmo expressou.

Acreditamos que, para Afonso Arinos, o avanço das ideias de esquerda no país culminaria com a vitória do comunismo, recrudescendo ainda mais a situação que naquele momento ele percebia como perigosa para ele e o grupo do qual fazia parte. Havia, sobretudo, a crença na ameaça de que os rumos do país pudessem ser decididos por uma ideologia de esquerda,

resultando em amplo espaço de atuação desses sujeitos que mal começavam a aparecer.

Indígenas e negros que compunham boa parte dessa população, em sua concepção, faziam parte do degrau inferior dessa sociedade e nele deveriam ser mantidos. Seguindo sua defesa em torno da “teoria das elites”, Afonso Arinos concebeu esses grupos como a parte atrasada, pobre e inferior da sociedade. Suas considerações, ao mesmo tempo em que tentava negar a existência do racismo na sociedade brasileira, expunha a sua visão racista sobre esses grupos. Afirmava que se caracterizavam como um povo indefeso, sem livre arbítrio, sem capacidade de reação, enfim, mergulhado em um estado de anomia. Careciam de uma condução feita pela elite intelectual, a qual, segundo ele, funcionaria como um farol a iluminar os caminhos que deveriam trilhar.

A configuração política e social do país naquele momento contradizia as formulações de Afonso Arinos e desmentia sua concepção de povo. No período de 1930 a 1937, muitos movimentos sociais exemplificam essa contradição. Somam-se, aos exemplos acima, as grandes levas de migrantes e os saques circunscritos aos períodos de secas, que denunciavam situações extremas a que eram submetidas as populações rurais. Lembramos também das articulações em torno da formação de um Movimento Negro, que já se evidenciava nesse contexto.

Temos ainda que considerar, no caso dos indígenas, a política indigenista posta em ação pelo SPI e todos os impactos dela sobre as comunidades indígenas por todo o país. Políticas que se pautavam por um tratamento baseado na inferioridade, na ideia de que, sendo superiores, os não índios estavam tratando com seres portadores de uma cultura indigente, com seres incivilizados, indolentes e imprevidentes. Mas é preciso considerar, sobretudo, a percepção que os indígenas possuíam em relação aos “civilizados”. Com base numa literatura que tem

cada vez mais se dedicado a abordar as estratégias indígenas frente a essas políticas, foi possível percebermos que esses povos apresentaram formas de resistência a elas. Também constatamos que as comunidades indígenas reconheciam os “civilizados” como violentos, não confiáveis, aproveitadores, enganadores. Todos esses exemplos contradizem a ideia de povo formulada por Afonso Arinos, revelando sujeitos em luta constante na defesa e na reivindicação de direitos.

Com base no exposto, arriscamos uma possível resposta para a pergunta que fizemos acerca dos motivos que levaram Afonso Arinos a incorporar negros e especialmente indígenas em seus estudos. No nosso entendimento, apesar de esses dois grupos figurarem nos discursos sobre a mestiçagem e a identidade nacional com base em pressupostos de inferioridade, além da construção de um processo de invisibilidade voltado, sobretudo, para os indígenas, esses sujeitos representavam, em boa medida, parte dos problemas que o Brasil precisava enfrentar.

Indígenas e negros permaneciam incomodando os grupos dominantes, dando sinais de que não estavam dispostos a se calar frente aos graves problemas e situações de exclusão que os afetavam cotidianamente. Afonso Arinos, defensor da ordem e da manutenção do poder pela elite econômica e intelectual, não só entendeu esses grupos como ameaça, como buscou, por meio da sua escrita, formas de desqualificação desses sujeitos, situação que foi efetivada ao acioná-los como responsáveis pelos males que a sociedade brasileira enfrentava nos anos 1930. Sua escrita, na condição de “discursos públicos”, também legitimava, ainda que indiretamente, as políticas de Estado articuladas para esses grupos.

A atenção que deu aos indígenas explica-se, em nossa compreensão, por uma percepção desse autor — mas também de outros intelectuais na época —, de que, apesar de um discurso

que os invisibilizava, esses povos estavam presentes e ocupavam parte de um território que não tardaria a ser requisitado como área de colonização a ser efetivada pelo Estado brasileiro. Ocupavam territórios que reservavam ao país uma situação de “potência passiva”; e não foi por acaso que, em várias passagens de suas obras, demonstrou preocupações em torno da questão da terra.

Outra consideração para nossa resposta diz respeito às várias interpretações que foram feitas acerca das formas de organização desses povos que, de maneira anacrônica e inadequada, foram denominadas de comunismo. Levantamos a possibilidade de que sua preocupação com os indígenas também tenha sido motivada por essas afirmações e que este tenha se constituído em um dos motivos para incorporá-los às suas reflexões, sobretudo na obra em que os relaciona ao pensamento revolucionário que ajudou a derrubar a Bastilha. Caso nosso raciocínio proceda, a associação dos indígenas com as “perigosas e subversivas” ideias tão combatidas por Afonso Arinos complementam suas inquietações sobre seu presente e seu esforço para combater qualquer possibilidade de mudanças que viesse a comprometer os projetos políticos que acreditava e defendia.

Referências

ABREU, Alzira Alves de. **Dicionário Histórico-Biográfico brasileiro pós-30**. Rio de Janeiro: FGV/CPDOC, [200-]. Disponível em: <<http://www.fgv.br/cpdoc/acervo/dicionarios/verbete-biografico/afonso-arinos-de-melo-franco>>. Acesso em: 8 jan. 2016.

ACADEMIA BRASILEIRA. **Ribeiro Couto**. *Biografia*. Rio de Janeiro, 2015. Disponível em: <<http://www.academia.org.br/abl/cgi/cgilua.exe/sys/start.htm%3Fsid%3D263/biografia>>. Acesso em: 23 maio 2016.

A ECONOMIA dos Estados, (X) Santa Catarina. **Cultura Política**, Rio de Janeiro, Ano II, n. 16, p. 143-160, jun. 1942. Disponível em: <<http://memoria.bn.br>>. Acesso em: 5 jun. 2013.

AFONSO Arinos. In: DICIONÁRIO Histórico Biográfico Brasileiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1981.

AFRÂNIO de Melo Franco. In: ABREU, Alzira Alves de. **Dicionário histórico-biográfico brasileiro pós-30**. Rio de Janeiro: FGV/CPDOC, [2010]. Disponível em: <<http://www.fgv.br/cpdoc/acervo/dicionarios/verbete-biografico/franco-afranio-de-melo>>. Acesso em: 8 jan. 2016.

ALBERTI, Verena. “Idéias” e “fatos” na entrevista de Afonso Arinos de Mello Franco. In: FERREIRA, Marieta de Moraes (Coord.). **Entre-vistas: abordagens e usos da história oral**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1994. p. 33-65. Disponível em: <http://cpdoc.fgv.br/producao_intelectual/arq/193.pdf>. Acesso em: 25 abr. 2016.

ALBUQUERQUE JR., Durval M. Palavras que calcinam, palavras que dominam: a invenção da seca do Nordeste. **Rev. Bras. História**, São Paulo, v. 15, n. 28, p. 111-120, 1995.

ALIMENTAÇÃO da raça: os brasileiros precisam cuidar da sua própria defesa. **O Cruzeiro**, Rio de Janeiro, Ano VIII, p. 51, 22 fev. 1936. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/>>. Acesso em: 4 ago. 2015.

ALMEIDA, Angela Mendes de. **O gosto do pecado: casamento e sexualidade nos manuais de confessores dos séculos XVI e XVII**. Rio de Janeiro: Roco, 1992.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. Comunidades indígenas e Estado Nacional: histórias, memórias e identidades em construção (Rio de Janeiro e México- séculos XVIII e XIX). In: ABREU, Martha; SOIHET, Raquel; GONTIJO, Rebeca (Org.). **Culturas política e leituras do passado: historiografia e ensino de história**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007. p. 189-212.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Os índios na história do Brasil**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010.

ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas**. Reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ANDRADE, Rodrigo Melo Franco de. Prefácio à 1ª edição. In: FRANCO, Afonso Arinos de Melo. **Desenvolvimento da civilização material no Brasil**. Rio de Janeiro: Topbooks, 2005. p. 19.

ANDRADE, Rodrigo Melo Franco de. Programa. **Revista do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**. Rio de Janeiro, n. 1, p. 2-3, 1937. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/RevPat01_m.pdf>. Acesso em: 18 abr. 2014. p. 2.

ANDRÉ Thevet. In: CARTOGRAFIA Histórica. Biblioteca Digital USP. São Paulo: USP, 2016. Disponível em: <http://www.cartografiahistorica.usp.br/index.php?option=com_jumi&fileid=13&Itemid=98&idAutor=267&lang=br>. Acesso em: 6 jun. 2016.

A PRIMEIRA conferência do professor Mendes Correia. **Jornal do Brasil**, Rio de Janeiro, Ano XLIV, n. 140, p. 10, 14 jun. 1934. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/hdb/periodico.aspx>>. Acesso em: 10 maio 2015.

ARANHA, Graça. **O meu próprio romance**. São Paulo: Editora Nacional, 1931. Disponível em: <<http://www.brasiliana.usp.br>>. Acesso em: 10 out. 2015.

ARAÚJO, Valdei Lopes de. Sobre o lugar da história da historiografia como disciplina autônoma. **Locus: Revista de História**, Juiz de Fora, v. 12, n. 1, p. 79-94, 2006. Disponível em: <locus.ufjf.emnuvens.com.br/locus/article/download/2668/2090>. Acesso em: 25 abr. 2016.

ARINOS, Affonso. **Pelo sertão**. Rio de Janeiro: Garnier, [1918?]. Disponível em: <<http://bibdig.biblioteca.unesp.br/bitstream/handle/10/25989/pelo-sertao.pdf?sequence=2&isAllowed=y>>. Acesso em: 21 abr. 2016.

ARINOS FILHO, Afonso. **Afonso Arinos de Melo Franco**: cadeira 25, ocupante 5. 2. ed. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2012.

ARINOS FILHO, Afonso. **Obra completa**. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1969.

ARON, Raymond. **As etapas do pensamento sociológico**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

ARRUDA, Maria Arminda do Nascimento. Modernismo e regionalismo no Brasil: entre inovação e tradição. **Tempo Social, Revista de Sociologia**, São Paulo, v. 23, n. 2, p. 191-212, nov. 2011.

ATHAYDE, Austregésilo. Os benefícios da mestiçagem no Brasil. **Revista Brasileira: Síntese do Momento Contemporâneo**, Rio de Janeiro, n. 6, p. 97-104, jan./fev. 1935. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/>>. Acesso em: 3 ago. 2015.

AZEREDO, Magalhães de. Guardados da memória: cartas a Afonso Arinos de Melo Franco. **Revista Brasileira**. Academia Brasileira de Letras, Rio de Janeiro, Ano VIII, n. 29, p. 247-270. out./dez. 2001. Disponível em: <<http://www.academia.org.br/sites/default/files/publicacoes/arquivos/revista-brasileira-29.pdf>>. Acesso em: 26 maio 2016.

AZEVEDO, Cecília et al. (Org.). **Cultura política, memória e historiografia**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2009.

A 26ª REUNIÃO da Sociedade Felipe d'Oliveira. **O Jornal**, Rio de Janeiro, ed. 4.825, p. 3, 4 jul. 1935. Disponível em: <<http://memoria.bn.br>>. Acesso em: 11 out. 2015.

BALEIRO, Aliomar. As tendências atuais do Direito Público: estudos em homenagem ao professor Afonso Arinos. In: FRANCO, Afonso Arinos de Melo. **A alma do tempo**: Memórias de Afonso Arinos de Melo Franco. Rio de Janeiro: José Olympio; Brasília: Instituto Nacional do Livro, 1979. p. 54-63.

BARBOSA, Francisco de Assis. Nota. In: FRANCO, Afonso Arinos de Melo. **A alma do tempo**: memórias de Afonso Arinos de Melo Franco. Rio de Janeiro: José Olympio; Brasília: Instituto Nacional do Livro, 1979. (Coleção Alma do Tempo). p. XXV.

BARNABÉ, Israel Roberto. Elite, classe social e poder local. **Revista Estudos de Sociologia**, Araraquara, v. 4, n. 7, p. 1-16, 1999. Disponível em: <<http://seer.fclar.unesp.br/estudos/article/view/384/278>>. Acesso em: 3 fev. 2016.

BARROS, Manoel de. O livro sobre nada. In: BARROS, Manoel de. **Poesia completa**. São Paulo: LeYa Brasil, 2013, p. 321-322.

BARROS, Manoel de. **Menino do Mato**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2015.

BASTOS, Elide Rugai. A revista Cultura Política e a influência de Ortega y Gasset. In: BASTOS, Elide Rugai; RIDENTI, Marcelo; ROLLAND Denis (Org.). **Intelectuais: sociedade e política**, Brasil-França. São Paulo: Cortez, 2003. p. 146-171.

BELLINI, Lúcia. **A coisa obscura: mulher, sodomia e inquisição no Brasil colonial**. São Paulo: Brasiliense, 1987.

BENDA, Julien. **La trahison des clercs**. Paris: Grasset, 2003. (Collection Les Cahiers Rouges). (Première édition, Collection les Cahiers Verts, Grasset, Paris, 1927). Disponível em: <http://classiques.uqac.ca/classiques/benda_julien/trahison_des_clercs/benda_trahison_clercs.pdf>. Acesso em: 10 dez. 2015.

BENEDICT, Ruth. **Padrões de cultura**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013

BERSTEIN, Serge. Culturas políticas e historiografia. In: AZEVEDO, Cecília et al. (Org.). **Cultura política, memória e historiografia**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2009. p. 29-46.

BERTONHA, João Fábio. A questão da “Internacional Fascista” no mundo das relações internacionais: a extrema direita entre solidariedade ideológica e rivalidades nacionalistas. **Revista**

Brasileira de Política Internacional, Rio de Janeiro, v. 43, n. 1, p. 99-118, 2000. Disponível em: <<http://www.redalyc.org>>. Acesso em: 8 ago. 2014.

BITTENCOURT, Libertad Borges. *Resenhas*. FRANCO, Afonso Arinos de Melo. O índio brasileiro e a Revolução Francesa: as origens brasileiras da teoria da bondade natural. [Introdução: Alberto Venâncio Filho. Prefácio: Sérgio Paulo Rouanet. Rio de Janeiro: Topbooks, 2000. 318 p.]. **História Revista**, Goiânia, v. 6, n. 2, p. 179-185, jul./dez. 2001.

BOBBIO, Norberto. **Os intelectuais e o poder: dúvidas e opções dos homens de cultura na sociedade contemporânea**. Tradução Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Editora Unesp, 1997.

BOMENY, Helena. Infidelidades eletivas: intelectuais e política. In: BOMENY, Helena (Org.). **Constelação Capanema: intelectuais e política**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas; Bragança Paulista, SP: Ed. Universidade de São Francisco, 2001. p. 11-35.

BOMENY, Helena. **Manifesto dos Pioneiros da Educação Nova**. [S.l.], 2008. Disponível em: <<https://cpdoc.fgv.br/producao/dossies/JK/artigos/Educacao/ManifestoPioneiros>>. Acesso em: 25 fev. 2016.

BONAMIM, Giovana. **Elites intelectuais e nation building: conflitos na organização e funcionamento do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional durante o Estado Novo**. 2011. 151 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais)

– Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2011. Disponível em: <http://www.revistacienciapolitica.ufpr.br/off/dissertacao_bonamimgiovana2.pdf>. Acesso em: 3 maio 2016.

BOMFIM, Manoel. **A América Latina**: males de origem. Rio de Janeiro: Topbooks, 1993.

BOMFIM, Manoel. **O Brasil na América**: caracterização da formação brasileira. Rio de Janeiro: Topbooks, 1997.

BOTELHO, André. Passado e futuro das interpretações do país. **Tempo Social**, São Paulo, Dossiê Brasil Cultura e Sociedade, n. 1, v. 22, p. 47-66, jun. 2010. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ts/v22n1/v22n1a03.pdf>>. Acesso em: 15 ago. 2015.

BOTO, Carlota. O debate político no Brasil dos anos 30: raça e pedagogia na mística da nacionalidade. **Revista Teias**, Rio de Janeiro, v. 11, n. 23, p. 63-82, set./dez. 2010. Disponível em: <<http://www.periodicos.proped.pro.br/index.php/revistateias/article/view/723>>. Acesso em: 1 set. 2015.

BOTO, Carlota. Traição dos intelectuais: um tema nosso, contemporâneo. **Revista USP**, São Paulo, n. 80, p. 161-171, dez./fev. 2008-2009.

BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaina (Org.). **Usos & abusos da história oral**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1996. p. 183-191.

BRAGA, Rubem. Impressionado com a miséria do sertanejo. **A Manhã**, Rio de Janeiro, p. 2, 16 mai. 1935. Disponível em: <<http://memoria.bn.br>>. Acesso em: 5 jun. 2015.

BRASIL. Ministério da Educação. **Anos de incertezas** (1930-1937). Rio de Janeiro, [20--]. Disponível em: <<http://cpdoc.fgv.br/producao/dossies/AEraVargas1/anos30-37/IntelectuaisEstado/MinisterioEducacao>>. Acesso em: 13 abr. 2015.

BRASIL. Presidência da República. *Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil* (de 16 de julho de 1934). Rio de Janeiro, 1934. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao34.htm>. Acesso em: 20 set. 2015.

BRASIL. Presidência da República. **Lei nº 3.071, de 1º de janeiro de 1916**. Código Civil dos Estados Unidos do Brasil. Rio de Janeiro, 1916. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L3071.htm>. Acesso em: 18 fev. 2016.

BRASIL. Senado Federal. **Código Civil**. Quadro comparativo 1916/2002. Brasília, 2003. Disponível em: <<http://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/70309/704509.pdf?sequence=2>>. Acesso em: 18 fev. 2016.

BRESCIANI, Maria Stela Martins. Um possível diálogo entre (e com) os interpretes do Brasil. In: SOIHET, Rachel et al. (Org.). **Mitos projetos e práticas políticas: memória e historiografia**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009. p. 161-183.

BUENO, Luis. **Uma história do romance de 30**. São Paulo: Edusp; Campinas: EdUnicamp, 2006.

BURKE, Peter. **O que é História Cultural?** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

CALÇA, Robson Pereira. **Duas escolas, duas expressões do Iluminismo – Rousseau e Condorcet: o futuro que o passado ousou projetar**. 2010. 190 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia e Educação) – Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/48/48134/tde-16122010-154122/pt-br.php>>. Acesso em: 20 fev. 2016.

CALHEIROS, Renan. **Sessão especial destinada a comemorar o centenário de nascimento de Afonso Arinos de Melo franco, realizada em 23 de novembro de 2005**. Brasília: Senado Federal, 2005. p. 3-4. Disponível em: <<http://www2.senado.leg.br/bdsf/item/id/200548>>. Acesso em: 5 nov. 2015.

CAMARGO, Aspásia; MARIANI, Maria Clara; TEIXEIRA, Maria Teresa. **O intelectual e o político: encontros com Afonso Arinos**. Brasília: Senado Federal; Dom Quixote; Rio de Janeiro: CPDOC / Fundação Getúlio Vargas, 1983. (Série Brasil, Memória Política, v. 2).

CAMPANELLA, Tommaso. **Cidade do Sol**. Ciberfil Literatura Digital. Disponível em: <http://www.cairu.br/biblioteca/arquivos/Filosofia/Cidade_Sol_Campanella.pdf>. Acesso em: 4 jul. 2016.

CARVALHO, Antônio Gontijo de. Nota. In: FRANCO, Afonso Arinos de Melo. **A alma do tempo**: memórias de Afonso Arinos de Melo Franco. Rio de Janeiro: José Olympio; Brasília: Instituto Nacional do Livro, 1979. (Coleção Alma do Tempo). p. XXI.

CARVALHO, José Murilo de. Texto da quarta capa. In: FRANCO, Afonso Arinos de Melo. **O índio brasileiro e a Revolução Francesa**: as origens brasileiras da teoria da bondade natural. Rio de Janeiro: Topbooks, 2000.

CASTRO, Josué de. **Alimentação e raça**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1936. Biblioteca de Divulgação Científica.

CASTRO, Ricardo Figueiredo de. O Homem Livre: um jornal a serviço da liberdade (1933-1934). **Cadernos Arquivo Edgard Leuenrotyh**, Campinas, v. 12, n. 22/23, p. 63-74, 2005. Disponível em: <http://segall.ifch.unicamp.br/publicacoes_ael/index.php/cadernos_ael/article/viewFile/22/26>. Acesso em: 4 jul. 2015.

CASTRO, Ricardo Figueiredo de. Os intelectuais trotskistas nos anos 30. In: REIS FILHO, Daniel Arão (Org.). **Intelectuais, história e política**: séculos XIX e XX. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2000. p. 137-152.

CAVALARI, Rosa Maria Feiteiro. **Integralismo**: ideologia e organização de um partido de massa no Brasil (1932-1937). Bauru, SP: EDUSC, 1999.

CAVALCANTE, Berenice. **Passaporte para o futuro: Afonso Arinos de Melo Franco, um ensaísta da República.** Rio de Janeiro: Vieira & Lent, 2006.

CAZETTA, Felipe A. Charles Maurras e o surgimento do integralismo lusitano: teorias e apropriações doutrinárias. **Revista Cantareira**, Rio de Janeiro, ed. 17, p. 40-56, jul./dez. 2012. Disponível em: <<http://www.historia.uff.br/cantareira/v3/wp-content/uploads/2013/05/e17a3.pdf>>. Acesso em: 26 maio 2016.

CENTENO, Carla Villamaina. O compêndio História do Brasil – curso superior de João Ribeiro: análise sob a perspectiva da organização do trabalho didático. **Revista Acta Scientiarum Education**, Maringá, v. 35, n. 2, p. 169-178, jul.-dez. 2013. Disponível em: <<http://periodicos.uem.br/ojs/index.php/ActaSciEduc/issue/view/814/showToc>>. Acesso em: 01 maio 2016.

CENTRO DE PESQUISA E DOCUMENTAÇÃO DE HISTÓRIA CONTEMPORÂNEA DO BRASIL. **Acervo audiovisual.** Rio de Janeiro, 2012. Disponível em: <<http://www.fgv.br>>. Acesso em: 4 abr. 2012.

CHAVES, Vladimir Bahia. O Brasil sumarizado nos ensaios da coleção brasileira. In: Simpósio Nacional de História, 26, jul. 2011, São Paulo. **Anais...** São Paulo: ANPUH, 2011.

CHUVA, Márcia. Fundando a nação: a representação de um Brasil barroco, moderno e civilizado. **Revista TOPOI**, Rio de

Janeiro, v. 4, n. 7, p. 313-333, jul./dez. 2003. Disponível em: <http://revistatopoi.org/numeros_anteriores/Topoi%2007/topoi7a4.pdf>. Acesso em: 15 maio 2014.

CLIFFORD, Andrew Welch et al. (Org.). **Camponeses brasileiros: leituras e interpretações clássicas**. São Paulo: EdUNESP; Brasília, DF: Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento Rural, 2009. v. 1.

COM NOEL Rosa, o samba finalmente desce o morro e conquista o asfalto. Acervo **O Globo**. 2 jul. 2013. Disponível em: <<http://acervo.oglobo.globo.com/rio-de-historias/com-noel-rosa-samba-finalmente-desce-morro-conquista-asfalto-8886551>>. Acesso em: 10 fev. 2016.

COSTA, Jurandir Freire. **Ordem médica e norma familiar**. Rio de Janeiro: Graal, 1989.

CUNHA, Manoela Carneiro da. Imagens de índios do Brasil: o século XVI. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 4, n. 10, p. 91-110, 1990. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/eav/article/view/8582/10133>>. Acesso em: 3 jul. 2016.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Política indigenista no século XIX. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura; FAPESP, 1992. p. 133-154.

CURY, Claudia Engler. O papel dos intelectuais na configuração da brasilidade e das políticas de educação/cultura nos anos

trinta do século XX. **Educação em foco**, Juiz de Fora, v. 7, n. 2, p. 1-14, set. 2002/fev. 2003. Disponível em: <<http://www.ufjf.br/revistaedufoco/apresentacao-revista-educacao-em-foco/edicoes-anteriores-2/ano-2002/historia-da-educacao-setembro-2002fev-2003/>>. Acesso em: 3 ago. 2013.

D'ABBEVILLE, Claude. **História da Missão dos padres capuchinhos na ilha do Maranhão e suas circunvizinhanças**. São Luiz: Typ. do Frias, 1874. Disponível em: <<http://www2.senado.leg.br/bdsf/item/id/221724>>. Acesso em: 3 jul. 2016.

De La CADENA, Marisol. ¿son los mestizos híbridos? las políticas conceptuales de las identidades andinas. **Universitas humanística**, Bogotá, CO, n. 61, p. 51-84, jan.-jun. 2006. Disponível em: <<http://revistas.javeriana.edu.co/index.php/univhumanistica/article/view/2075/1315>>. Acesso em: 4 jun. 2016.

DEL PRIORE, Mary. **A mulher na história do Brasil**. São Paulo: Contexto, 1989.

DEL PRIORE, Mary. **Histórias íntimas: sexualidade e erotismo na história do Brasil**. São Paulo: Planeta, 2011.

DENIS, Ferdinand. **Uma festa brasileira celebrada em Ruão em 1550, seguido de um fragmento do século XVI que trata da teogonia dos antigos povos do Brasil e das poesias em língua tupi de Cristovão Valente**. Brasília: Senado Federal, 2011.

DEZEMONE, Marcus. Legislação social e apropriação camponesa: Vargas e os movimentos rurais. **Estud. hist.**, Rio de Janeiro, v. 21, n.

42, p. 220-240, july/dec. 2008. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/eh/v21n42/v21n42a06.pdf>>. Acesso em: 8 jun. 2015.

DIAS, Romualdo. **Imagens de ordem**: a doutrina católica sobre autoridade no Brasil, 1922-1933. São Paulo: Edunesp, 1996.

DOMINGUES, Petrônio. Movimento negro brasileiro: alguns apontamentos históricos. **Revista Tempo**, Niterói, n. 23, p. 100-122, 2007. Disponível em: <http://www.historia.uff.br/tempo/artigos_livres/v12n23a07.pdf>. Acesso em: 5 jul. 2015.

DOMINGUES, Petrônio. O “messias” negro? Arlindo Veiga dos Santos (1902-1978): “Viva a nova monarquia brasileira; Viva Dom Pedro III!” **VARIA HISTORIA**, Belo Horizonte, v. 22, n. 36, p. 517-536, jul./dez. 2006. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-87752006000200015>. Acesso em: 7 jun. 2016.

DOMINGUES, Petrônio. Um “templo de luz”: Frente Negra Brasileira (1931-1937) e a questão da educação. **Revista Brasileira de Educação**, Rio de Janeiro, v. 13, n. 39, p. 517-534, set./dez. 2008. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rbedu/v13n39/08.pdf>>. Acesso em: 5 jul. 2015.

DUARTE, Regina Horta. Apresentação. In: OTONI, Teófilo. **Notícia sobre os selvagens do Mucuri**. Organização Regina Horta Duarte. Belo Horizonte: EdUFMG, 2002. p. 9-11.

DUARTE, Regina Horta. Conquista e civilização nas minas oitocentista. In: OTONI, Teófilo. *Notícia sobre os selvagens do*

Mucuri. Organização Regina Horta Duarte. Belo Horizonte: EdUFMG, 2002. p. 13-37.

DUTRA, Eliana de Freitas. **Companhia Editora Nacional:** tradição editorial e cultura nacional no Brasil dos anos 30. Trabalho apresentado no I Seminário Brasileiro Sobre o Livro e História Editorial, Rio de Janeiro, 2004. p. 1-22. Disponível em: <<http://www.livrohistoriaeditorial.pro.br/pdf/elianadutra.pdf>>. Acesso em: 10 ago. 2013

ECOS e novidades. **A Noite**, Rio de Janeiro, p. 2, 18 abr. 1936. Edição Digital 08721. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/>>. Acesso em: 10 ago. 2015.

ELIAS, Norbert. **O processo civilizador:** uma história dos costumes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

ELIAS, Norberto. **O processo civilizador:** formação do Estado e civilização. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

FALCON, Francisco José Calazans. História e cultura histórica. (Resenha da obra *História e Historiadores*, de Angela de Castro Gomes. Rio de Janeiro, Editora da Fundação Getúlio Vargas, 1996). **Revista Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 10, n. 19, p. 141-144, 1997.

FARIAS, Octávio de. **Destinos do Socialismo**. Rio de Janeiro: Ariel, 1933.

FARTURA e Ralé. **Folha Capixaba**, Vitória, p. 1, 13 nov. 1954.
Disponível em: <<http://memoria.bn.br/hdb/periodico.aspx>>.
Acesso em: 6 jan. 2016.

FAUSTO, Boris. **Getúlio Vargas: o poder e o sorriso**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. (Coleção Perfis Brasileiros).

FÁVERO, Maria de Lourdes de Albuquerque. A Universidade no Brasil: das origens à Reforma Universitária de 1968. **Revista Educar**, Curitiba, n. 28, p. 23-24, 2006.

FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucília de Almeida Neves (Org.). **O tempo do nacional-estatismo: do início da década de 1930 ao apogeu do Estado Novo**. (O Brasil Republicano. V. 2). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

FINLEY, Moses. **Uso e abuso da História**. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

FLETSCHAMANN, Ulrich; ASSUNÇÃO, Mathias Ruhrig; ZIEBEL-WENDT, Zinka. Os Tupinambá: realidade e ficção nos relatos quinhentistas. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, Dossiê: América, Américas, v. 11, n. 21, p. 125-145, set. 1990-fev. 1991.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade**. Rio de Janeiro: Graal, 1979. v. 1 - A vontade de saber.

FRANCO, Afonso Arinos de Melo. **A alma do tempo: memórias de Afonso Arinos de Melo Franco**. Rio de Janeiro: José Olympio; Brasília: Instituto Nacional do Livro, 1979.

FRANCO, Afonso Arinos de Melo. Apresentação para a edição publicada pela Editora Universidade de Brasília em 1980. In: MORUS, Thomas. **Utopia**. Prefácio João Almino; Tradução Anah de Melo Franco. Brasília: Editora Universidade de Brasília; Instituto de Pesquisa de Relações Internacionais, 2004. p. XXXV-XXXVII.

FRANCO, Afonso Arinos de Melo. **Conceito de civilização brasileira**. Rio de Janeiro: Companhia Editora Nacional, 1936. (Coleção Brasileira).

FRANCO, Afonso Arinos de Melo. **Desenvolvimento da civilização material no Brasil**. Rio de Janeiro: Topbooks, 2005.

FRANCO, Afonso Arinos de Melo. **Diário de Bolso seguido de Retrato de Noiva**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1979.

FRANCO, Afonso Arinos de Melo. **Homens e temas do Brasil**. Rio de Janeiro: Zelio Valverde, 1944.

FRANCO, Afonso Arinos de Melo. **Introdução à realidade brasileira**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1933.

FRANCO, Afonso Arinos de Melo. **O índio brasileiro e a Revolução Francesa**: as origens brasileiras da teoria da bondade natural. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio, 1937.

FRANCO, Afonso Arinos de Melo. **Preparação ao nacionalismo**: carta aos que têm vinte anos. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1934.

FRANCO, Afonso Arinos de Melo. Uma obra rabelaisiana. In: FONSECA, Edson Nery da (Ed.). **Casa-Grande & Senzala e a crítica brasileira de 1933 a 1944**. Recife: Comp. Ed. de Pernambuco, 1985. p. 81-88.

FRANCO FILHO, Afonso Arinos de Melo. Guardados da memória: Magalhães de Azeredo e Afonso Arinos. **Revista Brasileira**. Academia Brasileira de Letras, Rio de Janeiro, Ano VIII, n. 29, p. 245-246, out.-dez. 2001. Disponível em: <<http://www.academia.org.br/sites/default/files/publicacoes/arquivos/revista-brasileira-29.pdf>>. Acesso em: 26 maio 2016.

FRAZER, James. **O ramo de ouro**. Rio de Janeiro: Círculo do Livro, 1974.

FRANZINI, Fábio. À sombra das palmeiras: a coleção documentos brasileiros e as transformações da historiografia nacional (1936-1959). 2006. 220 f. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, São Paulo, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006. Disponível em: <www.teses.usp.br/teses>. Acesso em: 3 fev. 2014.

FRANZINI, Fábio. Escrever textos, editar livros, fazer história: a coleção Documentos Brasileiros e as transformações da historiografia nacional (1936-1960). *Revista Tempo e Argumento*, Florianópolis, v. 5, n. 9, p. 24-45, 2013. Disponível em: <<http://revistas.udesc.br/index.php/tempo/index>>. Acesso em: 3 ago. 2013.

FREIRE, Carlos Augusto da Rocha (Org.). **Memória do SPI**: textos, imagens e documentos sobre o Serviço de Proteção aos

Índios (1910-1967). Rio de Janeiro: Museu do Índio – FUNAI, 2011.

FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. Sobre os Sertanistas do SPI. In: FREIRE, Carlos Augusto da Rocha (Org.). **Memória do SPI: textos, imagens e documentos sobre o Serviço de Proteção aos Índios (1910-1967)**. Rio de Janeiro: Museu do Índio; FUNAI, 2011. p. 255-265.

FREYRE, Gilberto. **Casa grande e senzala**. Rio de Janeiro: Record, 1989.

FUNDAÇÃO BIBLIOTECA NACIONAL. Biblioteca Nacional Digital Brasil. **Hemeroteca digital brasileira**. Rio de Janeiro, 2016. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/hdb/periodico.aspx>>. Acesso em: 2013 a 2015.

GABURO, Vanderson Roberto Pedruzzi. **O sertão vai virar gente: sertão e identidade acional em Afonso Arinos**. 2009. 154 f. Dissertação (Mestrado em História) – Centro de Ciências Humanas e Naturais, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2009. Disponível em: <http://portais4.ufes.br/posgrad/teses/tese_3525_Vanderson_Roberto_Pedruzzi_Gaburo.pdf>. Acesso em: 18 abr. 2016.

GARCÍA, Luís Pericot y. **América indígena**. Barcelona, ES: Salvat, 1936.

GARFIELD, Seth. **A luta indígena no coração do Brasil: política indigenista a Marcha para o Oeste e os índios Xavante (1937-1988)**. São Paulo: Edunesp, 2011.

GARFIELD, Seth. As raízes de uma planta que hoje é o Brasil: os índios e o Estado-Nação na era Vargas. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 20, n. 39, p. 15-42, 2000. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rbh/v20n39/2980.pdf>>. Acesso em: 26 jun. 2016.

GAGLIARDI, José Mauro. **O indígena e a República**. São Paulo: Hucitec, 1989

GEBRIM, Virginia Sales. A difusão dos saberes e práticas escolares na pedagogia nova: o livro como dispositivo estratégico. **Revista Educativa**, Goiânia, v. 10, n. 1, p. 85-95, jan./jun. 2007. Disponível em: <seer.ucg.br/index.php/educativa/article/view/176>. Acesso: 12 mar. 2015.

GODOY, Arnaldo Sampaio de Moraes. **Afonso Arinos é exemplo de intelectual completo**. São Paulo, 2013. Disponível em: <<http://www.conjur.com.br/2013-set-22/embargos-culturais-afonso-arinos-exemplo-intelectual-completo>>. Acesso em: 20 jan. 2016

GOMES, Ângela de Castro. Azevedo Amaral e o século do corporativismo de Michael Monoiesco, no Brasil de Vargas. **Revista de Sociologia e Antropologia**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 4, p. 185-209, 2012.

GOMES, Ângela de Castro. Cultura política e cultura histórica no Estado Novo. In: ABREU, Martha; SOIHET, Rachel; GONTIJO, Rebeca (Org.). **Cultura política e leituras do passado: historiografia e ensino de história**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007. p. 43-63.

GOMES, Ângela de Castro. Essa gente do Rio...Os intelectuais cariocas e o modernismo. **Revista Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 6, n. II, p. 62-77, 1993. Disponível em: <bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/download/1954/1093>. Acesso em: 25 abr. 2016.

GOMES, Ângela de Castro. Os intelectuais cariocas, o modernismo e o nacionalismo: o caso de Festa. **Luso-Brazilian Review**, Madison, WI, v. 41, n. 1, p. 80-106, 2004. Disponível em: <<http://muse.jhu.edu/article/173637>>. Acesso em: 18 jun. 2014.

GOMES, Flávio dos Santos. **Negros e política (1888-1937)**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

GOMES, Mércio Pereira. **Antropologia: ciência do homem, filosofia da cultura**. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2013.

GOMIDE, Bruno Barretto. **O terceiro elemento: Dostoiévski e intelectuais católicos brasileiros (anos 1920 e 1930)**. In: ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, GT Pensamento social no Brasil, 29., 2005. Caxambu, MG. *Anais...* Caxambu, MG: Anpocs, 2005. p. 1-30. Disponível em: <<http://portal.anpocs.org/>>. Acesso em: 2 set. 2014.

GONÇALVES, Leandro Pereira. Plínio Salgado e Integralismo: relação franco-luso-italiana. **Revista Lusitânia Sacra**, Lisboa, 2. série, tomo XXVI, v. 26, p. 133-154, jul./dez. 2012. Disponível em: <<http://portal.cehr.ft.lisboa.ucp.pt/LusitaniaSacra/index.php/journal/article/view/18>>. Acesso em: 26 maio 2016.

GONÇALVES, Assis da Silva; MAIO, Marcos Chor; SANTOS, Ricardo Ventura. Entre o laboratório de antropometria e a escola: a antropologia física de José Bastos de Ávila nas décadas 1920 e 1930. **Boletim Museu Paraense Emílio Goeldi**, Belém, v. 7, n. 3, p. 671-686, 2012.

GONDRA, José Gonçalves. Homo hygienicus: educação, higiene e a reinvenção do homem. **Caderno Cedes**, Campinas, v. 23, n. 59, p. 25-38, abr. 2003. Disponível em: <<http://www.cedes.unicamp.br>>. Acesso em: 13 fev. 2015.

GRANDES personagens – Afonso Arinos (1905-1990) – Bloco 1, 2010. 1 vídeo. (4:40s). **TV Senado**. Brasília, 09 jul. 2010. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=Ox8kNgMrOXs>>. Acesso em: 22 jan. 2016.

GRILL, Igor Gastal. As múltiplas notabilidades de Afonso Arinos: biografias, memórias e a condição de elite no Brasil do século XX. **Revista de Sociologia e Política**, Curitiba, v. 23, n. 54, p. 21-42, jun. 2015. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rsocp/v23n54/0104-4478-rsocp-23-54-0021.pdf>>. Acesso em: 25 jan. 2016.

GRYNSZPAN, Mário. **Ciência política e trajetórias sociais: uma Sociologia histórica da teoria das elites**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1999.

GUERRA, Rogério F. O índio brasileiro e a Revolução Francesa. **Revista de Ciências Humanas**, Florianópolis, v. 42, n. 1-2, p. 251-253, abr./out. 2008. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc>>.

br/index.php/revistacfh/article/viewFile/14585/13340>. Acesso em: 24 abr. 2016.

GUIMARÃES, Manoel Luiz Salgado. Definir o outro: a complexa tarefa para a escrita da história nacional. (Prefácio). In: KODAMA, Kaori. **Os índios no Império do Brasil**: a etnografia do IHGB entre as décadas de 1840 e 1860. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ; São Paulo: EDUSP, 2009. p. 9-12.

GUIMARÃES, Manoel Luiz Salgado. O presente do passado: as artes de Clio em tempos de memória. In: ABREU, Martha; SOIHET, Rachel; GONTIJO, Rebeca (Org.) **Cultura política e leituras do passado**: historiografia e ensino de história. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007. p. 23-42.

HALLEWELL, Laurence. **O livro no Brasil**: sua história. São Paulo: T. A. Queiroz, 1985.

HOFFMANN, Maria Barroso. Apresentação. In: MUSEU NACIONAL. Departamento de Antropologia. **Coleção Heloísa Alberto Torres**. Rio de Janeiro, [ca. 1998]. p. 1-31. Disponível em: <<http://laced.etc.br/site/arquivos/Cole%C3%A7%C3%A3o%20Helo%C3%ADsa%20Alberto%20Torres.pdf>>. Acesso em: 18 abr. 2016.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. São Paulo: Cia das Letras, 1995.

HOMO. Frente Negra, Problema do Negro, Fascismo e as conclusões de Stoddard. **O Homem Livre**, São Paulo, Anno I,

n. 1, p. 3, 27 mai. 1933. Disponível em: <http://memoria.bn.br/>. Acesso em: 3 jul. 2015.

HOMO. Frente Negra: “união política e social da raça”. **O Homem Livre**, São Paulo, Anno I, n. 2, p. 4, 3 jun. 1933. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/>>. Acesso em: 4 jul. 2015.

HUMORISMO grosseiro. **Diário Carioca**, Rio de Janeiro, p. 6, 19 abr. 1936. Edição Digital 02379. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/>>. Acesso em: 10 ago. 2015.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Estatísticas do século XX**. Brasília, set. 2003. Disponível em: <<http://www.ibge.gov.br/home/presidencia/noticias/29092003estatisticasecxhtml.shtm>>. Acesso em: 30 jun. 2016.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Os indígenas no censo demográfico 2010: primeiras considerações com base no quesito cor ou raça**. Rio de Janeiro, 2012. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/indigenas/indigena_censo2010.pdf>. Acesso em: 2 mar. 2016.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. Povos Indígenas no Brasil. **O Serviço de Proteção aos Índios (SPI)**. Brasília, 2016. Disponível em: <[http://pib.socioambiental.org/pt/c/politicas-indigenistas/orgao-indigenista-oficial/o-servico-de-protecao-aos-indios-\(spi\)](http://pib.socioambiental.org/pt/c/politicas-indigenistas/orgao-indigenista-oficial/o-servico-de-protecao-aos-indios-(spi))>. Acesso em: 18 abr. 2016.

JARA, Eva Sanz. **Los índios de la nación: los indígenas en los escritos de intelectuales y políticos del México independiente**. Madrid: Iberoamericana- Editorial Vervuert, 2011.

JESUS, Zeneide Rios de. O Estado Novo e os Povos Indígenas: o silêncio das palavras. **Mnemosine Revista**, Campina Grande, n.1, p.87-110, 2016. Disponível em: < Mnemosine Revista (UFPG): lançado o dossiê História Indígena na Contemporaneidade (google.com)>. Acesso em: 06 dez. 2020.

JOANILHO, André Luiz. A construção da nacionalidade. **Hist. Ensino**, Londrina, v. 6, p. 131-140, out. 2000. Disponível em: <<http://www.uel.br/revistas/uel/index.php/histensino/article/viewFile/12395/10861>>. Acesso em: 30 maio 2016.

JUNQUEIRA, Mary Anne. Elementos para uma discussão metodológica dos relatos de viagem como fonte para o historiador. In: JUNQUEIRA, Mary Anne; FRANCO, Stella Maris Scatena (Org.). **Cadernos de Seminários de Pesquisa**. São Paulo: USP-FFLCH-Editora Humanitas, 2011. v. II. p. 44-61. Disponível em: <<http://historia.fflch.usp.br/sites/historia.fflch.usp.br/files/CSP2.pdf>>. Acesso em: 2 jul. 2016.

KETTNER, Michele Nascimento. Manoel Bomfim: “Ensaizando” a mestiçagem em América Latina. **Ciência & Trópico**, Recife, v. 34, n. 1, p. 135-154, 2010. Disponível em: <<https://periodicos.fundaj.gov.br/CIC/article/viewFile/864/585>>. Acesso em: 28 dez. 2014

KODAMA, Kaori. **Os índios no Império do Brasil**: a etnografia do IHGB entre as décadas de 1840 e 1860. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ; São Paulo: EDUSP, 2009.

KODAMA, Kaori. O Tupi e o sabiá: Gonçalves Dias e a etnografia do IHGB em Brasil e Oceania. **Fênix – Revista de História e Estudos Culturais**, Uberlândia, 4. Ano, v. IV, n. 3, p. 1-14, jul./ago./set 2007. Disponível em: <<http://www.revistafenix.pro.br/PDF12/secaolive.artigo.7-Kaori.Kodama.pdf>>. Acesso em: 01 jun. 2016.

LA PEÑA, Antônio R. de. Situação das Confissões religiosas da U.R.S.S. **A Ordem**. Rio de Janeiro, Ano XVI, v. XVI, p. 2-6, jul./ago. 1936. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/hdb/periodico.aspx>> Acesso em: 13 jul. 2014.

LARA, Silvia Hunold. Do singular ao plural: Palmares, capitães-do-mato e o governo dos escravos. In: REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos. **Liberdade por um fio**: história dos quilombos no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. p. 81-109.

LATTMAN-WELTMAN, Fernando. **A política domesticada**: Afonso Arinos e o colapso da democracia em 1964. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2005.

LEAL, Antonio Henriques. **Obras póstumas de A. Gonçalves Dias**. Precedida de uma notícia da sua vida e obras. São Luiz do Maranhão: [S.n.], 1869. v. VI. Disponível em: <<http://www.brasiliana.usp.br/handle/1918/00647060?>>. Acesso: 14 out. 2015.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Campinas: Unicamp, 1990.

LELIS, Raul. Meio ano entre os selvagens do Brasil: Como Miss Elizabeth Steen viu a nossa terra, a nossa gente e os nossos índios. **O Cruzeiro**, Rio de Janeiro, ed. 8, p. 43-45, 48, 27 dez. 1930. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/hdb/periodico.aspx>>. Acesso em: 5 mar. 2015.

LÉRY, Jean de. **Viagem à Terra do Brasil**. Tradução integral e notas de Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército, 1961. Disponível em: <<http://www.ufscar.br/~igor/wp-content/uploads/lery.pdf>>. Acesso em: 4 jul. 2016.

LIMA, Alceu Amoroso Lima (Tristão de Ataíde). Absolutismo pedagógico. **A Ordem**, Rio de Janeiro, n. 26, p. 317-320, abr. 1932. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/hdb/periodico.aspx>>. Acesso em: 13 mar. 2014.

LIMA, Alceu Amoroso. Nota. In: FRANCO, Afonso Arinos de Melo. **A alma do tempo**: memórias de Afonso Arinos de Melo Franco. Rio de Janeiro: José Olympio; Brasília: Instituto Nacional do Livro, 1979. (Coleção Alma do Tempo). p. XVIII.

LIMA, Alceu Amoroso. Registros e comentários: 50 anos depois. **A Ordem**, Rio de Janeiro, ed. 0012, Ano XXVI, p. 617, dez. 1946. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/>>. Acesso em: 5 abr. 2015.

LIMA, Alceu Amoroso. Tomaz Morus. **A Ordem**, Rio de Janeiro, ed. 99, Ano XX, v. XXIII, p. 5-20, jan./jun. 1940. p. 6. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/>>. Acesso em: 3 abr. 2015.

LIMA, Antonio Bosco de. Manifesto dos pioneiros de 1932: leituras de seus 80 anos. **Revista HISTEDBR On-line**,

Campinas, n. 47, p. 185-204, set. 2012. Disponível em: <<http://periodicos.sbu.unicamp.br>>. Acesso em: 14 mar. 2016.

LIMA, Antonio Carlos de Souza. O governo dos índios sob a gestão do SPI. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura; FAPESP, 1992. p. 155-174.

LIMA, Antonio Carlos de Souza. Reconsiderando poder tutelar e formação do estado no Brasil: notas a partir da criação do Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais. In: FREIRE, Carlos Augusto da Rocha (Org.). **Memória do SPI: textos, imagens e documentos sobre o Serviço de Proteção aos Índios (1910-1967)**. Rio de Janeiro: Museu do Índio – FUNAI, 2011. p. 203-206.

LIMA, Antonio Carlos de Souza. **Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1995.

LIMA, Elisabeth Christina de Andrade. James Frazer (1854-1941). In: ROCHA, Everardo; FRID, Marina (Org.). **Os antropólogos: clássicos das Ciências Sociais**. Petrópolis, RJ: Vozes; Rio de Janeiro: PUC, 2015. p. 28-41.

LIMA, Nísia Trindade. Antropologia, raça e questão nacional: notas sobre as contribuições de Edgar Roquette Pinto e um possível diálogo com Franz Boas. In: HEIZER, Alda; VIDEIRA, Antonio Augusto Passos (Org.). **Ciência, civilização e república nos trópicos**. Rio de Janeiro: Mauad; Faperj, 2010. p. 255-275.

LUCA, Tania Regina de. **Leituras, projetos e (re)vista(s) do Brasil (1916-1944)**. São Paulo: Edunesp, 2011.

LUZ, Fábio. Ligeiros comentários em torno da obra de Graça Aranha. **Revista Brasileira: Síntese do Momento Contemporâneo**, Rio de Janeiro, n. 5, p. 210, dez. 1934. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/>>. Acesso em: 3 ago. 2015.

MAGALHÃES, Antônio Carlos. **Sessão especial destinada a comemorar o centenário de nascimento de Afonso Arinos de Melo Franco, realizada em 23 de novembro de 2005**. Brasília: Senado Federal, 2005. p. 17-21. Disponível em: <<http://www2.senado.leg.br/bdsf/item/id/200548>>. Acesso em: 5 nov. 2015.

MAGALHÃES. Couto de. Gen. **O selvagem**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1935. Disponível em: <<http://www.brasiliana.com.br/>>. Acesso em: 3 ago. 2015.

MAGNANI, José Guilherme. Bronislaw Malinowski (1884-1942). In: ROCHA, Everardo; FRID, Marina(Org.). **Os antropólogos: clássicos das Ciências Sociais**. Petrópolis, RJ: Vozes; Rio de Janeiro: Editora PUC, 2015. p. 103-113.

MAIO, Marcos Chor. Afrânio Peixoto: notas sobre uma trajetória médica. **Revista da SBPC**, São Paulo, n. 11, p. 75-81, 1994. Disponível em: <www.mast.br/arquivos_sbhc/96.pdf>. Acesso em: 3 mar. 2016.

MAIO, Marcos Chor; GRIN, Mônica. O antirracismo da ordem no pensamento de Afonso Arinos de Melo Franco.

Revista Topoi, Rio de Janeiro, v. 14, n. 26, p. 33-45, jan./jul. 2013. Disponível em: <http://www.revistatopoi.org/numeros_anteriores/topoi26/TOPOI26_2013_TOPOI_26_A03.pdf>. Acesso em: 28 abr. 2016.

MALFATTI, Selvino Antonio. A teoria das elites como uma ideologia para perpetuação no governo. **Thaumazein – Revista Online de Filosofia**, Santa Maria, RS, n. 2, p. 1-12, mar. 2008. Disponível em: <<http://sites.unifra.br>>. Acesso em: 2 set. 2014.

MARIANO, Olegário. **Biografia**. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras, mar. 2016. Disponível em: <<http://www.academia.org.br/academicos/olegario-mariano/biografia>>. Acesso em: 16 maio 2016

MARTÍNEZ-ECHAZÁBAL, Lourdes. O culturalismo nos anos 30 no Brasil e na América Latina: deslocamento retórico ou mudança conceitual? In: MAIO, Marcos Chor; SANTOS, Ricardo Ventura. **Raça, ciência e sociedade**. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1996. p. 107-124.

MARTINS, Estevão de Resende. Historiografia alemã no século XX: encontros e desencontros. In: MALERBA, Jurandir; ROJAS, Carlos Aguirre (Org.). **Historiografia contemporânea em perspectiva crítica**. Bauru, SP: EDUSC, 2007. p. 45-67.

MELO, Rosa Virgínia. O índio brasileiro e o homem natural, uma crítica antropológica. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 2, n. 1, p. 16-184, jan./jun. 2008. Disponível em: <seer.ufrgs.br/EspacoAmerindio/article/view/3108>. Acesso em: 24 abr. 2016.

MELLO E SOUZA, Laura de. **Inferno Atlântico: demonologia e colonização: séculos XVI-XVIII**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

MENDONÇA, João Martinho de. Margaret Mead (1901-1978). In: ROCHA, Everardo; FRID, Marina. (Org.). **Os antropólogos: clássicos das Ciências Sociais**. Petrópolis, RJ: Vozes; Rio de Janeiro: Editora PUC, 2015. p. 133-153.

MENDONÇA, Renato. **A influência africana no português do Brasil**. Brasília: FUNAG, 2012. (Primeira edição de 1933).

MESQUITA, Afonso Mancuso de. Os conceitos de atividade e necessidade para a Escola Nova e suas implicações para a formação de professores. In: MARTINS, Lígia Márcia; DUARTE, Newton (Org.). **Formação de professores: limites contemporâneos e alternativas necessárias** [online]. São Paulo: EdUNESP; Cultura Acadêmica, 2010. p. 63-82. Disponível em: <<http://books.scielo.org>>. Acesso em: 17 mar. 2016.

MÉTRAUX, Alfred. **A religião dos Tupinambás**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1979.

MONTAIGNE, Michel de. Dos canibais. In: MONTAIGNE, Michel de. **Ensaio**. São Paulo: Nova Cultural, 1987. Cap. XXXI. p. 100-106.

MONTAIGNE, Michel de. **Ensaio**. Tradução Sérgio Milliet. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

MORAES, José Damiro de. Armanda Álvaro Alberto: escola nova e repressão política nos anos 1930. **Revista HISTEDBR On-line**, Campinas, n. 53, p. 183-195, out. 2013. Disponível em: <http://periodicos.sbu.unicamp.br>. Acesso em: 14 mar. 2016.

MOREIRA, Eliseu Vieira. **Reflexões sobre a teoria social em Vilfredo Pareto (1848*-1923+)**. In: Seminário internacional sociedade e fronteiras: as fronteiras da interdisciplinaridade e a interdisciplinaridade das fronteiras, 1., 2012, Boa Vista, RR. *Anais...* Boa Vista, RR: EDUFRR, 2012. p. 280-291.

MOREIRA, Vânia Maria Losada. História, etnia e nação: o índio e a formação nacional sob a **ótica de caio Prado Júnior**. **Memória Americana, Cuadernos de Etnohistória**, Buenos Aires, v. 16, n.1, p. 63-84, 2008. Disponível em: <http://antropologia.institutos.filo.uba.ar/sites/antropologia.institutos.filo.uba.ar/files/revistas/adjuntos/Memoria_Americana_16.pdf>. Acesso em: 29 maio 2016.

MORUS, Thomas. **Utopia**. Ed. Ridendo Castigat Mores. Edição para EBook. eBooksBrasil.com. Disponível em: <<http://www.ebooksbrasil.org/adobeebook/utopia.pdf>>. Acesso em: 5 jul. 2016.

MOTTA, Marly Silva da. O relato biográfico como fonte para a história. **Revista Vidya**, Santa Maria, RS, n. 34, p. 101-122, jul./dez. 2000. Disponível em: <http://cpdoc.fgv.br/producao_intelectual/arq/614.pdf>. Acesso em: 5 dez. 2015.

MOURA, Margarida Maria. Franz Boas: a Antropologia Cultural no seu nascimento (1858-1942). **Revista USP**, São Paulo, n.

69, p. 123-134, mar./maio 2006. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/13519/15337>>. Acesso em: 27 maio 2016. p. 128-130.

MOURA, Margarida Maria. Franz Boas (1858-1942). In: ROCHA, Everardo; FRID, Marina (Org.). **Os antropólogos: clássicos das Ciências Sociais**. Petrópolis, RJ: Vozes; Rio de Janeiro: Editora PUC, 2015. p. 42-60.

MUELLER, Helena Isabel. Os ativos intelectuais católicos no Brasil dos anos 1930. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 35, n. 69, p.259-278, 2015. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/1806-93472015v35n69012>>. Acesso em: 13 maio 2016.

NABUCO, Joaquim. **O abolicionismo (1884)**. RJ: Vozes; Brasília: Instituto Nacional do Livro, 1977.

NAVA, Pedro. Afonso. In: CAMARGO, Aspásia; MARIANI, Maria Clara; TEIXEIRA, Maria Tereza. **O intelectual e o político: encontros com Afonso Arinos**. Brasília: Senado Federal; Dom Quixote; Rio de Janeiro: CEPDOC/Fundação Getúlio Vargas, 1983. p. 27-47.

NAVA, Pedro. Nota. In: FRANCO, Afonso Arinos de Melo. **A alma do tempo: memórias de Afonso Arinos de Melo Franco**. Rio de Janeiro: José Olympio; Brasília: Instituto Nacional do Livro, 1979. (Coleção Alma do Tempo). p. XXVIII.

NEVES, Frederico de Castro. Economia moral versus moral econômica (ou: o que é economicamente correto para os pobres?). **Projeto História**, São Paulo, n. 16, p. 39-57, fev. 1998. Disponível em: <<http://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/11186/8197>>. Acesso em: 5 jun. 2015.

NEVES, Frederico de Castro. Getúlio e a seca: políticas emergenciais na era Vargas. **Rev. Bras. História**, São Paulo, v. 21, n. 40, p. 10-131, 2001. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rbh/v21n40/a06v2140.pdf>>. Acesso em: 4 jun. 2015.

NIKOLÁI Ale[x/ks]ándrovitch Berdiaeff. (1874-1948). Biografia. In: **SÓ BIOGRAFIAS**. 2016. Disponível em: <<http://www.dec.ufcg.edu.br/biografias/NilaiAle.html>>. Acesso em: 23 jun. 2016.

O GLORIOSO destino de um poeta. **O Jornal**, Rio de Janeiro, ed. 4.836, p. 3, 17 jul. 1935. Disponível em: <<http://memoria.bn.br>>. Acesso em: 11 out. 2015.

O I CONGRESSO econômico do Oeste e as classes produtoras do Brasil Central. **A Manhã**, Rio de Janeiro, Ano IV, 7 mar. 1945. Marcha para o Oeste, p. 8. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/hdb/periodico.aspx>>. Acesso em: 10 mar. 2016.

O ÍNDIO brasileiro na Europa nos séculos XVI e XVII. **O Jornal**, Rio de Janeiro, Ano XVII, p. 3, 10 set. 1935. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/hdb/periodico.aspx>>. Acesso em: 9 abr. 2014.

O ÍNDIO brasileiro na Europa no século XVI e XVII. **O Jornal**, Rio de Janeiro, ed. 4.883, p. 12, 8 set. 1935. Disponível em: <<http://memoria.bn.br>>. Acesso em: 11 out. 2015.

O ÍNDIO brasileiro na literatura europeia nos séculos XVI e XVII. **O Jornal**, Rio de Janeiro, ed. 4.884, p. 3, 10 set. 1935. Disponível em: <<http://memoria.bn.br>>. Acesso em: 11 out. 2015.

OLIVEIRA, Cristiane. O discurso do excesso sexual como marca da brasilidade: revisitando o pensamento social brasileiro das décadas de 1920 e 1930. **História, Ciências, Saúde**, Rio de Janeiro, v. 21, n. 4, p. 1093-1112, out./dez. 2014. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/hcsm/v21n4/0104-5970-hcsm-21-4-1093.pdf>>. Acesso em: 8 jun. 2016.

OLIVEIRA, João Pacheco de. As mortes do indígena no Império do Brasil: o indianismo, a formação da nacionalidade e seus esquecimentos. In: AZEVEDO, Cecília et al. (Org.). **Cultura política, memória e historiografia**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2009. p. 229-268.

OLIVEIRA, Laiana Lannes de. **Entre a miscigenação e a multirracialização: brasileiros negros ou negros brasileiros?** Os desafios do Movimento Negro Brasileiro no período de valorização nacionalista (1930-1950) - A frente Negra Brasileira e o teatro Experimental do Negro. 2008. 323 f. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2008.

OLIVEIRA Lucia Lippi. Imaginário histórico e poder cultural: as comemorações do descobrimento. **Revista Estudos Históricos**,

Rio de Janeiro, v. 14, n. 26, p. 183-202, 2000. Disponível em: <<http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/2122/1261>>. Acesso em: 20 mar. 2014.

OLIVEIRA, Marco Aurélio Gomes de. A concepção de infância presente no manifesto dos pioneiros da educação nova de 1932: a presença do pensamento de John Dewey (1859-1952). **Revista HISTEDBR On-line**, Campinas, n. 53 (esp.), out. 2013.

OLIVEIRA VIANA. **Populações Meridionais do Brasil**. Niterói: EdUFF, 1987.

O MESTIÇO e as guerras. **Revista Careta**, Rio de Janeiro, Ano XXV, n. 1262, p. 17, 27 ago. 1932. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/>>. Acesso em: 3 ago. 2015.

O MOVIMENTO Literário. Março de 1944. Comentário de “Cultura Política”. **Cultura Política**, Rio de Janeiro, Ano IV, n. 40, maio 1944. Literatura, p. 219. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/hdb/periodico.aspx>>. Acesso em: 10 abr. 2014.

ORLANDI, Eni Puccinelli. **As formas do silêncio: no movimento dos sentidos**. 6. ed. Campinas, SP: EdUnicamp, 2007.

ORTIZ, Renato. **Cultura brasileira e identidade nacional**. São Paulo: Brasiliense, 1986.

OS MESTIÇOS. **Revista Careta**, Rio de Janeiro, Ano XXXI, n. 1581, p. 30, 8 out. 1938. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/>>. Acesso em: 3 ago. 2015.

OS “TANTALOS” do cheirinho das mulatas. **Diário Carioca**, Rio de Janeiro, Ano V, n. 1.108, p. 3, 3 fev. 1932. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/>>. Acesso em: 3 ago. 2015.

OTONI, Teófilo. **Notícia sobre os selvagens do Mucuri**. Organização Regina Horta Duarte. Belo Horizonte: EdUFMG, 2002.

PAES, Álvaro. O banditismo no Nordeste: Lampião é a expressão violenta de um velho mal brasileiro. **Diário de Notícias**, Rio de Janeiro, Ano I, n. 204, p. 2, 30 de dezembro de 1930. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/>>. Acesso em: 4 ago. 2015.

PAIM, Paulo. **Sessão especial destinada a comemorar o centenário de nascimento de Afonso Arinos de Melo Franco, realizada em 23 de novembro de 2005**. Brasília: Senado Federal, 2005. p. 33-37. Disponível em: <<http://www2.senado.leg.br/bdsf/item/id/200548>>. Acesso em: 5 nov. 2015.

PARAÍSO, Maria Hilda Baqueiro. De como se obter mão-de-obra indígena na Bahia entre os séculos XVI e XVIII. **Revista de História USP**, São Paulo, n. 129-131, p. 179-208, 1994. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/18728/20791>>. Acesso em: 20 jul. 2016.

PARAÍSO, Maria Hilda Baqueiro. Índios e colonos, a formação de alianças através dos casamentos: Caramuru e Paraguaçu, um modelo das primeiras famílias interétnicas no Brasil (1500-1549). (Versão parcial da palestra apresentada no Instituto Pedro Calmon no dia 12 de abril de 2000 – texto disponibilizado pela autora).

PARAÍSO, Maria Hilda Baqueiro. **Os Botocudos do Leste na ótica dos viajantes do século XIX (1815-1820)**. Trabalho apresentado no Fórum de Pesquisa 4: “Etnografia dos Relatos de Viagem”, 22ª Reunião Brasileira de Antropologia. Brasília, jul. 2000. p. 1-29.

PARAÍSO, Maria Hilda Baqueiro. Os Kurucas no mercado colonial. **Revista do Arquivo Público Mineiro**, Belo Horizonte, v. 47, fasc. 1, p.78-98, jan./jun. 2011. Disponível em: <<http://www.siaapm.cultura.mg.gov.br/modules/rapm/brtacervo.php?cid=1104&op=1>>. Acesso em: 5 jun. 2016.

PARAÍSO, Maria Hilda Baqueiro. Repensando a política indigenista para os Botocudos no século XIX. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 35, p. 75-90, 1992. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/ra/article/view/111329/109545>>. Acesso em: 25 maio 2016.

PARAÍSO, Maria Hilda Baqueiro. **Trabalho escravo de crianças indígenas: uma realidade do século XIX**. In: ENCONTRO ESTADUAL ANPUH, 2., 2004, Feira de Santana. *Anais eletrônicos...* Feira de Santana: UESB, 2004. p. 1-26. Disponível em: <http://www.uesb.br/anpuhba/artigos/anpuh_II/maria_hilda_baqueiro_paraíso.pdf>. Acesso em: 5 jun. 2016.

PARETO, Vilfredo. **Traité de Sociologie Générale**. Édition Française par Pierre Boven revue par l'auteur. Paris: Librairie Payot & Co., 1917. v. I. Disponível em: <<https://archive.org/stream/traitdesociolo01pareuoft#page/n9/mode/2up>>. Acesso em: 2 set. 2014.

PATRINI, Augusto. **Oswald Spengler: um enigma histórico-intelectual no século XX (A decadência do Ocidente de Oswald Spengler: seu conceito de história e seus intérpretes).**

In: Encontro Regional de História: História e Liberdade. 20, São Paulo, set. 2010. *Anais...* São Paulo: ANPUH/SP; Unesp-Franca, 2010. Disponível em: <<http://www.anpuhsp.org.br/sp/downloads/CD%20XX%20Encontro/PDF/Autores%20e%20Artigos/Augusto%20Patrini.pdf>>. Acesso em: 27 maio 2016.

PEIXOTO, Afrânio. **História do Brasil (1876-1947).** Rio de Janeiro: Companhia Editora Nacional, 1944. Fonte digital, Digitalização da 2. ed. em papel Biblioteca do Espírito Moderno, Série 3.^a, História e Biografia. Transcrição para eBook eBooksBrasil © 2008.

PEREIRA, Amilcar Araújo. **Movimento negro brasileiro: aspectos da luta por educação e pela “reavaliação do papel do negro na história do Brasil” ao longo do século XX.** In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA – ANPUH, 26., 2011, São Paulo. *Anais...* São Paulo: USP, 2011. Disponível em: <www.snh2011.anpuh.org>. Acesso em: 4 jul. 2015.

PERNAMBUCANO, Ulysses. **As doenças mentais entre os negros de Pernambuco.** Estudo afro-brasileiro. Rio de Janeiro: Ariel, 1935.

PERRONE-MOISÉS, Leyla. Relação da viagem do Capitão de Gonneville às novas terras das Índias. In: PERRONE-MOISÉS, Leyla. **Vinte luas: viagem de Paulmier de Gonneville ao Brasil: 1503-1505.** São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 15-31.

PERRONE-MOISÉS, Leyla. **Vinte luas**: viagem de Paulmier de Gonneville ao Brasil: 1503-1505. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

PIERRE de Ronsard (1524-1585). **Biografia**. In: UNIVERSIDADE Federal de CAMPINA Grande. Campina Grande, PB, 2016. Disponível em: <<http://www.dec.ufcg.edu.br/biografias/PieRonsa.html>>. Acesso em: 8 jun. 2016

PINHEIRO, Douglas Antonio Rocha. Às margens do caso **Ellwanger**: visão conspiracionista da história, ecos tardios do integralismo e judicialização do passado. 2013. 281 f. (Doutorado em Direito) – Faculdade de Direito, Universidade de Brasília, Brasília, 2013.

PINHEIRO, Marcos Sorrilha. **Utopia andina**: socialismo e historiografia em Alberto Flores Galindo. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2013.

PINHEIRO FILHO, Fernando Antonio. A invenção da ordem: intelectuais católicos no Brasil. **Tempo Social. Revista de Sociologia da USP**, São Paulo, v. 1, p. 33-49, jun. 2007. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/ts/article/view/12533/14310>>. Acesso em: 26 maio 2016.

PINHO, Adeíto Manoel. A margem e o Outro, retratos de índio no romantismo. *Instrumento: Revista Estudos Pesquisas Educacionais*, Juiz de Fora, v. 10, p. 37-44, jan./dez. 2008.

PINHO, Péricles Madureira de. Nota. In: FRANCO, Afonso Arinos de Melo. **A alma do tempo**: memórias de Afonso Arinos de Melo Franco. Rio de Janeiro: José Olympio; Brasília: Instituto Nacional do Livro, 1979. (Coleção Alma do Tempo). p. XXVII.

PINTO, Estevão. Alguns aspectos da cultura artística dos Pancarús de Tacaratu. (índios do sertão de Pernambuco). **Revista do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, Rio de Janeiro, n. 2, p. 63, 1938. Disponível em: <<http://portal.iphan.gov.br/>>. Acesso em: 20 abr. 2014.

PONTES, Heloisa. Retratos do Brasil: um estudo dos editores, das editoras e das “Coleções Brasileiras”, nas décadas de 1930, 40 e 50. **BIB - Boletim Informativo e Bibliográfico de Ciências Sociais**, Rio de Janeiro, n. 26, p. 56-89, 2. sem. 1988.

POR EXCESSO de fundos... **Revista Careta**, Rio de Janeiro, Ano XXXI, n. 1584, p. 6, 29 out. 1938. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/>>. Acesso em: 3 ago. 2015.

PRADO, Paulo. **Retrato do Brasil**: ensaio sobre a tristeza brasileira. Rio de Janeiro: José Olympio, 1962. (Coleção Documentos Brasileiros).

QUEIROZ, Rachel de. **O Quinze**. São Paulo: Siciliano, 1993.

QUEIROZ, Raquel de; QUEIROZ, Maria Luiza de. **Tantos anos**. São Paulo: Siciliano, 1998.

RAGO, Margareth. Sexualidade e identidade na historiografia brasileira dos anos vinte e trinta. **Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe**, Tel Aviv, v. 12, n. 1, 2001. Disponível em: <<http://www7.tau.ac.il/ojs/index.php/eial/article/view/989/1024>>. Acesso em: 8 jun. 2016.

RAMOS, Alberto Guerreiro. A ideologia da “Jeunesse Dorée”. **Caderno do Nosso Tempo**, São Paulo, n. 4, p. 101-112, abr.-ago. 1955. Disponível em: <<http://www.bresserpereira.org.br/Terceiros/Cursos/2012/A-Ideologia-da-Jeunesse-Dor%C3%A9e.pdf>>. Acesso em: 10 jan. 2014.

RAMOS, Alcida Rita. O paraíso ameaçado, sabedoria Yanomami versus insensatez predatória. **Antípoda Rev. Antropol. Arqueol.**, Bogotá, n. 7, p. 101-117. july-dec. 2008. Disponível em: <http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1900-54072008000200006>. Acesso em: 26 jun. 2016.

RAMOS, Arthur. **O negro brasileiro**. São Paulo: Brasiliana; Companhia Editora Nacional, 1940. 1º v. Etnografia Religiosa. Biblioteca Pedagógica Brasileira. Série 5ª. v. 188. Disponível em: <<http://www.brasiliana.com.br/obras/o-negro-brasileiro-1-v-etnologia-religiosa/pagina/5/texto>>. Acesso em: 12 jul. 2015.

RAMOS, Jair de Souza; MAIO, Marcos Chor. Entre a riqueza natural, a pobreza humana e os imperativos da civilização, inventa-se a investigação do povo brasileiro. In: MAIO, Marcos Chor; SANTOS, Ricardo Ventura. **Raça como questão: história, ciência e identidades no Brasil**. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2010. p. 5-49.

RUFIN, Jean-Christophe. **Vermelho Brasil**: o romance da conquista do Brasil pelos franceses. Rio de Janeiro: Objetiva, 2002.

REGO, André de Almeida. Legislação fundiária e extinção de aldeamentos na Bahia durante o período imperial. In: SANTOS, Fabricio Lyrio (Org.). **Os índios na história da Bahia**. Cruz das Almas: EdUFRB; Belo Horizonte: Fino Traço, 2016. p. 85-98.

REIS, José Carlos. **As identidades do Brasil**: de Calmon a Bonfim – a favor do Brasil: direita ou esquerda? Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006. v. 2.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro**: a formação e o sentido do Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização**: a integração das populações indígenas no Brasil moderno. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1990.

RIBEIRO, Flexa. **Sessão especial destinada a comemorar o centenário de nascimento de Afonso Arinos de Melo Franco, realizada em 23 de novembro de 2005**. Brasília: Senado Federal, 2005. p. 43-45. Disponível em: <<http://www2.senado.leg.br/bdsf/item/id/200548>>. Acesso em: 5 nov. 2015.

RIBEIRO, Renato Janine. Introdução. In: BURKE, Peter; PORTER, Roy (Org.). **História social da linguagem**. São Paulo: Fundação Edunesp, 1997. p. 7-14.

RICARDO, Beto. **Quem fala em nome dos índios?** Altamira, PA, 2016. Disponível em: <<http://pib.socioambiental.org/pt/c/iniciativas-indigenas/organizacoes-indigenas/historia>>. Acesso em: 24 abr. 2016. (Artigo publicado originalmente no livro **Povos Indígenas no Brasil**, 1991-1995. p. 90-91).

RICARDO, Cassiano. **A Marcha para Oeste: a influência da bandeira na formação social e política do Brasil.** Rio de Janeiro: Livraria José Olympio, 1942.

ROCHA, Gilmar. “Culturas e personalidades”: as experiências etnográficas de Ruth Benedict e Margaret Mead nos anos 20-40. **Cadernos de Estudos Sociais**, Recife, v. 20, n. 1, p. 107-127, jan./jun. 2004.

ROCHA, Leandro Mendes. **A política indigenista no Brasil: 1930-1967.** Goiânia: EDUEG, 2003.

ROCHA JÚNIOR, Roosevelt Araújo da. João Ribeiro entre História, gramática e filologia. **Revista Philologus**, Rio de Janeiro, Ano 12, n. 36, p. 1-2, set./dez. 2006. Disponível em: <<http://www.filologia.org.br/revista/36/06.htm>>. Acesso em: 01 maio 2016.

RODRIGUES, Raimundo Nina. **Os africanos no Brasil.** São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1976.

RODRIGUES, Rogério Rosa. Crítica e erudição em João Ribeiro. **Revista Dimensões**, Vitória, ES, v. 30, p. 97, 2013. Disponível em: <www.periodicos.ufes.br/dimensoes/article/download/6146/4487>. Acesso em: 01 maio 2016.

ROJAS, Carlos António Aguirre. Tese sobre o itinerário da historiografia do século 20: uma visão numa perspectiva de longa duração. In: MALERBA, Jurandir; ROJAS, Carlos Aguirre (Org.). **Historiografia contemporânea: perspectiva crítica**. Bauru, SP: EDUSC, 2007. p. 13-30.

ROMERO, Sylvio. **História da literatura brasileira**. Rio de Janeiro: B.L. Garnier, 1888. Tomo I (1500-1830). Disponível em: <<http://www.brasiliana.usp.br>>. Acesso em: 5 maio 2014.

ROUANET, Sergio Paulo. Prefácio: O índio e a revolução. In: FRANCO, Afonso Arinos de Melo. **O índio brasileiro e a Revolução Francesa: as origens brasileiras da teoria da bondade natural**. Rio de Janeiro: Topbooks, 2000. p. 13-16.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. Tradução Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1997. v. II.

ROTTERDAM, Erasmo de. **Elogio da Loucura**. Tradução Paulo M. Oliveira. Versão para eBook eBooksBrasil.com. Disponível em: <http://www.cairu.br/biblioteca/arquivos/Filosofia/Elogio_Loucura_Hume.pdf>. Acesso em: 4 jul. 2016.

RUFFATO, Simone. O romance de 1930. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, São Paulo, n. 44, p. 251-255, fev. 2007. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/rieb/article/view/34571/37309>>. Acesso em: 15 mar. 2014.

SALGADO, Cesar. José Antonio Pimenta Bueno, bandeirante do direito brasileiro. Discurso proferido na sessão solene de

instalação da Academia Paulista de Direito, na Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo, no dia 11 de agosto de 1972. **Revista da Faculdade de Direito**, São Paulo, v. 68, n. 1, p. 455-472, 1973. Disponível em: <www.revistas.usp.br/rfdusp/article/download/66708/69318>. Acesso em: 10 jul.2015.

SALVADOR, Vicente do, Frei. **História do Brasil (1500-1627)**. Revisão Capistrano de Abreu, Rodolfo Garcia e frei Venâncio Willeke, OFM, Apresentação Aureliano Leite. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EdUSP, 1982.

SANTANA, Nara Maria Carlos de. Brasil da década de 30: intelectuais, projeto nacional e a “raça brasileira”. **Revista da ABPN**, Rio de Janeiro, v. 6, n. 14, p. 98, jul./out. 2014. Disponível em: <www.abpn.org.br/Revista/index.php/edicoes/article/viewFile/492/334>. Acesso em: 18 set. 2015.

SANTOS, Alessandra Soares. **Afonso Arinos historiador: uma identidade para as elites brasileiras**. 2006. 200 f. (Mestrado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2006. Disponível em: <<http://www.bibliotecadigital.ufmg.br/dspace/handle/1843/VGRO-6XSQ96>>. Acesso em: 24 abr. 2016.

SANTOS, Beatriz Boclin Marques dos. **O currículo da disciplina escolar história no Colégio Pedro II- a década de 1970 – entre a tradição acadêmica e a tradição pedagógica: a história e os estudos sociais**. Rio de Janeiro: Mauad X; Faperj, 2011.

SANTOS, Beatriz Boclin Marques dos. Uma escola para poucos. **Revista de História da Biblioteca Nacional**, Rio de Janeiro, ed. 59, ago. 2010. Disponível em: <<http://www.revistadehistoria.com.br/secao/educacao/uma-escola-para-poucos>>. Acesso em: 10 jan. 2016.

SANTOS, Claudefranklin Monteiro. Pendengas e querelas na intelligentsia brasileira: Romero versus Bomfim. **Revista do IHGSE**, Aracaju, n. 44, p. 383-396, 2014. Disponível em: <<http://www.revistaihgse.org.br/index.php/revista/article/view/97>>. Acesso em: 28 dez. 2014.

SANTOS, Ricardo Ventura. Mestiçagem, degeneração e a viabilidade de uma nação: debates em Antropologia física no Brasil (1870-1930). In: MAIO, Marcos Chor; SANTOS, Ricardo Ventura (Org.). **Raça como questão: história, ciência e identidades no Brasil**. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2010. p. 83-108.

SAPO. Os mestiços. **Revista Careta**, Rio de Janeiro, Ano XXXI, n. 1.581, p. 30, 8 out. 1938, p. 30. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/>>. Acesso em: 10 ago. 2015.

SARLO, Beatriz. **Tempo passado: cultura da memória e guinada subjetiva**. Tradução Rosa Freire d'Aguiar, São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: UFMG, 2007. Disponível em: <<http://www.legsh.cfh.ufsc.br/files/2015/04/SARLO-Beatriz.-Tempo-Passado.pdf>>. Acesso em: 14 jul. 2016.

SCHMIDT, Benito Bisso. Luz e papel, realidade e imaginação: as biografias na história, no jornalismo, na literatura e no cinema.

In: SCHMIDT, Benito Bisso (Org.). **O biográfico: perspectivas interdisciplinares**. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2000. p. 49-70.

SCHNEIDER, Alberto Luis. O Brasil de Silvio Romero: uma leitura da população brasileira no final do século XIX. **Projeto História: revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História**, São Paulo, n. 42, p. 163-183, jun. 2011. Disponível em: <revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/download/7982/5852>. Acesso em: 5 maio 2014.

SCHUELER, Alessandra Frota Martinez de; MAGALDI, Ana Maria Bandeira de Mello. Educação escolar na Primeira República: memória, história e perspectivas de pesquisa. **Revista Tempo**, Rio de Janeiro, n. 26, p. 32-55, jan. 2009. Disponível em: <www.scielo.br/pdf/tem/v13n26/a03v1326.pdf>. Acesso em: 13 mar. 2015.

SCHWARCZ, Lilia Katri Moritz. Complexo de Zé Carioca: Notas sobre uma identidade mestiça e malandra. **Rev. brasileira CI. Soc.**, São Paulo, v. 10, n. 29, p. 1-15, out. 1995. Disponível em: <http://www.anpocs.org/portal/index.php?option=com_content&view=article&id=208:rbc-29&catid=69:rbc&Itemid=399>. Acesso em: 10 set. 2014.

SCHWARCZ, Lília Moritz. **O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SCHWARCZ, Lilia M.; STARLING, Heloisa M. **Brasil: uma biografia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

SERPA, Élio Cantalicio; CAMPIGOTO, José Adilçom. Filologia da civilização brasileira: a proposta de Afonso Arinos de Melo Franco. **ArtCultura**, Uberlândia, v. 12, n. 20, p. 199-216, jan./jun. 2010. Disponível em: <http://www.artcultura.inhis.ufu.br/PDF20/e_serpa_20.pdf>. Acesso em: 24 abr. 2016.

SERVA, Mario Pinto. A cultura numa democracia. **A.B.C.**, Rio de Janeiro, 7 de junho de 1924. P. 6. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/>>. Acesso em: 10 ago. 2015.

SERVA, Mario Pinto. Elites ou oligarquias intelectuais: a grandeza do povo está no aperfeiçoamento de ensino. **Diário Nacional**, São Paulo, p. 11, 20 dez. 1928. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/>>. Acesso em: 10 ago. 2015.

SILVA, César Augusto de Assis. Edward Tylor (1932-1917). In: ROCHA, Everardo; FRID, Marina (Org.). **Os Antropólogos: clássicos das Ciências Sociais**. Petrópolis, RJ: Vozes; Rio de Janeiro: Editora PUC, 2015. p. 15-27.

SILVA, Edson. História Xucuru: por uma história indígena no Nordeste em novas abordagens. **Cadernos do LEME**, Campina Grande, v. 1, n. 1, p. 28, jan./jun. 2009. Disponível em: <<file:///C:/Users/ricardo/Documents/2016/Aulas%20Hist%C3%B3ria%20Ind%C3%ADgena/Confundidos%20com%20a%20massa%20da%20popula%C3%A7%C3%A3o.pdf>>. Acesso em: 20 abr. 2014.

SILVA, Edson. **Os índios entre discursos e imagens: o lugar na História do Brasil**. 2015. Disponível em: <<http://edmundomonte.com.br/wp-content/uploads/2015/02/OS-INDIOS-ENTRE->

DISCURSOS-E-IMAGENS_EDSON-SILVA.pdf>. Acesso em: 10 jan. 2016.

SILVA, José Bonifácio de Andrada e. Apontamentos para a civilização dos índios bárbaros do Reino do Brasil. In: BOEHRER, George C. A. **Edição crítica**. Lisboa: Agência Geral do Ultramar 1963. p. 80-82.

SILVA, Roberto Cândido da. **O polígrafo interessado**: João Ribeiro e a construção da brasilidade. 2008. 200 f. (Mestrado em História) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2008. Disponível em: <www.filosofiacapital.org/ojs-2.1.1/index.php/filosofiacapital/.../108>. Acesso em: 26 abr. 2016.

SILVA, Rogério Souza. A política como espetáculo: a reinvenção da história brasileira e a consolidação dos discursos e das imagens integralistas na revista Anauê! **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 25, n. 50, p. 61-95, 2005.

SILVA, Ana Paula da; FREIRE, José Ribamar Bessa. Itapucu e o rei: diplomacia indígena na corte francesa do século XVII. **Mnemosine**, Campina Grande, PB, v. 7, n. 1, p. 137-151, jan./mar. 2016. Disponível em: <http://media.wix.com/ugd/101348_6483468ebff947e9a0582bf600b400ce.pdf>. Acesso em: 5 ago. 2016.

SIRINELLI, Jean-François. Os intelectuais. In: RÉMOND, Renè. **Por uma história política**. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003. p. 231-269.

SOARES, Maria Lucia de Amorim et al. Manifesto dos pioneiros versus manual didático de literaturas estrangeiras: igreja católica frente à revolução escolanovista. **Revista HISTEDBR On-line**, Campinas, n. 42, p. 133-142, jun. 2011. Disponível em: <<http://periodicos.sbu.unicamp.br>>. Acesso em: 14 mar. 2016.

SODRÉ, Nelson Werneck. Pareto. **Revista Diretrizes**, Rio de Janeiro, Ano I, n. 4, p. 10, jul. 1938. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/>>. Acesso em: 10 ago. 2015.

SOUZA, Laura de Mello e. **Inferno Atlântico: demonologia e colonização: séculos XVI-XVIII**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SOUZA, Laura de Mello e. **O diabo e a Terra de Santa Cruz: religiosidade popular no Brasil colonial**. São Paulo: Companhia das Letras 1986.

SOUZA, Márcio Ferreira de. **Guerreiro Ramos e o desenvolvimento nacional: a construção de um projeto para a nação**. Belo horizonte: Argymentvm, 2009.

SOUZA, Roberto Acízelo de. Joaquim Norberto e o indianismo. **O eixo e a roda: Revista de Literatura Brasileira**, Belo Horizonte, v. 21, n. 2, p. 15-31, 2012. Disponível em: <http://periodicos.letras.ufmg.br/index.php/o_eixo_ea_roda/article/view/3477/3401>. Acesso em: 23 abr. 2016.

SOUZA FILHO, José Alexandrino de. A “Festa Brasileira” ou o Teatro do “Bom Selvagem”: um estudo sobre o papel do índio

brasileiro na entrada de Henrique II em Rouen em 1550. **Revista Morus Utopia e Renascimento**, Campinas, SP, n. 5, p. 221-240, 2008. Disponível em: <<http://www.revistamorus.com.br/index.php/morus/article/viewFile/44/30>>. Acesso em: 3 jul. 2016.

SPENGLER, Oswald. **A decadência do Ocidente**: esboço de uma morfologia da História Universal. Tradução Herbert Caro. 4. ed. condensada por Helmut Werner. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

SPOSITO, Fernanda. **Nem cidadãos nem brasileiros**: indígenas na formação do estado nacional brasileiro e conflitos na província de São Paulo (1822-1845). São Paulo: Alameda, 2012.

STOLKE, Verena. O enigma das interseções: classe, “raça”, sexo, sexualidade. A formação dos impérios transatlânticos do século XVI ao XIX. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 14, n. 1, p. 15-42, jan./abr. 2006. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ref/v14n1/a03v14n1.pdf>>. Acesso em: 9 jun. 2016.

TANIS, Bernardo. **Circuitos da solidão**: entre a clínica e a cultura. São Paulo: Casa do Psicólogo; FAPESP, 2003.

TOLEDO Roberto Pompeu de. O exemplo dos bons selvagens. (Perspectivas para o século XXI). **Revista Veja**, São Paulo, ed. 1.681, p. 65, 27 dez. 2000. Disponível em: <http://veja.abril.com.br/especiais/perspectivas/p_064a.html>. Acesso em: 27 mar. 2014.

TORREND, Camilo. A crise atual. Conferência. **A Ordem**, Rio de Janeiro, ed. 23, Ano XXIII, v. VII, p. 9-30, jan. 1932. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/>>. Acesso em: 19 mar. 2016.

TORRES, Heloisa Alberto. Contribuição para o estudo da proteção ao material arqueológico e etnográfico do Brasil. **Revista do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, Rio de Janeiro, n. 1, p. 9-30, 1937. Disponível em: <<http://portal.iphan.gov.br/>>. Acesso em: 18 set. 2015.

TRINDADE, Héliogio. **Integralismo**: o fascismo brasileiro na década de 30. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1974.

TROVAS. **Revista Careta**, Rio de Janeiro, Ano XXIV, n. 1191, p. 24, 18 abr. 1931. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/>>. Acesso em: 3 ago. 2015.

TYLOR, Edward Burnett. A ciência da cultura. In: CASTRO, Celso (Org.). **Evolucionismo cultural**. Textos de Morgan, Tylor e Frazer. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005. (Textos selecionados, apresentação e revisão de Celso Castro). p. 87-88.

TYLOR, Edward Burnett. **Primitive culture**. New York: Harper & Row, 1958. Parte I. Capítulo 5 - The Science of Culture.

VAINFAS, Ronaldo. **A heresia dos índios**: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

VAINFAS, Ronaldo. **Casamento, amor e desejo no Ocidente cristão**. São Paulo: Ática, 1992.

VAINFAS, Ronaldo. Moralidades brasílicas: deleites sexuais e linguagem erótica na sociedade escravista. In: SOUZA, Laura de Mello e (Org.). **História da vida privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América portuguesa**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. Capítulo 5. p. 221-274. v. 1.

VAINFAS, Ronaldo. **Trópico dos pecados: moral sexualidade e inquisição no Brasil**. Rio de Janeiro: Campus, 1989.

VELASCO, Bárbara M. de. **Morte à Ré...pública – Frente Negra Brasileira: monarquismo paulista no século XX**. In: Congresso Internacional de História, 4., 2009, Maringá, PR. *Anais...* Maringá, PR: UEM, 2009. p. 2.395-2.406. Disponível em: <<http://www.pph.uem.br/cih/anais/trabalhos/487.pdf>>. Acesso em: 7 jun. 2016.

VELOSO, Mariza. Intrépido Rodrigo. **Revista de História da Biblioteca Nacional**. Rio de Janeiro, n. 26. Seção Retrato, p. 1, jun. 2007. Disponível em: <http://www.revistadehistoria.com.br/secao/retrato/intrepido-rodrigo>. Acesso em: 25 abr. 2015.

VENANCIO FILHO, Alberto. Montaigne e os canibais: influência no Brasil. **Revista Brasileira**, Rio de Janeiro, Fase VII, Ano XI, n. 41, p. 39-55, out./nov./dez. 2004. Disponível em: <<http://www.academia.org.br/sites/default/files/publicacoes/arquivos/revista-brasileira-41.pdf>>. Acesso em: 5 abr. 2015.

VENTURA, Roberto. **Estilo tropical: história cultural e polêmicas literárias no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

VÉRAN, Jean-François. Raça existe? Clarificando equívocos, desenvolvendo a pergunta... (Prefácio). In: MAIO, Marcos Chor; SANTOS, Ricardo Ventura. **Raça como questão: História, Ciência e identidades no Brasil**. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2010. p. 9-17.

VIANA, Francisco J. Oliveira. **Evolução do povo brasileiro**. 4. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1956.

VIRGÍLIO Alvim de Melo Franco. In: ABREU, Alzira Alves de. **Dicionário Histórico-Biográfico Brasileiro pós-30**. Rio de Janeiro: FGV/CPDOC, [2010]. Disponível em: <<http://www.fgv.br/cpdoc/acervo/dicionarios/verbete-biografico/virgilio-alvim-de-melo-franco>>. Acesso em: 8 jan. 2016.

VIRGÍLIO, Arthur. **Sessão especial destinada a comemorar o centenário de nascimento de Afonso Arinos de Melo Franco, realizada em 23 de novembro de 2005**. Brasília: Senado Federal, 2005. p. 13-16. Disponível em: <<http://www2.senado.leg.br/bdsf/item/id/200548>>. Acesso em: 5 nov. 2015.

Von MARTIUS, Carl Friedrich Phillip; RODRIGUES, José Honório. Como se deve escrever a história do Brasil. **Revista de Historia de América**, New York, n. 42, p. 433-458, Dec. 1956. Disponível em: <https://docs.google.com/file/d/0B_KmZofvEaVoSi16UHZaeGFqZlU/view>. Acesso em: 3 jun. 2016.

XAVIER, Juarez Tadeu de Paula. **Teorias antropológicas**. Curitiba: IESDE, Brasil, 2009.

WOORTMANN, Klass. O selvagem e a História. Heródoto e a questão do outro. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 43, n. 01, p. 13-59, 2000. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ra/v43n1/v43n1a01.pdf>>. Acesso em: 27 jun. 2016.

ZAVALA, Virgínia; ZARIQUIEY, Roberto. Peru: eu te discrimino porque a falta de educação me ofende. In: DIJK, Teun Adrianus van. (Org.). **Racismo e discurso na América Latina**. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2014. p. 293-327.

ZUCOLOTO, Patrícia Carla S. V. O médico higienista na escola: as origens históricas da medicalização do fracasso escolar. **Revista Brasileira de Crescimento e Desenvolvimento Humano**, São Paulo, v. 17, n. 1, p. 136-145, 2007. Disponível em: <pepsic.bvsalud.org/pdf/rbcdh/v17n1/13.pdf>. Acesso em: 15 fev. 2015.

INDÍGENAS NO BRASIL
AS VISÕES DE AFONSO ARINOS (1930-1940)

E-book

Esse livro foi composto no formato 15,0 x 21,0 cm, fonte Minion Pro (texto principal) Calibri (títulos e subtítulos), em dezembro de 2020.

ISBN:978-65-88707-12-8



9 786588 707128

