



Universidade de Brasília – UnB  
Instituto de Ciências Sociais - ICS  
Centro de Pesquisa e Pós-Graduação sobre as Américas - CEPPAC



Dissertação de Mestrado

**A ESCRITA *DESCOLONIAL* DE MANOEL BOMFIM: uma conversa  
com o seu pensamento social e político**

ANDRÉ LUIZ DE SOUZA FILGUEIRA

Brasília-DF  
Março de 2012

ANDRÉ LUIZ DE SOUZA FILGUEIRA

**A ESCRITA *DESCOLONIAL* DE MANOEL BOMFIM: uma conversa  
com o seu pensamento social e político**

Dissertação de mestrado apresentada ao Centro de Pesquisa e Pós-Graduação sobre as Américas, CEPPAC, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais, especialista em estudos comparados sobre as Américas.

Linha de Pesquisa: Pensamento Social e Político.

Orientadora: Profa. Dra. Simone Rodrigues Pinto

Brasília-DF  
Março de 2012

ANDRÉ LUIZ DE SOUZA FILGUEIRA

**A ESCRITA *DESCOLONIAL* DE MANOEL BOMFIM: uma conversa  
com o seu pensamento social e político**

Dissertação defendida no Curso de Mestrado em Ciências Sociais, no Centro de Pesquisa e Pós-Graduação sobre as Américas, Universidade de Brasília, para a obtenção do grau de Mestre. Aprovado em 05 de março de 2012, pela Banca Examinadora constituída pelos seguintes professores/as:

---

Profa. Dra. Simone Rodrigues Pinto – CEPPAC/UnB  
(Presidente da Banca)

---

Prof. Dr. Sullivan Charles Barros – CEPPAC/UnB  
(Membro Interno)

---

Profa. Dra. Mariza Veloso Motta Santos – SOL/UnB  
(Membro Externo)

---

Prof. Dr. Cristhian Teófilo da Silva – CEPPAC/UnB  
(Suplente)

Dedico este trabalho à minha mãe.  
Entrego a você *todo o amor que  
houver nessa vida.*

## AGRADECIMENTOS

É chegado o momento de agradecer. O momento da escrita deste item é embalado pela minha memória musical, seduzida pela melodia da canção de George Israel e Paula Toller, *Nada sei (apnéia)*. A música trata, dentre outras coisas, do sentimento de inconclusão, de incompletude, de incerteza, de vazio, que apertam o espírito durante a travessia chamada *vida*. Silêncio, solidão e vaguidão, sentimentos tratados pela música, me devoraram no caminhar nomeado de *mestrado*, que é também uma travessia. Ouçamos um fragmento do canto de Israel e Toller: “nada sei dessa vida / vivo sem saber / nunca soube, nada saberei / sigo sem saber”. Sem jogo de cena – recurso utilizado, em demasia, no tempo presente, pelos canalhas de plantão, pelos hipócritas – essa música traduz o que cortou de açoite a carne do meu *ser* durante essa caminhada, ou seja, o viver dessa experiência universitária. O que sinto, nesta escrita, e o que senti de maneira dispersa e confusa ao longo da produção desta pesquisa, é que “os segundos insistem em naufragar”, melhor dizendo, “insistem em [me] naufragar”. Sinto que viver é o caminhar ininterrupto, com olhos cobertos, em meio à penumbra. Pois, além da incerteza, prima irmã das horas, houve a intervenção fria do tempo, que me engolia e deixava marcas esparramadas sob meu corpo, riscadas com navalha. Isso aumentou ainda mais a minha dor.

A solução que encontrei para varrer o mal (insegurança, timidez e corrosão temporal) que me espreitou, nos dias de outono, foi rezar e cantar. Rezar para lacrar meu corpo do mal, através da prece de Gilberto Gil “andá com fé eu vou / que a fé não costuma faíá”; e cantar, cantar igual sabiá para levitar, como ensinou Cecília Meireles. (Se ficou curioso/a e queres saber como Meireles me educou no canto, terá que ler toda a dissertação para descobrir os acordes do texto; se ele é arranjado em lá ou em ré maior).

Todavia, mandingas, patuás, amuletos de sorte e demais balangandãs e credices populares, foram recorridos para descerrar a cortina. Mesmo que todo rito, em busca de imunidade não tenha sido suficiente na contenção da transposição para o texto das minhas limitações e inseguranças, eu persisti. Persisti porque gritei e pedi ajuda em meio à força avassaladora da enxurrada. Por isso, quero lhes contar como eu vivi e tudo que aconteceu comigo na primeira pessoa (aliás, já estou fazendo isso desde o início

desta sessão). Não posso esquivar de render o meu obrigado às pessoas que seguraram a minha mão, que me retiraram da correnteza nos momentos mais turbulentos da travessia. Afinal, foi por meio desse suporte, prestado pelo resgate das mãos amigas, que pude aprender que viver é bom, seja lá de que maneira for. Mesmo sob a vigilância da dúvida e da insegurança constatei que viver é melhor que sonhar.

Então, vou me dirigir a quem possa interessar estas palavras, estas “confusões de prosódias”, para cantar Caetano Veloso, a fim de atirar meu fino sangue, como aquele jorrado pelos versos de Marina Colasanti “Poema que com pequenos cortes / vara as coisas pequenas / fura a casa / o odre / rasga a placenta / e deixa gotejar / o fino / sangue]”<sup>1</sup>. Para quais veias é destinado o fino sangue? Ele vai às veias de todos/as que serão abaixo listados/as, a vocês, ofereço frases que o vento vem me lembrar para concluir a travessia rumo à outra margem, da qual falou o mestre João Guimarães Rosa. Travessia que tenho muito orgulho de tê-la feito no plural.

Por isso, começo a timbrar meus agradecimentos a Deus, por ter me ajudado no possível e no impossível. Para agradecê-lo, Pai, até a poesia mostra-se reles diante de ti. Obrigado por fazer com que a minha vida seja testemunha do seu amor e por materializar o seu desmesurado afeto nos gestos das pessoas riscadas abaixo. A elas dirijo-me agora para agradecê-las. Na extensão, estou me reportando a ti, Senhor.

À minha mãe, Maria Eunice, eu a agradeço por ter dito *sim*, por meio do seu amor, tanto a este mortal quanto ao seu irmão, Leonardo, quando você simplesmente poderia ter dito *não*. Mamãe, obrigado pelo apoio integral. Obrigado pelo amor incondicional. Não sei colocar em palavras o meu amor por você, menos ainda a minha gratidão, por isso, vou cantar Renato Russo: “*ninguém sabia e ninguém viu que eu estava ao teu lado, então*” / “*sou Deus, tua Deusa, meu amor*” / “*alguma coisa aconteceu, do ventre nasce um novo coração*”. Como é grande o meu amor por você!

Ao meu irmão, Leonardo, agradeço por tudo e por amar a mim e a nossa mãe do seu jeito. Por integrar a família que eu, ela e você construímos juntos. Obrigado!

À minha tia Lourizete e ao meu tio Javan, por terem proporcionado o riso, alimento do espírito, no momento necessário. A nostalgia, por meio da música, das palavras e das boas comidas nos momentos em que eu corria o risco de sucumbir em mim mesmo.

---

<sup>1</sup> COLASANTI, Marina. *Fino sangue*, p. 21.

À minha tia Edith e ao meu tio Genivaldo, por terem sempre acompanhado e apoiado, de perto, a saga da minha mãe para educar, sozinha, eu e meu irmão. E, além disso, por sempre nos receber eu, meu irmão e minha mãe, de braços abertos em sua casa, estilo pára-quadista. Amo vocês!

Aos meus primos Jhonne e Marcos, filhos da tia Edith e do tio Genivaldo, por avançarem as fronteiras do parentesco, qual seja, o de primo, e por conquistarem novas terras no solo da irmandade. Sem vocês minha vida seria pálida. Com vocês eu aprendi e continuo aprendendo a falar de afeto do jeito simples, do jeito que vem do coração.

Ao meu grande amigo Cleiton. Sem ele, de fato, esta pesquisa não teria sido bordada. No momento mais temerário da minha vida ele me mostrou todo vigor e possibilidades a serem explorados em Manoel Bomfim, personagem principal desta pesquisa. Além disso, ele me acolheu em seu grupo de estudos dedicado aos Estudos Culturais e ao Pós-Colonialismo, na PUC-GO, munido de fraternidade e paciência. E me ensinou, como subalterno, a murmurar minhas primeiras palavras. Como se isso não fosse suficiente, ele, de quebra, contribuiu, com rigor, com generosidade e com conteúdo, na revisão deste texto. Meu grande irmão Cleiton, só me resta o obrigado e a eterna gratidão.

À amiga Conceição, por nunca ter me negado um sorriso, paciência, atenção, silêncio, carinho e respeito. Por ter me conduzido, na avenida da existência, cantando: *erga essa cabeça, mete o pé, vai na fé, mande essa tristeza embora*. A você, deusa de ébano, um abraço negro! Saiba que nossa amizade é um nó que não desata, jamais! Pois você é o raio de Iansã a rasgar a minha manhã vermelha. Amo você!

À amiga Andréa, pelos bons momentos que vivemos juntos [e ainda viveremos...]. Agradeço-a também por ter ofertado palavras, risos, lágrimas, danças [nossas danças!] e por tudo o mais necessário em uma vida para ser feliz. Amo você, meu diabo loiro!

Ao amigo Robson, por ser conivente nessa insanidade acadêmica chamada, amiúde, de mestrado. Além de ter sido comparsa ele acrescentou paciência e sinceridade, ingredientes indispensáveis ao aprendizado, regados à luz de sua humildade, emanadas, é claro, da sua aura benjaminiana. Obrigado por ter feito companhia rumo a Brasília, ao som de Raul Seixas, e por me ensinar a devanear por um amanhã com a boca escancarada cheia de dentes. Obrigado, meu grande amigo.

À minha amiga Lázara, que me acompanhou no processo seletivo do CEPPAC. E que, desde então, foi instaurada uma bela amizade, que resiste à moldura de bronze do

tempo e ao pó da distância. Porque nem mesmo as águas de março são capazes de fechar o nosso verão.

Ao amigo Vital, que me acompanhou desde o período pré-seleção do mestrado até a sua conclusão. Mesmo via e-mail mostrou-se, com frequência, preocupado com a manutenção da pessoa humana que está ao seu redor.

À Congregação das Irmãs Dorotéias, unidade de Brasília. Para agradecê-las, dirigo-me à irmã Sônia, grande amiga e companheira de outras jornadas, e à irmã Iraide, por ter me acolhido, em Brasília, quando eu não tinha lugar para morar. Obrigado pela fraternidade entregue a este forasteiro goiano.

À minha amiga Adriana Parada, por ter sido tão doce e acolhedora durante as inúmeras viagens rumo a Brasília. Ela foi protetora e cálida. Ela foi o *Riobaldo* da minha travessia. Obrigado, amiga Adriana!

À amiga Dora Rita, pela disponibilidade, pelo capricho e pela atenção entregues na revisão deste texto.

Ao amigo Gustavo Mesquita pelo suprimento concedido na tradução do resumo.

Às professoras da graduação, em Goiânia, que são minhas referências e que muito fizeram por mim, naquele período, durante minha formação e me acompanharam no ingresso no mestrado. São elas: Maria do Espírito Santo Rosa, Helena Esser, Maria Cristina Nunes e Carmelita Brito. Graças a vocês tive acesso ao gosto pelo ensino e pela pesquisa. Por isso, guardo-as e levo-as comigo, onde eu for.

A todas as amigadas costuradas, debaixo de sete chaves, dentro do coração, durante a curta e fumegante estadia no CEPPAC: Isabel, Hairam, Emiko, Juliana, Lia, Rosana, Marlon, Raquel, Edward, Maurício, Ailton, Brian, Domingos, Bibiana, Mônica, Mariana Migliari, Mariana, Jales, Elizabeth e Bruno [da Sociologia]. Gostaria de registrar um abraço especial às amigas Hairam Machado e Mariana Migliari, pelas ótimas conversas e pelo amor fraterno. Abraço este dado, assim espero, com a permissão dos demais amigos/as [por favor, não fiquem enciumados!].

Ao CEPPAC, por ter me dado régua e compasso no momento certo, isto é, no momento em que eu mais precisava retomar os estudos. Além de ter me mostrado a urgência e fortuna de pensar a América Latina de mãos dadas com as Ciências Sociais.

Ao corpo técnico administrativo do CEPPAC, materializado na eficiência das seguintes pessoas: Helciclever [grande amigo e agora companheiro de departamento, na Literatura], Jacinta, Alice, Lucas e Ione. Aproveito a oportunidade para agradecer a coordenação em exercício da profa. Simone Rodrigues Pinto, cercada de esmero.

Aos professores/as que se ocuparam do ensino tarimbado, que são: Cristhian, Flávia, Simone e Mariza [do departamento de Sociologia].

À minha orientadora, profa. Simone Rodrigues Pinto, por me amparar nesta travessia. Por me ajudar a enxergar minhas limitações e as desta pesquisa.

À banca de qualificação integrada pela profa. Mariza Veloso e pelo prof. Benício Schmidt. Gostaria de colocar em relevo o nome da profa. Mariza. Obrigado pelas boas novas ideias oferecidas no instante da arguição, indicadoras das fragilidades desta pesquisa, bem como das possibilidades de superação das mesmas. Obrigado também, profa. Mariza, por ter dividido comigo um pedaço do pão-de-acúcar, da poesia de cada dia, de Caetano Veloso.

Ao prof. Sullivan Charles, por ter auxiliado a pensar, de maneira instigante e humana, a vinculação e amarração dos Estudos Culturais e Pós-coloniais à dissertação. E por ter partilhado leituras, as quais, me auxiliaram a pensar o método culturalista.

À professora Mariza Veloso e ao professor Sullivan Charles, por terem aceitado, prontamente, o convite para compor a banca de defesa da dissertação.

À UnB e ao CEPPAC, por terem me financiado em dois eventos, ABA e ALAS, durante o mestrado. Por meio deles, pude extrair aprendizados adicionados a esta pesquisa.

À CAPES, órgão financiador desta pesquisa.

Aos homens e mulheres desta nação que, por meio do seu labor, valem a luz dos seus suores e endossam o gordo orçamento daquele órgão de pesquisa, CAPES, sem o qual não seria possível o polimento destas palavras. Obrigado meu Brasil, o meu Brasil brasileiro, brasileiro, brasileiro, o meu Brasil brasileiro.

À UFG, por disponibilizar à comunidade acadêmica goiana, ainda que modo desordenado, precário e administrado por alguns servidores desligados da *res publica*, o auxílio transporte com destino à UnB.

Aos demais, não citados/as, obrigado e perdão pelo silêncio memorialístico.

Sei que esta pesquisa derrama falhas e imperfeições que podem ser retiradas com colher. Elas aguardam aprimoramento. No entanto, elas são meu espelho, não o de Narciso, mas aquele que reluz a imagem de um sujeito imperfeito, inconcluso, em fase de acabamento enquanto houver sol. Afinal, esta é minha sina: errar enquanto o tempo me deixar passar. Diante disso, o que me resta? Nada. Não me resta nada. Por isso, quero seguir minha estrada assoviando: eu, quero voar, pássaro de prata e só voar.

*“...a mim me interessa o povo, há três séculos capado e recapado, sangrado e ressangrado...”*

*Capistrano de Abreu*

*Não é fácil escrever. É duro como quebrar rochas. Mas voam faíscas e lascas como aços espelhados.*

*Clarice Lispector*

*(Não me digas nada:  
deixa-me cantar.  
Aprendi minha toada  
no fundo do mar.)*

*Cecília Meireles*

# SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	14
<b>1 - PRIMEIRA PARTE: UMA CONVERSA COM O PENSAMENTO SOCIAL E POLÍTICO DE MANOEL BOMFIM</b> .....	
1.1 Formação do <i>campo intelectual</i> brasileiro .....	21
1.2 Vida e obra: a trajetória de Manoel Bomfim .....	41
1.3 O <i>contradiscurso</i> .....	62
1.4 O <i>parasitismo social</i> .....	65
1.5 Sobre a história .....	70
1.6 O nacionalismo .....	80
1.7 América Latina? .....	90
<b>2 - SEGUNDA PARTE: UMA CONVERSA COM A ESCRITA DESCOLONIAL DE MANOEL BOMFIM</b> .....	
2.1 <i>Descolonização</i> , Estudos Culturais e Pós-colonialismo: considerações preliminares .....	104
2.2 Frantz Fanon: da <i>descolonização</i> à <i>psicologia colonial</i> .....	113
2.3 Aimé Césaire e a crítica ao modelo europeu de <i>civilização</i> .....	124
2.4 José Martí: rumo à emancipação da <i>mãe-pátria</i> .....	132
2.5 Homi Bhabha e as armadilhas do <i>nacionalismo</i> .....	140
2.6 Aníbal Quijano: <i>colonialidade do poder</i> .....	147
2.7 Limites e possibilidades da escrita <i>descolonial</i> de Manoel Bomfim .....	153
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	162
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b> .....	164

## RESUMO

Esta dissertação possui como objetivo examinar os limites e as possibilidades de pensar o Brasil e a América Latina na companhia de Manoel Bomfim. Para efetivação desta proposta, lançaremos mão do diálogo da escrita social do autor com duas áreas do conhecimento: os Estudos Culturais e Pós-coloniais. Nesse sentido, o fio condutor da pesquisa repousa no confronto da visão de nação, elemento predominante na interpretação da realidade brasileira e latino-americana de Bomfim, com a categoria *descolonização*, pedra de toque dos Estudos Culturais e Pós-coloniais. Por meio da conversa dos escritos de Manoel Bomfim com autores como Frantz Fanon, Aimé Césaire, José Martí, Homi Bhabha e Aníbal Quijano, expoentes daquelas duas vertentes do saber, pretendemos descobrir os limites e as possibilidades de sua reflexão, construída para o Brasil e estendida para América Latina.

Palavras-chave: *descolonização*, nação, interpretação, Brasil e América Latina.

## **ABSTRACT**

The objective of this dissertation is to examine the limits and possibilities of thinking Brazil and Latin America with the support of Manoel Bomfim's writings. To achieve this objective, it will be used two different approaches in regarding his social writing: the cultural and postcolonial studies. For that reason, the research mainstream consists in the confrontation of his vision of nation, a predominant element in the interpretation of Brazilian and Latin-American reality by Bomfim, with the category of "decolonization", which is the main perspective of the cultural and postcolonial studies today. Through the dialogue between Manoel Bomfim and authors such as Frantz Fanon, Aimé Césaire, José Martí, Homi Bhabha and Aníbal Quijano, exponents of those two areas of the knowledge, it is intended to discover the limits and possibilities of his reflection built to Brazil and extended to Latin America.

Keywords: "descolonization", nation, interpretation, Brazilian and Latin-American.

## INTRODUÇÃO

Esta dissertação vai se ocupar do exame do pensamento social e político de Manoel Bomfim. O problema consiste na exploração dos limites e das possibilidades de pensar o Brasil e a América Latina em sua companhia. De chofre uma pergunta é colocada: por que pensar o Brasil e a América Latina em torno de Manoel Bomfim? Optamos por examinar as teses sociais derivadas desse médico, natural de Sergipe porque elas procederam de um homem *rebelde*, como disse o sociólogo Ronaldo Conde Aguiar<sup>2</sup>.

Um homem *rebelde* por ser detentor de uma escrita desvencilhada dos padrões normativos manipulados pelos intelectuais do século XIX. Que tipo de padrões? Eram padrões que condenavam a composição do Brasil e do seu passado, formado pelo índio, pelo negro e pelo europeu naturalizado na colônia; padrões que combatiam a mistura racial daqueles três povos, em função da intervenção do índio e do negro, tomados como raças inferiores; e que viam no “branqueamento” do Brasil a “cura” da inferioridade e do atraso, que se abatiam sobre aquele pedaço de terra pertencente a Portugal.

Em oposição aos padrões estabelecidos pela intelectualidade daquele tempo e embalado pelo amor ao Brasil e por suas gentes, Manoel Bomfim lançou-se na revisão dos fatos históricos a fim de preparar uma espessura avaliativa própria, concatenadora da gênese social brasileira. Ele delatou tais padrões e fez um movimento inverso daquele celebrado por seus pares: ressaltou a mistura das raças como elemento “positivo” na formação social brasileira; afirmou que as causas do atraso social eram originárias da colonização ibérica e que essa obstaculizava o êxito da nação. A inserção colonial foi, portanto, a justificativa rastreada pelo sergipano para dar conta da carência do triunfo do progresso do Brasil e da América Latina. Esses são os itens que colaboraram para a singularidade de sua escrita, diferente dos padrões instituídos e utilizados pelos intelectuais da época, fazendo dele um homem *rebelde*.

Porém, essa rebeldia lhe custou caro. Por ter se insurgido contra os intelectuais e contra os padrões estabelecidos, por ter ousado “dizer o *indizível*”, um pensador que não

---

<sup>2</sup> Cf. A GUIAR, Ronaldo Conde. In.: *O rebelde esquecido: tempo, vida e obra de Manoel Bomfim*.

<sup>3</sup> Grifos do autor.

temia pensar o *impensável*<sup>4</sup>, num meio social mais alienado, conservador e inculto que o de hoje”<sup>5</sup>, Manoel Bomfim foi punido. Fora condenado “à galeria fosca dos cientistas sociais esquecidos. Sua obra é quase toda inacessível ao grande público.”<sup>6</sup>

No testamento intelectual deixado por Manoel Bomfim pouco visitado, encontramos a excitação necessária para a produção de uma investigação que toma como objeto de análise o pensamento social e político latino-americano. Excitação essa retirada da singularidade de sua escrita. Nosso estímulo também é recolhido da concepção de Aguiar que vê Bomfim como um pensador *rebelde*, “maldito [e] subversivo”<sup>7</sup>, rejeitado pelo núcleo pensante da época, por ter dito o que não se esperava que fosse dito.

Assim, ao trazer Manoel Bomfim para agenda de discussões travadas no seio acadêmico, como ferramenta de pesquisa, é com as intenções de torná-lo acessível, lembrado e lido; e de distanciá-lo do ostracismo a que fora condenado, pois, como disse João Guimarães Rosa o escritor, e/ou o poeta, só é trazido de volta à vida quando é lido<sup>8</sup>. Portanto, tratemos de ler Bomfim para trazê-lo de volta à vida. Tratemos de lê-lo para “conhecer o Brasil”, para “ir ao Brasil”, para “merecer o Brasil”, tal como sugeriu os poetas cancioneiros Maurício Tapajós e Aldir Blanc. Quiçá, através da viagem pelas veredas do Brasil, não possamos estendê-la à América Latina. E assim, parafraseando os poetas citados, conhecer à América Latina, ir a América Latina, merecer a América Latina.

Por tomarmos como objeto de análise o olhar de Manoel Bomfim sobre o Brasil, dissipado para América Latina, nosso estudo se inscreve na seguinte linha de pesquisa: *pensamento social e político*<sup>9</sup>.

Desse modo, uma interrogação: qual é, então, o problema que instiga esta pesquisa? O problema que instiga esta pesquisa incide no aquilatar os limites e as possibilidades de pensar o Brasil e a América Latina à luz do legado de Bomfim. Queremos frisar que não ignoramos as prováveis limitações e fragilidades que suas reflexões possam reservar. Muito embora, às vezes, nos referimos ao legado do autor de modo prosaico e até poético, queremos registrar que nossa análise não se reduz à detecção das possibilidades de Bomfim, mas também à detecção de suas limitações.

---

<sup>4</sup> Idem.

<sup>5</sup> AGUIAR, Ronaldo Conde. In.: *O rebelde esquecido: tempo, vida e obra de Manoel Bomfim*, p. 25.

<sup>6</sup> Idem. *Ibidem*, p. 29.

<sup>7</sup> Idem. *Ibidem*, p. 513.

<sup>8</sup> Cf. ROSA, João Guimarães. *Grande sertão, veredas*.

<sup>9</sup> Grifo nosso.

Por isso, para o levantamento dos limites e das possibilidades de Bomfim, recorreremos à análise dos encontros e dos desencontros das teses sociais do autor com os Estudos Culturais e Pós-coloniais. Optamos por essa abordagem, dos Estudos Culturais e Pós-coloniais, porque ela prima pela libertação colonial, finalidade pretendida por Bomfim.

O ponto de partida escolhido por esta pesquisa, para mediar a conversa entre Bomfim e os Estudos Culturais e Pós-coloniais, possui como marco o exame da ideia de nação, expressão maior do seu pensamento social. A nação – fortalecida pela concepção de história e pela crítica à invenção do termo América Latina, aliada ao conceito *parasitismo social* – será confrontada com o conceito *descolonização*, elaborado pelos Estudos Culturais e Pós-coloniais. Da avaliação dos encontros e desencontros da nação com a categoria *descolonização*, pretendemos obter os limites e as possibilidades das reflexões de Manoel Bomfim moldadas para o Brasil e à América Latina.

Pretendemos obter os limites e as possibilidades da escrita de Manoel Bomfim com o suporte da interpretação. A atividade interpretativa, norteadora de nosso estudo, é aquela concebida pela hermenêutica do filósofo alemão Hans-Georg Gadamer. A hermenêutica é a ciência da interpretação. No entanto, a hermenêutica praticada por Gadamer é de fundo ontológico, que envolve, no bojo da tarefa interpretativa, o ser, o homem. A hermenêutica ontológica foi iniciada com Edmund Husserl e Martin Heidegger e retomada por Hans-Georg Gadamer.

A hermenêutica gadameriana, escolhida como método regente desta pesquisa, colabora através de duas categorias: *compreensão*<sup>10</sup> e *interpretação*<sup>11</sup>. A compreensão, fenômeno manifesto na leitura de um texto, ocorre quando apreendemos “o sentido, o significado, a perspectiva daquilo que nos é transmitido. Trata-se, em outros termos, de apreender o valor intrínseco dos argumentos apresentados, e isto de maneira mais completa possível.”<sup>12</sup> E continua o autor, “o sentido da investigação hermenêutica é revelar o milagre da compreensão [...]”<sup>13</sup>

Enquanto a compreensão se incumbe de apreender o valor nuclear dos argumentos esboçados em um texto, a interpretação é acionada quando não há compreensão imediata do seu significado em virtude da densa camada de idéias nele

---

<sup>10</sup> Idem.

<sup>11</sup> Ibidem.

<sup>12</sup> GADAMER, Hans-Georg. *O problema da consciência histórica*, p. 59.

<sup>13</sup> Idem. *Ibidem*, p. 59.

codificadas. Ou seja, quando há, por exemplo, estranhamento do conteúdo a ser compreendido em um texto.

Gadamer, entretanto, não restringe a esfera do texto a interpretação e atualiza seu espaço de atuação hermenêutico. Ele afirma “tudo que nos é transmitido pela história”<sup>14</sup> é desejável que seja interpretado, pois a história mesma é passível de estranhamento. E o estranhamento só será esgotado no exercício da interpretação.

Para a operação da interpretação acontecer, detonada pelo estranhamento, “é necessário olhar para além do sentido imediato [seja do texto ou da história] a fim de descobrir o “verdadeiro” significado que se encontra escondido”<sup>15</sup>. Com essas palavras assinala-se o intercambiamento da compreensão e da interpretação. Pois, a interpretação, subsidiada pela compreensão, tem como alvo o desvelar da essência textual ou histórica que se encontra oculta. E a essência que se encontra oculta, perseguida pela interpretação, é a verdade, também chamada pelo filósofo alemão, de verdadeiro, de desocultação. “A verdade é desocultação. O sentido do discurso é deixar e fazer com que o desocultado se apresente, se revele.”<sup>16</sup> Mas o discurso, textual ou histórico, só poderá ser revelado se falarmos sobre ele, se conversarmos com ele, se houver diálogo. Pois, como bem explicou Gadamer: “o modo de ser de uma coisa só se expressa quando falamos sobre ela.”<sup>17</sup>

Diante do que foi comentado sobre o método hermenêutico, condutor da nossa dissertação, cabe uma explicação. Ao pretendermos revelar, diga-se de passagem no sentido hermenêutico e gadameriano do termo, os limites e as possibilidades do pensamento social de Manoel Bomfim, à luz dos Estudos Culturais e Pós-coloniais, não pretendemos fazê-lo de modo axiomático, absoluto, arbitrário. Em função do emprego da palavra verdade, mesmo sendo no contexto hermenêutico, o leitor/a pode ser arrastado/a a pensar a verdade no sentido arbitrário. Mas, não é esse nosso propósito e, tampouco, o do autor de *O problema da consciência histórica*. Ele mesmo adverte que sua hermenêutica não valoriza uma objetividade e, muito menos, algum tipo de arbitrariedade interpretativa. Mas, a hermenêutica, por ele elaborada, almeja um “grau de propriedade”. “Não há uma objetividade absoluta [...] todo intérprete propõe a “sua

---

<sup>14</sup> Idem. *Ibidem*, p. 19.

<sup>15</sup> Idem. *Ibidem*, p. 19.

<sup>16</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método II: complementos e índice*, p. 60.

<sup>17</sup> Idem. *Ibidem*, p. 71.

própria interpretação”, que não obstante não é de modo algum arbitrária, mas pode alcançar ou não um grau definido de propriedade”<sup>18</sup>.

Contudo, o “grau definido de propriedade” é mediado pelo alcance da *consciência histórica*. A *consciência histórica* é “o privilégio do homem moderno de ter plena consciência da historicidade de todo presente e da relatividade de toda opinião.”<sup>19</sup> É bom lembrar que essa *consciência* só é adquirida por meio do exercício interpretativo.

Suspeitamos que Manoel Bomfim se aproxima da categoria *consciência histórica*, por ter contestado seu presente, o discurso intelectual dominante do século XIX, e ter elaborado sua própria interpretação da sociedade brasileira e latino-americana. Resta saber se ele alcançou ou não o “grau definido de propriedade”, a *consciência histórica*. Dito de outro modo, tencionamos compreender, no sentido hermenêutico, as fragilidades e as potencialidades da provável *consciência histórica* de Manoel Bomfim, constituída como exercício interpretativo do Brasil e da América Latina, à luz dos Estudos Culturais e Pós-coloniais. Queremos verificar se a escrita social de Manoel Bomfim é portadora de verdades, da *consciência histórica*, que espelham a realidade brasileira e latino-americana.

Por isso, daqui pra frente, ao longo das duas partes integrantes desta dissertação, todas as vezes que os termos compreensão e interpretação forem empregados, serão como expressão da proposta hermenêutica de Hans-Georg Gadamer.

Para atingirmos nosso objetivo – que é o vislumbre dos limites e das possibilidades de pensar o Brasil e a América Latina com Manoel Bomfim, face ao confronto com os Estudos Culturais e Pós-coloniais, guiado pelo método hermenêutico gadameriano – dividimos esta dissertação em duas partes. A primeira, intitulada “uma conversa com o pensamento social e político de Manoel Bomfim”, é composta por sete sessões focadas na compreensão das teses sociais do sergipano. A primeira é destinada à apresentação da gênese da formação do *campo* intelectual brasileiro, com intuito de entender o “lugar de fala” do autor; a segunda é dedicada ao esboço dos principais fatos que cercaram a vida e a obra de Manoel Bomfim, isso inclui a querela com Sílvio Romero; a terceira se ocupa em expor o conceito *contradiscorso*, elaborado pelo sociólogo Ronaldo Conde Aguiar, para salientar a sintonia de sua leitura com o pensador em debate; a quarta exhibe o conceito de *parasitismo social*, exprimido como resposta ao atraso do Brasil e da América Latina, herdeiro da colonização ibérica; a

---

<sup>18</sup> GADAMER, Hans-Georg. *O problema da consciência histórica*, p. 10.

<sup>19</sup> Idem. *Ibidem*, p. 17.

quinta supervisiona a ideia de história, calcada no progresso, ainda não alcançado em virtude da intromissão do *parasitismo social* – concedemos espaço, ainda na quinta sessão, ao diálogo de Bomfim com Caio Prado Jr., a fim de auferir os encontros e desencontros dos autores em torno das fontes históricas por eles utilizadas –; a sexta apresenta o eixo central do pensamento social de Manoel Bomfim, a ideia de nação, formada precocemente e ainda viva; por fim, a sétima é dedicada à revisão da crítica de Manoel Bomfim ao termo América Latina, bem como à conversa entre o sergipano e o antropólogo Darcy Ribeiro, com vistas às aproximações e distanciamentos entre os autores em torno dos caminhos encontrados para emancipação das Américas.

A segunda parte da dissertação, nomeada “uma conversa com a escrita *descolonial* de Manoel Bomfim”, é desenhada por sete sessões, assim como a primeira. Todas as sessões são direcionadas ao diálogo entre as teses sociais de Manoel Bomfim com os Estudos Culturais e Pós-coloniais, por meio da ideia de nação e da categoria *descolonização*. Isso é feito com a intenção de capturar as fragilidades e as potencialidades de meditar, sobre o Brasil e sobre a América Latina com o autor de Sergipe. A primeira explica o que é *descolonização*, aborda o contexto de surgimento dos Estudos Culturais e Pós-coloniais e trata dos métodos oriundos dessas linhagens do saber a cooperar com esta pesquisa; a segunda traz os conceitos *descolonização* e *psicologia colonial*, do psiquiatra martinicano Frantz Fanon, e os confronta com as teses de Manoel Bomfim; a terceira apresenta a crítica à ideia de nação feita por Aimé Césaire e a coloca ao lado do autor sergipano; a quarta apresenta a ideia de pátria do poeta cubano José Martí e a compara com o autor de *A América Latina: males de origem*; a quinta traz à tona a crítica de Homi Bhabha à ideia de nação e a equipara com as teses de Bomfim; a sexta sonda o conceito *colonialidade do poder*, do sociólogo peruano Aníbal Quijano, e depois o coteja com o pensamento social de Bomfim; a sétima faz um balanço dos argumentos dos autores dos Estudos Culturais e Pós-coloniais, confrontados com Bomfim, a fim de saber quais são os limites e as possibilidades da escrita de Bomfim.

Como pôde ser visto, optamos por uma abordagem interdisciplinar, que cede espaço à Sociologia, à Antropologia, à História, à Literatura, aos Estudos Culturais, à Pós-colonialidade e à Filosofia, para que a interpretação do pensamento social e político de Manoel Bomfim seja cumprida por meio do revelar da verdade oculta em seus textos.

E mais, nosso esforço, convertido no exercício interpretativo de Manoel Bomfim, não é esgotado em si mesmo. Pelo contrário, almejamos que ele seja um

convite para novas possibilidades de releitura e de reescritas, semeadoras de novas verdades. É oportuno parafrasear o linguista Roland Barthes, quando afirma que um convite à leitura é também um convite à escrita e, só assim, retiraremos Bomfim do ostracismo a que lhe impuseram.

# 1 – PRIMEIRA PARTE: UMA CONVERSA COM O PENSAMENTO SOCIAL E POLÍTICO DE MANOEL BOMFIM

Esta primeira parte da dissertação se ocupa em compreender a gênese da intelectualidade brasileira, para, na sequência, apresentar a vida e a obra de Manoel Bomfim. Com isso, almejamos demonstrar como se deu os encontros e os desencontros do sergipano com a *intelligentsia* do século XIX. E assim, entendermos seu “lugar de fala”. Todavia, o fio condutor desta primeira parte é a apresentação do *contradiscurso*<sup>20</sup>, concentrado na ideia de nação introduzida por Bomfim. O pensamento social e político do autor é personificado nas seguintes categorias e temas: *contradiscurso*, *parasitismo social*, história, nacionalismo e América Latina.

## 1.1 Formação do *campo intelectual* brasileiro

*Choro saber que os açudes  
não são o mar  
que não se pode guardar  
em alguidares de areia  
choro o destino das sereias  
e o desatino do astrolábio  
choro saber que o homem sábio  
pode morrer se não souber nadar*

*Chico César*

Este tópico apresenta os conceitos *campo*, *intelectual específico* e *intelligentsia*. Em seguida, verifica como essas categorias inspiram a reflexão a cerca da gênese da intelectualidade brasileira. Apresenta também as especificidades do *campo intelectual* brasileiro, espaço de onde brotou o pensamento social e político de Manoel Bomfim. Uma das especificidades do *campo intelectual* brasileiro, que sobressai junto às outras, é que ele caminha ao lado do poder. Esse fato pode ser notado em sua composição, no século XIX, período o qual dedicaremos especial atenção para a compreensão do “lugar de fala” do intelectual.

---

<sup>20</sup> O *contradiscurso* é aquela fala que não está atrelada ao discurso hegemônico. A explicação mais detalhada sobre esse conceito está disponível na terceira sessão, intitulada “o *contradiscurso*”, disponível na primeira parte desta dissertação.

Tomamos como marco desta sessão a justificativa do seu título, “formação do campo intelectual brasileiro”. Faremos a decomposição desse título retendo atenção especial em duas categorias específicas que o arranja. São elas, *campo* e *intelectual* [essa é avistada, em nosso plano de abordagem teórica, como *intelectual específico* e *intelligentsia*]. Para isso, de imediato, faremos a exposição do conceito *campo*.

O responsável pela formulação da categoria *campo* é o sociólogo francês Pierre Bourdieu. Desse modo uma pergunta é posta: o que é o *campo* para esse autor? Para dar conta dessa inquirição torna-se indispensável o retorno às palavras do próprio Bourdieu. Por *campo* é entendido a existência de um

universo intermediário que chamo [...] *campo literário, artístico, jurídico ou científico*<sup>21</sup>, isto é, o universo no qual estão inseridos os agentes e as instituições que produzem, reproduzem ou difundem a arte, a literatura ou a ciência. Esse universo é um mundo social como os outros, mas que obedece as leis sociais mais ou menos específicas.

A noção de *campo* está aí para designar esse espaço relativamente autônomo, esse microcosmo dotado de suas leis próprias.<sup>22</sup>

Bourdieu afirma que o *campo* é calcado de itinerário próprio, apoiado em leis específicas, responsáveis por sua condução. Diante da explicação da categoria *campo*, feita por Bourdieu, há uma passagem que desperta atenção, a qual menciona o *campo* como um espaço relativamente autônomo. O que isso quer dizer? Ora, quer dizer que o *campo*, muito embora seja orientado por leis próprias, é revestido de uma autonomia relativa, ou seja, ele não é totalmente autônomo. O *campo, microcosmo*, [para seguir o rastro semântico de Bourdieu] é limitado por leis sociais – instituição externa ao *microcosmo* – que interferem em seu itinerário. E a influência das leis sociais no *microcosmo* faz com que sua autonomia seja relativa.

Ainda, segundo Bourdieu, é possível resistir ao primado da interferência externa, das leis sociais, no *campo*. É desejável que isso seja cobijado para que a autonomia seja instaurada (mesmo que relativa). A resistência é possível por intermédio das *disciplinas*, porque elas “exercem, créditos, ordens, instruções, contratos, e [...] manifestam as resistências que caracterizam a autonomia, isto é, [...] os mecanismos que o microcosmo aciona para se libertar dessas imposições externas e ter condições de reconhecer apenas suas próprias determinações internas.”<sup>23</sup> É bem vinda a influência das *disciplinas*

---

<sup>21</sup> Grifos do autor.

<sup>22</sup> BOURDIEU, Pierre. *Os usos sociais da ciência: por uma sociologia clínica do campo científico*, p. 20.

<sup>23</sup> Idem. *Ibidem*, p. 21.

porque elas garantem a autonomia do *campo* por meio da resistência às leis sociais e ele externas. Uma vez apoderando-se dessa autonomia o *campo* passará a ser guiado por lutas e conflitos internos entre seus membros, as quais são ‘comuns’. E essas lutas e conflitos internos, inerentes ao próprio *campo*, correm o risco de ficar mais agudas com a intromissão dos *poderes externos*. Daí o clamor para a instalação da autonomia relativa. Pois, “o que é certo é que, quanto mais a autonomia adquirida por um campo for limitada e imperfeita [...] mais os poderes temporais que se fazem, com frequência, os transmissores dos poderes externos poderão intervir em lutas específicas.”<sup>24</sup>

Pierre Bourdieu assinala ainda um argumento que acorda nossa curiosidade, quando é dito que o *campo*, de posse da autonomia relativa, é conduzido por lutas internas, praticadas entre os seus membros, e mais, que elas são “comuns”. Ele assevera no livro *Os usos sociais da ciência*, que o *campo* é o lugar vulnerável à penetração de duas espécies de poder. A primeira é o *poder temporal* ou *poder político* (institucional) – espécie que nos detemos acima, por meio da compreensão da influência externa no *campo* – e a segunda espécie é o *poder de prestígio*, que é um poder pessoal que os membros do *campo* trazem consigo. É a respeito dessa segunda modalidade de poder, que direciona as lutas internas do *campo* após a chegada da autonomia relativa, que gostaríamos de tecer alguns comentários gerais.

Dentre os *campos*, jurídico, artístico e literário, o eleito para ilustrar o diagnóstico de Bourdieu foi o científico, porque as lutas internas no *campo científico* são balizadas pelo *poder de prestígio* de seus membros. “O campo científico, enquanto sistema de relações objetivas entre posições adquiridas [...], é o lugar, o espaço de jogo de uma luta concorrencial.”<sup>25</sup> O autor prossegue sua explanação ressaltando que “o que está em jogo especialmente nessa luta [entre os componentes do *campo*] é o monopólio da autoridade científica”<sup>26</sup>. As lutas internas, travadas no interior do *campo*, a procura da posse da autoridade científica, detonadas pelo *poder de prestígio*, são encenadas por meio de duas modalidades de acumulação de capital [não no sentido monetário, mas no simbólico]: o *capital científico “puro”* e o *capital científico institucionalizado*. O *capital científico “puro”* é aquele adquirido “pelas contribuições reconhecidas ao progresso da ciência, as invenções ou as descobertas”<sup>27</sup>. O *capital científico puro* “está ligado à pessoa, aos seus ‘dons’ pessoais, e não pode ser objeto de uma “portaria de

---

<sup>24</sup> BOURDIEU, Pierre. *Os usos sociais da ciência: por uma sociologia clínica do campo científico*, p. 41.

<sup>25</sup> BOURDIEU, Pierre. “O campo científico”. In.: *Pierre Bourdieu: sociologia*, p. 122.

<sup>26</sup> Idem. *Ibidem*, p. 122.

<sup>27</sup> BOURDIEU, Pierre. *Os usos sociais da ciência: por uma sociologia clínica do campo científico*, p. 36.

nomeação”<sup>28</sup>. Ele é, portanto, indeterminado, está ligado à pessoa, e possui elementos carismáticos. Já o *capital científico institucionalizado* “se adquire, essencialmente, por estratégias políticas (específicas) [...] participação em comissões, bancas (de teses, de concursos), colóquios”<sup>29</sup>. A outorga do *capital institucionalizado* é feita por eleição, com teor burocrático. Segundo Bourdieu: “a aparência de uma “eleição” “pura” [...] por meio de concursos que podem [...] estar muito próximos dos concursos de recrutamento burocrático, no qual a definição do posto está, de algum modo, pré-ajustada à medida do candidato desejado”<sup>30</sup>, é a face flagrante da atuação do capital institucional.

Eis que o autor delinea o momento em que essas duas modalidades de *capital científico* fazem arder as chamas das lutas internas no interior do *campo*.

É certamente nas operações de cooptação, que visam perpetuar o corpo de pesquisadores, que o conflito entre os dois princípios se faz mais visível: os detentores do capital científico institucionalizado tendem a organizar os procedimentos – os concursos, por exemplo – segundo a lógica da nomeação burocrática, enquanto os detentores do capital científico “puro” tendem a situar-se na lógica “carismática do “inventor”<sup>31</sup>.

No entanto, Pierre Bourdieu insere um argumento que brinda a reflexão até aqui construída. Trata-se da relativização da crença na neutralidade científica. Vejamos, a seguir, o que sociólogo francês tem a dizer a respeito desse assunto. “A ideia de uma ciência neutra é uma ficção, e uma ficção interessada, que permite fazer passar por científico uma forma neutralizada e eufêmica, particularmente eficaz simbolicamente porque particularmente irreconhecível, da representação dominante do mundo social.”<sup>32</sup>

Por isso, uma interrogação é posta: qual é o sentido que está por trás da acumulação de *capital* para os membros do *campo*? Responderemos a essa pergunta remetendo às palavras do próprio Bourdieu, “acumular capital é fazer um “nome”, um nome próprio, um nome conhecido e reconhecido, marca que distingue imediatamente seu portador, arrancando-o como forma visível do fundo indiferenciado, despercebido, obscuro, no qual se perde o homem comum.”<sup>33</sup> Por outro lado, Bourdieu adverte que “o acúmulo das duas espécies de capital é, [...] extremamente difícil.”<sup>34</sup>

---

<sup>28</sup> Idem. *Ibidem*, p. 36.

<sup>29</sup> Idem. *Ibidem*, p. 36.

<sup>30</sup> Idem. *Ibidem*, p. 37.

<sup>31</sup> Idem. *Ibidem*, p. 37.

<sup>32</sup> BOURDIEU, Pierre. “O campo científico”. In.: *Pierre Bourdieu: sociologia*, p. 148.

<sup>33</sup> Idem. *Ibidem*, p. 132.

<sup>34</sup> BOURDIEU, Pierre. *Os usos sociais da ciência: por uma sociologia clínica do campo científico*, p. 38.

Bourdieu encerra a explicação a respeito da categoria *campo* confirmando a necessidade de pensá-lo. E a primazia do pensamento evocada pelo sociólogo francês é expressa não por meio do encolhimento do *campo* a apenas um fator que venha influenciar seu cotidiano. Mas, o imperativo do pensamento do *campo* desejado é o de totalidade. Se o que se quer é pensar o *campo* em sua totalidade, então, é vital o esforço de visualizá-lo em seu conjunto, desencadeado pelos poderes externos e pelas lutas internas. Não podemos reduzi-lo à influência de um único elemento, externo ou interno, que possa, doravante, agir sobre ele. Assim, Bourdieu afirma que

A teoria geral da economia dos campos permite descrever e definir a *forma específica*<sup>35</sup> de que se revestem, em cada campo, os mecanismos e os conceitos mais gerais (capital, investimento, ganho), evitando assim todas as espécies de reducionismo, a começar pelo economismo, que nada mais conhece além do interesse material e a busca da maximização do lucro monetário. Compreender a gênese social de um campo, e apreender aquilo que faz a necessidade específica da crença que o sustenta, do jogo de linguagem que nele se geram, é explicar, *tornar necessário*<sup>36</sup>, subtrair ao absurdo do arbitrário e do não-motivado os atos dos produtores e as obras por eles produzidas e não, como geralmente se julga, reduzir ou destruir.<sup>37</sup>

Se pensarmos a formação do *campo* no Brasil (seja no âmbito artístico, literário, jurídico ou científico) é visto que não houve o recorrer ao auxílio das disciplinas, cuja meta é resistir para que seja conquistada a autonomia, tal como anunciou Bourdieu. Porque o marco constituinte do campo brasileiro é a *heteronomia*. E a *heteronomia* nada mais é do que a invasão dos “problemas exteriores, em especial os problemas políticos”<sup>38</sup>, no *campo*. Por enquanto não avançaremos ainda nas diretrizes específicas que retratam o *campo* brasileiro. Colheremos mais substâncias que possam iluminar nossa interpretação da singularidade desse *campo*. Assim, daremos seguimento à dissecação do título desta sessão expondo o próximo e último conceito que a compõe, trata-se da categoria *intelectual*, vista como *intelectual específico*.

Para esboçar o conceito *intelectual específico* buscaremos suporte nas teses do filósofo francês Michel Foucault. O intelectual, para esse autor, é aquele que está inscrito na *ordem do discurso*. Isso quer dizer que o intelectual é aquele que está habilitado a falar. O intelectual, para Foucault, não é aquele que fala por alguém, tampouco, aquele responsável por criar teorias a serem encaixadas na realidade. Mas, o

---

<sup>35</sup> Grifos do autor.

<sup>36</sup> Idem.

<sup>37</sup> BOURDIEU, Pierre. “A gênese dos conceitos de habitus e de campo”. In.: *O poder simbólico*, p. 69.

<sup>38</sup> Idem. *Ibidem*, p. 22.

intelectual, concebido pelo filósofo francês, é colocado sob a categoria *intelectual específico*, como anunciante de nosso tempo, cujo ofício é ele mesmo uma prática.

Diante dessa concepção do intelectual há o pulsar de duas perguntas. A primeira é expressa da seguinte forma: o que é o *intelectual específico*? Nas palavras de Foucault o *intelectual específico* é “aquele que faz uso de seu saber, de sua competência, de sua relação com a verdade nas lutas políticas”<sup>39</sup>. Ainda pensando de acordo com Foucault, “o papel do intelectual específico deve se tornar cada vez mais importante, na medida em que, quer queira quer não, ele é obrigado a assumir responsabilidades políticas”<sup>40</sup>. Ele deve “assumir responsabilidades políticas” porque seu ofício já é uma prática, neste caso, prática de poder. Sem alongar nesse quesito, pelo menos agora, vamos direto à segunda pergunta: já que o *intelectual específico* é anunciante de nosso tempo, qual é a estampa desse tempo? A estampa desse tempo repousa nos problemas políticos a rondar os intelectuais; tais problemas, não estão escritos “em termos de “ciência/ideologia”, mas em termos de “verdade/poder”.”<sup>41</sup> Portanto, a estampa de nosso tempo, a permear os discursos dos *intelectuais específicos*, escritos no plano da *ordem do discurso*, está anotada sob as ramas *verdade/poder*.

Ao anunciar a fórmula característica de nosso tempo, *verdade/poder*, Foucault pretendeu dizer, de modo bem genérico, que toda sociedade, ao longo da cartografia histórica, descansa sob um regime de verdade. E a verdade deve ser vista sob lâmina de “um conjunto de procedimentos regulados para a produção, a lei, a repartição, a circulação e o funcionamento dos enunciados.”<sup>42</sup> Seu vínculo, o da verdade, está estabelecido em “sistemas de poder, que a produzem e apoiam, e a efeitos de poder que ela induz e que a reproduzem.”<sup>43</sup> E como os sistemas de poder são um construto de ordens sociais, verifica-se que os regimes de verdade não podem existir sem, antes, estarem vinculados ao poder. Dito de maneira revista, a verdade não pode ser concebida descolada do poder. Michel Foucault compreendeu isso, a ponto de afirmar:

---

<sup>39</sup> FOUCAULT, Michel. “Verdade e poder”. In. *Microfísica do poder*, p. 10.

<sup>40</sup> Idem. *Ibidem*, p. 12. Foucault concebeu a função do intelectual vinculada ao poder, já que o ofício deste já é uma prática de poder. Diferente de Bourdieu que, como vimos acima, suspeita dessa relação e que, por isso, promoveu um corte entre *campo* e influência externa das leis sociais. Não apresentaremos neste estudo as sintonias e/ou as dissintonias entre Foucault e Bourdieu. Mas, o que nos interessa em Foucault é verificar como ele vê o ofício do intelectual (por ele chamado de *intelectual específico*) como prática discursiva por mais difícil que possa parecer de ser enxergado, já que estamos trazendo para a mesma arena Bourdieu com a categoria *campo* que, a princípio, se distancia de Foucault, com sua categoria *intelectual específico*.

<sup>41</sup> Idem. *Ibidem*, p. 13.

<sup>42</sup> Idem. *Ibidem*, p. 14.

<sup>43</sup> Idem. *Ibidem*, p. 14.

O importante, creio, é que a verdade não existe fora do poder ou sem poder [...]. Cada sociedade tem seu regime de verdade, sua “política geral” de verdade: isto é, os tipos de discurso que ela acolhe e faz funcionar como verdadeiros; os mecanismos e as instâncias que permitem distinguir os enunciados verdadeiros dos falsos, a maneira como se sanciona uns e outros; as técnicas e os procedimentos que são valorizados para obtenção da verdade; o estatuto daqueles que têm o encargo de dizer o que funciona como verdadeiro.<sup>44</sup>

Com isso, Foucault pretendeu chegar à seguinte constatação: se os discursos dos *intelectuais específicos* são proclamados pelo viés *verdade/poder* – partindo do suposto de que eles transportam o encargo de dizer o que funciona como verdadeiro – é porque todos eles são guiados pela *vontade de verdade*. E a *vontade de verdade* nada mais é do que “um sistema de exclusão (sistema histórico, institucionalmente constrangedor)”<sup>45</sup>. Ela é apta a conferir legitimidade aos acordos estabelecidos em seu próprio seio. Uma vez eleito os acordos, à luz de uma instituição, aguçados pela *vontade de verdade*, eles serão dilatados à sociedade como norma a ser seguida. A esse respeito, discorre Foucault,

essa vontade de verdade [...] apóia-se sobre um suporte institucional: é ao mesmo tempo reforçada e reconduzida por todo um compacto conjunto de práticas como a pedagogia, é claro, como o sistema dos livros, da edição, das bibliotecas, como as sociedades de sábios outrora, os laboratórios hoje. Mas ela é também reconduzida, mais profundamente sem dúvida, pelo modo como o saber é aplicado em uma sociedade, como é valorizado, distribuído, repartido e de certo modo atribuído. Enfim, creio que essa vontade de verdade assim apoiada sobre um suporte e uma distribuição institucional tende a exercer sobre os outros discursos [...] uma espécie de pressão e como que um poder de coerção.<sup>46</sup>

Dito isso, é entendido que a ação do *intelectual específico* é porta voz da *vontade de verdade*. Essa ação é um dos canais institucionais que se encarregam de distribuir à sociedade os acordos da *vontade de verdade*. Nesse ponto, fica claro quando Foucault diz que o brasão do tempo presente é *verdade/poder*, porque os intelectuais criam e divulgam diretrizes em obediência à *vontade de verdade*, ao mesmo que tempo em que há outros intelectuais que fazem resistência às divulgações anunciadas pela *vontade de verdade* em vigor. Tanto as divulgações quanto as resistências são pesadas na balança *verdade/poder*. Isso explica as instâncias em que são processadas as lutas e as resistências travadas pelo *intelectual específico*, no seio das instituições, cuja

---

<sup>44</sup> Idem. *Ibidem*, p. 12.

<sup>45</sup> FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*, p. 14.

<sup>46</sup> Idem. *Ibidem*, p. 17 e 18.

movimentação não está atrelada aos grilhões da teoria, mas aos da prática. Pois, as lutas são

contra as formas de poder ali onde ele é, ao mesmo tempo, o objeto e o instrumento disso: na ordem do “saber”, da “verdade”, da “consciência”, do “discurso”.

É nisso que a teoria não expressará, não traduzirá, não aplicará uma prática, e ela é uma prática.<sup>47</sup>

Com Foucault vimos à verdade caminhar de mãos dadas com o poder e que não é possível conceber a primeira distante do segundo. Toda prática intelectual, muito embora seja guiada por um “ideal de verdade”, percorre esse trajeto tendo como bússola o poder. Assim, a prática do *intelectual específico* não é teórica [“idealista”], ela é também prática propriamente dita, porque é no *campo* institucional da *ordem do discurso* – médico, sanitarista, econômico, político e literário – que emerge a relação *verdade/poder*. Cabe ao *intelectual específico* se debruçar sobre o seguinte problema político, assim como o concebeu Michel Foucault: “saber se é possível constituir uma nova política da verdade.”<sup>48</sup> A *nova política da verdade* só será constituída, através da prática intelectual vista como ação discursiva e expressão do poder, quando houver resistência a *vontade de verdade* vigente.

Esse problema é colocado porque o poder é uma constante na agenda da verdade encampada pelo intelectual. O poder não pode ser ignorado na constituição do saber disseminado pelas instituições. Por esse prisma é incluída também a esfera de atuação do intelectual, instituição de onde emerge a verdade, o saber. Pois, se essa relação entre *verdade/poder* for obliterada, o homem correrá o risco de desvanecer “como, na orla do mar, um rosto de areia.”<sup>49</sup>

Após transitar pelas categorias *campo* e *intelectual específico* – expressas nas letras dos textos de Bourdieu e Foucault – resta-nos apresentar a categoria *intelligentsia*, segundo conceito que remete à justificação do termo intelectual, empregado nesta sessão. O conceito *intelligentsia* deita suas origens ao legado do sociólogo Karl Mannheim. Vejamos como ele a processa.

Como abordou acertadamente o filósofo Isaiah Berlin “a palavra *intelligentsia*, como o conceito, tem origem russa e foi inventada em algum momento das décadas de

---

<sup>47</sup> FOUCAULT, Michel. “Os intelectuais e o poder”. In.: *Ditos & Escritos IV* – Estratégia, poder-saber, p. 39.

<sup>48</sup> FOUCAULT, Michel. “Verdade e poder”. In. *Microfísica do poder*, p. 14.

<sup>49</sup> FOUCAULT, Michel. “As ciências humanas”. In.: *As palavras e as coisas*, p. 536.

1860 e 1870.”<sup>50</sup> Mesmo que a gestação conceitual da palavra *intelligentsia* tenha sido feita na Rússia do século XIX, como afirmou Berlin, isso não impediu o sociólogo Karl Mannheim de utilizá-la para designar um “grupo social cuja tarefa específica consiste em dotar uma dada sociedade de uma interpretação do mundo”.<sup>51</sup> Dando ênfase à categoria *intelligentsia*, tal como a elaborou Mannheim, Mariza Veloso e Angélica Madeira, dizem que a entendem como sendo responsável

pela formulação de ideias e representações acerca da vida social. Esse grupo, por sua capacidade de estranhamento, por seu pretensão não-pertencimento a nenhuma classe específica, e por não se considerar como representante de interesses particulares, se auto-representa como capaz de elaborar interpretações ao mesmo tempo totalizadoras e diferenciadas sobre um mesmo fenômeno, produzindo “sínteses de perspectivas”. Situa-se, assim, o intelectual “entre as classes”, articulando conexões entre grupos, fornecendo as idéias-força e as “palavras de ordem” que marcam as diferentes épocas históricas.<sup>52</sup>

A contribuição propiciada pela categoria *intelligentsia*, tal como foi vislumbrada por Mannheim, reside, segundo as autoras, no fato dela conceber o intelectual localizado *entre as classes*, isto é, o intelectual, pelo menos em tese, não possui pendor a nenhuma classe específica. E por ele ocupar esse lugar, *entre as classes*, ele é apto a emitir reflexões ao tecido social que anunciam perspectivas totalizantes e, ao mesmo tempo, singulares se comparadas às demais perspectivas emitidas por outras parcelas sociais.

Tendo em vista que o intelectual é ocupante desse lugar, *entre as classes*, isso faz lembrar o que Mannheim chamou de *envolvimento múltiplo*. Se o intelectual é o que toma para si a construção de reflexões totalizadoras, então, ele é também promotor do *envolvimento múltiplo*. Porque “o que torna o indivíduo sociologicamente relevante não é seu comparativo desvinculamento da sociedade, mas seu envolvimento múltiplo.”<sup>53</sup> Estando o intelectual envolvido multiplamente na sociedade, e não em um *topos* específico, isso lhe permite o transitar por todo o *corpus social* e permanecer em diálogo constante entre os grupos sociais a fim pensar a sociedade. Essa operação exposta está calcada na ideia de *envolvimento múltiplo* (que é possibilitada pelo acesso *entre as classes* requisitado pelo intelectual) e é expressa pela categoria *intelligentsia*.

---

<sup>50</sup> BERLIN, Isaiah. “O papel da *intelligentsia*”. In.: *A força das idéias*, p. 150.

<sup>51</sup> MANNHEIM *apud* LIMA. *Um sertão chamado Brasil: intelectuais e representação geográfica da identidade nacional*, p. 19 e 20.

<sup>52</sup> VELOSO, Mariza; MADEIRA, Angélica. *Leituras brasileiras: itinerários no pensamento social e na literatura*, p. 47 e 48.

<sup>53</sup> MANNHEIM, Karl. “O problema da *intelligentsia*”. In.: *Sociologia da cultura*, p. 86.

O conceito *intelligentsia* é fecundo para nosso estudo, pois nos ajuda a pensar no “enraizamento sócio-histórico da produção do conhecimento e por indicar o quão diferenciados são os processos ideológicos que subsidiam a formação das *intelligentsias* nacionais.”<sup>54</sup> É por esse motivo, como bem o entendeu Veloso e Madeira, que recorreremos à categoria *intelligentsia* para meditar a respeito das especificidades múltiplas, tão características do *campo* intelectual brasileiro.

Nesse momento é necessário fazer um adendo: ao recuperar Karl Mannheim não nos interessa mensurar os modos que o poder se entrelaça nas práticas dos intelectuais. Essa leitura é muito bem elaborada, a nosso ver, por Bourdieu (por meio da categoria *campo*) e por Foucault (por meio da categoria *intelectual específico*). O que nos interessa, em Mannheim, é conferir a composição histórica social *múltipla* dos intelectuais, anotada no conceito *intelligentsia*. O esforço de galgar passos rumo à reflexão da formação do *campo* intelectual brasileiro com Mannheim, mediado pela categoria *intelligentsia*, é para compreender as especificidades constitutivas de nosso *campo*. As especificidades que compõem nosso campo serão estabelecidas a seguir.

Foi observado, até aqui, o desenvolvimento das categorias *campo* (de Bourdieu), *intelectual específico* (de Foucault) e *intelligentsia* (de Mannheim). Elas conseguiram justificar a composição do título desta sessão, qual seja: “formação do campo intelectual brasileiro”. Além disso, elas são norteadoras da interpretação a qual se propõe este estudo: examinar os limites e as possibilidades da escrita de Manoel Bomfim. Antes, porém, de apresentar Bomfim, bem como o seu legado – a ser exibido nas próximas sessões, as quais armazenam suas teses sociais a respeito do Brasil e da América Latina – e o diálogo crítico com suas teses [feito na segunda parte desta pesquisa], vamos expor as peculiaridades que guardam a gênese do *campo* intelectual brasileiro. Voltaremos nossa atenção ao *campo* intelectual do século XIX, sobretudo, àquele exibido por meio da *geração de 1870*<sup>55</sup>.

O fato histórico-político que detonou a formação do *campo* intelectual brasileiro, no século XIX, foi a vinda da Família Real para o Brasil, que se instalou no Rio de Janeiro. Antes disso não é possível falar em *campo* intelectual no Brasil, porque segundo Luís Costa Lima, para existir um *campo* intelectual

---

<sup>54</sup> VELOSO, Mariza; MADEIRA, Angélica. *Leituras brasileiras: itinerários no pensamento social e na literatura*, p. 48.

<sup>55</sup> Essa designação é utilizada por Veloso e Madeira para fazer menção aos intelectuais dessa década, 1870. Cf. Veloso e Madeira, p. 59. Além de Veloso e Madeira a cientista social Nísia Trindade Lima também recorre ao emprego dessa expressão, *geração de 1870*, em seu livro: *Um sertão chamado Brasil: intelectuais e representação geográfica da identidade nacional*, p. 28.

este supõe um pólo produtor, um pólo receptor e um meio de transmissão. Ora, sendo a imprensa local proibida durante a colônia – introduzida apenas no início do século XIX –, inexistindo uma massa de leitores que levasse os escritores a modificar os padrões europeus, obviamente não se poderia falar então em [*campo*] intelectual.<sup>56</sup>

Só é possível falar em *campo* intelectual no Brasil a partir do ano de 1808, com a chegada da Corte de Dom João VI ao Brasil, fato histórico-político que marcou a rotina da então colônia de Portugal. Esse fato solicitou mudanças de cunho social e político (como, por exemplo, a abertura dos portos) que ascenderam o processo de institucionalização da colônia. A criação de instituições, a saber, Correios, Banco do Brasil, Jardim Botânico, Imprensa Régia, Biblioteca Real (todas no ano de 1808)<sup>57</sup>, foram para atender as necessidades da Corte, as quais beneficiaram também o *campo* intelectual nascente, que passou a contar também, posteriormente, com instituições específicas colocadas a serviço de suas atividades. Por isso, a dependência dos intelectuais do século XIX, em relação à Coroa, chamou a atenção de Lúcia Maria Bastos P. Neves, que identificou nesse acoplamento a ausência de autonomia do *campo* intelectual, da qual falou Bourdieu.

A dependência dos intelectuais ilustrados ao programa da Coroa portuguesa foi uma das características fundamentais da vida cultural luso-brasileira [...], perpetuando-se ao longo de todo o século XIX. Tal dependência decorria da ausência de um campo intelectual autônomo, no sentido de P. Bourdieu, que se forjara na Europa com a Ilustração.<sup>58</sup>

Dentre as mudanças sociais e políticas, aguçadas pelo desembarque da Corte, destacam-se: a Independência, no ano de 1822, marcada pela incorporação das doutrinas liberais às práticas políticas – cujo aspecto inaugural reside na implantação de “um regime que garantisse as liberdades econômicas e mantivesse as desigualdades sociais presentes em uma sociedade escravista”<sup>59</sup> – somada à adesão aos princípios da

---

<sup>56</sup> LIMA, Luís Costa. “Da existência precária: O sistema intelectual brasileiro”. In.: *Dispersa demanda*, p. 06.

<sup>57</sup> Outras instituições foram geradas após essa data como “Escola Real de Ciências, Artes e Ofícios; Escola Médico-Cirúrgica de Salvador (1815) e do Rio de Janeiro (1813); Academia Real Militar (1811) e Escola Naval (1808); e Museu Imperial (1818). Essas instituições deveriam garantir critérios de legitimação de práticas culturais, embora o acesso a tais instituições ficasse restrito a grupos da elite.” (VELOSO; MADEIRA; 1999, p. 64).

<sup>58</sup> NEVES, Lúcia Maria Bastos P. “Intelectuais brasileiros nos oitocentos: A constituição de uma “família” sob a proteção do poder imperial (1821-1838)”. In. *O Estado como vocação: idéias e práticas políticas no Brasil oitocentista*, p. 09.

<sup>59</sup> VELOSO, Mariza; MADEIRA, Angélica. *Leituras brasileiras: itinerários no pensamento social e na literatura*, p. 68. A recepção brasileira do liberalismo levou Sérgio Adorno uma consequência “o apego

Ilustração – calcada na contestação dos privilégios, tradições e passividade diante da vida, valores sociais e políticos intrínsecos ao Antigo Regime. A Ilustração, em resposta a esses valores, resguardava pela orientação de si norteada pela razão. A filosofia de Diderot e Kant, por exemplo, são testemunhas da Ilustração. Esses fatos sociais assinalaram a transição do estatuto colonial para o imperial. Ao passo que, no Segundo Reinado, como pontuou Veloso e Madeira, “surgiram instituições culturais oficialmente encarregadas de elaborar um conceito de nação para o Brasil, como os Institutos Históricos e Academias Científicas e Artísticas.”<sup>60</sup> Tais instituições culturais eram regidas por intelectuais e artistas que assumiram a missão de pensar o advento da nação<sup>61</sup> adjacente à identidade. Os intelectuais e artistas “deveriam fazer-se úteis, servir, pois acreditavam que tinham a missão de construir uma pátria por intermédio da arte, da ciência e da política.”<sup>62</sup>

Esse diagnóstico do *campo* intelectual a usufruir de instituições que o fortalecia, como foi visto, aparece sob a sombra da esfera política, representada pelas instituições imperiais. Mas essa paisagem é transformada na Primeira República (1889-1930) por conta da alteração sofrida em todo ordenamento social, a começar pelo regime político, antes Império, agora República. Na sequência da escala de alteração social tem o *campo* intelectual e este passou a contar com uma instituição própria, habilitada a legitimar suas práticas. Essa instituição foi a Academia Brasileira de Letras, ABL. Com a criação da ABL, no ano de 1897, o intelectual passou a gozar de um lugar privilegiado destinado à produção de seu discurso. “A Academia Brasileira de Letras, uma das instituições culturais mais prestigiadas, pode ser considerada como o “lugar de fala” oficial da intelectualidade do início do século XX.”<sup>63</sup> E não só isso, integrar essa recém criada instituição intelectual, portadora de um candente prestígio, significava a inscrição, por parte do ingressante, na *ordem do discurso*. Esse acesso era concedido tendo em vista que a ABL carregava a representação da

---

aos princípios liberais quase sempre desconheceu as particularidades internas da sociedade brasileira.” (ADORNO, 1988, p. 53).

<sup>60</sup> VELOSO, Mariza; MADEIRA, Angélica. *Leituras brasileiras: itinerários no pensamento social e na literatura*, p. 59.

<sup>61</sup> A função de pensar a nação não foi praticada apenas pelos intelectuais do século XIX. Ela também acompanhou os intelectuais da primeira metade do século XX, como observou Daniel Pécaut. ““Organizar” a nação esta é a tarefa urgente, uma tarefa que cabe às elites. Dela os intelectuais têm ainda mais motivos para participar, na medida em que constitui um fato indissolúvelmente cultural e político: forjar um povo também é traçar uma cultura capaz de assegurar a sua unidade.” (PÉCAUT, 1990, p. 15).

<sup>62</sup> VELOSO, Mariza; MADEIRA, Angélica. *Leituras brasileiras: itinerários no pensamento social e na literatura*, p. 61.

<sup>63</sup> Idem. *Ibidem*, p. 60.

iniciativa mais importante no sentido da organização do campo intelectual. Este talvez seja o lugar, por excelência, de legitimação da emergente geração de literatos, ponto de referência obrigatório no estabelecimento de valores e na determinação das outras posições. A ABL desfrutou de bastante prestígio, naquele momento de fortalecimento do Estado nacional, sendo almejada por intelectuais tão diferentes como Euclides da Cunha, Emílio de Menezes, ou Lima Barreto.<sup>64</sup>

Todavia, com a fundação da ABL, no final do século XIX, houve o assinalar, conforme a lembrança de Ronaldo Conde Aguiar, de “um momento importante do processo de consolidação do campo intelectual brasileiro.”<sup>65</sup> Tal fundação foi materializada no alvorecer do período histórico denominado *belle époque*. A *belle époque* é a realização da boemia da intelectualidade carioca, praticada pelos “bem-nascidos, a boêmia dos cafés da rua do Ouvidor, e adjacências”<sup>66</sup>. A boemia da *belle époque* era excludente, pois dava as costas “a boêmia dos pobres, a boêmia dos quiosques, dos becos escuros do centro e do subúrbio do Rio de Janeiro.”<sup>67</sup> A boemia “refinada”, posta sobre o tecido social pela intelectualidade carioca, foi também um dos traços que somaram na gênese da *intelligentsia* brasileira. Além, é claro, do estreito envolvimento do *campo* intelectual com a esfera do poder.

No Brasil, é observado que a formação do *campo* intelectual reserva aproximação com a esfera do poder. Por meio dessa aproximação, mais ou menos declarada entre *campo* intelectual e a esfera do poder, é que foi conquistada, em 1897, a instituição máxima legitimadora das práticas da *intelligentsia* nacional, a ABL. É pertinente notificar que havia muitos literatos que se dedicavam, ao mesmo tempo, aos cargos públicos e às atividades intelectuais. Por isso, Ronaldo Conde Aguiar afirma,

o campo intelectual brasileiro formou-se intimamente ligado ao campo político, o qual, por sua vez, era uma espécie de apêndice do campo econômico. E foi precisamente esse encadeamento entre os campos que permitiu, na virada do século, a formação mais ou menos nítida do campo intelectual e o aparecimento de instituições que lhe davam legitimidade, como a Academia Brasileira de Letras, que mereceu, desde a sua fundação em 1897, apoio constante (sob diversas formas) do governo. A atividade literária era, sem dúvida, plenamente aceita pelas elites, inclusive porque existia uma complexa intercalação dos personagens envolvidos: muitos literatos eram não só oriundos da própria aristocracia dominante, como exerciam, simultaneamente com a atividade intelectual, mandatos parlamentares, no Senado ou na Câmara, ou desempenhavam funções públicas.<sup>68</sup>

---

<sup>64</sup> Idem. *Ibidem*, p. 77 e 78.

<sup>65</sup> AGUIAR, Ronaldo Conde. *O rebelde esquecido: tempo, vida e obra de Manoel Bomfim*, p. 202.

<sup>66</sup> Idem. *Ibidem*, p. 226.

<sup>67</sup> Idem. *Ibidem*, p. 226.

<sup>68</sup> Idem. *Ibidem*, p. 221.

O exercício de funções públicas atreladas à execução de práticas ligadas ao *campo* intelectual, ainda em voga na curva do século XIX para o XX, no período compreendido como *belle époque*, deita suas raízes no início do século XIX devido à incipiência institucional do espaço destinado à *intelligentsia*. Antes, o caminho buscado para o reconhecimento pessoal era por meio da ocupação de funções públicas, porque não havia ainda uma elite intelectual robusta, capaz de promover a gestação do *campo* intelectual autônomo, de posse de suas instituições, as quais a elite pudesse habitar. Enquanto não havia um *campo* intelectual autônomo, a *intelligentsia* nascente no século XIX conciliou o exercício de cargos públicos com as práticas inerentes ao *campo*, porque este era o único caminho para obtenção de visibilidade.

A elite cultural, apesar de consciente do valor adquirido pelo reconhecimento no mundo do progresso oitocentista, continuava a confundir-se com a elite política, pois não dispunha de opções para sobreviver senão nos limitados espaços deixados pela sufocante presença da instituição servil, buscando, por conseguinte, majoritariamente nas funções públicas, o caminho para a ascensão e o reconhecimento pessoal.<sup>69</sup>

Por isso, o hábito de preencher cargos públicos ainda acompanha a *intelligentsia*, mesmo na *belle époque*. A sintonia entre *campo* intelectual e *leis sociais* proporcionou as mudanças ocorridas no ordenamento social do século XIX. Quem ficou a cargo de criá-las foi o *campo* intelectual brasileiro, pois houve o estabelecimento do diálogo entre *campo* e poder na promoção das mudanças. O *campo* intelectual que atendeu à necessidade do poder foi a *geração de 1870*. Essa *geração* afinou as práticas políticas de acordo com o seu próprio ordenamento discursivo, processado no interior do *campo*. Segundo Veloso e Madeira, a ““geração de 1870” representou uma mudança de orientação, por ter sido a responsável pela introdução dos debates sobre as novas “questões sociais” emergentes, como a Abolição e a República.”<sup>70</sup> Ainda, a *geração de 1870*, foi quem semeou as “ideias positivistas e evolucionistas no Brasil, ideias que forneceram a base para os debates intelectuais da época, sobre *raça* e *meio geográfico*.”<sup>71</sup>

---

<sup>69</sup> NEVES, Lúcia Maria Bastos P. “Intelectuais brasileiros nos oitocentos: A constituição de uma “família” sob a proteção do poder imperial (1821-1838)”. In. *O Estado como vocação: idéias e práticas políticas no Brasil oitocentista*, p. 22.

<sup>70</sup> VELOSO, Mariza; MADEIRA, Angélica. *Leituras brasileiras: itinerários no pensamento social e na literatura*, p. 59.

<sup>71</sup> Idem. *Ibidem*, p. 59.

A *geração de 1870* foi a qual pertenceu também Sílvio Romero, escritor sergipano, intelectual atuante e grande polemista.<sup>72</sup> Os integrantes dessa *geração* eram educados na Escola de Direito de Recife, na Escola Politécnica e Academia Militar do Rio de Janeiro, Escola de Medicina da Bahia e a do Rio Janeiro<sup>73</sup>. Essas instituições eram os lugares onde os intelectuais em formação eram aproximados às doutrinas do positivismo e do evolucionismo. Essas doutrinas eram vindas do *Século das Luzes*.

A *intelligentsia* brasileira, inspirada em tais doutrinas, buscava dar respostas à política (seja ao Império, e depois, à República) dos dramas que alijavam à formação do Estado nacional brasileiro. Por isso é que “surge no Brasil uma camada intelectual que, apesar de reduzida e rarefeita, será a responsável pela formulação dos princípios políticos e pela organização dos procedimentos burocráticos para o funcionamento do Estado.”<sup>74</sup>

Os intelectuais do século XIX, no Brasil, desempenharam o papel de pensar a constituição do Estado nacional brasileiro, tomando como ferramenta de trabalho aquilo que eles tinham de mais basilar, a palavra, o discurso. Mas, o ofício intelectual à disposição do poder provocou o encolhimento das práticas inerentes ao *campo* para que ele pudesse se dedicar às necessidades das instituições do poder. A respeito das consequências trazidas pela redução do ofício intelectual às atividades burocráticas, políticas e institucionais, Luís Costa Lima adverte que: “o intelectual foi, entre nós, aceito não enquanto agente de idéias e de aprofundamento da linguagem, mas apenas enquanto especialista do verbo fácil, na palavra comovente e, daí, enquanto orientador de caminhos.”<sup>75</sup>

Para pensar o Brasil, a *intelligentsia* se apoiava em ideias, tais como “razão, ciência, progresso, e evolução. Ideias, por isso mesmo, ditas “fundadoras” da modernidade.”<sup>76</sup> Na rabeira das ideias parteiras da modernidade está também a ideia de civilização, que embalava o empenho da *intelligentsia* em decifrar os enigmas que

---

<sup>72</sup> O mencionar das polêmicas esquentadas por Romero, bem como o detalhamento da que ele protagonizou contra Bomfim, estão registradas na próxima sessão, “vida e obra: a trajetória de Manoel Bomfim”.

<sup>73</sup> Essa última Escola de Medicina, do Rio, foi a qual Manoel Bomfim concluiu seus estudos de medicina, no ano de 1890. Mais detalhes sobre isso conferir a próxima sessão, “vida e obra: a trajetória de Manoel Bomfim”.

<sup>74</sup> VELOSO, Mariza; MADEIRA, Angélica. *Leituras brasileiras: itinerários no pensamento social e na literatura*, p. 71.

<sup>75</sup> LIMA, Luís Costa. “Da existência precária: O sistema intelectual brasileiro”. In.: *Dispersa demanda*, p. 08.

<sup>76</sup> VELOSO, Mariza; MADEIRA, Angélica. *Leituras brasileiras: itinerários no pensamento social e na literatura*, p. 60.

distanciavam o Brasil do projeto de civilização europeia. E por civilização deve ser entendido aquilo que Norbert Elias chamou de “consciência que o Ocidente tem de si mesmo.”<sup>77</sup> Ou, aquilo que a sociedade europeia tem de mais especial “o nível de sua tecnologia, a natureza de suas maneiras, o desenvolvimento de sua cultura científica ou visão do mundo, e muito mais.”<sup>78</sup> Todas as instituições sociais criadas durante todo o século XIX no Brasil, fossem elas de âmbito político ou artístico, miravam isso: atender as necessidades importadas da Europa, corporificadas na idéia de civilização. O Brasil padecia por não ser civilizado. Esse era o diagnóstico da *intelligentsia*. A pretensão do *campo* intelectual era mapear os aspectos que distanciavam o Brasil desse modelo de civilização, importado da Europa, para que assim, por meio da intervenção política (orientada pelos intelectuais), pudesse manusear as instituições de poder e aproximar o Brasil do ideal de civilização. Nesse sentido, Madeira e Veloso afirmam:

naquele momento, pairava um grande pessimismo em relação ao futuro da nação e às possibilidades civilizacionais do “homem dos trópicos”, duplamente estigmatizado, por ser dos trópicos e por ser mestiço. Esses fatos, segundo as teorias reinantes, inviabilizariam aqui a implantação de um projeto civilizador. A teoria do “embranquecimento” – formulada por Sílvia Romero e defendida por Joaquim Nabuco – surgiu como uma alternativa, uma solução encontrada para superar o impasse. Suas conseqüências se fizeram presentes na política de incentivo à imigração européia, sobretudo no final do século XIX.<sup>79</sup>

A produção discursiva da *intelligentsia*, que emanou das esferas literárias e científicas, teve como pedra de toque a invenção da ideologia nativa, pautada em imagens que dessem conta de apreender a natureza tropical e o índio. Esses discursos “foram os responsáveis pela criação da ideologia nativista, que se desdobrou em narrativas e imagens da natureza tropical e do índio, presentes nas obras dos nossos pintores e escritores românticos.”<sup>80</sup> A produção emoldurada pelos artistas, escritores e cientistas tinha por finalidade ir ao encontro da pátria nascente com a Independência, em 1822. Por isso, mais uma vez tomando de empréstimo as palavras de Veloso e Madeira “amor à pátria e amor à natureza se confundem nesta tarefa patriótico-nativista que subjaz às ideologias políticas e aos valores estéticos predominantes no Brasil

---

<sup>77</sup> ELIAS, Norbert. “Sociogênese da diferença entre “kultur” e “zivilisation” no emprego alemão”. In.: *O processo civilizador* [vol. I], p. 23.

<sup>78</sup> Idem. *Ibidem*, p. 23.

<sup>79</sup> VELOSO, Mariza; MADEIRA, Angélica. *Leituras brasileiras: itinerários no pensamento social e na literatura*, p. 76 e 77.

<sup>80</sup> Idem. *Ibidem*, p. 62.

durante todo o século XIX.<sup>81</sup> Como pôde ser observado, raça e natureza foram as chaves utilizadas pela *intelligentsia* do século XIX para pensar a formação da nação brasileira, e também, para colocá-la na trilha do desenvolvimento pregado pelo ideal de modernidade e de civilização.<sup>82</sup>

Para enquadrar-se nos moldes civilizatórios europeus, era fundamental o desvencilhar dos obstáculos que impediam o reconhecimento do Brasil enquanto civilização, como também o impediam de fazer-se como nação. Os obstáculos eram o negro, o índio e o mestiço, indicados pela *intelligentsia* brasileira, e apontados como obstáculos em virtude do *racismo científico*, que tem também sua origem importada, ou seja, europeia. “Gobineau naturalizou as diferenças, que fundou em fatores étnicos e traços inatos. Através das obras de Gobineau, André Retzius, Lapouge, Fouillée, Büchner, Gustave le Bon e Herbert Spencer, as ideias racistas foram integradas ao cientificismo.”<sup>83</sup> Daí o nome “racismo científico”. A *intelligentsia* brasileira recebeu as teses advindas desses intelectuais europeus e passou a ver com malfazejo o negro, o índio e o mestiço, a ponto de concluírem que eles dificultavam o alçar do Brasil aos ditames civilizatórios, e também, à construção da nação. Essa conclusão era feita tomando como base a identificação deles (do negro, do índio e do mestiço) como mensageira da loucura e da infantilização.

Propõe, assim, que o negro, o índio e o mestiço tenham *responsabilidade penal atenuada ou nula*<sup>84</sup>, de modo semelhante ao louco e à criança. À clássica analogia entre o louco e a criança, acrescenta uma terceira categoria, o negro: “o negro da América é ainda uma criança, que pouco teria ultrapassado aquele estágio infantil da humanidade, em que se acha o seu coirmão da África”. O negro tenderia não só à louca e à paranóia, como à criminalidade, devido à “sobrevivência psíquica” de caracteres de uma fase evolutiva mais atrasada. O mestiço também apresentaria alto grau de criminalidade, em razão da degeneração resultante do cruzamento de raças díspares e do ressurgimento de traços ancestrais.<sup>85</sup>

Se há um traço comum a ser designado à *intelligentsia* brasileira, quiçá à latino-americana, é o fato dela se auto-atribuir a missão de erguer a nação. “Os intelectuais brasileiros – e talvez seja um traço comum a todos os intelectuais latino-americanos – se

---

<sup>81</sup> Idem. *Ibidem*, p. 62.

<sup>82</sup> Se no século XIX as chaves *raça* e *meio geográfico* (grifo nosso) foram utilizadas pelo *campo* intelectual para pensar a nação brasileira, no século XX houve uma alteração. Os conceitos *raça* e *meio geográfico* foram substituídos pelo de *cultura* (grifo nosso). Essa alteração foi feita pelo Movimento Modernista, explodido em fevereiro de 1922, com a Semana de Arte Moderna realizada em São Paulo.

<sup>83</sup> VENTURA, Roberto. *O estilo tropical: história cultural e polêmicas literárias no Brasil*, p. 56.

<sup>84</sup> Grifos do autor.

<sup>85</sup> VENTURA, Roberto. *O estilo tropical: história cultural e polêmicas literárias no Brasil*, p. 54.

atribuem a missão de construir e organizar a nação.”<sup>86</sup> Essa definição, da *intelligentsia* brasileira e latino-americana como feitora da nação (fruto da interseção do *campo* intelectual com o poder), predomina porque a literatura é tomada como veículo de enunciação do Estado nação. Esse argumento é endossado pelo crítico literário Antonio Candido que ressalta: “o meio social determina o caráter da produção intelectual.”<sup>87</sup> Ele prossegue afirmando que

A literatura é pois um sistema vivo de obras, agindo umas sobre as outras e sobre os leitores; e só vive na medida em que estes a vivem, decifrando-a, aceitando-a. A obra não é produto fixo, unívoco ante qualquer público; nem este é passivo, homogêneo, registrando uniformemente o seu efeito. São dois termos que atuam um sobre o outro, e aos quais se junta o autor, termo inicial desse processo de circulação literária, para configurar a realidade da literatura atuando no tempo.<sup>88</sup>

Portanto, conclui-se que a literatura executava um ofício para além da fruição estética, ela “torna-se instrumento de ação política, o meio de difusão dos ideais laicos, progressistas e liberais”<sup>89</sup>.

Com a criação da ABL, no ano de 1897, o discurso assume oficialmente o posto de ação política, como afirmou Antonio Candido. Passando a ser instrumento de poder. E como era bem quisto o entrelaçamento da prática dos escritores com o desempenho de funções públicas, isso conferiu uma repercussão ainda maior à produção discursiva fomentada no interior do *campo* intelectual pela *intelligentsia*. Por isso, era bastante comum haver debates, entres os membros do *campo*, para confirmação ou rechaço de ideias em vigência. Mesmo que eles fossem arrastados por paixões excessivas que pudessem levar até a morte, como foi o caso de Raul Pompéia.

A seguir, algumas características gerais dos debates travados no *campo* intelectual. De saída, é interessante ressaltar o que não pode ser perdido de vista a respeito desses debates: “tais debates foram o estopim das violentíssimas batalhas verbais travadas pela chamada *intelligentsia* nativa.”<sup>90</sup> Para exemplo ilustrativo dessas batalhas, como vimos ser denominadas de “violentíssimas” por Aguiar, é recordado o suicídio de Raul Pompéia, autor do livro *O Ateneu*, que encerrou sua vida com um tiro

---

<sup>86</sup> VELOSO, Mariza; MADEIRA, Angélica. *Leituras brasileiras: itinerários no pensamento social e na literatura*, p. 71.

<sup>87</sup> CANDIDO, Antonio. “A obra de Sílvio Romero e o seu momento”. In.: *O método crítico de Sílvio Romero*, p. 82.

<sup>88</sup> CANDIDO, Antonio. “O escritor e o público”. In.: *Literatura e sociedade*, p. 86 e 87.

<sup>89</sup> VELOSO, Mariza; MADEIRA, Angélica. *Leituras brasileiras: itinerários no pensamento social e na literatura*, p. 77.

<sup>90</sup> AGUIAR, Ronaldo Conde. *O rebelde esquecido: tempo, vida e obra de Manoel Bomfim*, p. 103.

no coração. Esse desfecho veio a realizar-se com o escorrer do sangue de Pompéia em decorrência da presença da violência nos debates travados entre Pompéia e Luís Murat [que chegou até chamá-lo de “sujeito covarde”]. O pano de fundo dessa disputa, segundo Aguiar, era uma questão política, protagonizada pelos adeptos da gestão do marechal Floriano Peixoto, também chamados de florianistas, e dos desfavoráveis a tal gestão, que atendiam pelo nome de antiflorianistas. Pompéia era florianista e Murat antiflorianista. Essa querela foi descerrada com o suicídio de Raul Pompéia, após troca de farpas com Murat.

Por meio do breve contato com a intensidade dos debates travados pelos inscritos na *ordem do discurso*, ou seja, pela *intelligentsia nativa*, é visto que a harmonia das palavras, configuradas no *campo* intelectual, mirava não apenas a beleza estética do discurso como também cobiçava o intercambiamento com outros *campos*, o *campo* político e o *campo* econômico. O conteúdo do discurso dispensado pelo *campo* intelectual – para além do seu volume cáustico – era ascendido por considerações animadas pela interseção do *campo* político e econômico. Os discursos eram divulgados em livros ou em artigos de jornais de circulação da época. A reação dos membros do *campo* intelectual, no instante da publicação de livros e artigos de jornais, era instantânea quando se instaurava uma opinião distinta daquela que vigorava entre os praticantes do discurso. O caso de Pompéia e Murat ilustra bem esse argumento, pois revelou que a discussão foi provocada por haver divergência em temas políticos. Portanto, o que é entendido, por meio dessa demarcação, é que o *campo* intelectual brasileiro, palco dos debates encenados pela *intelligentsia nativa*, foi erguido à luz do *campo* político e do econômico.

Como foi visto, o *campo* intelectual brasileiro nasceu debaixo da sombra projetada pela política. Esse marco constitutivo configurou sua situação de *heteronomia*, ou seja, a influência das leis sociais no *campo*, tal como anunciou Bourdieu. E por isso, houve, quase sempre, a infiltração de questões pertencentes ao poder no *campo* intelectual. Em face da predominância política no *campo* intelectual, a produção do discurso era sempre inflamável, ou seja, corria-se o risco constante de provocar explosão no momento em que uma opinião divergente emergia a ponto de ameaçar a soberania da opinião vigente. Foi o que aconteceu com Manoel Bomfim no momento em que seu discurso ganhou visibilidade.

O emprego do conceito *intelligentsia*, trazido por Karl Mannheim, auxilia na identificação dos membros do *campo* intelectual brasileiro como produtores de sínteses,

pois, devido ao envolvimento múltiplo do *campo* intelectual brasileiro com o europeu, houve a adesão ao *racismo científico*. Daí o apontar da *intelligentsia* para o atraso do Brasil ser decorrente da raça e da natureza, ou seja, do meio geográfico. Esses elementos, raça e natureza, distanciavam o Brasil dos ideais de modernidade e de civilização, tal como registrou a intelectualidade europeia. A síntese processada pela *intelligentsia nativa* do século XIX na definição do Brasil, inspirada pela intelectualidade europeia, inaugurou a existência da *intelligentsia* brasileira. Porque a *intelligentsia* brasileira produziu uma síntese, apoiada em intelectuais europeus, para explicar o que era o Brasil naquele momento de envolvimento entre poder e práticas intelectuais, no contexto do nascimento da nação.

O alerta feito por Michel Foucault acerca da produção de discursos, pautados na *vontade de verdade*, fortalecidos pela relação *verdade e poder*, ilustra muito bem o tipo de produção discursiva construída no interior do *campo* intelectual brasileiro pela *intelligentsia nativa*. Ela era cumpridora das demandas da *vontade de verdade*, expressa na vocação de civilizar e de nacionalizar o Brasil no século XIX.

Cabe notificar que a questão nacional, condutora do esforço de intervenção na realidade social impressa pela *intelligentsia* do século XIX, trouxe, a reboque, a discussão das chaves raça e natureza. A questão nacional era tomada como canal de transporte direto das “noções de raça e natureza, o que explica a grande recepção do positivismo, do evolucionismo e do racismo”.<sup>91</sup> Correntes essas (positivismo, evolucionismo e racismo) tão estimadas pela *intelligentsia* em exercício naquele período e, ao mesmo tempo, tão atacadas pelo autor objeto de nosso estudo, Manoel Bomfim. Ele via com pessimismo essas correntes porque elas descartavam aquilo que o Brasil tinha de mais original, o mestiço e a paisagem natural, elementos construtores da nação. O autor repelia essas correntes, no entanto, não se privava de inserir o Brasil no debate da nacionalidade. Ele reconhecia, como sendo de primeira grandeza, a necessidade de o Brasil nacionalizar-se para escapar dos grilhões que atravancavam seu êxito político-social.

Após discorrer a respeito das categorias e dos fatos, sobre os quais repousam a formação do *campo* intelectual brasileiro, faremos agora, na próxima sessão, a apresentação da trajetória de vida de Manoel Bomfim para, depois, nas sessões

---

<sup>91</sup> VENTURA, Roberto. *O estilo tropical: história cultural e polêmicas literárias no Brasil*, p. 41.

seguintes, apresentarmos suas teses sociais que anunciam o dismantelar do “regime de verdade e poder” arquitetados pela *intelligentsia nativa*.

## 1.2 Vida e obra: a trajetória de Manoel Bomfim

*Saiba: todo mundo foi neném  
Einstein, Freud e Platão também  
Hitler, Bush e Saddam Hussein  
Quem tem grana e quem não tem*

*Arnaldo Antunes*

Após percorrer as categorias *campo*, *intelectual específico* e *intelligentsia*, bem como entender as singularidades que configuraram a formação do *campo* intelectual brasileiro, faremos agora a apresentação dos principais fatos que cercaram a vida e a obra do pensador social sergipano Manoel Bomfim. Incluiremos também, nesta sessão, de modo passageiro, o registro da contenda que Sílvio Romero figurou contra Manoel Bomfim.

Manoel José do Bomfim nasceu em Aracaju, Sergipe, em 08 de agosto de 1868. Filho de Paulino José Bomfim e de Maria Joaquina. O núcleo familiar e as crianças, que lhe fizeram companhia na infância até o ingresso na adolescência, chamavam Bomfim de Nezinho, ao passo que a adesão ao nome Manoel Bomfim veio “quando [ele] abriu os olhos para ver e entender o Brasil e o mundo.”<sup>92</sup> Antes, porém, de seguir no esforço de fazer uma apresentação sumária da vida e da obra de Bomfim, bem como da querela que Romero acalentou em seu desfavorecimento, teceremos comentários a respeito dos progenitores do autor protagonista de nosso estudo.

O vaqueiro Paulino José pode ser considerado “um exemplo do *sertanejo arquetípico*<sup>93</sup>, embora tivesse a pele um pouco mais clara que o tipo médio do homem do sertão.”<sup>94</sup> Paulino era “baixo, magro e ossudo, os cabelos curtos e crespos, muito pretos, [...] sugeria possuir nas veias uma indefinível porção de sangue indígena,

---

<sup>92</sup> A GUIAR, Ronaldo Conde. *O rebelde esquecido: tempo, vida e obra de Manoel Bomfim*, p. 73.

<sup>93</sup> Grifo nosso. A imagem do *sertanejo arquetípico*, trazida por Ronaldo Conde Aguiar, é para fazer menção a alguns traços do sertanejo explorado por Euclides da Cunha. Cf. Aguiar In.: *O rebelde esquecido: tempo, vida e obra de Manoel Bomfim* especificamente os capítulos “Aracaju, segunda metade do século XIX” e “A saga dos Bomfim”.

<sup>94</sup> A GUIAR, Ronaldo Conde. *O rebelde esquecido: tempo, vida e obra de Manoel Bomfim*, p. 75.

herança que nem mesmo ele saberia indicar [...].”<sup>95</sup> Nesse sentido, Paulino pode ser encarado como a representação do mestiço, fruto da fusão de raças, a qual foi defendida por Manoel Bomfim no livro *A América Latina: males de origem*, como elemento característico da formação do Brasil<sup>96</sup>.

Além de Paulino José ter se somado aos mestiços, somou-se também à parcela significativa de homens e mulheres que não tiveram acesso à escolarização. Com muitas dificuldades ele conseguia riscar uma folha de papel para exprimir algo, ideia, pensamento ou até mesmo assinar seu nome. As características de Paulino José, fornecidas por Ronaldo Conde Aguiar na biografia sociológica dedicada a Manoel Bomfim – denominada *O rebelde esquecido: tempo, vida e obra de Manoel Bomfim* –, nos envia a Fabiano, personagem principal da narrativa de Graciliano Ramos, cujo título é *Vidas Secas*. Fabiano é um homem que teve a vida retalhada em postas pelos efeitos corrosivos da seca que arruinou o sertão nordestino explorado pelo escritor. Fabiano e sua família são andarilhos da miséria porque fogem, durante a trama, das calcificações climáticas servidas pela seca, mas também, porque tentam escorregar das desventuras oferecidas pelas práticas culturais que esquentam suas vidas. Certamente o ápice da aproximação entre Paulino José e Fabiano revela-se no fato que o segundo não sabe falar (acreditamos que Paulino também não sabia). A personagem tem dificuldades de expressar seus sentimentos, pensamentos e até de dizer coisas simples, a saber, um simples sim ou um não. Fabiano não está inscrito, como diria Michel Foucault, na *ordem do discurso*. É nesse sentido, da não detenção da linguagem (ou da não inscrição na *ordem do discurso*), que Paulino José guarda muitas proximidades com Fabiano. A escola frequentada assiduamente por Paulino José foi, de fato, o sertão. Ele afirmava isso com certo orgulho. No sertão, Paulino José teve acesso a saberes que, segundo ele comentara aos seus filhos, as escolas “não podiam ensinar”<sup>97</sup>.

Desde a tenra infância Paulino estivera em contato com as atividades que preenchem o cotidiano do sertanejo, como o apartamento de bois, bem como a condução deles até o litoral, para melhor usufruto das pastagens. Com o passar dos anos, Paulino José foi se apropriando da experiência no manejo das atividades de vaqueiro e, por meio delas, concentrou uma pequena quantia de dinheiro para dar início à vida conjugal ao lado de Maria Joaquina.

---

<sup>95</sup> Idem. *Ibidem*, p. 75 e 76.

<sup>96</sup> No tópico intitulado “o nacionalismo” encontra-se uma explicação sobre o lugar ocupado pelo mestiço na reflexão social do autor. Esta reflexão é inspirada no Brasil.

<sup>97</sup> AGUIAR, Ronaldo Conde. *O rebelde esquecido: tempo, vida e obra de Manoel Bomfim*, p. 76.

Se, de um lado, Paulino José era portador de uma história de vida povoada de privações sócio-econômicas e que, por isso, muito se aproximam da história de vida de muitos homens e mulheres desta nação, do outro, Maria Joaquina possuía um percurso de vida pouco privativo se comparado com o de Paulino José. Ela era “filha e viúva de comerciantes portugueses radicados em Laranjeiras”<sup>98</sup> e era letrada. Seu letramento esteve a serviço dos empreendimentos familiares construídos a partir do seu segundo matrimônio com Paulino José. Maria Joaquina era uma mulher, em demasia, devota das práticas religiosas. “[Tão religiosa era Maria Joaquina que o marido, os filhos, amigos e parentes referiam-se a ela como a “Mãe da Missa”. O apelativo se reportava ao fato de ser ela a primeira pessoa a chegar à igreja, onde ia diariamente pela manhã, chovesse ou fizesse sol].”<sup>99</sup> Esse comportamento era desempenhado com tanto rigor que, como conta o biógrafo Ronaldo Conde Aguiar, era “[exigido] que os filhos e empregados da casa orassem todos os dias, pontualmente às seis da manhã e às seis da tarde, diante de um pequeno altar que ela mandaria construir num dos aposentos da casa.”<sup>100</sup>

O primeiro cônjuge de Maria Joaquina falecera, em virtude da cólera, antes de celebrar o primeiro ano de união matrimonial. Desse casamento não houve nenhum filho. A descrição física de Maria Joaquina era a seguinte: “uma mulher bonita, de corpo cheio, baixa como Paulino José, os cabelos ondulados e castanhos claros, quase louros. Os quais seriam herdados pelo filho Nezinho.”<sup>101</sup>

Antes de casar-se com Maria Joaquina, no ano de 1858, Paulino José tivera que transpor dois obstáculos, o primeiro deles era de âmbito burocrático. Até os dezoito anos, estima o autor de *O rebelde esquecido*, Paulino José não tinha posse de documento de identificação ou registro de nascimento. Este também não conviveu com seus próprios pais, cujo destino era desconhecido. Paulino José contou, na sua formação (educação e criação), com a intervenção de familiares próximos. O pouco que sabia, a respeito de suas origens, lhe fora narrado por um tio. Como Paulino José havia nascido no povoado de Bom Fim do Carira, ele inseriu, no instante da feitura do seu documento de identificação, como sobrenome, as duas primeiras palavras do povoado que o recebera, ou seja, Bom Fim. Afinal, essa era “a única referência que tinha – a sua origem, a sua raiz, o útero que o gerara.”<sup>102</sup> Seu documento de identificação ganhou

---

<sup>98</sup> Idem. *Ibidem*, p. 76.

<sup>99</sup> Idem. *Ibidem*, p. 77.

<sup>100</sup> Idem. *Ibidem*, p. 76.

<sup>101</sup> Idem. *Ibidem*, p. 77.

<sup>102</sup> Idem. *Ibidem*, p. 80.

preenchimento a partir daquele instante. E Paulino José passou a atender pelo nome de Paulino José Bomfim. Desse modo, o primeiro obstáculo que, a princípio, poderia impedi-lo de consolidar o matrimônio com Maria Joaquina fora diluído, com êxito, por meio da concessão do documento de identificação.

Restava agora a supressão do segundo obstáculo, que era pautado na seguinte interrogação a consumir a mente daquele homem: como iria fazer para garantir a sustentação de sua família? Isso também foi resolvido, de imediato, em franco acordo com Maria Joaquina. Eles decidiram estabelecer residência em Aracaju, Sergipe, seguindo a intuição de que lá, possivelmente, eles pudessem ser surpreendidos pela prosperidade comercial. Assim, de posse de suas economias Paulino José e Maria Joaquina, acompanhada de sua herança, agora casados, seguiram com destino a Aracaju.

As atividades comerciais da família Bomfim tiveram início por meio da loja *Casa Bomfim & Cia*, que vendia de tudo, de materiais para construção a tecidos. Depois, por meio da poupança oriunda do faturamento extraído do comércio familiar, houve a aquisição de um engenho. Nessa mesma época, empenhada ao comércio, teve início a safra da prole dos Bomfim, chegando a alcançar a soma de treze filhos. Ronaldo Conde Aguiar afirma que desse número estão excluídos os natimortos, ou seja, “os bebês que não completaram sequer seis meses de vida”<sup>103</sup>. Dentre os treze filhos, o sexto, chegou no dia 08 de agosto de 1868 e seu nome é Manoel José Bomfim. Ele é o autor do qual se ocupa este estudo. Por isso, após recuperar, de modo ligeiro, a composição do núcleo familiar que o gerou, emoldurado por Paulino José Bomfim e Maria Joaquina, iremos expor agora a trajetória de vida e o legado social deixado por Manoel José Bomfim, conhecido mais tarde como Manoel Bomfim.

Manoel José Bomfim, Nezinho, passou a infância e a adolescência no engenho dos pais, em Aracaju. “Pouco se sabe da vida de Manoel Bomfim no período em que morou no engenho do pai.”<sup>104</sup> Nesse período, na década de 1870 e início de 1880, Nezinho, esteve dedicado às atividades costumeiras para um garoto de sua época e contexto social – a saber, “nadar no rio Poxim, pescar, caçar passarinhos, preás, cutias e gambás”<sup>105</sup>. Esses feitos foram desenhados por Nezinho ao lado do seu fiel amigo, Juvêncio, filho de escravos. Portanto, a infância e a adolescência de Manoel José Bomfim foram simples, porém vividas com bastante força e intensidade. Tanto que ao

---

<sup>103</sup> Idem. *Ibidem*, p. 81.

<sup>104</sup> Idem. *Ibidem*, p. 89.

<sup>105</sup> Idem. *Ibidem*, p. 89.

retomar as memórias dessa época, evocadas pelo já pensador social e político Manoel Bomfim, elas são clamadas com paixão. O período de sua infância é recordado pelo já maduro Manoel Bomfim com paixão, pois “nada de grandioso no mundo foi realizado sem paixão”<sup>106</sup>.

Nezinho sempre apresentou pendor para os estudos. Segundo Aguiar, desde a infância ele nutriu o exercício da leitura. Era hábito ler os jornais de circulação da capital, Aracaju, ofertados pelo pai. E, depois, reunia os irmãos e comentava as notícias trazidas pelos impressos. Era também costume seu ler os livros do avô, um comerciante português. Tais livros foram herdados por Maria Joaquina.

No ano de 1886 Manoel José Bomfim ingressou no ensino superior. Iniciou os estudos de medicina na Faculdade de Medicina da Bahia. Essa etapa de sua vida foi inaugurada com excessivo contragosto dos pais, principalmente por Paulino José Bomfim. Este conjecturou que Nezinho viesse a sucedê-lo na gestão dos negócios da família, desejo que o jovem Bomfim recusou a saciar, pois era “razoavelmente segur[o] de si [...], apesar da pouca idade”<sup>107</sup>. Na verdade, Manoel José Bomfim almejava, ardentemente, “buscar o seu próprio destino”<sup>108</sup>, e esse destino, para ele, naquela ocasião, estava bordado sob as malhas da medicina.

No ano de 1888, por influência do seu amigo Alcindo Guanabara, Manoel José Bomfim mudou-se para o Rio de Janeiro e transferiu os estudos de medicina, iniciados na Faculdade de Medicina da Bahia, para Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro. Seu amigo, Alcindo Guanabara, decidiu abandonar os estudos, estreados junto com Bomfim, na Faculdade de Medicina da Bahia, para ir morar e trabalhar no Rio de Janeiro como jornalista. Após mudar-se para o Rio de Janeiro, na companhia de Guanabara, o jovem sergipano estava convencido de que seu destino não estava escrito na geografia de Aracaju e, tampouco, na regência dos negócios da família.

A residência no Rio de Janeiro ocupava o imaginário provinciano de todos no século XIX por se tratar da capital. O Rio expelia o hálito urbano e intelectual tão sonhado pela elite intelectual carioca. Segundo Aguiar,

---

<sup>106</sup> HEGEL *apud* AGUIAR. In.: *O rebelde esquecido: tempo, vida e obra de Manoel Bomfim*, p. 92. No prefácio do livro *O Brasil na América: caracterização da formação brasileira* há mais substâncias para compreender a paixão aludida pelo sergipano. No entanto, na sessão “o nacionalismo” é apontado às circunstâncias como a paixão é colocada a serviço do seu pensamento social e político, chegando a fundar a nação brasileira.

<sup>107</sup> AGUIAR, Ronaldo Conde. *O rebelde esquecido: tempo, vida e obra de Manoel Bomfim*, p. 96.

<sup>108</sup> Idem. *Ibidem*, p. 92.

Ir para o Rio de Janeiro era o grande sonho de todos os provincianos. O Rio de Janeiro era a cidade grande, a metrópole, a capital, nela viviam os intelectuais, os políticos que realmente decidiam, as mulheres bonitas, as “*cocottes*”, as “*femmes fatales*”, que desafiavam a imaginação dos iniciantes.<sup>109</sup>

Essa mudança também proporcionou a Manoel José Bomfim a dilatação da sua teia de amizades. Nessa oportunidade, ele fiou laços de afeto com Olavo Brás Martins dos Guimarães Bilac ou, simplesmente, Olavo Bilac, parceiro com quem trabalhou no Pedagogium<sup>110</sup> e com quem publicou, mais tarde [no ano de 1910], o livro *Através do Brasil: prática da língua portuguesa*. Nessa mesma época, Bomfim se aproximou de José do Patrocínio<sup>111</sup>, jornalista com quem trabalhou na redação do jornal *Cidade do Rio*. Bomfim também estreitou relações com Luís Murat; Raul Pompéia; Guimarães Passos; Coelho Neto; Alberto Oliveira; Artur Azevedo; Gastão Bousquet; Pedro Rabelo e Augusto Lima. Todos esses nomes referenciados (de Luís Murat a Augusto Lima) trabalharam com Manoel José Bomfim em outro jornal, intitulado *A Rua*. Essa vivência e ampliação do ciclo de amizades selaram o início da inserção de Bomfim no campo intelectual carioca do final do século XIX. Nessa “época que Manoel José, atendendo a uma sugestão de Guimarães Passos, resolveu adotar o nome “fantasia” de Manoel Bomfim.”<sup>112</sup>

Nessa época, Manoel Bomfim já dava sinais de ser um homem dotado de duas paixões: as causas sociais e as mulheres, segundo o biógrafo Ronaldo Conde Aguiar. A primeira paixão pode ser apreciada por meio dos temas abordados nos artigos escritos para os diversos jornais que trabalhou. Além disso, essa paixão é ainda mais vigorosa quando a atenção é voltada para obras dedicadas à análise social brasileira (para citar uma das obras, dedicadas a esse assunto, e que teve grande repercussão, se impõe a recordação do livro: *A América Latina: males de origem*, publicado no ano de 1905). Quanto à segunda paixão, Bomfim era um homem que “possuía um apetite sexual acima da média.”<sup>113</sup> Ainda, segundo Aguiar, há relatos de que ele não respeitava nem mesmo as companheiras dos amigos mais próximos. Vemos assim, que o quesito paixão

---

<sup>109</sup> Idem. *Ibidem*, p. 125.

<sup>110</sup> Trata-se de uma instituição de ensino voltada ao ensino público. “Um órgão normativo e de alcance nacional.” (AGUIAR, 2000, p. 149). Ou seja, “um centro impulsor das reformas e melhoramentos de que carece a instrução nacional, e de centralizador de quanto se faz em matéria de ensino público.” (AGUIAR, 2000, p. 148). Essa passagem é anotada pelo biógrafo em sintonia com o decreto n° 677, que criou, no ano de 1890, essa instituição de ensino. Nela passou diversos alunos e alunas, dentre eles/elas se destacou Cecília Meireles, grande poeta brasileira, aluna de Manoel Bomfim.

<sup>111</sup> José Patrocínio, segundo Aguiar, era calcado de “muita paixão e pouca cultura”. (AGUIAR, 2000, p. 129).

<sup>112</sup> AGUIAR, Ronaldo Conde. *O rebelde esquecido: tempo, vida e obra de Manoel Bomfim*, p. 133.

<sup>113</sup> Idem. *Ibidem*, p. 146.

era esgotado em todas suas possibilidades por Manoel Bomfim, não só paixão pelas causas sociais e por sua infância, mas também, uma paixão com disposição a desafiar as “oportunidades da libido.”<sup>114</sup>

Durante sua formação, no ensino superior, na Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro, Bomfim era interessado por leituras que não se restringiam apenas à medicina. Ele tinha gosto por reflexões que perpassavam a literatura, a poesia, a história, a filosofia e o direito – foi visitadas obras de autores, para citar alguns dos seus favoritos, como Karl Marx, Charles Robert Darwin, Castro Alves, Capistrano de Abreu e Frei Vicente do Salvador. No ano de 1890, Manoel Bomfim concluiu os estudos de medicina por meio da apresentação da tese intitulada *Das nefrites*.

No mesmo ano que assinalou o término dos seus estudos, 1890, Manoel Bomfim já estava namorando a jovial Natividade Aurora, de 16 anos de idade. Natividade ou Nati, como a chamou o biógrafo de Bomfim, “nasceu no Reino de Portugal, em 23 de fevereiro de 1874. Era filha de José de Oliveira e Maria Augusta de Oliveira.”<sup>115</sup> Nessa época Bomfim embalava, junto com Natividade Aurora, o desejo matrimonial (que só seria materializado posteriormente, em agosto de 1891). Para tanto, seria necessário que ele conquistasse a independência financeira para ter condições de assumir as responsabilidades que vinham, a reboque, com a vida conjugal. Pensando nisso – na garantia do sustento da família a ser consolidada ao lado de Natividade – ele iniciou o exercício da medicina.

A princípio, estreou como médico-cirurgião da Brigada Policial, na Secretaria de Polícia, no Rio de Janeiro. “Em março de 1891, integrou uma expedição militar que percorreu o baixo rio Doce, buscando verificar *in loco* a situação dos índios botocudos, os quais, a partir da desativação dos aldeamentos, vagavam a esmo pelas matas.”<sup>116</sup> A participação nesse feito ativou sua paixão pelos índios, a ponto deles serem o elemento indispensável ao seu ideal de nacionalidade, porque são anunciantes da nacionalidade “esquecida” pela tradição histórica bragantina.<sup>117</sup> Assim, essa aventura de Bomfim cortando o Brasil adentro, para ele desconhecido, levará o biógrafo Ronaldo Conde Aguiar a articular as seguintes palavras: “a excursão ao baixo rio Doce foi, para o jovem

---

<sup>114</sup> Idem. *Ibidem*, p. 146.

<sup>115</sup> Idem. *Ibidem*, p. 148.

<sup>116</sup> Idem. *Ibidem*, p. 152.

<sup>117</sup> O pertencimento do indígena à concepção de nacionalidade de Manoel Bomfim é apresentado no tópico: “o nacionalismo”. E a questão do “esquecimento” do indígena, feita pela tradição histórica nomeada por Bomfim de bragantina, é abordada no tópico “sobre a história”.

Manoel Bomfim, uma extraordinária lição de vida e de Brasil.”<sup>118</sup> Tão extraordinária que atravessará toda sua reflexão social. A título de exemplo – da valorização do indígena na formação social do Brasil – se insere a recordação das seguintes obras: *América Latina: males de origem* e *O Brasil na América: caracterização da formação brasileira*. Em virtude da valorização apaixonada do indígena, Gilberto Freyre chamou Bomfim de “indianófilo exacerbado”<sup>119</sup>, após estabelecer contato com o seu legado. O historiador José Carlos Reis também enxerga no élan narrativo de Bomfim a presença do indianismo como ingrediente de “valor cultural definitivo”<sup>120</sup> de sua obra.

Em agosto de 1891, Manoel Bomfim, que estava com 23 anos, se casou com Natividade Aurora, de 17 anos. Em dezembro, de 1892, veio ao mundo a primeira filha do casal, Maria. Em outubro de 1894 Maria faleceu, vítima de tifo. Dois meses antes do seu falecimento nasceu Aníbal, o segundo filho do casal. Com a morte da filha, a pequena Maria de um ano e dez meses, Bomfim renunciou à regência médica.

Após amargar essa perda ele vê a necessidade de se reinventar profissionalmente. É aí que se inscreve sua colaboração ao Pedagogium, assinalando seu ingresso na esfera da educação. Por que Bomfim resolveu ingressar no magistério? Ora, porque ele acreditava que o Brasil padecia da ignorância; esse elemento se interpunha como obstáculo ao progresso da nação brasileira. No combate da ignorância a educação seria a rota inevitável que poderia desobstruí-la. Vejamos como essa ideia é arranjada nas palavras de Manoel Bomfim, as quais acenam em defesa da educação do povo brasileiro:

sofremos, neste momento, uma inferioridade, é verdade, relativamente aos outros povos cultos. É a ignorância, é a falta de preparo e de educação para o progresso – eis a inferioridade efetiva; mas ela é curável, facilmente curável. O remédio está indicado: a necessidade imprescindível de atender-se à instrução popular.<sup>121</sup>

Esse era o lema de Manoel Bomfim: educação para o progresso da nação! Tão forte a ponto dele debitar nela sua crença no combate à ignorância que assolava o Brasil e o impedia de acessar o progresso. Ronaldo Aguiar enfatiza também que o interesse do pensador social pela educação fora sinalizado por meio da leitura de um material chamado *Report of the Commissioner of Educations* (estudo elaborado pelos Estados

---

<sup>118</sup> AGUIAR, Ronaldo Conde. *O rebelde esquecido: tempo, vida e obra de Manoel Bomfim*, p. 159.

<sup>119</sup> Idem. *Ibidem*, p. 153.

<sup>120</sup> REIS, José Carlos. “Civilização brasileira e otimismo revolucionário (ingênuo): Manoel Bomfim e o sonho da República soberana e democrática”. In.: *As identidades do Brasil 2: de Calmon a Bomfim: a favor do Brasil: direita ou esquerda?*, p. 206.

<sup>121</sup> BOMFIM apud AGUIAR. *O rebelde esquecido: tempo, vida e obra de Manoel Bomfim*, p. 192.

Unidos, no ano de 1893, que media o déficit educacional). Esse material revelou as limitações do sistema de ensino do Brasil. A ponto de Bomfim afirmar, após a leitura,

foi tão profunda a impressão que me causou essa leitura, pela insignificância e pobreza patentes dos nossos recursos, que nunca mais pude furtar ao desejo de observar e estudar o problema da instrução popular entre nós. De então para cá só tenho motivos para maior desconsolo.<sup>122</sup>

Trabalhar na educação também significou o encontro do caminho para superar o trauma da perda da filha, que a medicina não o ajudara a salvar. O Pedagogium, que havia sido institucionalizado no ano de 1890, teve, no ano de 1896, a admissão de Manoel Bomfim no quadro dos profissionais da educação. Ele ocupou a função de subdiretor do Pedagogium. “Manoel Bomfim foi convidado pelo prefeito [do Rio de Janeiro] Francisco Furquim Werneck de Almeida, a quem foi apresentado por Alcindo Guanabara, então deputado federal, para o cargo de subdiretor do Pedagogium.”<sup>123</sup> É bom lembrar que “Manoel Bomfim foi diretor do Pedagogium por dezessete anos, de 1896 a 1905 e de 1911 a 1919, quando a instituição foi finalmente extinta pelo prefeito Paulo de Frontim”<sup>124</sup>.

É relevante ressaltar outra esfera de atuação de Manoel Bomfim, a política. Ele desempenhou a função de deputado federal, por Sergipe, de 1905 a 1911. O exercício parlamentar foi possibilitado em função do período em que esteve distante do Pedagogium. Tendo em vista a incursão nessa instituição de ensino e o lugar que a própria educação ocupara em sua vida naquele tempo, não é difícil imaginar qual foi o alvo de sua atuação parlamentar, a educação mesma. Isto porque, durante a primeira fase em que esteve à frente do Pedagogium, Bomfim experimentou percalços que, ainda hoje, continuam sendo testemunhados pelos praticantes da educação. Os percalços da educação por ele vivenciados e combatidos em seu mandato foram: a falta de recursos e de profissionais para realizar as atividades que o fazer educacional carece e o excesso de burocracia. A intervenção dessa última dificulta o acesso aos recursos necessários à manutenção do ensino.

No ano de 1897 foi fundada a ABL (Academia Brasileira de Letras), no Rio de Janeiro. Ser membro dessa instituição era objeto de desejo dos escritores daquela época. Eles ambicionavam fazer parte desse seletor e recém criado *campo* intelectual. Porque

---

<sup>122</sup> BOMFIM *apud* AGUIAR. *O rebelde esquecido: tempo, vida e obra de Manoel Bomfim*, p. 193.

<sup>123</sup> AGUIAR, Ronaldo Conde. *O rebelde esquecido: tempo, vida e obra de Manoel Bomfim* p. 187.

<sup>124</sup> Idem. *Ibidem*, p. 203.

ele representava um lugar de autenticação do discurso. Na ocasião, Manoel Bomfim foi convidado por Machado de Assis para agregar a somatória dos primeiros quarenta imortais componentes da ABL. No entanto, ele recusou. Recusou ao convite de Machado de Assis assim como o de Humberto de Campos. Esse último admirou a robustez que vestia as argumentações de Bomfim a respeito da “formação étnica, política e cultural brasileira”<sup>125</sup>. Daí a justificativa do convite de Humberto de Campos para que Bomfim compusesse à ABL. E por que o pensador social sergipano recusou esse convite? “Segundo Humberto de Campos, Bomfim não aceitou participar do ritual, adotado ainda hoje, de pedir votos durante uma visita formal a cada um dos acadêmicos.”<sup>126</sup> Diante da paráfrase a Humberto de Campos, instaurada por Aguiar, em resposta à renúncia de Bomfim a participar da ABL, mais uma interrogação se impõe: por que ele se negou a pedir votos destinados ao ingresso junto aos “imortais”? Porque Bomfim permanecia atento para “não se expor a julgamentos, que é a finalidade última de qualquer eleição – e de não se submeter aos rituais do campo intelectual.”<sup>127</sup> Não podemos suprimir outra pergunta que insiste em ressoar: se Bomfim temia julgamentos, como afirmou seu biógrafo em sintonia com Humberto de Campos, então porque ele se candidatou a deputado? Afinal, por essa via, ou seja, pela via da política, ele também era passível, e até em demasia, a julgamentos expelidos pela opinião pública. E mais ainda: porque Bomfim escreveu? Pois, quem escreve e o que se escreve também é vulnerável a julgamentos. São perguntas que ficam em suspensão, pairando, sem resposta. Essas perguntas mostram a fragilidade da resposta de Humberto de Campos em relação à rejeição de Bomfim em compor a ABL. Certamente, quem poderia respondê-las é o próprio autor, Manoel Bomfim, no entanto, isso é impossível por razões óbvias, por ele ter se despedido da vida, no ano de 1932, e por não ter deixado nenhuma anotação que contemplasse essas perguntas. Por isso, tais perguntas, permanecem como incoerência, seja de Manoel Bomfim, caso seja verossímil os motivos alegados por Humberto de Campos, ou como incoerência partida do próprio Humberto de Campos, ao arrogar explicação para o distanciamento do pensador social em compor à ABL. A dúvida acerca dessa incoerência paira até mesmo sobre Ronaldo Conde Aguiar que, seguramente, se aproxima das palavras de Campos. Porque, caso

---

<sup>125</sup> Idem. *Ibidem*, p. 200.

<sup>126</sup> Idem. *Ibidem*, p. 200.

<sup>127</sup> Idem. *Ibidem*, p. 200.

não se aproximasse, ele não teria cedido espaço a elas na escrita biográfica dedicada a Bomfim.

E já que finalizamos o parágrafo anterior explicitando o conflito que permeou a negação de Bomfim em compor à ABL, esse momento também é propício à visibilidade da querela que Sílvio Romero alimentou contra Manoel Bomfim. Como foi notificado na sessão intitulada “formação do campo intelectual brasileiro”, os debates urdidos nessa esfera, pela *intelligentsia*, derramavam paixão e ela era orientada, quase sempre, pelos campos político e econômico. O tema nuclear condutor do discurso produzido pelos intelectuais da *geração de 1870* era, predominantemente, raça e natureza, como lembrou Roberto Ventura. Sílvio Romero pertencia a essa *geração* e, de certa forma, o próprio Bomfim, tanto que o eixo temático, o qual corta as reflexões sociais produzidas por esses dois autores, perpassam aqueles temas (raça e natureza). Contudo, o desafeto nutrido por Romero e destinado a Bomfim teve início com o lançamento do livro *A América Latina: males de origem*, no ano de 1905. Isso porque o livro de Bomfim apresentou teses que denunciavam a não inferioridade do brasileiro diante das nações europeias e, também, porque seu suporte teórico (apoiado nos escritos de Robert Southey, Frei Vicente do Salvador e Charles Robert Darwin) repelia as correntes de pensamento que eram comungadas pela *intelligentsia* brasileira, a saber, o positivismo e o racismo.

Com o lançamento da obra *A América Latina* houve a explosão da fúria do polêmico Sílvio Romero, por ela ser portadora de um deslocamento interpretativo ou *contradiscorso* acerca da América do Sul<sup>128</sup>. Por isso, em virtude do livro de Bomfim, Romero, no ano de 1906, publicou o livro *A América Latina: análise do livro de igual título do Dr. Manoel Bomfim*, destinado ao combate das teses do médico sergipano.

Antes de avançar, de modo sumário, a algumas das queixas de Romero em relação ao livro de Bomfim, cabe uma justificativa. Trata-se do emprego da palavra *polêmico*<sup>129</sup> a Sílvio Romero. Tal palavra foi a ele destinada com intento de acenar à sua fama, disseminada entre os intelectuais daquele tempo, qual seja a de duelar com os seus pares. “Ele duelou com Araripe Júnior, José Veríssimo, Lafaiete Rodrigues Pereira, Laudelino Freire e Capistrano de Abreu, entre outros tantos pesos pesados da

---

<sup>128</sup> Os motivos que levaram Manoel Bomfim a se referir a América Latina como América do Sul estão presentes na sessão “América Latina?”.

<sup>129</sup> Grifo nosso.

intelectualidade brasileira e portuguesa.”<sup>130</sup> Devemos ressaltar também que Romero duelou com Machado de Assis, a quem não poupou, “atacou impiedosamente [...], a quem chamou, com rasgado viés racista, de “representante da sub-raça brasileira cruzada.”<sup>131</sup> Machado de Assis, como se sabe, era mulato. Sílvio Romero sabia – e só jogava pesado.”<sup>132</sup>

A questão da raça e da natureza era muito valiosa à *geração de 1870*, como pôde ser observado acima e na sessão anterior, “formação do campo intelectual brasileiro”. Tão valiosa que Romero se apropriou dela para silenciar Machado de Assis no debate travado. E a interpretação de Manoel Bomfim<sup>133</sup> dada à raça e à natureza – se distanciava da opinião vigente no campo intelectual, pautada no positivismo e no racismo – acendeu a cólera de Romero, pois, para esse último autor, a mistura entre raças não era bem quista.<sup>134</sup> A respeito dessa posição de Romero, no que tange à mistura das raças, Aguiar explica que,

A partir de 1900, contudo, Romero deu uma reviravolta na sua maneira de pensar o assunto. Passou a questionar severamente a validade da miscigenação, ao mesmo tempo em que assumiu as ideias raciais de Gobineau sobre a decadência da civilização a partir do abastardamento da elite ariana, que chamou de “o reduto imesclado da gente superior”<sup>135</sup>. No seu estilo cáustico e polêmico, Romero condenou a fusão das raças e afirmou, com todas as letras, que os povos cruzados eram irremediavelmente “inferiores, como robustez, ao negro e ao branco, como inteligência e caráter, ao branco sem a menor dúvida”<sup>136 137</sup>.

A reflexão de Manoel Bomfim se afasta dessa concepção congratulada por Romero. Bomfim entendeu, de acordo com a interpretação de Darcy Ribeiro [grande leitor de Bomfim], que os *males* da América do Sul “não vêm do povo.”<sup>138</sup> Os *males* da América do Sul são originários da colonização ibérica que aqui foi estabelecida. Por isso, Darcy Ribeiro diz que “Manoel Bomfim nos deu o diagnóstico do racismo como a

---

<sup>130</sup> AGUIAR, Ronaldo Conde. *O rebelde esquecido: tempo, vida e obra de Manoel Bomfim*, p. 105.

<sup>131</sup> ROMERO *apud* AGUIAR. *O rebelde esquecido: tempo, vida e obra de Manoel Bomfim*, p. 105.

<sup>132</sup> AGUIAR, Ronaldo Conde. *O rebelde esquecido: tempo, vida e obra de Manoel Bomfim*, p. 105.

<sup>133</sup> O conteúdo do pensamento social e político de Manoel Bomfim, a respeito do Brasil e da América Latina, que despertou a fúria de Sílvio Romero, que inclui os temas raça e natureza, é apresentado nas sessões: “*parasitismo social*”, “sobre a história”, “o nacionalismo” e “América Latina?”.

<sup>134</sup> Conferir Vamireh Chacon no capítulo “Sílvio Romero”. In.: *Formação das ciências sociais no Brasil: Da Escola de Recife ao Código Civil*, 2008.

<sup>135</sup> ROMERO *apud* AGUIAR. *O rebelde esquecido: tempo, vida e obra de Manoel Bomfim*, p. 181.

<sup>136</sup> *Idem. Ibidem*, p. 181.

<sup>137</sup> AGUIAR, Ronaldo Conde. *O rebelde esquecido: tempo, vida e obra de Manoel Bomfim*, p. 181.

<sup>138</sup> RIBEIRO, Darcy. Manoel Bomfim, antropólogo? In.: *A América Latina: males de origem*, p. 15.

técnica ideológica europeia de dominação e escravização.”<sup>139</sup> Para Darcy Ribeiro, Bomfim retira a responsabilidade de “insucesso” da América do Sul, fixada no povo pelos colonizadores. Se há “insucesso” na América do Sul, esse não é um feito do povo e sim dos próprios colonizadores, o branco europeu. Em nosso plano de análise, o *contradiscorso*, feito por Bomfim, é configurado através da defesa da raça e da natureza sul-americana acusadas de promoção do atraso. E, como Bomfim foi ousado com seu *contradiscorso*, Sílvio Romero se sentiu motivado a duelar com ele; e, por isso, dedicou o livro *A América Latina: análise do livro de igual título do Dr. Manoel Bomfim*, publicado no ano de 1906, para depreciar o *contradiscorso*.

Afinal, qual é o conteúdo do livro de Sílvio Romero, divulgado no ano de 1906, cuja finalidade era espinafurar a obra de Manoel Bomfim, publicada no ano anterior, 1905? O conteúdo do livro de Romero tem como horizonte desautorizar todos os argumentos utilizados por Bomfim para dar sustentação à sua tese, qual seja o atraso que cobre a América do Sul é mérito da colonização ibérica. A tese de Romero era o inverso da que foi proposta por Bomfim, ou seja, seus planos consistiam em explicar que aquela tese era falsa e não só ela, como também o arcabouço teórico-metodológico utilizado. Nas palavras de Romero é dito: “falsa é a sua base científica, falsa a etnográfica, falsa a histórica, falsa a econômica.”<sup>140</sup> Ainda, segundo Romero, sua intenção não era de meditar a respeito da aptidão de Bomfim enquanto autor, mas sim, de apontar sua “pouca segurança de muitas de suas vistas, a erronia das suas doutrinas capitais, a falsidade da maior parte de seus conceitos, a precipitação de suas conclusões, o nenhum valor das fontes em que bebeu.”<sup>141</sup> Em suma, a bronca de Romero era com as fontes utilizadas por Bomfim, as quais propiciaram o alvorecer do seu *contradiscorso*. Desse modo, Romero partiu rumo à explosão das fontes utilizadas por Bomfim; pois, demolindo-as, o livro de Bomfim perderia o estatuto de cientificidade, não passando de uma tentativa frustrada de projeção de devaneio. O livro de Romero está dividido em cinco partes, que tem como incumbência destrinchar a obra *A América Latina: males de origem*. A divisão do livro de Romero acompanha a divisão do livro de Bomfim. O livro do médico sergipano tem cinco partes intituladas: a primeira, “América Latina: Estudo de Parasitismo Social”; a segunda, “Parasitismo e Degeneração”; a terceira, “As Nações Colonizadoras da América do Sul”; a quarta, “Efeitos do Parasitismo sobre as Novas

---

<sup>139</sup> Idem. *Ibidem*, p. 18.

<sup>140</sup> ROMERO, Sílvio. *A América Latina: análise do livro de igual título do Dr. Manoel Bomfim*, p. 11.

<sup>141</sup> Idem. *Ibidem*, p. 12.

Sociedades”; e a quinta e última parte, “As Novas Sociedades”. Conseqüentemente, a divisão do livro de Romero esteve voltada para o ataque de todas aquelas cinco partes, que compuseram o livro de Bomfim. Esse era, portanto, o conteúdo do livro de Sílvio Romero.

Dentro das limitações de nosso estudo, seria muita pretensão rastrear todas as críticas de Sílvio Romero, feitas a Bomfim (inscritas no âmbito da ciência, da etnografia, da história e da economia) e apresentá-las a serviço de nossa proposta – pautada na apresentação dos limites e das possibilidades do projeto *descolonial* de Manoel Bomfim. Não é essa nossa intenção. Isso já seria outra dissertação. O que pretendemos, ao recuperar Sílvio Romero, nesta sessão dedicada a comentar ligeiramente a vida e a obra de Manoel Bomfim, é indicar, parcialmente, as críticas de Romero às fontes utilizadas pelo médico sergipano e ao conceito de *parasitismo social*<sup>142</sup>.

Para macular as fontes utilizadas por Bomfim, Romero relativiza o método agregado na confecção do livro *A América Latina: males de origem*. Ele diz “percebe-se, sem a menor sombra de dúvida, ser ele [o livro] o resultado, não de sérios estudos sobre o assunto, senão de notas tomadas ao acaso de leituras várias, com um pensamento preestabelecido [...]”<sup>143</sup> A respeito das fontes consultadas, Romero ressalta que “Manoel Bomfim [as] encontrava, especialmente nos jornais, algumas dessas intermináveis divagações liberalizantes, apimentadas e fúteis, ia recolhendo no saco, e assim chegou a formar os três quartos últimos do seu libelo.”<sup>144</sup>

Na extensão do quesito fontes históricas [tão precioso a Sílvio Romero] é feita oposição a uma das argumentações de Manoel Bomfim. Este último diz que a Europa inteira foi erguida por povos bárbaros. Sendo aquele continente configurado por povos bárbaros – visigodos, saxões, germanos, francos e escandinavos – cujos traços de suas ações eram saques, pilhagens e violência desmedida, não causa surpresa que a colonização fosse imposta aos povos da América do Sul, à vista que a violência já estava introjetada na cultura europeia. Para rebater a essa argumentação de Bomfim, Romero recorreu aos estudos de Le Play e de Henrique de Tourville a fim de indicar que aquela interpretação não passa de despautérios.

---

<sup>142</sup> Esse conceito é apresentado na sessão “o *parasitismo social*”.

<sup>143</sup> ROMERO, Sílvio. *A América Latina: análise do livro de igual título do Dr. Manoel Bomfim*, p. 156.

<sup>144</sup> Idem. *Ibidem*, p. 156.

Preferível a tudo seria que, após larga preparação na escola social de Le Play, fizesse seu livro predileto de leitura e meditação noturna, seu livro de travesseiro, dessa estupenda História da formação particularista – A origem dos grandes povos atuais – de Henrique de Tourville.

Nessa obra prima do grande francês, aprenderia, com segurança, a ver o papel histórico desses godos, desses francos, desses escandinavos, desses, saxões, desses germanos, em suma, acerca dos quais o Sr. Bomfim repete blasfêmias e despautérios, indignos de um homem de cultura, por pequena que seja.<sup>145</sup>

Manoel Bomfim via com certa desconfiança os escritos da *intelligentsia* europeia dedicados à América do Sul, esse autor também não chegou a citar Le Play ou Henrique de Tourville no livro em questão. Mesmo assim, não causa espanto que ele tenha se referido aos demais escritores dedicados ao rechaço da América como: *detratores da América*, no livro *A América Latina: males de origem*. Isso é dito, não como resposta a Romero, até porque o livro de Bomfim foi publicado no ano de 1905 e o livro de Sílvio Romero fora publicado um ano depois, em 1906. O que motivou Bomfim a produzir essa afirmação? Ela foi motivada em resposta àqueles que condenavam o povo da América do Sul à colonização por não serem tarimbados ao autogoverno. E mais, a motivação primordial da qualificação dos escritos da *intelligentsia* europeia, elaborada por Bomfim, como *detratores da América*, foi a resposta ao *racismo científico*<sup>146</sup> esparramado no século XIX. Quem são, na interpretação de Manoel Bomfim, os *detratores da América*, os escritores educados na escola do *racismo científico*? São eles: Gustave Le Bon, Vacher de Lapouge, Herbert Spencer, Corneille De Paw e Georges-Louis Leclerc Buffon. Esses são mencionados por Bomfim, em seu livro, para mostrar o quanto as interpretações, desses autores, são nocivas aos povos da América do Sul, porque desconfiam que os povos do continente mencionado sejam portadores da sabedoria do autogoverno. Tendo em vista que esses intelectuais europeus veem com pessimismo a América do Sul, a colonização se instaura como alternativa de “curar” esses povos da sua incapacidade de gerência.

A partir de 1870, as teorias das desigualdades raciais, fundadas nas idéias de Gobineau, Gustave Le Bon, Lapouge e Spencer, entre outros, se difundiram amplamente no Brasil, impregnando o pensamento das elites intelectuais. Em *A América Latina: males de origem*, Manoel Bomfim elaborou a primeira – e a mais incisiva e bem construída – crítica ao racismo e ao arianismo dominantes. E o fez demonstrando o caráter político-ideológico de tais doutrinas. Segundo Bomfim, as teorias raciais eram, antes de tudo, instrumentos mediante os quais as metrópoles, no plano internacional, e as oligarquias, no plano interno, exerciam a dominação “sobre os mais fracos”.<sup>147</sup>

<sup>145</sup> ROMERO, Sílvio. *A América Latina: análise do livro de igual título do Dr. Manoel Bomfim*, p. 67.

<sup>146</sup> Cf. AGUIAR, Ronaldo Conde. *O rebelde esquecido: tempo, vida e obra de Manoel Bomfim*.

<sup>147</sup> AGUIAR, Ronaldo Conde. *O rebelde esquecido: tempo, vida e obra de Manoel Bomfim*, p. 501.

Se Sílvio Romero recebeu os escritos da *intelligentsia* europeia com esmero (escritos esses qualificados daquilo que Aguiar chamou *racismo científico*) era porque ele não possuía otimismo em relação ao Brasil. Explicaremos melhor a questão do otimismo. Romero não acreditava, assim como Bomfim acreditava, que antes do processo de colonização pudera ter existido algum país que armazenasse *espírito superior* na América do Sul. Para Romero, o *espírito superior* de um povo se manifesta através da capacidade de se autogovernar, vestidos de “moralidade e virilidade”<sup>148</sup>. Ao afirmar isso, ele está em plena sintonia com Gustavo Le Bon, membro da *intelligentsia* francesa, que duvidava que tais características pudessem existir na América do Sul. E, se essas qualidades aqui não existiam, seria necessário a intervenção de um regime com mãos de ferro, para submeter o povo às diretrizes da civilização.<sup>149</sup> Daí a justificativa, por parte de Romero e por meio das palavras de Le Bon, à defesa do regime colonial como alternativa para o atraso da América do Sul.

Manoel Bomfim observou que a inserção do colonialismo na América do Sul deita suas raízes no passado social ibérico, haja vista a interseção da violência, pois Portugal e Espanha foram gestados no ventre da guerra. No caso da Espanha, por exemplo, ele desfiou duras críticas a respeito de sua gênese histórica, assinalando que ela fora edificada sob o signo de ininterruptas guerras. Isso será o convite para mais uma das incontáveis contestações de Sílvio Romero, as quais apontam que as críticas de Bomfim a respeito da Espanha só servem para preencher o conceito de *parasitismo social*. Vejamos como a contestação de Romero é condensada nas letras do seu próprio texto:

Todo o esforço do Sr. Bomfim é para demonstrar o estado de guerra permanente da Espanha durante 12 séculos seguidos. O fim a que destina essa falsificação da história é conhecido: é para arranjar um período de lutas e depredações que lhe parece o prólogo indispensável a todo parasitismo social.<sup>150</sup>

Contaminado pela ironia, Romero duvidava que o conceito de *parasitismo social*, elaborado por Manoel Bomfim, pudesse dar conta de relativizar o ordenamento lógico erguido pela *intelligentsia* europeia. Para se opor àquele conceito, Romero, mais uma vez, afirmará a importância da colonização. E dirá que o êxito da América do Norte é fruto da colonização, desenvolvida pelos ingleses.

---

<sup>148</sup> Cf. ROMERO, Sílvio. *A América Latina: análise do livro de igual título do Dr. Manoel Bomfim*.

<sup>149</sup> Sobre esse assunto conferir Romero In.: *A América Latina: análise do livro de igual título do Dr. Manoel Bomfim*, p. 17 e 18.

<sup>150</sup> Idem. *Ibidem*, p. 75 e 76.

Não pode haver maior comédia: nos pontos do livro, o grande mal da América Latina foi o *parasitismo social de seus colonizadores* [grifos do autor], no que diversa foi a sorte da América anglo-saxônica, formada sob melhores auspícios, devidos ao inglês; noutras passagens, este vem a ser o rei dos depredadores, opressores e parasitas... Um cúmulo!<sup>151</sup>

Segundo Sílvio Romero, P. G. Van Beneden foi o responsável pela escrita do livro *Commensales e parasitas no reino animal*. A publicação desse material foi o convite para publicações posteriores, a saber, *Parasitismo Orgânico e Parasitismo Social*, de autoria do J. Massart e de Vandervelde. O que Manoel Bomfim fez, sob a ótica de Romero, foi se apropriar do que foi feito por Massart e Vandervelde e aplicá-lo às colonizações espanhola e portuguesa. Essa foi, para Romero, a façanha de Bomfim. “Pegar dele e aplicá-lo à colonização espanhola e portuguesa na América, foi toda a façanha do Sr. Bomfim.”<sup>152</sup> Mais uma vez, frente ao contato com as considerações de Romero, eis a inserção de sua ácida ironia. Quando ele emprega a palavra *façanha*<sup>153</sup> é para escárnio do médico sergipano, para puni-lo, em face ao anúncio do conceito *parasitismo social* que já havia sido criado, segundo Romero, por Massart e Vandervelde, e que Bomfim se vale para delatar a colonização ibérica. Ainda, a invenção conceitual de Massart e Vandervelde foi anotada na esfera metafórica. E o que Manoel Bomfim preparou, sob a lente romeriana, foi a retirada, do terreno metafórico, da invenção conceitual, atribuída aos autores mencionados, e lançá-la no terreno social, pesada de forte carga “maléfica”, “pejorativa”. Por isso, essa apropriação feita por Bomfim, para Romero, não passa de disparate. Nas palavras do autor do livro *América Latina: análise do livro de igual título do Dr. Manoel Bomfim* é afirmado:

O *parasitismo* na ordem social, de que falam, além de Massart e Vandervelde, Ives Guyot (*La Science Economique*), A. Bordier (*La Vie des Societes*), E. Demolins (*La Science Sociale*), e outros e outros, não deve ser tomado no sentido maléfico, pejorativo, pessimismo do dr. Manoel Bomfim. A expressão *classes-parasitarias-sociais, individuos-parasitas-sociais*, a despeito de sua repetição constante, tem ainda hoje um pronunciado sabor metafórico.<sup>154</sup>

Romero também identificou, na obra *A América Latina: males de origem*, uma tendência à generalização, mediada pela categoria *parasitismo social*. Furtando suas palavras é sinalizado que: “o *parasitismo social*, no que tem de real, é sempre a exceção

---

<sup>151</sup> ROMERO, Sílvio. *A América Latina: análise do livro de igual título do Dr. Manoel Bomfim*, p. 37.

<sup>152</sup> Idem. *Ibidem*, p. 39.

<sup>153</sup> Grifo nosso.

<sup>154</sup> ROMERO, Sílvio. *A América Latina: análise do livro de igual título do Dr. Manoel Bomfim*, p. 49.

em um povo dado; absurdo é supô-lo estendido por uma nação inteira. Não poderia ela subsistir e menos ainda representar uma função histórica distinta.”<sup>155</sup>

Como foi observado, diante das palavras de Romero – aqui trazidas de modo ligeiro –, o problema que se instaura gira em torno da orientação das fontes eleita por Bomfim para compor sua obra *A América Latina: males de origem*, que davam acesso à fundamentação do seu *contradiscurso*. Isto porque as bases que fortaleceram as críticas de Bomfim se afastaram do discurso hegemônico da *geração de 1870*. Com isso, Romero quis rasurar o livro de Bomfim, não só porque ele apresentou uma leitura ousada dos *males de origem* do Brasil e da América do Sul, como também porque esse livro teve uma repercussão salubre no *campo* intelectual da época. Sim, o livro de Bomfim teve uma aceitação “positiva” por parte dos membros do *campo* intelectual brasileiro! Isso mostra que, muito embora, esse autor propusesse uma reflexão audaciosa para a época, um *contradiscurso*, como veremos na próxima sessão, a rejeição a sua obra não espelha uma posição majoritária por parte da *intelligentsia*. E tampouco foi empecilho para aceitação da mesma. Talvez isso também tenha sido combustível para a ira de Romero. Nesse sentido, estamos próximos da direção apontada por Ronaldo Conde Aguiar quando diz,

Na verdade, os ataques e injúrias de Sílvio Romero contra Manoel Bomfim constituem um testemunho explícito da importância da obra. E um sinal mais que evidente que o livro, de alguma forma, incomodou bastante o crítico de Lagarto – ou, pelo menos, tinha algo que não lhe permitia ficar indiferente à sua leitura. Afinal, ninguém escreve quatrocentas páginas, mesmo que só de críticas e vilipêndios, apenas para provar que um livro não passa de “um acervo de erros, sofismas e contradições palmares”<sup>156, 157</sup>.

Logo após o lançamento de sua primeira obra destinada ao pensamento social brasileiro, o livro *A América Latina: males de origem*, no ano de 1905, houve o lançamento de uma trilogia dedicada também ao pensamento social brasileiro. O autor possuía como alvo, nessa trilogia, a “interpretação global das causas mais profundas da formação desigual da nossa sociedade.”<sup>158</sup> Por isso, em 1929, foi publicado o primeiro livro integrante da trilogia, voltada a refletir a respeito da gênese do Brasil, cujo título

---

<sup>155</sup> Idem. *Ibidem*, p. 49.

<sup>156</sup> ROMERO *apud* AGUIAR. *O rebelde esquecido: tempo, vida e obra de Manoel Bomfim*, p. 319.

<sup>157</sup> AGUIAR, Ronaldo Conde. *O rebelde esquecido: tempo, vida e obra de Manoel Bomfim*, p. 319.

<sup>158</sup> AGUIAR, Ronaldo Conde. “Um livro admirável”. In.: *O Brasil nação: realidade da soberania brasileira*, p. 24.

era *O Brasil na América: caracterização da formação brasileira*. Essa obra tinha como proposta

caracterizar o processo histórico brasileiro a partir das condições latino-americanas de formação colonial. Nessa obra, descaracterizou o uso da expressão América Latina como algo indicador de uma possível unidade das diversas nações do continente. Segundo Bomfim, existiam mais diferenças que prováveis identidades histórico-culturais e políticas entre a nação brasileira e os demais povos da região.<sup>159</sup>

Em março de 1931 foi publicado o segundo livro integrante da trilogia social brasileira, intitulado: *O Brasil na história: deturpação dos trabalhos, degradação política*. O objetivo desse material era tecer “uma extensa e minuciosa crítica à historiografia brasileira e à visão dos viajantes e estudiosos estrangeiros acerca do Brasil.”<sup>160</sup> A proposta investigativa desse estudo consistiu em sublinhar que não só a história, mas também o fazer histórico eram cobertos de *degradação*<sup>161</sup>. Para legitimar o que foi dito, recorreremos às palavras de Aguiar, a qual afirma que: “o objetivo do livro era demonstrar que não só o fazer a história padecia de degradação política, como já evidenciara em *O Brasil na América*, mas o próprio relatar a história.”<sup>162</sup> Esse livro foi concluído paralelamente com o diagnóstico de que Bomfim era portador de um câncer, localizado na próstata.

Ainda no mesmo ano, em 1931, no mês de outubro foi publicado o terceiro e último livro da trilogia social, cujo nome era *O Brasil nação: realidade da soberania brasileira*. A estampa que timbrou essa publicação foi a da “vantagem de ser obra de maturidade, o que talvez lhe tenha permitido manejar melhor determinados conceitos e substituir o vezo “ilustrado” dos seus primeiros textos sociológicos por uma visão mais concreta e objetiva da realidade.”<sup>163</sup> Se, por um lado, o livro *A América Latina* fora concluído propondo a educação como alternativa para expurgar o *parasitismo social* que assolou a América do Sul – até porque, naquele período, Bomfim ainda estava muito envolvido com ofício educacional no Pedagogium –; por outro, no livro *O Brasil nação*, o apelo para a solução dos problemas sociais que afligem o Brasil recaiu na via revolucionária. “Em *O Brasil nação*, Bomfim percebeu que as elites dominantes jamais

<sup>159</sup> AGUIAR, Ronaldo Conde. *O rebelde esquecido: tempo, vida e obra de Manoel Bomfim*, p. 477.

<sup>160</sup> Idem. *Ibidem*, p. 485.

<sup>161</sup> Por degradação deve ser entendido o regime de espoliação dispensado à colônia, logo após a derrota francesa, firmado sob bases institucionais com a instauração da tutela bragantina, ascendida com a chegada da Corte, no ano de 1808. Para uma compreensão mais aguda verificar o tópico “o nacionalismo”.

<sup>162</sup> AGUIAR, Ronaldo Conde. *O rebelde esquecido: tempo, vida e obra de Manoel Bomfim*, p. 485.

<sup>163</sup> Idem. *Ibidem*, p. 495.

facilitariam um projeto de educação pública; defendeu, então, a necessidade prévia de uma revolução nacional e popular, que alterasse a dinâmica social.”<sup>164</sup>

O último tomo da trilogia dedicada ao pensamento social brasileiro, *O Brasil nação*, foi projetado sob condições escassas de saúde do autor. Bomfim, que havia recebido o diagnóstico de câncer na próstata, padecia no hospital. Mesmo contando com o suporte da medicina, direcionado no combate à doença, por meio de cirurgias e volume elevado de medicação, Bomfim, aos poucos, se despedia da vida. No entanto, mesmo diante do esgotamento do seu tempo de vida, ele não abriu mão de pensar o Brasil. Sob condições mínimas de saúde ele escreveu mais de quinhentas páginas do livro *O Brasil nação*.

Por esse ângulo, o feito de Bomfim – de resistir à doença e reunir forças à reflexão social a cerca do Brasil, com destino certo: o esclarecimento do povo brasileiro, doravante seu leitor – abre caminho ao evocar das ponderações do crítico literário Maurice Blanchot “a criação, essencialmente infeliz, dá lugar à leitura essencialmente feliz.”<sup>165</sup>

Assim, devido às condições insuficientes de saúde, o último tomo da trilogia social carrega muitas falhas, que poderiam ser apagadas com uma rigorosa revisão a qual Bomfim não pôde fazê-la, pois fora interrompido. Seu tempo de vida já havia sido esgotado. Manoel José Bomfim, ou melhor, o pensador social brasileiro Manoel Bomfim, foi derrotado pelo câncer e veio a falecer na noite do dia 21 de abril de 1932.

Em face do que foi dito a respeito da vida e da obra de Manoel Bomfim, compreendemos que ele não foi um homem à frente de sua época por ter-se feito intelectual distante dos temas bem quistos pela *intelligentsia* do século XIX, a saber, o positivismo, o evolucionismo e o racismo. Mas Bomfim foi um homem colado ao seu tempo, como afirmou Ronaldo Conde Aguiar. Tão colado ao seu tempo que seu *contradiscurso* foi motivado em resposta à *intelligentsia*, adepta àqueles temas que negavam os condicionamentos sociais<sup>166</sup> que moldaram o Brasil e a América. Os problemas que acossavam o Brasil e a América são de origem social e não biológica, como quiseram que fossem os praticantes do *racismo científico*.

Por meio do *contradiscurso*, ele desmantelou o “regime de verdade” – que estava ligado ao poder colonial e imperial – que tanto depreciou o Brasil e a América. O

---

<sup>164</sup> Idem. *Ibidem*, p. 502.

<sup>165</sup> BLANCHOT, Maurice. “Vasto como a noite”. In.: *A conversa infinita: a ausência de livro*, p. 55.

<sup>166</sup> Por exemplo, a raça e a singularidade geográfica do Brasil, tão rejeitados pela *intelligentsia*.

desmantelamento foi necessário porque, como ensinou Foucault, a “vontade de verdade” é um regime de exclusão. O “regime de verdade e poder”, norteado pelo “racismo científico”, foi disseminado pela *intelligentsia* pertencente à *geração de 1870*. No entanto, esse “regime” fora detectado e desobstruído por Bomfim. Por ter assumido responsabilidades políticas, e mais, por ter feito isso com o manuseio do discurso, isso fez dele um *intelectual específico* do qual falou Michel Foucault. No entanto, cabe dizer ainda que, diferente de seus pares, Bomfim não era orientado por nenhuma “vontade de verdade”. Verificamos que ele se aproxima da categoria *intelectual específico* apenas por ter assumido seu ofício discursivo como prática de combate. No caso de Bomfim, como prática de combate ao discurso hegemônico. Mas, caso haja uma “vontade de verdade” condutora de sua escrita *descolonial*, essa é, sem dúvida, o nacionalismo.

Por fim, cabe dizer que Manoel Bomfim não pertenceu à *geração de 1870*. Essa assertiva é instigada por dois motivos. Primeiro, ele nasceu no ano de 1868, quando, dois anos após seu nascimento, os intelectuais dessa *geração* já estavam em atividade. Segundo, seu primeiro livro social (*A América Latina: males de origem*) só foi publicado no ano de 1905. Diante disso, ele não pode ser enxergado como participante daquela *geração*. Se há um período histórico e/ou temático ao qual se inscreve a produção intelectual do autor esse é o da *belle époque*. *Belle époque*, áureo período da produção intelectual brasileira vislumbrado no final do século XIX e alvorecer do século XX. Nessa época foi registrada a criação da ABL, em 1897, primeira instituição consagrada ao *campo* intelectual na Primeira República. É nesse contexto, da agitação dos cafés e da boemia carioca, que se inscreve a produção intelectual e discursiva de Manoel Bomfim.

Vemos que Manoel Bomfim pode ser posto em paralelo com a categoria *intelligentsia*. Pois ele esteve atento à produção intelectual brasileira e europeia – vinda da ciência, das artes, da literatura e da sociologia nascente [no século XIX] – e produziu sua própria síntese, dando vida à sua interpretação. Ocasionalmente o deságua do *contradiscurso*, pois a produção discursiva hegemônica, efervescida naquela época, condenava o Brasil. Não podemos esquecer que, atrelados a esses elementos que formaram o pensamento social e político do sergipano está a sua paixão pelo Brasil, mensageira da utopia nacionalista<sup>167</sup>. Afinal, não é só de ressentimento que é feita a

---

<sup>167</sup> A utopia nacionalista do autor, acompanhada de sua paixão pelo Brasil, é explorada na sessão “o nacionalismo”.

história de uma nação. Por isso, pela capacidade de interpretação e de síntese histórico-reflexiva, é que Bomfim se afina à categoria *intelligentsia*.

Após perfazer alguns dos principais fatos que rodearam a vida e a obra de Manoel Bomfim, de modo bem enxuto, passaremos ao diálogo com as principais teses que selaram sua produção, geradoras da sua escrita social. Para isso, iniciaremos com a apresentação do conceito *contradiscorso* criado por Ronaldo Conde Aguiar.

### 1.3 O *contradiscorso*

*Aranha tece puxando o fio da teia  
A ciência da abeia  
Da aranha e a minha  
Muita gente desconhece*

*Luiz Vieira / João do Valle*

Iniciaremos a argumentação acerca exibição das teses de Manoel Bomfim, dedicadas ao pensamento social e político brasileiro e também sul-americano, fazendo referência ao conceito *contradiscorso*. Este conceito foi elaborado por Ronaldo Conde Aguiar na ocasião da redação sociológica da biografia dedicada ao autor em suspensão. Vejamos o que é dito sobre o *contradiscorso*. Ele emerge

[do] pensamento e [da] obra de Manoel Bomfim (com todas as suas virtudes e contradições) se [inscreve] perfeitamente no interior do campo intelectual do seu tempo, diferenciando-se, no entanto, como um *contradiscorso* (ou como um *discurso crítico*), do discurso ideológico dominante, ao qual, com singularidades, matizes e características próprias, a obra e o pensamento da maioria dos seus pares estavam atados.<sup>168</sup>

Aguiar vê o sergipano como o promotor de um repertório diferenciado daquele que era exercido pela *intelligentsia* do final do século XIX e início do século XX. A ponto de caracterizá-lo como portador de um *discurso crítico*. A produção intelectual do sergipano visou construir uma representação social e coletiva a respeito do brasileiro e da nação. E para quê? Ora, para que fosse possível a instauração de uma narrativa a serviço do combate das representações sociais estereotipadas, erguidas pelo *campo*

---

<sup>168</sup> AGUIAR, Ronaldo. *O rebelde esquecido: tempo, vida e obra de Manoel Bomfim*, p. 34.

intelectual da época. O *campo* intelectual era influenciado pelo *racismo científico* do século XIX que condenava a América do Sul e colocava em xeque o potencial da sociedade brasileira.

O *contradiscurso* foi recebido pela *intelligentsia* do final do século XIX e início do século XX não como uma contribuição reflexiva diferenciada e disposta a pensar os desafios que cercavam a construção da nação, mas como afronta por aqueles estabelecidos na *ordem do discurso*.

O *contradiscurso* de Manoel Bomfim foi recebido muito mais como uma afronta e um desafio (logo, como uma ameaça inconsciente) do que propriamente como uma construção intelectual (correta ou não, pouco importava!) sobre temas de interesse social, político e científico. Na verdade, ao contestar o sistema de verdades da época, Manoel Bomfim contrariou justamente os intelectuais (os *ícones*<sup>169</sup>) que tinham a incumbência de reproduzir e sancionar, através da “autoridade conferida pelo saber”, o que as elites decidiram ser real e verdadeiro para a sociedade brasileira<sup>170 171</sup>.

Essa postura de distanciamento do discurso hegemônico, colocada em circulação através do *contradiscurso*, é compreendida como atitude singular. É singular porque denuncia o “racismo científico”, tão caro à *intelligentsia* do século XIX. Ou seja, o posicionamento de Bomfim era oposto àquele difundido pelos membros do *campo*. Essa singularidade do *contradiscurso* se vincula às considerações de Benedetto Croce, porque ela é capaz de demonstrar o sentimento de uma época:

Aqueles que se fazem críticos de sua época, aqueles que se opõem à sua realidade, que discordam dos padrões dominantes, elaborando a sua obra em desacordo com tudo o que caracteriza o meio social e até humano em que vivem – estes, sim, são os que mais corretamente traduzem os sentimentos e os anseios mais profundos do seu tempo e do seu país.<sup>172</sup>

E, mais ainda, o *contradiscurso* só foi capaz de traduzir o sentimento de uma época porque encarou a produção intelectual como ação. Ou seja, o *contradiscurso* se negou a ouvir as teses que disseminavam a desigualdade inata entre as raças e que, portanto, não reconheciam o lugar do negro, do índio e muito menos do mestiço como

---

<sup>169</sup> Grifo do autor.

<sup>170</sup> Esse argumento de Aguiar direciona para cólera que tomou conta de Sílvio Romero como forma de ataque a Manoel Bomfim.

<sup>171</sup> AGUIAR, Ronaldo. *O rebelde esquecido: tempo, vida e obra de Manoel Bomfim*, p. 48.

<sup>172</sup> CROCE apud AGUIAR. *Idem*, p. 27.

elementos constituintes da identidade<sup>173</sup> da América do Sul. A escrita do *contradiscorso* exerceu função oposta daquela pavimentada pelo discurso hegemônico, apreciador das ideias que condenavam a América. Por esse ângulo, Bomfim mais uma vez pode ser entendido como *intelectual específico*, do qual falou Michel Foucault, por ter feito oposição à *vontade de verdade* em voga por meio do discurso, quando se inscreveu na *ordem do discurso*.

A oposição ao discurso hegemônico foi o combustível de sua primeira obra (*América Latina: males de origem*, publicada no ano de 1905), potencializadora da sua interpretação dedicada ao entendimento do Brasil e da América. Essa oposição também seguiu a composição das demais obras dedicadas ao pensamento social brasileiro. O que impulsionou a escrita social de Bomfim foi o desejo de contestar o pessimismo europeu acerca da América, sustentado no seu amor pelo Brasil. Pessimismo este que incomodou o autor, não só pelos juízos que atestavam o atraso do povo americano, mas também porque a “interpretação [dada] a esse atraso, e principalmente as conclusões que daí [são tiradas], [...] nos ferem.”<sup>174</sup> O *contradiscorso* é posto em resposta ao pessimismo europeu que gerou conclusões que feriam os povos da América.

O item indispensável ao *contradiscursivo* é a utopia. Nesse sentido, Bomfim, de acordo com Aguiar, valorizou a condição de utopista. “O utopista quer mudar o mundo através da luta consciente e do trabalho.”<sup>175</sup> Então o *contradiscorso*, posto em circulação pela produção social do médico sergipano, também pode ser encarado sob o viés da utopia. Por ter sido um utopista que rejeitou a produção discursiva de sua época, o autor de *O Brasil nação* foi punido. Ele fora condenado ao ostracismo. Bomfim fora condenado ao ostracismo por elaborar “um contradiscorso, que, em última análise, expressava a voz e o sentimento dos excluídos.”<sup>176</sup>

A pretensão desta sessão foi apresentar, rapidamente, o que Ronaldo Conde Aguiar chamou de *contradiscorso* e confirmar como a postura discursiva de Bomfim, anunciada por suas obras, confirmou aquilo que o biógrafo chamou de *contradiscorso*. Na próxima sessão, “o parasitismo social”, daremos início à apresentação das teses do autor que caracterizam seu *contradiscorso*.

---

<sup>173</sup> A respeito da primazia do mestiço na argumentação de Bomfim, o historiador Cleiton Ricardo das Neves vê o sergipano como mensageiro de um projeto identitário “com base e sustentação próprias e de caráter mestiço.” (NEVES, 2010, p. 92).

<sup>174</sup> BOMFIM, Manoel. *América Latina: males de origem*, p. 53.

<sup>175</sup> AGUIAR, Ronaldo. *Ibidem*, p. 28.

<sup>176</sup> Idem. *Ibidem*, p. 306. O revés dessa assertiva está inscrito na última sessão desta dissertação, “limites e possibilidades da escrita *descolonial* de Manoel Bomfim”.

#### 1.4 O *parasitismo social*

*Enquanto os homens exercem  
Seus podres poderes  
Morrer e matar de fome  
De raiva e de sede  
São tantas vezes  
Gestos naturais...*

*Caetano Veloso*

A proposta interpretativa que repousa esta sessão é a apresentação do conceito de *parasitismo social* elaborado por Manoel Bomfim. A nossa motivação para compreender esse conceito é instigada por dois aspectos: o primeiro, o *parasitismo social* é um *contradiscurso* assim como indicou a biografia sociológica de Ronaldo Conde Aguiar; já o segundo é por considerar que, de fato, a formulação do médico sergipano se distanciou da interpretação hegemônica fornecida pelo *campo* intelectual, por apreender que as causas dos problemas que edificaram a América, sobretudo o Brasil, são de origens sociais. Essas causas são tributárias à colonização ibérica que se instalou na América do Sul. Além disso, o *parasitismo social*, como *contradiscurso*, depõe contra a teoria da desigualdade inata entre as raças, bem como aos seus simpatizantes, a *intelligentsia nativa*.

Não há dúvidas de que a América do Sul, analisada por Manoel Bomfim, possuía um “torcicolo” contraído no frequente desvio de retina à Europa. Esse ‘torcicolo’ foi divulgado por meio das letras dos textos da *intelligentsia* brasileira do século XIX, apreciadora “dos livros de Gobineau, Lapouge, Fouillée, Retzius, Büchner, Gustave le Bon e Spencer, os quais vieram a formar, a partir de 1880, o referencial ideológico predominante do campo intelectual brasileiro da época.”<sup>177</sup> Os discursos proferidos pelo *campo* intelectual denotam bem essa assertiva. Os expoentes desse setor mais combatidos por Bomfim são: Varnhagen, Moreira Azevedo e Fernandes Pinheiro.<sup>178</sup>

A visão apressada da América do Sul como portadora de um estoque ‘condenatório’, graças à fina intervenção do ‘torcicolo’ que locomoveu a *intelligentsia*

---

<sup>177</sup> AGUIAR, Ronaldo Conde. *O rebelde esquecido: tempo, vida e obra de Manoel Bomfim*, p. 235.

<sup>178</sup> Na sessão “sobre a história” está anotada a crítica de Manoel Bomfim a esses autores, vistos como “historiadores do Império”, porque escreveram uma narrativa histórico-social que depreciou o povo brasileiro e enalteceu o Estado português bragantino entregue ao *parasitismo*.

brasileira, expeliu também uma visão infantilizada desse lugar. Ou seja, os povos da América do Sul eram entendidos e tratados como não aptos ao desenvolvimento. O aspecto de infantilização, ou do tratamento como criança, é devido ao um certo tipo de pedagogia que vê e trata as crianças como incapazes. Essa consideração alerta para os riscos de que esse julgamento antecipado dos europeus traz à América do Sul, por ignorar a realidade desse continente. Se houver a aceitação dessas pressuposições condenativas, vindas da Europa para a América do Sul, será verificado que elas se repelem daquela realidade continental. Fazendo uso da ironia, Bomfim descaracteriza as decisões administrativas na América do Sul que são calcadas nesse pressuposto ‘condenatório’.

esse juízo universal, condenatório, a nosso respeito se reflete de um modo perniciosíssimo sobre nós mesmos. Somos a criança a quem se repete continuamente: “Não prestas para nada; nunca serás nada...”, e que acabará aceitando esta opinião, conformando-se com ela, desmoralizando-se, perdendo todos os estímulos. E, se ainda não se perdem todos os estímulos, se um ou outro homem de Estado se esforça por seguir os conselhos axiomáticos que acompanham as implacáveis sentenças, estes conselhos estão de tal modo fora da realidade das coisas, correspondem tão pouco às nossas necessidades que, pondo-os em prática, esses políticos bem intencionados, ou sôfregos de simpatias na opinião pública européia, mais agravam a situação política e econômica do seu país, porque tais conselhos se baseiam sempre em conhecimentos superficiais ou nulos, em juízos falsos, e são, na generalidade dos casos, se não de todo imbecis, pelo menos inaplicáveis.<sup>179</sup>

Por que estamos a falar do ‘torcicolo’ do *campo* intelectual brasileiro, calçado nas teses *condenatórias* da América do Sul, gerido pela Europa? Porque o *contradiscorso*, tonificado no conceito de *parasitismo social*, o qual será apresentado a seguir, proclamado no livro *A América Latina: males de origem*, se levanta em abdição ao pessimismo europeu conferido à América do Sul.

O que é plantado no lugar do espectro “condenatório” é um rastreamento que considera o estudo do meio, do passado e da história<sup>180</sup> para atingir a compreensão de uma determinada nação. Isso é afirmado ao acatar o suposto que a evolução social é operada por esses dois fatores, meio e passado. Por isso, nas palavras do autor é dito que

para estudar convenientemente um grupo social – uma nacionalidade no seu estado atual, e compreender os motivos pelos quais ela se apresenta nestas ou naquelas condições, temos de analisar não só o meio em que ela se acha, como os seus antecedentes. Uma nacionalidade é o produto de uma evolução; o seu

---

<sup>179</sup> BOMFIM, Manoel. *A América Latina: males de origem*, p. 47 e 48.

<sup>180</sup> A importância da história à reflexão social provocada pelo autor natural de Sergipe está escrita na sessão “sobre a história”.

estado presente é forçosamente a resultante de ação do seu passado, combinada à ação do meio.<sup>181</sup>

É indispensável que o exame social da América Sul seja iniciado pelo recuo ao meio e ao passado, uma vez que todos os povos que endossam este continente estão envolvidos e entregues às mesmas “perturbações”, *males de origem*, que deitam suas raízes no mesmo processo continental de constituição.

Há um outro fato a indicar bem expressamente que é nesse passado, nas condições de formação das nacionalidades sul-americanas, que reside a verdadeira causa das suas perturbações atuais: é que, por um lado, estas perturbações, estes males são absolutamente os mesmos – mais ou menos atenuados – em todas elas; e, por outro lado, estes povos tiveram a mesma origem, formaram-se nas mesmas condições, foram educados pelos mesmos processos, e esses males eles os vêm sofrendo desde o primeiro momento.<sup>182</sup>

A marca expressiva dessa reflexão social que cede espaço ao meio e ao passado é o conceito *parasitismo social*. A origem da categoria *parasitismo social*, que atravessou toda a narrativa do livro *A América Latina: males de origem*, foi elaborada por meio da extração da palavra parasita, cunhada na biologia para nomear corpos que subtraem partes das potencialidades de outro animal. Da extração do termo *parasita* da biologia, houve a inserção dele no plano de análise do sergipano, daí seu emprego para a leitura da realidade social latino-americana.

Na sequência da descrição biológica da palavra *parasita*, necessária ao entendimento da categoria aqui examinada, ocorre um fato peculiar, enquanto alguns órgãos são direcionados à ação de sorver a vítima, os demais permanecem em desuso. Isso proporciona a decadência, primeiro, dos órgãos que não são utilizados e na sequência, há a decadência dos órgãos que são usados, bem como da própria vítima *parasitada*, que é refém deste círculo, e que, portanto, está condenada a perecer nesse processo conduzido pelo *parasita*.

O animal marinho é a espécie que protagoniza a figura do parasita que, por sua vez, se apropria de sua vítima, a *parasitada*. E o *parasita* é nomeado, nos termos científicos, de *Chondracanthus gibbosus*. Enquanto o *parasitado* é nomeado, parafraseando Bomfim, de sul-americano. Por isso, ao inserir seu olhar na realidade social a que foram submetidos esses povos, realidade que foi emoldurada sob as duras penas impostas pela ação corrosiva do europeu, o autor ressalta que,

---

<sup>181</sup> BOMFIM, Manoel. *A América Latina: males de origem*, p. 58.

<sup>182</sup> BOMFIM, Manoel. *A América Latina: males de origem*, p. 59.

o parasitado sofre, não só pelo excesso de trabalho e deficiência de alimentação, como pela coação direta, que o força a deixar espoliar-se. O parasita, não tendo outra função senão esta – de esgotar a sua vítima, possui normalmente órgãos poderosíssimos para prendê-la e subjugá-la.<sup>183</sup>

Assim, com o auxílio do conhecimento oriundo da biologia, ofertado por sua formação médica, Bomfim instituiu a categoria *parasitismo social* a fim de retrucar a desconfiança europeia dispensada ao povo da América do Sul. Essa desconfiança foi arremessada pela França e pode ser conferida por meio da afirmação recordada pelo autor de que a América do Sul “nunca será uma nação; um tal povo é incapaz de governar-se.”<sup>184</sup> Para descrever o alcance do conceito *parasitismo social*, o historiador Cleiton Ricardo das Neves, em seu estudo dedicado ao pensamento de Bomfim, afirma:

o parasitismo social carrega em si a idéia de exploração de um indivíduo ou sociedade sobre outrem, a ponto de adoecer o parasitado e degenerar o parasita. Este foi um conceito-chave que possibilitou toda a construção interpretativa de Bomfim (...) [O autor], no intuito de defender a América Latina das acusações européias, buscou no referencial teórico da Biologia os elementos necessários para analisar a história e fundamentar sua acusação contra a pretensão neocolonialista da Europa.<sup>185</sup>

Para que se tenha dimensão do alcance do conceito *parasitismo social*, por meio da visibilidade das dores que os povos subjugados (negros e índios) experimentaram, à sua revelia, deixaremos a palavra a cargo do próprio Manoel Bomfim. Ele outorgou voz, em suas reflexões, a esses grupos por meio de uma pertinente interrogação sobre a moralidade do português e do espanhol. O uso da inquirição possibilitou ao autor a relativização da moralidade e das práticas dos europeus. “Que juízo se pode fazer da beleza moral dessas almas, que passavam a existência a cortar de açoites as carnes de míseros escravos e que aceitavam como legítimo o viver do trabalho destes desgraçados, cuja vida será um martírio contínuo?”<sup>186</sup>

A rebelação do autor contra a postura ibérica no tratamento dado aos povos da América é devida à transformação do *parasitismo social* em uma instituição política. Bomfim acompanhou de perto o processo de institucionalização do *parasitismo social* no Brasil. Com a chegada da corte, dos Braganças, no ano de 1808, houve alteração no *parasitismo* experimentado aqui. O que antes era uma espoliação parcial, exercida pela

---

<sup>183</sup> Idem. *Ibidem*, p. 136.

<sup>184</sup> Idem. *Ibidem*, p. 44.

<sup>185</sup> NEVES, Cleiton Ricardo. *Projeto de identidade latino-americana de Manoel Bomfim na obra: A América Latina: males de origem (1905)*, p. 57.

<sup>186</sup> BOMFIM, Manoel. *A América Latina: males de origem*, p. 67 e 68.

metrópole, intermediada por alguns órgãos, para fazer alusão à metáfora do animal marinho que, no início do processo parasitário, mobiliza parcialmente o parasitado e o sorve com auxílio de alguns órgãos no sugar da vítima, passou a ser uma espoliação generalizada, exercida por todos os órgãos do *parasita* sobre o *parasitado*, com a instalação da família real no Brasil. O processo de criação e institucionalização do Estado nacional, no século XIX, foi moldado à luz das diretrizes do *parasitismo social*<sup>187</sup>. Isso por quê? Ora, simplesmente porque era rentável ao *parasita* – figurado pelo colonizador (praticante do “*parasitismo* parcial”), e depois, figurado pelo Estado bragantino (praticante do “*parasitismo* integral” apoiado nas instituições do Estado nacional). Isso foi colocado para assegurar a perpetuação da espoliação completa do *parasitado* figurado, primeiro, por índios e negros, depois, pelos mestiços. Essa exclusividade espoliativa dava posse abusiva ao *parasita* na preservação do seu intento, sorver o *parasitado*.

A nossa própria interpretação identifica a rejeição, por parte do *parasita*, ao progresso já no período colonial, antes mesmo do “*parasitismo* integral” ser instaurado pelo Estado bragantino. O período colonial foi a expressão daquilo que estamos chamando de “*parasitismo* parcial”. Todavia, ainda no “*parasitismo* parcial” identificamos uma forte inclinação da metrópole ao “*parasitismo* integral”, pois a administração da colônia, regida pela metrópole, já dava sinais do pendor à conservação das coisas como estavam para que houvesse garantia da retenção do *parasitado*. Mais uma vez recorrendo às considerações do autor, ele afirma que:

Todo o pensamento político se resume em conservar as coisas como estão, em manter a presa. Para isto, fecham-se as colônias completamente, absolutamente, ao resto do mundo; toda a sua produção tem de passar pela metrópole, que deve tirar a sua parte.<sup>188</sup>

Em face do exposto, é apreendido o que Manoel Bomfim pretendeu com a categoria *parasitismo social*, “caracterizar as relações entre nações hegemônicas (parasitas) e nações dependentes (parasitados) e entre classes dominantes e classes dominadas.”<sup>189</sup> Pode ser contemplado ainda que o conceito de *parasitismo social* é

---

<sup>187</sup> Essa afirmação, apoiada em Bomfim, será esclarecida nas sessões “sobre a história”, “o nacionalismo” e “América Latina?”.

<sup>188</sup> Idem. *Ibidem*, p. 130.

<sup>189</sup> A GUIAR, Ronaldo Conde. *O rebelde esquecido: tempo, vida e obra de Manoel Bomfim*, p. 306.

“mais que uma linguagem tomada do biologismo, [ele é] um instrumento de interpretação da vida social”.<sup>190</sup>

Após analisar os argumentos que fundamentam o conceito de *parasitismo social* – construído em oposição à teoria que explica a desigualdade entre as raças, embasada na suposição de que ela, a desigualdade, é natural – pôde ser observado que tal teoria não encontra espaço no pensamento social e político de Manoel Bomfim. Um dos elementos apropriados pelo sergipano na fabricação daquele conceito foi o passado social. Eis que surge a importância da história para o desenvolvimento da sua reflexão social, e é justamente sobre a história que a próxima sessão vai se ocupar.

### 1.5 Sobre a história

*Você pode até dizer que tou por fora ou  
Então que tou inventando  
Mas é você que ama o passado é que não vê  
Mas é você que ama o passado é que não vê  
Que o novo sempre vem*

*Belchior*

Após conferir como uma sociedade é surpreendida nas teias do *parasitismo social*, assim como foi colocado na sessão anterior, é necessário observar agora como o contrário acontece, ou seja, como são arquitetadas as sociedades não parametrizadas naquela anomalia. A base de uma sociedade robusta, segundo o autor sergipano, está na tradição dinâmica que se faz e se desfaz no tempo em busca do progresso. O tronco comum dessa concepção é que tradição e história são postas no mesmo patamar. A concepção de história projetada pelo autor de *O Brasil nação*, bem como sua conexão com a tradição histórica brasileira, são alvos de cotejamento desta sessão. Além disso, por último, apresentaremos os aspectos que vinculam e desvinculam Manoel Bomfim e Caio Prado Jr. Essa reflexão é intermediada pelo uso das fontes históricas.

Para entender o conceito de história é necessário recuar às palavras do próprio autor que estão anotadas no livro *O Brasil na história: deturpação dos trabalhos, degradação política*. A necessidade desse recuo é porque o autor não explica o que é

---

<sup>190</sup> Idem. *Ibidem*, p. 309.

história. A resposta à pergunta: *o que é história?*<sup>191</sup> está dispersa na obra citada. Em substituição à conceituação sobre a história – que o médico sergipano fica nos devendo – recorreremos às considerações que sublinham o peso dos fatos históricos na vida do povo. Essas considerações dizem muito da relação história e Brasil, e estão armazenadas ao longo do passado social. Para perceber seus efeitos é necessário “reconhecer as causas de turbação no critério histórico, assinalar as mesmas deturpações, e acentuar a realidade do caráter brasileiro, como resultado efetivo e necessário dos antecedentes, isto é, da nossa formação histórica.”<sup>192</sup>

O acenar desta passagem do texto ainda não é suficiente para envolver a pergunta que ainda ecoa: por que o apreço à formação histórica para entender a sociedade brasileira? Substancialmente falando, qual é a contribuição que a história pode dar para ler o Brasil? Pensamos que a chave interpretativa para essas interrogações esteja na categoria tradição, que é sinônimo da história. Porque a tradição é o “que se desenvolve, e progride, e se apura, como se amesquinha, e decai, e deperece.”<sup>193</sup> Tal chave interpretativa, acompanhada dessa visão da tradição, foi retirada das teses do próprio Bomfim que reservam um distinto lugar à história. Afinal, que lugar é esse reservado à história?

O lugar reservado à história repousa na esfera do progresso, pois ela é encarada como transportadora da tradição. “[...] a história é o próprio registro de cada tradição, nas suas páginas se encontram os mais significativos fatores de decisão e tenacidade, os mais veementes motivos de confiança coletiva.”<sup>194</sup> E o tipo de tradição que está sob a incumbência da história é a tradição nacional. E por tradição nacional entende-se a “fórmula de prosseguir, orientação indispensável, pois que o progresso humano – moral, político e social, só é possível como desenvolvimento e expansão da tradição em que o grupo nacional se definiu.”<sup>195</sup> Estamos constando que a história é colocada a serviço da nação, daí a fusão de ambas para dar vida àquilo que foi chamado pelo autor de *tradição nacional*<sup>196</sup>. E ela é a responsável pela condução da nação ao progresso. Contudo, cabe um adendo: a visão da história, aqui exposta, tem um forte apelo ao legado de Charles Robert Darwin. Porém, a leitura deste autor deve ser recebida sob o viés da ressalva feita por Ronaldo Conde Aguiar:

---

<sup>191</sup> Grifo nosso.

<sup>192</sup> BOMFIM, Manoel. *O Brasil na história: deturpação dos trabalhos, degradação política*, p. 70.

<sup>193</sup> Idem. *Ibidem*, p. 19.

<sup>194</sup> Idem. *Ibidem*, p. 37.

<sup>195</sup> Idem. *Ibidem*, p. 12.

<sup>196</sup> Grifo nosso.

“luta pela sobrevivência”, a “seleção natural” e a “perseverança do mais capaz”, bases do pensamento de Darwin, não se aplicavam à espécie humana, que se orientava, mais que tudo, pela “ajuda mútua” – ou pela *solidariedade social*<sup>197</sup>, conforme assinalou Bomfim. [...] não são *os mais fortes que sobrevivem mas os que possuem maior senso comunitário e associativo*<sup>198, 199</sup>.

Portanto, o emprego da palavra progresso como expressão do modo como o sergipano compreendeu a categoria história e/ou tradição não deve ser associado ao âmbito de Darwin do qual falou Aguiar. Adendo feito seguiremos nossa exposição.

O progresso humano e a *solidariedade social*, a serem esparramados a todos os membros da nação, solicitam o conhecimento da tradição nacional. Haja vista que a nação só é fortalecida, por meio do desvelar potencial dos indivíduos, à medida que se avança na compreensão da tradição nacional. Por isso é dito que

não podemos realizar verdadeiro progresso humano, sempre caracterizado no apuro da própria tradição, se não conhecendo-a bem, para, *conscientemente*<sup>200</sup>, desenvolvermos todos os esforços no sentido em que ela se orienta, pelo estímulo das energias que nela se revelam. Desta sorte, a tradição vale como a mesma consciência nacional. E, conhecendo-a, nela nos exaltamos, como na consciência do próprio valor pessoal.<sup>201</sup>

O esforço de Bomfim é de dizer que para ter acesso ao progresso humano, finalidade última do vetor da história, é indispensável a posse da tradição nacional, assim como é conhecê-la. Essa última se ocupa da função de bússola dos membros da nação a perseguirem o progresso. O item que serve de combustível dessa história são as energias fornecidas pelos componentes da nação que, a cada instante, são revigoradas. Pois, afinal, essa é a relevância social da história à humanidade, conduzir a nação ao progresso. Se não for desse modo a história não poderá prestar à sociedade nenhum auxílio. Logo, “a história seria um luxo perdido, inútil dispêndio de inteligência a que o homem não se entregaria, si não houvera a tradição, com a sua indiscutível utilidade – estímulo e orientação.”<sup>202</sup>

Há algo a ser dito ainda sobre concepção de história em Manoel Bomfim. Um dos pontos mais característicos de sua interpretação é a consideração dessa categoria como sendo o local de projeção de *embates*<sup>203</sup>, permeado pela oscilação entre defesa e

---

<sup>197</sup> Grifos do autor.

<sup>198</sup> Idem.

<sup>199</sup> AGUIAR, Ronaldo Conde. *O rebelde esquecido: tempo, vida e obra de Manoel Bomfim*, p. 426.

<sup>200</sup> Grifo do autor.

<sup>201</sup> BOMFIM, Manoel. *O Brasil na história: deturpação dos trabalhos, degradação política*, p. 12.

<sup>202</sup> Idem. *Ibidem*, p. 14.

<sup>203</sup> Grifo nosso.

rechaço de povos, classes e tradições. Essa instabilidade só é esgotada quando há o triunfo daquela tradição mais expressiva. Deve ser dito que a admissão do embate, no núcleo constituinte da história, é aceita por propiciar a renovação da sociedade nos âmbitos político, econômico e social. Tomando de empréstimo as palavras de Bomfim é afirmado que,

a substância da história é feita desses embates em que, sob a rubrica de *povos*<sup>204</sup>, ou de *classes*<sup>205</sup>, as tradições se afrontam, e lutam, para o avassalamento de umas pelas outras, com o resultado de substituições, fusões, eliminações, extinções – lentas ou súbitas, até que prevalece a tradição que representa um maior progresso humano, ou, pelo menos, a virtualidade de progresso, em energias jovens, próprias para a indispensável renovação de formas – políticas, sociais, econômicas...<sup>206</sup>

Se for verdade, como foi dito acima, que a história é feita de embates, então a história do Brasil cobiçada por Manoel Bomfim é, de fato, um *contradiscurso*, assim como afirmou Ronaldo Conde Aguiar, porque a história contada por Bomfim é cheia de tons que retratam os *dominados*, diferentemente daquela que fora difundida pelo discurso hegemônico, uma narrativa pálida e passiva, que retrata os *dominadores*<sup>207</sup>. A história contada por Bomfim não versa sobre as ações dos *dominadores*, porque estas logo foram proclamadas pelos *historiadores bragantinos*<sup>208</sup> (“historiadores do Império”), a exemplo disso se colocam as narrativas de Varnhagen<sup>209</sup>, Moreira Azevedo e Fernandes Pinheiro, responsáveis pela deturpação da tradição nacional. “Um Varnhagen, apenas superado, em capacidade de deturpação, pelo inesquecível escrevedor da *Fundação do Império*; comparável em descritério aos Moreira Azevedo e Fernandes Pinheiro.”<sup>210</sup>

O autor almejou contar a história do Brasil movido pela paixão<sup>211</sup>, por isso é conferida visibilidade aos heróis nacionais<sup>212</sup>, os quais lutaram contra a invasão francesa e holandesa nos séculos XVI e XVII. Os heróis nacionais foram desconsiderados pela historiografia tradicional, pois essa esteve ocupada em ignorar “a obra em que o Brasil é

---

<sup>204</sup> Grifo do autor.

<sup>205</sup> Idem.

<sup>206</sup> BOMFIM, Manoel. *O Brasil na história: deturpação dos trabalhos, degradação política*, p. 19 e 20.

<sup>207</sup> No prefácio da segunda edição do livro *O Brasil nação: realidade da soberania brasileira*, o sociólogo Ronaldo Conde Aguiar pontua um importante detalhe que coroa o fio argumentativo constituído até aqui: “Manoel Bomfim trabalhou essencialmente com a antinomia *dominadores* [grifo do autor] e *dominados* [grifo do autor].” (AGUIAR, 1996, p. 27).

<sup>208</sup> Cf. *O Brasil na história: deturpação dos trabalhos, degradação política*, p. 111.

<sup>209</sup> “Varnhagen tem destaque especial, como modelo: é o sistematizador dessa história – para o Império e contra o Brasil.” (BOMFIM, 1931, p. 111).

<sup>210</sup> BOMFIM, Manoel. *O Brasil na história: deturpação dos trabalhos, degradação política*, p. 111.

<sup>211</sup> A paixão nutrida por Bomfim, pelo Brasil, é esboçada na sessão “o nacionalismo”.

<sup>212</sup> Na próxima sessão, “o nacionalismo”, há comentários gerais a respeito dos heróis nacionais.

apresentado ao mundo, pela primeira vez, como nação definitiva, de valor demonstrado<sup>213</sup> – a *História do Brasil*, de Roberto Southey.”<sup>214</sup>

Em Manoel Bomfim há o reconhecimento da contribuição prestada por Frei Vicente do Salvador e Robert Southey, fontes históricas as quais Bomfim consultou durante sua pesquisa. “Manoel Bomfim dedicou-se a fazer uma ampla, profunda e impiedosa crítica das principais “histórias do Brasil” da sua época. Valorizou, de início, as obras de Robert Southey, Frei Vicente do Salvador [...] Capistrano de Abreu e João Ribeiro.”<sup>215</sup> Tais historiadores aglutinaram, em suas historiografias, os heróis descartados pelos historiadores do Império. Desse modo, o combate à historiografia do Império é inevitável por ela ser talhada como obstáculo à nacionalidade brasileira.

A falsificação da história desempenha um papel político específico, degradando as aspirações nacionais e, conforme se diz hoje em dia, minando a auto-estima popular. E é justamente por isso que Bomfim privilegia a adoção de uma perspectiva patriótica de recuperação da própria história.<sup>216</sup>

Após concluir a explanação da crítica do autor de *A América Latina: males de origem* aos “historiadores do Império” faremos agora um brevíssimo paralelo entre Manoel Bomfim e Caio Prado Jr., para enxergar os pontos que eles se coadunam e se apartam. Somos inclinados a esse exercício porque estamos a comentar, nesta sessão, a concepção de história de Manoel Bomfim. Então, nada mais natural do que perscrutar as fontes utilizadas por Bomfim para tecer sua narrativa histórico-social. E não só isso, nossa motivação é instigada também devido às duras críticas feitas por Sílvio Romero às fontes por ele utilizadas. Pois, se for confirmada que algumas das referências utilizadas por Bomfim também instigou a produção histórica de um historiador tão aclamado pelo *campo* intelectual do século XX como Caio Prado Jr., então isso significa que a recepção ácida de Romero em relação a Bomfim não passou de um exagero.

O biógrafo Ronaldo Conde Aguiar diz que o único paralelo possível a ser estabelecido entre Bomfim e Prado Jr. se dá no âmbito da trajetória de vida dos dois autores. “Os dois romperam com os interesses das classes a que pertenciam, embora, no caso do segundo, a ruptura tenha sido mais profunda, na medida em que passou a devotar-se como militante ao movimento revolucionário mais temido e odiado pelas

---

<sup>213</sup> A explicação do Brasil como nação definitiva é feita na próxima sessão, “o nacionalismo”.

<sup>214</sup> BOMFIM, Manoel. *O Brasil na história: deturpação dos trabalhos, degradação política*, p. 111.

<sup>215</sup> AGUIAR, Ronaldo Conde. *O rebelde esquecido, tempo, vida e obra de Manoel Bomfim*, p. 487.

<sup>216</sup> Idem. *Ibidem*, p. 486 e 487.

elites.”<sup>217</sup> Bomfim não era tão “radical” como Prado Jr., a ponto de confiar fôlego à militância para lutar pela instauração de suas convicções sociopolíticas. Pelo contrário, ele era mais simpático às práticas reformistas, muito embora no final da vida (e no último livro da trilogia social, *O Brasil nação*) ele tenha apelado à revolução (de maneira utópica) como canal possível de transformação social, vendo que *os donos do poder*<sup>218</sup> não estavam dispostos a fazer concessões ao povo brasileiro.

No entanto, o modo como Manoel Bomfim e Caio Prado Jr. acataram a revolução era díspare. Enquanto o segundo autor via com certo otimismo o processo revolucionário no Brasil aos moldes do que procedeu em 1917 na Rússia, o primeiro autor não compartilhava dessa visão ensolarada da revolução, sob a moldura da que ocorreu na Rússia. O pessimismo de Bomfim se impunha porque “a quase inexistência de uma classe operária no país e o baixíssimo (praticamente inexistente) nível de consciência revolucionária dos setores sociais potencialmente interessados”<sup>219</sup> anulava a instalação da via revolucionária, condutora do ideal comunista. Por isso, “Manoel Bomfim não se transformou propriamente num revolucionário [...]. [Ele] era, antes de tudo, um reformista, que desejava a extensão das oportunidades democráticas a todos – brancos, pretos e mulatos.”<sup>220</sup> Cabe dizer ainda que o caminho revolucionário pavimentado por Bomfim para o Brasil era semelhante ao que ocorrera no México, durante a Revolução (1910 – 1920)<sup>221</sup>. No México houve a participação dos camponeses, que se ascenderam à cena pública, para retirada da classe dirigente, detentora do poder, e para implantar um governo que atendesse às necessidades dos populares mexicanos.

Só vemos um tipo de revolução que seria o próprio caminho para o Brasil – a que o México vem fazendo nos últimos doze ou quinze anos: afastamento definitivo, como que eliminação, dos dirigentes antigos dominadores, e reparações que, sendo parte da justiça reclamada, são, ao mesmo tempo, estímulo, soergimento de ânimo nacional... E compreende-se que tal nos convenha: as condições históricas aproximam-nos tanto...<sup>222</sup>

Dito isso, acerca dos encontros e desencontros de Manoel Bomfim e Caio Prado Jr. em torno da ruptura com os interesses de classes e da concepção da revolução,

---

<sup>217</sup> Idem. *Ibidem*, p. 40 e 41.

<sup>218</sup> Essa expressão foi cunhada por Raymundo Faoro no livro: *Os donos do poder*. Porto Alegre: Ed. Globo, 1973.

<sup>219</sup> AGUIAR, Ronaldo Conde. *O rebelde esquecido: tempo, vida e obra de Manoel Bomfim*, p. 41.

<sup>220</sup> Idem. *Ibidem*, p. 41.

<sup>221</sup> Não há, entre os historiadores, um consenso sobre o período que consagrou o término da Revolução. Porque, após 1920, permaneceram focos revolucionários durante as décadas de 1920, 1930 e 1940. Contudo, adotamos a datação corrente da revolução, 1910-1920.

<sup>222</sup> BOMFIM, Manoel. *O Brasil nação: realidade da soberania brasileira*, p. 572.

faremos agora um breve comentário a respeito das fontes históricas utilizadas por ambos, para mensurar as possíveis aproximações e distanciamentos nesse quesito.

As fontes históricas consultadas por Manoel Bomfim e citadas em suas obras foram: Robert Southey, Capistrano de Abreu, Frei Vicente do Salvador e João Ribeiro [conforme havíamos mencionado anteriormente], mas também Rocha Pombo e John Armitage. Construiremos comentários a respeito dos dois últimos autores mencionados.

No ano de 1899, Manoel Bomfim escreveu o parecer a respeito do livro: *Compêndio de história da América*, de Rocha Pombo, em cumprimento às exigências do cargo que ocupara, qual seja, membro efetivo do Conselho Superior de Instrução Pública do Distrito Federal. A oportunidade de escritura do parecer foi propícia a elaboração do seu estudo sobre a América Latina. Com Rocha Pombo, Bomfim pôde apurar sua visão crítica acerca do processo de colonização da América. Assim como pôde, com a leitura daquele livro, tomá-lo como uma das fontes no desenvolvimento do conceito *parasitismo social*. Outro mérito conquistado pelo livro de Pombo que, na verdade, foi publicado com pseudônimo de Cristovão Colombo, esteve na aplicação interpretativa que distinguia a colonização inglesa e ibérica. As restrições de Bomfim a respeito da interpretação da América de Rocha Pombo, foram sutis, só uma obteve destaque: aquela que imbuída da idéia da desigualdade congênita das raças, exaltou a escravidão outorgada ao negro. Pombo compreendia a escravidão como dotada de uma missão civilizadora, cuja meta era retirar o negro da barbárie e adicioná-lo na sociedade ocidental, via escravidão. Em contestação a Rocha Pombo, Bomfim anotou em seu parecer,

a escravidão dos negros foi uma retrogradação, foi mais que isso: foi uma perversão dos sentimentos, um ataque à ordem social, produzindo o abastardamento das classes produtoras, envilecendo o trabalho, pervertendo os instintos morais, gerando dificuldades sociais e econômicas que muito nos custarão a resolver. [...] Nós, passado a senhores de escravos, piorávamos de sorte, porque retrogradávamos, porque pervertíamos -nos moral e socialmente.<sup>223</sup>

De John Armitage e de Henry Koster, Bomfim extraiu elementos – e os levou para o seu legado social – para pensar a cordialidade do povo brasileiro. Ele fez isso para combater a visão depreciativa dos “historiadores do Império”, tais como Varnhagen, Pereira Silva, Fernandes Pinheiro e Moreira Azevedo. Esses despreciavam o povo brasileiro, vendo-os como escritos sob o signo de “crimes, vícios e defeitos, em

---

<sup>223</sup> BOMFIM apud AGUIAR. In.: *O rebelde esquecido: tempo, vida e obra de Manoel Bomfim*, p. 236.

oposição mesmo com as qualidades mais patentes do seu caráter.”<sup>224</sup> Por isso, na contramão dessa visão pessimista acerca do brasileiro, Bomfim pensou a cordialidade (segundo Aguiar, muito antes de Sérgio B. de Holanda) como associada à “idéia de “caráter do brasileiro” [atrelada] aos princípios da “unidade”, os quais, por sua vez, constituíam o alicerce da “identidade nacional”.”<sup>225</sup>

Após percorrer as fontes consultadas por Bomfim, passaremos agora ao esboço das fontes utilizadas por Caio Prado Jr. para averiguar se elas coincidem com as que foram utilizadas pelo primeiro autor. A obra de Caio Prado Jr. selecionada para mediar o exercício de aproximação das fontes com Bomfim é: *Evolução política do Brasil*, publicada no ano de 1933. As fontes consultadas pelo historiador paulistano, nascido em 1907, eram guiadas pela concepção de história que almejava “pensar a realidade brasileira, [de] uma perspectiva crítica, que discute as relações entre o passado e o presente e examina as possibilidades de mudanças no futuro.”<sup>226</sup> Para isso, tal historiador foi subsidiado pelas seguintes fontes: Rocha Pombo, Pereira da Silva, John Armitage, Joaquim Nabuco [com certa restrição], Capistrano de Abreu, Felisbello Freire, Frei Gaspar, Antonil, Taunay, Euclides da Cunha, Padre Antônio Vieira, J. Lúcio de Azevedo, Brandoni, Tobias Monteiro e jornais da época narrada, colonial e imperial. Dentre as fontes citadas, gostaríamos de por em relevo cinco nomes: Rocha Pombo, Pereira da Silva, John Armitage, Euclides da Cunha e Joaquim Nabuco, pois esses são autores que possibilitam a nossa reflexão comparativa.

Rocha Pombo foi criticado por Caio Prado Jr., assim como também foi por Manoel Bomfim, como foi acenado. Só que a razão a qual repousa a bronca de Prado Jr. a Rocha Pombo está em sua pouca atenção dada a dois fatos históricos de relevância social: *A Cabanada do Pará*<sup>227</sup> (1833-36) e *Balaiada do Maranhão*<sup>228</sup> (1838-41). “É característico notar que Rocha Pombo, escrevendo uma alentada história em dez grossos volumes, tenha dedicado à primeira apenas uma simples nota, e à segunda, umas poucas

---

<sup>224</sup> Idem. *Ibidem*, p. 184.

<sup>225</sup> AGUIAR, Ronaldo Conde. *O rebelde esquecido: tempo, vida e obra de Manoel Bomfim*, p. 184.

<sup>226</sup> IANNI *apud* REIS. In: “A reconstrução crítica do sonho de emancipação e autonomia nacional”. In.: *As identidades do Brasil: de Varnhagen a FHC*, p. 175.

<sup>227</sup> A cabanada foi uma grande revolta popular, que explodiu na província do Pará. Dela participaram pessoas vindas das camadas mais pobres da sociedade. Os cabanos, assim chamados por morarem em cabanas à beira dos rios, eram constituídos por negros, índios e mestiços, que trabalhavam na extração de produtos da floresta. Quase todos viviam em estado de absoluta miséria.

<sup>228</sup> A balaiada foi uma revolta popular que explodiu na província do Maranhão. Nessa época, o Maranhão atravessava grave crise econômica. Sua principal riqueza, o algodão, vinha perdendo preço e mercados no exterior, devido à forte concorrência do algodão produzido nos Estados Unidos, mais barato e de melhor qualidade.

páginas em que se limita a discorrer sobre fatos militares”<sup>229</sup>. Isso foi dito por Caio Prado Jr. no livro *Evolução política do Brasil*. Nesse sentido, em aspectos diferenciados, nota-se uma certa convergência entre Prado Jr. e Bomfim, acerca das discordâncias emitidas contra Rocha Pombo. A convergência de fontes históricas ainda é notada com relação à recordação do nome de John Armitage. A convergência é abolida para ceder espaço à divergência em face do uso recorrente, feito por Prado Jr., da narrativa de Pereira da Silva, visto por Bomfim como um dos “historiadores do Império”. Prado Jr. também recorre aos escritos de Euclides da Cunha para fundamentar, com dados históricos, sua narrativa. É bom lembrar que Bomfim não era simpático às análises de Euclides da Cunha. Elas abasteciam a dinastia de autores – como Nina Rodrigues e Sílvio Romero – adeptos à interpretação de que os “males de origem” do povo brasileiro vinha da miscigenação. Joaquim Nabuco também pertence a essa dinastia que, de certa forma, até aceitava a miscigenação, desde que ela servisse para o branqueamento do Brasil. Nesse aspecto, Bomfim suspeitava dos escritos de Euclides da Cunha e de Joaquim Nabuco.

Em face do exposto, nossa pretensão não foi a de redigir uma exegese dos legados de Bomfim e Prado Jr., norteadas pela identificação da problemática das fontes históricas. Não se tratou disso, mas de estabelecer, de modo bem experimental, possíveis encontros e desencontros entre esses dois nomes da historiografia nacional, que muito contribuíram à revitalização da tradição histórica nacional. Além disso, houve também, a partir desse exercício aproximativo, a constatação de nossa hipótese, qual seja de que as críticas de Sílvio Romero às fontes utilizadas por Bomfim não passaram de um mero exagero, pois mesmo atendendo a interesses distintos, algumas fontes consultadas por Bomfim, também foram visitadas por Caio Prado Jr.

Como vimos com Manoel Bomfim a história é parteira da tradição nacional. O que estava sendo buscado pelo autor, na verdade, eram os motivos que ascenderam a chama do declínio português. Restava entender, através da história, os fatos, que fizeram com que Portugal se fechasse ao progresso. E esse fechamento reflete uma mudança social em Portugal, agora direcionado à decadência, ao *parasitismo*. Porque antes, tal como está escrito no livro *O Brasil na América*, Portugal era vigoroso, foi pioneiro na navegação, caindo, posteriormente, no *parasitismo social*. O declínio português afetou a expansão da nacionalidade brasileira. Assim, o atraso não é um feito

---

<sup>229</sup> PRADO Jr., Caio. *Evolução política do Brasil*, p. 08.

das gentes que ocupara a colônia, mas mérito exclusivo do colonizador que se negou a progredir e abortou o desenvolvimento nacional da colônia. Sob esse prisma, é latente o diagnóstico de condenação a Portugal, expedido por Manoel Bomfim.

O conceito *parasitismo social*, evidenciado no livro *A América Latina*, escrito na sessão anterior, reforça essa condenação, assim como as inúmeras críticas dispensadas a Portugal nas obras *O Brasil na história* e *O Brasil nação*. Portanto, como bem compreendeu Ronaldo Aguiar, “de acordo com Bomfim, não há crise na história, mas mudanças sociais mais ou menos aceleradas e traumáticas.”<sup>230</sup> Então, a interferência de Portugal na história brasileira foi menos acelerada e mais *traumática*, como disse Aguiar. A interferência de Portugal na história social do Brasil foi mais traumática porque o colonizador português se rendeu as teias do *parasitismo social*, a rapinagem.

Em face do exposto, é notado o pertencimento da história a reflexão social de Manoel Bomfim. Com ele, vimos que a história é ocupante do cargo de captura dos traumas que distanciaram o Brasil do progresso, pois o descortinar da tradição histórica, inclinada ao progresso, sufocada pelo *parasitismo social*, configura o *contradiscurso*. Haja vista que ele é praticado em benefício dos *dominados*. Essa é a motivação do autor para mergulhar na história e entender as causas que impediram o progresso do Brasil, ou seja, contar a história dos *dominados* para reavivar a chama que ilumina a busca pelo progresso.

A tese do autor, que anima seu retorno a história, com a finalidade de dar voz aos feitos dos *dominados*, repousa na seguinte tese: o Brasil experimentou unidade nacional em sua formação, dado seu pendor ao progresso, tributário ao seu perfil precoce de nação, já nos séculos XVI e XVII. É sobre o emergir do perfil precoce de nação, sinalizado nos séculos XVI e XVII, que iremos discorrer a seguir na próxima sessão.

Essa foi à proposta dessa sessão, apresentar a concepção de história de Manoel Bomfim. Na próxima sessão, “o nacionalismo”, veremos como a discussão aqui empreendida, sobre a história, vai ao encontro da concepção de nação.

---

<sup>230</sup> AGUIAR, Ronaldo Conde. *O rebelde esquecido: tempo, vida e obra de Manoel Bomfim*, p. 441.

## 1.6 O nacionalismo

*Grande pátria desimportante  
Em nenhum instante  
Eu vou te traír  
Não vou te traír*

*Cazuza / Israel / Romero*

Esta sessão é dedicada à compreensão da designação de nação em Manoel Bomfim. A tese que sustenta essa concepção é a de que o Brasil se fez nação apoiado em todos os predicados necessários à sua consolidação (coesão social, amor à terra, amor à pátria e resistência) nos séculos XVI e XVII. O *ânimo nacional*, expressão utilizada por Bomfim para se referir à formação da pátria, manifestou-se em momentos específicos, a saber, durante a resistência à invasão francesa e, depois, à holandesa. Assim foi fundada a nação brasileira, na derrota dos invasores. O conhecimento da tradição resistente e fundadora da pátria – erguida no ânimo nacional e no suor derramado pelos heróis da nação em sua defesa – Bomfim os recebeu dos escritos de Robert Southey, como foi visto na sessão anterior. O *ânimo nacional* ganhou tonalidade nos escritos do autor em análise porque sua força repousa no sentimento, na paixão e no amor à pátria. A nossa proposta é expor os argumentos empregados por Bomfim que conferem sustentação ao aparecimento do fenômeno nacional, amparado no amor à pátria e que, depois, efervescerá as quatro revoluções do século XIX (época assinalada pela composição do Estado nacional brasileiro).

Manoel Bomfim no primeiro livro da trilogia dedicada ao pensamento social brasileiro, *O Brasil na América: caracterização da formação brasileira*, publicado em 1929, coloca em destaque a importância da resistência brasileira à invasão francesa, no século XVI. Esse fato, a resistência, inaugura o aparecimento da primeira lição de patriotismo<sup>231</sup>. Isso levou o autor a afirmar com entusiasmo que,

é certo que a defesa da terra contra os franceses antecede qualquer manifestação da alma brasileira; mas, tanto dura a luta, e tanto se estende, que valeu como a primeira lição de patriotismo às novas gentes, e deve ser citada

---

<sup>231</sup> Bomfim não distingue nação, nacionalismo e pátria. Por isso, é comum em seus textos encontrar o emprego dos referidos termos como equivalentes.

explicitamente porque aí, nas peripécias dessa defesa, pronunciam-se os primeiros lances de valor já propriamente brasileiro.<sup>232</sup>

O valor brasileiro, ao qual se refere Bomfim, é o amor pela terra. Em prol da terra se levantaram portugueses e nativos contra os franceses. De imediato pode ser questionado se o português possuía amor à terra já que ele se estabeleceu na colônia por motivos econômicos. Segundo Bomfim, o português que se opôs aos franceses tinha sim amor a terra. Esse sentimento era advindo do contato com o gentio; “o português, no Brasil, juntou-se francamente, em sangue e costumes, aos indígenas.”<sup>233</sup> Por isso, da união de forças entre portugueses e índios resultou a resistência necessária para expulsão do gaulês, desejoso “em assenhorear-se do domínio português na América”<sup>234</sup>.

Da resistência ao francês vieram à tona os heróis nacionais. Mesmo sendo portugueses eles se tornaram brasileiros, brasileiros heroicos. Esses heróis endossaram o levante nativo no Brasil, e ambos, de posse de uma instrução guerreira, defenderam a terra. Segundo Manoel Bomfim, é nesse plano que reside um dos méritos mais candentes do *ânimo nacional*, porque daí vem o enxame de heróis.

Agora, para a remissão definitiva da terra brasileira, vemos aparecer nomes que são de brasileiros, ou exclusivos da nossa história: Cavalcanti, Albuquerque, Albuquerque Maranhão, Souza Dessa, Rangel, Bento Maciel... completados por Martim Leitão, Soares Moreno..., heróis que, sendo portugueses de nascimento, são brasileiros em tudo mais: a educação guerreira os interesses definitivos, e até os sentimentos.<sup>235</sup>

A proposta interpretativa desse pensador social consiste em sublinhar que a colônia, mesmo sendo cercada de limitações que a distanciava do modelo europeu de civilização, se organizou e combateu os franceses, saindo vitoriosa. Partindo desse suposto interpretativo a respeito da primazia da resistência brasileira aos franceses, guiada pelos heróis da nação, o imperativo da história se impõe a fim de trazer à luz os feitos do passado, que reservam ações com volume patriótico. “O passado já produziu os seus efeitos: foi escola de patriotismo. Guardemos dele, apenas, o justo orgulho: o Brasil foi o único país onde, em lutas repetidas, a França gloriosa nunca pôde impor a sua vontade.”<sup>236</sup> Esse marco registrado na *memória coletiva*<sup>237</sup> da nação inspirou o

---

<sup>232</sup> BOMFIM, Manoel. *O Brasil na América: caracterização da formação brasileira*, p. 209.

<sup>233</sup> Idem. *Ibidem*, p. 107 e 108.

<sup>234</sup> Idem. *Ibidem*, p. 210.

<sup>235</sup> Idem. *Ibidem*, p. 216.

<sup>236</sup> Idem. *Ibidem*, p. 236.

engendrar da tradição nacional. Assim, Bomfim compreende que a resistência aos franceses é o fato social que funda o Brasil.

A fundação *precoce*<sup>238</sup> da nacionalidade brasileira só foi possível pela interseção do amor à pátria, expresso no *ânimo nacional*. Por isso, logo no prefácio do livro *O Brasil na América* é dito: “com o anunciar da nacionalidade, gira um sopro de vivificante aurora: purifiquemo-nos, reanimemos nele.”<sup>239</sup> Bomfim diz isso por confiar que “é [a] paixão que ilumina e fortalece”<sup>240</sup> a alma e/ou o *ânimo nacional*. Esse sentimento não é posse de um único indivíduo, mas ao contrário, ele é de posse coletiva, e por ser de posse coletiva ele é o parteiro da unidade nacional, da pátria. Tão coletiva essa unidade de sentimento nacional que o próprio Manoel Bomfim se percebia envolvido nela. Ele se via nela envolvido porque o levava de volta a sua infância e adolescência, “essa unidade, em que me reconheço, é aquilo mesmo que, na consciência, reflete a singela tradição nacional dos meus dias de infância e de adolescência.”<sup>241</sup>

Isso mostra o brilho expelido pela tradição histórica nacional da qual o autor está contaminado. Porque a história também, assim como a nação, tem como combustível a paixão, e não a razão, como acreditavam os filósofos da Ilustração. “Não é a razão; é a paixão que faz a história, porque é a paixão que trabalha pelo futuro.”<sup>242</sup> Assim, o brilho oferecido pela tradição histórica superou até mesmo as desventuras trazidas pela empresa colonial no momento em que esta se rendeu ao *parasitismo social*. Exploraremos um pouco mais a tradição patriótica anunciada na concepção de nacionalidade, só que, desta vez, ela será bradada por meio da resistência à invasão holandesa. Nessa conjuntura, a tradição nacional tropeçou em um obstáculo, o colonizador português, aquele que lutara antes contra os franceses, agora encontra-se degradado.

---

<sup>237</sup> A *memória coletiva* é uma categoria pensada pelo filósofo francês Maurice Halbwachs. A ela foi designada a função de recompor o passado no instante em que “evocamos um fato que tivesse um lugar na vida de nosso grupo e que víamos, [...] ainda agora no momento em que o recordamos, do ponto de vista desse grupo.” (HALBWACHS, 2006, p. 41).

<sup>238</sup> Grifo nosso. Empregamos essa palavra porque, segundo Bomfim, o Brasil foi o primeiro país da América, quicá do mundo, a usufruir do estatuto de nação. “Não se encontra, por todo o resto da humanidade, um tão estendido país, em dezenas de milhões de habitantes, tão aproximados em coração, tão isentos de ódios, e tão livres de motivos de dissensões – tão unidos, enfim, como se vê na Nação Brasileira.” (BOMFIM, 1931, p. 166).

<sup>239</sup> BOMFIM, Manoel. *O Brasil na América: caracterização da formação brasileira*, p. 28.

<sup>240</sup> Idem. *Ibidem*, p. 28.

<sup>241</sup> Idem. *Ibidem*, p. 29.

<sup>242</sup> BOMFIM, Manoel. *O Brasil na história: Deturpação dos trabalhos, degradação política*, p. 38.

Se, de um lado, a singularidade que saltou aos olhos de Bomfim foi a coesão social estabelecida entre portugueses e nativos durante a resistência aos franceses, de outro lado, o que deixou o sergipano em estado de alerta foi a conjuntura social da colônia, na ocasião da resistência aos holandeses. Tal conjuntura social é exibida pelo declínio do Estado português, no século XVII:

Foi um perigo superior a quanto já tem ameaçado a colônia, e esta, que já era uma pátria, esteve a desaparecer, para a tradição em que se formara, porque essa tradição era representada, agora, na degeneração e no apodrecimento dos dirigentes portugueses, com a miséria do Estado que neles se realizava.<sup>243</sup>

Mesmo perante Portugal declinado e já praticante do *parasitismo social*, o *ânimo nacional*, expresso por meio da ação isolada dos nativos e mestiços, dará, mais uma vez, prova do seu espírito soberano ao resistir às incursões holandesas, cujas finalidades eram: subtração da terra, da matéria prima e das energias daquelas gentes. De posse do *ânimo nacional*, o povo, segundo Bomfim, relutou e deu provas aos portugueses e aos holandeses do seu vigor. Assim, “se fez numa verdadeira substituição de valores humanos: a *mãe-pátria*<sup>244</sup>, que abate na miséria da incapacidade; uma nova pátria que lhe salva a tradição, e a impõe contra todos.”<sup>245</sup> Com isso, o pensador social afirma que a tradição nacional, lavrada outrora na resistência ao francês, foi evocada naquele momento pelo povo a título de inspiração a resistência ao holandês, considerando que a tradição nacional veio à luz ao mesmo tempo em que os interesses espúrios abatia o ex aliado da pátria, Portugal.

O povo brasileiro, nessa conjuntura social, lutou só, apoiado na tradição histórica contra a ameaça instaurada pelo batavo no momento assinalado pela decadência do colonizador português, entregue ao *parasitismo social*, que nada fez diante do perigo que se abatia sob a *mãe-pátria*. Esse enfretamento solitário rendeu frutos. Fez reascender a chama, no dizer de Bomfim, do *sentimento nacional*, próprio do brasileiro.

[...] os heroísmos ressurgem a qualquer mais leve movimento, com a prova de tudo: a decadência do Estado português; a degeneração e degradação dos seus governantes, o eclipse do seu heroísmo, o surgir de um sentimento nacional já próprio do brasileiro, e o mais em que se expande a paixão patriótica – virtudes, dedicações, entusiasmos... personalidades em relevo de força de ação.

---

<sup>243</sup> BOMFIM, Manoel. *O Brasil na América: caracterização da formação brasileira*, p. 253.

<sup>244</sup> Grifo nosso. Essa expressão recorda o legado do pensador social cubano José Martí. Aspectos gerais de sua obra, a serviço deste estudo, são postos na sessão “José Martí: rumo à emancipação da *mãe-pátria*”, localizada na segunda parte desta dissertação.

<sup>245</sup> BOMFIM, Manoel. *O Brasil na América: caracterização da formação brasileira*, p. 255.

E, como significação definitiva, uma vontade soberana, inflexível, condensadora de energias, organizadora de destinos.<sup>246</sup>

Diante das palavras de Bomfim é fixada uma interrogação, de sua autoria, que já é, em si mesma, uma resposta afirmativa no que tange residência do sentimento nacional na constituição da nação. Se não fosse legítimo o acudir proporcionado pela unidade de sentimento nacional, então, “como explicar que a revolução de *Dezessete*<sup>247</sup> alastrasse, como alastrou, e levasse as suas pretensões do Ceará até a Bahia e a própria sede da Corte?”<sup>248</sup> Cabe exprimir, todavia, qual é o núcleo da argumentação de Bomfim a respeito da invasão holandesa no contexto da degradação portuguesa. Com a derrota dos franceses, mérito da colônia, conquistado por portugueses e nativos, os primeiros se inscreveram no contexto da degradação, do *parasitismo social*, abandonando os nativos remanescentes e a parcela mestiça à sua própria sorte. Desse modo, queremos atinar o núcleo da argumentação de Bomfim, ou seja, dizer que antes da degradação e da espoliação, o português emprestou à construção da tradição histórica brasileira vigor e bravura, tão característicos de sua própria tradição.<sup>249</sup> Tão característicos que Bomfim chamou o colonizador, nos áureos tempos, (antes da degradação), de “Portugal heroico” em um dos capítulos que agregam o livro *O Brasil na América*. Ele também expôs que Portugal era dotado de bravura, tenacidade e capacidade organizativa quando se lançou à navegação [no século XIV], dotes que Castela não dispunha. E foram tais qualidades que sobressaíram na amarração da tradição histórica brasileira contra os franceses e que permaneceram na formação do povo brasileiro. Após isso, o que Portugal quis foi iniciar o *parasitismo social*. A citação a seguir é longa, porém, mostra os indícios dos desejos portugueses em relação ao Brasil logo após a derrota dos franceses. Tais desejos consistiam no

amparar-se no forte [o povo brasileiro], a temê-lo, empenhado, por isso, em contê-lo e, para contê-lo, enfraquecendo-o sistematicamente, desnaturando-o. Desse momento em diante, a metrópole degradada, miserável, converteu-se em espoliadora feroz, no papel de um inimigo danoso. Não só espoliadora, mas corruptoramente opressora, já despeitada, já invejosa, a realizar, em tudo, o pior dos senhores – o fraco decaído. Se a isto juntamos a circunstância do gênio português, exaltado pelo mercantilismo, teremos a explicação do que foi depois a vida do Brasil – vitoriosamente definido, mas jungido a Portugal; o Brasil contrariado em todos os seus surtos naturais, e nas suas legítimas aspirações; o Brasil estiolado, tiranicamente mantido na ignorância e na

---

<sup>246</sup> Idem. *Ibidem*, p. 255.

<sup>247</sup> Grifo do autor.

<sup>248</sup> BOMFIM, Manoel. *O Brasil na história: Deturpação dos trabalhos, degradação política*, p. 143.

<sup>249</sup> Esse fato é percebido por Bomfim já nos primeiros capítulos do livro *O Brasil na América: caracterização da formação brasileira*, que são: cap. I “Portugal heróico”, p. 39; cap. II “O espanhol e o português”, p. 67; e, por último, cap. III “Os colonos formadores”, p. 83.

obediência absoluta, desvirtuado nas suas tradições, roubado de tudo, até da sua história...<sup>250</sup>

Esse é o retrato social do Brasil às vésperas da invasão holandesa. Uma colônia enfraquecida (*parasitada*) por causa da pilhagem estabelecida pelo colonizador em benefício do *parasita*.

Mesmo diante dessa conjuntura, segundo Bomfim, quem irá expulsar o invasor holandês será o povo, instigado pelo *ânimo nacional*. Ele foi “quem reagiu, no Brasil, e tão vigorosamente bateu o invasor não foi o Estado português, mas o ânimo brasileiro”<sup>251</sup>. O povo organizado resistiu e lutou bravamente na varredura do holandês. O povo era formado por nativos, mestiços<sup>252</sup> e portugueses que aqui foram feitos no *espírito da nova pátria*. Contudo, a parcela significativa chamada povo, a qual Bomfim rende enormes louvores na expulsão holandesa é a pernambucana. Nesse aspecto, o médico sergipano é influenciado pelos escritos de Robert Southey. A respeito dos relatos históricos construídos por esse historiador é diagnosticado o enfrentamento, liderado pelos pernambucanos, de acordo com Bomfim: “a resistência inicial foi organizada por um capitão nascido no Brasil, feito no espírito da nova pátria, capaz de aproveitar as suas energias.”<sup>253</sup> Seu nome era Matias de Albuquerque, um dos heróis da resistência holandesa. O amor à pátria era tão intenso que Bomfim relata, sustentado no comentário de Frei Manuel do Salvador, que havia “pernambucanos que se matavam, para não se entregarem aos holandeses.”<sup>254</sup>

Toda resistência do povo foi guiada por um único sentimento: patriotismo. E o que é, afinal de contas, patriotismo para Bomfim? Patriotismo é o sentimento que permanece na nação já constituída, mesmo diante de “todas as insuficiências e misérias do Estado português”<sup>255</sup>, pois “o patriotismo é a fórmula de solidariedade vivaz, explícita, vigorosa, concreta, porque procede na nitidez e no vigor dos motivos egoístas, para efeitos nitidamente sociais.”<sup>256</sup> O exemplo máximo de patriotismo são os das pessoas que “defenderam a tradição que, [...], aqui se criara, e que já era uma tradição própria – o Brasil.”<sup>257</sup>

<sup>250</sup> BOMFIM, Manoel. *O Brasil na América: caracterização da formação brasileira*, p. 255 e 256.

<sup>251</sup> BOMFIM, Manoel. *O Brasil na América: caracterização da formação brasileira*, p. 257.

<sup>252</sup> “O Brasil é um país de população cruzada, desde os seus primeiros dias, e foi com essa população cruzada que a nação apareceu e se definiu.” (BOMFIM, 1997, p. 206).

<sup>253</sup> *O Brasil na América: caracterização da formação brasileira*, p. 264.

<sup>254</sup> Idem. *Ibidem*, p. 267.

<sup>255</sup> Idem. *Ibidem*, p. 275.

<sup>256</sup> BOMFIM, Manoel. *O Brasil na história: Deturpação dos trabalhos, degradação política*, p. 170.

<sup>257</sup> BOMFIM, Manoel. *O Brasil na América: caracterização da formação brasileira*, p. 275.

Portanto, em face do exposto, o que pode ser acompanhado na rabeira da leitura da formação nacional proposta por Bomfim é: o Brasil é fundado na colonização. Isto porque “o nome – Brasil – surge com a própria colonização”<sup>258</sup>. E não só isso, o autor vai além ao avaliar que por conta das duas resistências, precocemente estabelecidas contra franceses e holandeses na colonização, é fundada, na América, a primeira tradição nacional que pode ser colocada como modelo às demais que compõem esta geografia continental<sup>259</sup>. Assim, o Brasil é

exemplo único, por toda esta América, o Brasil é a nação que existe para o mundo, no signo de um nome seu, muito antes de poder possuir soberania própria. Quase toda a história colonial se faz conduzida por esse nome, que, se existe, é porque corresponde à necessidade de indicar uma realidade – a unidade ideal, superior às contingências e vicissitudes da colonização.<sup>260</sup>

O florescer prematuro da nacionalidade brasileira é devedor à *plasticidade* do povo brasileiro, fincada desde a colônia e que permitiu a fusão de raças e de tradições. No livro *O Brasil na história*, Bomfim chega a afirmar que o aparecimento antecipado da nacionalidade é originário da *plástica das raças indígenas*, “que permitiu aproveitarem-se, em ânimo de juventude, as qualidades boas da nação colonizadora”<sup>261</sup>. E dessa fusão, no período colonial entre indígenas e portugueses, esses que resistiram aos intentos franceses, antes de se entregarem ao *parasitismo social*, veio à luz aquilo que Bomfim chamou de *superioridade da nossa gente*, que a levou à conquista do estatuto de nacionalidade, bem como ao progresso. Estatuto esse que foi consolidado no combate aos franceses, estabelecido pelo povo brasileiro, sem o auxílio do português que já havia rendido graças ao *parasitismo social*. Vejamos como essa argumentação, a respeito da *plasticidade* do povo brasileiro, é arranjada nas letras do texto de Bomfim, que nada mais é do que um elogio à mestiçagem, cujo sinônimo é a *plasticidade*. Recordando que a mestiçagem [tão condenada pelo *campo intelectual da geração de 1870*], ou aquilo que Bomfim chamou de *plasticidade* do povo brasileiro, é a chave de acesso ao reconhecimento do estatuto da nacionalidade brasileira.

Solidariedade íntima e de coesão essencial, o povo brasileiro da colônia era, ao mesmo tempo, um ânimo de liberdade, pois que se fizera na fusão de raças e de tradições, em contato com a natureza virgem, estuante de energias acumuladas.

---

<sup>258</sup> Idem. *Ibidem*, p. 336.

<sup>259</sup> Esse tema será examinado na próxima sessão, “América Latina?”.

<sup>260</sup> BOMFIM, Manoel. *O Brasil na América: caracterização da formação brasileira*, p. 336.

<sup>261</sup> BOMFIM, Manoel. *O Brasil na história: Deturpação dos trabalhos, degradação política*, p. 293.

Desse cruzamento resultara para ele a capacidade primeira de progresso, essa plasticidade que, ainda hoje, é a superioridade da nossa gente, sedenta de inovações, acessível a todos os progressos, como sem peias de rotina e sem preconceitos do passado.<sup>262</sup>

A tradição histórico-social de resistência do povo brasileiro, urdida na *plasticidade social*, calcada no amor à pátria e na coesão social, são elementos indispensáveis na fundação da nação vislumbrada por Manoel Bomfim. A resistência do povo brasileiro, que fundou a nação nos séculos XVI e XVII, retorna à cena pública durante o século XIX, por meio de quatro tentativas de revoluções obliteradas, que foram: a Independência (em 1822), a Abdicação (1831), a Abolição (1888) e a República (1889). Elas não tiveram sucesso devido à escamoteação das elites conservadoras, aliadas ao Império. A revolução não decolou em 1822 porque “a independência significou a reunião do Brasil a Portugal sob a dinastia Bragança.”<sup>263</sup> Assim como também foi frustrada a tentativa de 1831, na ocasião da Abdicação, porque “o povo que destituiu o imperador deveria também ter dissolvido a sua Câmara e avançado com a revolução. A câmara impôs a mudança “dentro da lei” e os exaltados foram tratados como facciosos e desordeiros.”<sup>264</sup> Assim, o desfecho da Abdicação foi: “o bragantismo se estabeleceu definitivamente e o vampirismo [*parasitismo*] tornou-se interno.”<sup>265</sup> O mesmo frustrado se deu em 1888 com a Abolição, “porque se fez tardiamente, quando não havia mais nenhum país escravocrata. O tráfico só foi extinto quando o inglês o impôs, agredindo a soberania nacional.”<sup>266</sup> E “também porque não conseguiu vencer a ordem do regime bragantino.”<sup>267</sup> Por fim temos o aborto revolucionário da República, em 1889, haja vista a perpetuação dos interesses bragantinos de “dominar e possuir. Os interesses pessoais se confundiam com os interesses do Estado. A República foi nula quanto ao progresso social e à defesa de ideias.”<sup>268</sup> Bomfim segue dizendo “a tradição bragantina tendia ao despotismo vil. A

---

<sup>262</sup> BOMFIM, Manoel. *O Brasil na América: caracterização da formação brasileira*, p. 334 e 335.

<sup>263</sup> REIS, José Carlos. “Civilização brasileira e otimismo revolucionário (ingênuo): Manoel Bomfim e o sonho da República soberana e democrática”. In.: *As identidades do Brasil 2: de Calmon a Bomfim: a favor do Brasil: direita ou esquerda?*, p. 198.

<sup>264</sup> Idem. *Ibidem*, p. 199.

<sup>265</sup> Idem. *Ibidem*, p. 200.

<sup>266</sup> BOMFIM *apud* REIS. “Civilização brasileira e otimismo revolucionário (ingênuo): Manoel Bomfime o sonho da República soberana e democrática”. In.: *As identidades do Brasil 2: de Calmon a Bomfim: a favor do Brasil: direita ou esquerda?*, p. 208.

<sup>267</sup> Idem. *Ibidem*, p. 208.

<sup>268</sup> Idem. *Ibidem*, p. 212.

República de 1889, continuando a tradição política portuguesa bragantina, repetiu os crimes dos governos da Metrópole e de d. Pedro II contra o Brasil.”<sup>269</sup>

O contexto histórico que assinalou o acúmulo das derrotas revolucionárias foi a chegada da Corte portuguesa ao Brasil, no ano de 1808. Com esse advento houve a consagração do *parasitismo social*, como legítima instituição política, cunhada pelos *donos do poder*. As instituições políticas eram dedicadas, como Bomfim diz – no livro *A América Latina: males de origem* – à rapinagem e à pilhagem do Brasil.

Mesmo o século XIX tendo amargado quatro derrotas revolucionárias, dele emergiu para o cenário nacional, no período entre 1845 e 1870, o lirismo, fruto do Romantismo<sup>270</sup>. Esse movimento, o lirismo, apresentou “em versos e voz sentida a alma nacional oprimida. A nação brasileira reencontrou-se em seus primeiros poetas, articulou em palavras o seu conteúdo.”<sup>271</sup> Os nomes mais cintilantes da atmosfera lírica nacional foram

os verdadeiros cantores da alma brasileira – Gonçalves Dias, Álvares de Azevedo, Casimiro de Abreu, Junqueira Freire, Alencar, Varela, Castro Alves<sup>272</sup>, Machado de Assis... Falam diretamente aos corações, e incorporam de pronto os sentimentos da nação, em contraste com o regime que a anula. Por isso mesmo a influência dessa poesia é a dissolução das instituições em que se enfeixara o mesmo regime – escravidão e monarquia.<sup>273</sup>

A força brotada dos versos desses poetas foi estridente, a ponto de promover a explosão de instituições consagradas, como a escravidão e a monarquia. O lirismo esteve para além dos grilhões literários e estéticos, ele estivera a serviço da tradição nacional.

Bomfim dá primazia à tradição dos poetas românticos porque ela era vestida de aspectos *americanistas*<sup>274</sup> e *indianistas*. Esses aspectos eram genuinamente brasileiros. Os poetas românticos exploravam temas como a tradição nacional que já nos pertencia. Ao fazer isso esses poetas se afinavam contra as oposições depreciadoras do Brasil, disseminadas pelo Portugal rendido ao *parasitismo*. E conclamavam em seu lugar a tradição “esquecida”, sangrada pelos *heróis de Dezessete*.

<sup>269</sup> Idem. *Ibidem*, p. 210.

<sup>270</sup> O Romantismo foi um movimento literário recolhido da Europa e aportado ao Brasil no século XIX. O movimento abordava temas como amor, pátria, religião, natureza, povo e passado. O Romantismo não ficava preso apenas a escrita desses temas, segundo Alfredo Bosi. Ele ainda era ferramenta “ideal para explorar a vida e o pensamento da nascente sociedade brasileira.” (BOSI, 1994, p. 103).

<sup>271</sup> REIS, José Carlos. “Civilização brasileira e otimismo revolucionário (ingênuo): Manoel Bomfim e o sonho da República soberana e democrática”. In.: *As identidades do Brasil 2: de Calmon a Bomfim: a favor do Brasil: direita ou esquerda?*, p. 204.

<sup>272</sup> A esse poeta foi dedicado o livro *O Brasil nação: realidade da soberania brasileira*.

<sup>273</sup> BOMFIM, Manoel. *O Brasil nação: realidade da soberania brasileira*, p. 293.

<sup>274</sup> Essa expressão, admitida por Bomfim, também remete ao legado de José Martí.

Não esqueçamos que aquela geração de românticos, onde vemos os primeiros grandes poetas realmente brasileiros, deu o melhor da sua inspiração ao chamado *americanismo*<sup>275</sup>, isto é, o *indianismo*<sup>276</sup>, – aspectos puramente brasileiros do mundo ambiente. Cantando o índio, heroísmos, sofrimentos e injustiças, em contato com o colono, os nossos poetas davam-se, logo, ao que havia de mais profundo nessa oposição – Brasil-Portugal.<sup>277</sup>

Os poetas românticos assim faziam, pois “a poesia, qualquer que seja o grau de civilização, tem sempre significação definida e consagrada, na distribuição dos fatores sociais.”<sup>278</sup> E prossegue o autor “a realização da poesia é o próprio sublime da vida humana, na contingência das necessidades morais, que se definem em aspirações, como a solidariedade se impõe na cordialidade do sentir.”<sup>279</sup>

Após registrar o lugar social no qual a poesia arma seu gradeamento, gostaríamos de registrar, por último, o duplo significado intrínseco ao nacionalismo por meio do furto das considerações do biógrafo Ronaldo Conde Aguiar, que dizem:

o nacionalismo do médico sergipano tinha um duplo significado. De um lado, tratava-se de um processo de afirmação diante do parasitismo, ou seja, diante do colonialismo [...]; de outro, era também uma reação ao racismo científico, que dividia a sociedade entre indivíduos capazes e incapazes, superiores e inferiores, úteis e inúteis, com vistas à dominação dos últimos.<sup>280</sup>

Diante do exposto foi verificado que a concepção de nacionalismo de Manoel Bomfim é mergulhada no *ânimo nacional*, condensado na unidade patriótica, e que ambos foram anunciados na resistência às invasões francesa e holandesa. A fundação nacional, nos séculos XVI e XVII, só foi possível porque o povo brasileiro, habitante da colônia, manifestou a *plasticidade social*, capacidade de renovação e tradição histórica e racial do povo, cujo fim é o progresso. Por esse prisma, junto à ideia de *plasticidade social* do povo brasileiro, está concepção de história de Manoel Bomfim.

O interesse de Bomfim em revitalizar os sentidos dado ao termo nacionalismo, através do resgate da tradição histórica “esquecida” se deve à compreensão da nação como passível de fabricação, de forja, isto é, caso a tradição triunfante encarregada de produzir narrativas seja a dos *dominadores* e não a dos *dominados*. O exemplo disso é a nação brasileira, seu processo de construção é “pontilhado de conflitos, insurreições,

---

<sup>275</sup> Grifo nosso.

<sup>276</sup> Grifo do autor.

<sup>277</sup> BOMFIM, Manoel. *O Brasil na história: Deturpação dos trabalhos, degradação política*, p. 205.

<sup>278</sup> BOMFIM, Manoel. *O Brasil nação: realidade da soberania brasileira*, p. 289.

<sup>279</sup> Idem. *Ibidem*, p. 289 e 290.

<sup>280</sup> AGUIAR, Ronaldo Conde. *O rebelde esquecido: tempo, vida e obra de Manoel Bomfim*, p. 184.

golpes e acomodações, forjou-se a “nacionalidade” como categoria histórica e, não menos importante, como ideologia política e cultural.”<sup>281</sup>

Vejamos, a seguir, na sessão “América Latina?”, como a afirmação do Brasil como a primeira nação da América constituída é arranjada diante do questionamento do termo América Latina.

### 1.7 América Latina?

*Desperta América do Sul  
Deus salve essa América Central  
Deixa viver esses campos molhados de suor  
Esse orgulho latino em cada olhar  
Esse canto e essa aurora tropical*

*Paulo Machado*

Esta sessão vai avaliar o termo América Latina. A nossa pretensão é entender a configuração das críticas de Manoel Bomfim a esta expressão, bem como as possibilidades de transposição delas. A nossa aposta de superação das críticas ao termo América Latina, arrancada do legado do médico sergipano, descansa na apropriação da tradição nacional brasileira. Na sequência, exibiremos a reflexão que tem como base indicar os elementos que aproximam e distanciam Manoel Bomfim e Darcy Ribeiro. O ponto que os conecta, bem como o que os desconecta, está na paixão pelo Brasil e na visão de América Latina.

Como foi demonstrado na sessão “sobre a história” vimos que a história é composta de combates de tradições, segundo Bomfim “[...] a história é o campo onde se travam todos esses combates de que resulta a vitória de umas instituições sobre as outras [...]”<sup>282</sup> Vimos ainda a concepção da história, formada por embates, e que eles são anotados pela antinomia: *dominados* e *dominadores*. O termo América Latina foi cunhado não pelos *dominados*, mas sim, pelos *dominadores*. E esse termo, quando utilizado, gera até certo estranhamento por parte dos povos da América. Nesse sentido, não causa estranhamento a rejeição de Manoel Bomfim a tal termo. “Nós outros –

---

<sup>281</sup> MOTA, Carlos Guilherme. “Idéias de Brasil: formação e problemas (1817-1850)”. In: *Viagem incompleta 1500 – 2000: A experiência brasileira [vol. 1]*, p. 200.

<sup>282</sup> BOMFIM, Manoel. *O Brasil na história*, p. 37.

argentinos, peruanos, brasileiros, chilenos... que somos chamados *latino-americanos*<sup>283</sup>, nunca pensamos em *América Latina*<sup>284</sup>.<sup>285</sup> Portanto, o que está em jogo para o médico sergipano é a pretensa unidade continental forjada pelo termo América Latina. É contra a unidade continental imposta, expressa no termo América Latina, que se levantam as críticas do autor, pois essa unidade é calculada “de cima para baixo” para silenciar a tradição histórica feita nos séculos XVI e XVII na resistência ao invasor francês e holandês.

O termo América Latina carrega em sua carne a tradição nacional de quem o elaborou, a tradição dos *dominadores*, pois “a construção do nome [América Latina] deixou na penumbra e no esquecimento qualquer tentativa de valorizar os povos autóctones, indígenas ou negros.”<sup>286</sup> Afinal, a história é contada por quem preenche o espaço de dominação. Assim, o termo América Latina traz o olhar depreciativo, a desconfiança a respeito da América. “Sempre da perspectiva europeia, a América Latina foi se estabelecendo no mundo ocidental moderno como periferia, inferiorizada e explorada.”<sup>287</sup> Por isso, nas palavras de Aguiar, que estão envolvidas com as de Bomfim, “o termo América Latina nada tinha a ver com a realidade verdadeira dessa parte do planeta.”<sup>288</sup> Aguiar termina afirmando que “o termo América Latina, portanto, não procurava [...] evidenciar uma desejável (embora inexistente, segundo Manoel Bomfim) unidade política e cultural dos povos do continente, mas amparar ideologicamente os interesses colonialistas”.<sup>289</sup>

Isso nos faz lembrar o legado do crítico literário e intelectual palestino Edward W. Said, por meio do seu livro *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. Nesse livro, Said expressou bem seu intento que não era defender o Oriente “real” dos ataques das representações estereotipadas fabricadas pelo Ocidente. Mas sua vontade era de auxiliar na proteção daquelas pessoas, do Oriente, para que elas pudessem “continuar lutando por sua concepção do que são e do que desejam ser.”<sup>290</sup> As palavras de Said se aproximam, sem dúvida, das críticas de Manoel Bomfim ao termo América Latina, mesmo com devido respeito ao hiato temporal e ao “lugar de fala” que segrega

---

<sup>283</sup> Grifos do autor.

<sup>284</sup> Idem.

<sup>285</sup> BOMFIM, Manoel. *O Brasil na América: caracterização da formação brasileira*, p. 31.

<sup>286</sup> FARRET, Rafael Leporace; PINTO, Simone Rodrigues. *América Latina da construção do nome à consolidação da idéia*, p. 01.

<sup>287</sup> Idem. *Ibidem*, p. 01.

<sup>288</sup> AGUIAR, Ronaldo Conde. *O rebelde esquecido: tempo, vida e obra de Manoel Bomfim*, p. 477.

<sup>289</sup> Idem. *Ibidem*, p. 305.

<sup>290</sup> SAID, Edward W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*, p. 15.

os autores. Pois a “bronca”, digamos, de Manoel Bomfim ao termo América Latina vai ao encontro daquilo que foi escrito por Edward Said em relação ao Oriente, ou seja, Bomfim também queria que o povo da América fosse o que são e o que desejarem ser. Mas, o que os *dominadores*, criadores do termo América Latina, não sabiam “é que a história não pode ser apagada, que ela não fica em branco como uma lousa limpa”<sup>291</sup>. Afinal de contas a história “é feita por homens e mulheres, e do mesmo modo ela também pode ser desfeita e reescrita, sempre com vários silêncios e elisões, sempre com formas impostas e desfiguramentos tolerados”<sup>292</sup>.

Por meio da recordação das palavras do crítico literário palestino pretendemos pontuar que a história do povo das Américas acompanha “a história dos diversos nomes da América e das razões pelas quais estes nomes foram impostos”<sup>293</sup>, como afirmou Rojas Mix. Alguns dos diversos nomes a ela distribuídos – como América Latina, latino-americano, latinismo-americano – não exprimem a tradição do povo deste continente. Todavia, mesmo esses nomes não vociferando a tradição do povo, os *dominados*, eles acabam sim expressando o embate de tradições (*dominados* versus *dominadores*).

Os *dominadores* acreditavam que a unidade da América Latina era o barbarismo. Para clarear essa afirmação retomaremos as palavras de Manoel Bomfim, que revelam a desconfiança liberada aos povos da América pelos colonizadores ibéricos, os *dominadores*. Desconfiança lavrada na utilização da expressão, indicada na citação de Bomfim, latino-americanos: “latino-americanos, pretendem que somos, por isso mesmo, povos inferiores, condenados à agitação facciosa de um barbarismo estéril e desinteressante para o resto do mundo.”<sup>294</sup> Endossando essa assertiva, Aguiar admite que

a homogeneidade dos povos latino-americanos residia na *degenerescência étnica*<sup>295</sup> e no fato – *cientificamente provado*<sup>296</sup> – de que todos eles estavam condenados ao atraso irremediável, não lhes restando outro destino que a submissão aos *povos superiores*<sup>297, 298</sup>.

---

<sup>291</sup> Idem. *Ibidem*, p. 14.

<sup>292</sup> Idem. *Ibidem*, p. 14.

<sup>293</sup> ROJAS MIX apud FARRET e PINTO. In.: *América Latina da construção do nome à consolidação da idéia*, p. 01.

<sup>294</sup> BOMFIM, Manoel. *O Brasil na América: caracterização da formação brasileira*, p. 33.

<sup>295</sup> Grifos do autor.

<sup>296</sup> Idem.

<sup>297</sup> *Ibidem*.

<sup>298</sup> AGUIAR, Ronaldo Conde. *O rebelde esquecido: tempo, vida e obra de Manoel Bomfim*, p. 478.

Além disso, o uso dos termos: América castelhana, América portuguesa e América inglesa<sup>299</sup> era corrente para se referir à América e para assinalar sua distribuição entre os europeus. Era rechaçado, pelos colonizadores, o uso do termo Ibéria para fazer alusão a Portugal e a Castela, porque ele confere uniformidade a esses povos tão distintos. No entanto, quando a atenção é direcionada à América esse mesmo esmero [de não usar palavras que dão unidade à revelia] não é interposto. Há, sim, o tributar de uma uniformidade continental imposta a partir do termo latinismo-americano, para fazer alusão à América, esse pedaço do mundo não civilizado, bárbaro. Assim, se tem o desprezar de toda a imensidão geográfica e particular de cada povo que é somado ao continente americano, em nome de uma falsa unidade. Isso leva Manoel Bomfim a assegurar que,

para que a distribuição das Américas tivesse lógica, fora preciso distinguir três, em vez de duas: a castelhana, a portuguesa e a inglesa. Referindo-se à Europa, os dissertadores nunca falam de Ibéria, nem como simples expressão geográfica; no entanto, na vastidão desta América, apesar do seu desdobramento em nações, eles tem como uniformizado e típico o diluídíssimo – latinis mo-americano.<sup>300</sup>

Nessa situação, a história é escrita em obediência à tradição nacional ascendente. “A história moderna se tem arranjado para mais grandeza das grandes nações, arbitrariamente, sem nós, esquecendo-nos...”<sup>301</sup> E quem estava em ascendência, no alvorecer da modernidade, era a Europa, representada em nosso contexto de análise pela Inglaterra, Castela e Portugal.

Destarte, para o pensador sergipano, a designação América Latina só foi favorável à legitimidade do retalhamento da América, para especificar o pedaço de terra entregue às nações ibéricas que estiveram sob a incumbência de instituir “o regime colonial de subordinação e dependência imediata”<sup>302</sup> em oposição à parte da América que foi conferida aos ingleses. É por isso que Manoel Bomfim suspeita do termo América Latina, e isso faz com que ele adote o termo América ou América do Sul ao invés do termo América Latina. Esse último representa a divisão geopolítica da América

---

<sup>299</sup> Não estamos desprezando ao discriminar Inglaterra, Castela e Portugal, a interferência de outros povos sobre o Novo Mundo, como por exemplo, o francês e a Batávia. No contexto do esboço que estamos descrevendo aqui, importa agora, apenas essas três nacionalidades.

<sup>300</sup> BOMFIM, Manoel. *O Brasil na América: caracterização da formação brasileira*, p. 34 e 35.

<sup>301</sup> BOMFIM, Manoel. *O Brasil na história*, p. 74.

<sup>302</sup> BOMFIM, Manoel. *O Brasil na América: caracterização da formação brasileira*, p. 32.

para atender as necessidades econômicas de espoliação e de poder da Europa rendida ao *parasitismo*.

Expressão de tanto uso, essa *América Latina*<sup>303</sup> deve servir, sensatamente, para designação geográfica – do grupo de nações formadas por ibéricos, num regime colonial de subordinação e dependência imediata, e que logo se degradou em parasitismo, despótico, antiprogressista. No mais, é designação nula, própria somente para a tecnologia fútil dos que, aceitando a divisão fácil do Ocidente em – *latinos, germânicos, eslavos*<sup>304</sup>... voltados para este lado, concluem que deve haver uma América Latina, para contrapor-se à América inglesa. Assim se gerou a noção – facilidade na ignorância, mas que se firmou porque tem expressão sonoramente enfática, nítida, bem destacável na erudição pretensiosa, fácil ao manejo das sociologias curtas, em que são maltratados e aviltados os crioulos destas bandas.<sup>305</sup>

O retalhamento da América, manuseado pelos europeus, teve início com “protestos dos ingleses, franceses, e holandeses, contra a famosa partilha do mundo”<sup>306</sup>, e os colonizadores ibéricos nada fizeram para impedir a invasão da América, que foi dividida pelo Tratado de Tordesilhas.

Essas nações [França e Holanda] reagiram do modo realmente eficaz: investindo sobre os territórios americanos, e daí resultou que, onde não houve capacidade de defesa, onde as energias colonizadoras não chegavam se quer para tornar efetiva a posse da terra, franceses, ingleses e holandeses fizeram colonização sua, para a feição geográfica que hoje apresenta a América.<sup>307</sup>

Bomfim chama atenção para os sintomas de degradação dos colonizadores na ocasião em que franceses, holandeses e ingleses pressionaram os ibéricos para divisão da América. “A Espanha não soube defender os seus territórios, que estiveram, sempre, para quem os quis.”<sup>308</sup> Enquanto isso, restou a Portugal o acalantar leviano da defesa brasileira, quando, na verdade, ela foi exercida pelo recém manifesto espírito patriótico na ocasião da resistência ao holandês.

o que coube a Portugal, quaisquer que fossem as investidas, foi intransigentemente conservado para a tradição portuguesa, ou, mais propriamente, para a nascente tradição brasileira, pois que, de fato, o mais eficaz, na defesa definitiva, já foi feito de Brasileiros, na realidade do respectivo patriotismo, defendendo-se contra ataques mais duros e prolongados do que os que as colônias espanholas jamais sofreram.<sup>309</sup>

---

<sup>303</sup> Grifos do autor.

<sup>304</sup> Idem.

<sup>305</sup> BOMFIM, Manoel. *O Brasil na América: caracterização da formação brasileira*, p. 32 e 33.

<sup>306</sup> BOMFIM, Manoel. *O Brasil na história*, p. 75.

<sup>307</sup> Idem. *Ibidem*, p. 75.

<sup>308</sup> Idem. *Ibidem*, p. 76.

<sup>309</sup> Idem. *Ibidem*, p. 76.

Portanto, o predomínio da tradição nacional europeia, sobre a tradição americana ocasionou a difusão do termo América Latina<sup>310</sup>, tal como dissemos, de acordo com a interpretação feita por Manoel Bomfim. Como se dá a vinculação entre a concepção de história de Manoel Bomfim com as críticas ao termo América Latina? Essa vinculação ocorre porque a história é escrita por aqueles que estão em evidência social. Sob essa lâmina há a deturpação de uma tradição nacional, no caso a dos *dominados*, em função de outra, a dos *dominadores*: “[...] a deturpação se faz para proveito dos que já têm grandeza histórica, em detrimento dos menores, para maior afronta dos vencidos e dominados.”<sup>311</sup>

A deturpação esboça seu lado mais aviltante por meio da ignorância, haja vista que ela exhibe características que não pertencem aos povos da América do Sul. E a palavra ignorância potencializa bem as críticas de Manoel Bomfim ao América Latina. Pois, em nome da “ignorância e [da] má vontade, eles [os *dominadores*] criaram e mantêm o conceito que nos confunde, a todos, como se fôramos povos que apenas se diferenciavam nessas qualidades más, ou negativas, tidas como características dos latino-americanos.”<sup>312</sup>

O que foi apurado até aqui é que Manoel Bomfim está ocupado no garimpo dos sentidos que as expressões América Latina, latino-americanos e latinismo-americano transportam. Elas são porta-vozes de uma tradição nacional europeia, portanto, de uma história que repudia, por ignorância, a América. A nossa leitura, defendida nesta sessão, é que Manoel Bomfim não se posiciona contra o termo América Latina, muito embora, como está sendo visto, ele tenha duras críticas acerca de suas apropriações. Não se trata

---

<sup>310</sup> Rafael Farret e Simone Pinto no artigo *América Latina da construção do nome à consolidação da idéia*, fazem outro percurso interpretativo acerca da gênese histórica do nome América Latina, diferente do que foi adotado por Bomfim e apresentado nesta sessão. O caminho de abordagem eleito por Farret e Pinto está embasado nas reflexões do filósofo uruguaio Arturo Ardao. Os autores dizem, concordando com Ardao, que o surgimento do nome “América” antecede o nome “América Latina”. Sendo que o processo de formação do nome “América” durou cerca de quinze anos após a chegada de Colombo às Antilhas. Esse “processo de gestação foi iniciado imediatamente após a chegada de Colombo às Antilhas.” (FARRET; PINTO, s/d, p. 04). Ainda, seguindo os rastros de Ardao, o território conquistado foi chamado primeiramente de “Índias”, depois seguiu para nomeação de “América”. Houve também sua denominação como “Novo Mundo” atribuída por Américo Vespúcio. Ao passo que “o nome “América” só nasce em 1507, quando Martin Waldseemüller publica a obra “Introdução à Cosmografia”, obra esta que continha um mapa no qual ele se refere ao Novo Mundo como sendo “América”, em uma clara homenagem do geógrafo alemão à Américo Vespúcio.” (FARRET; PINTO, s/d, p. 04). De início o nome “América” não serviu às pretensões da elite colonial espanhola. No entanto, a adesão ao nome “América Latina” foi consequência do conflito geopolítico, no século XIX, envolvendo as ex-colônias espanholas com os Estados Unidos. Primeiro foi utilizado o nome “Hispanoamérica”, para depois, persistir o nome “América Latina”.

<sup>311</sup> BOMFIM, Manoel. *O Brasil na história*, p. 41.

<sup>312</sup> BOMFIM, Manoel. *O Brasil na América: caracterização da formação brasileira*, p. 33.

de uma polêmica etimológica, como pôde ser observado. Mas, o que está em jogo é o esvaziamento de sentido da tradição nacional que aqueles termos transportam. Dito em outras palavras, o que está em jogo é a questão ideológica embutida nos termos em relevo, contra os quais o autor se levantou. É bom ressaltar que ele não utilizou o conceito ideologia para manifestar suas críticas a respeito do termo América Latina. Partindo do suposto que Bomfim leu Karl Marx<sup>313</sup>, isso nos dá uma certa autonomia para inscrever sua crítica no viés ideológico. Considerando também, como justificativa ao uso do conceito ideologia, que o médico sergipano construiu seus argumentos a partir de uma concepção de história fundada em embates. Esta indicação é suficiente para ventilar as ressonâncias do legado do velho Marx no pensamento do sergipano.

As expressões combatidas – América Latina, latino-americano e latinismo-americano – não anunciam a história nacional do povo da América do Sul, dos *dominados*. São expressões urdidas na tradição nacional dos *dominadores*. Esse diagnóstico é a pedra de toque da argumentação emoldurada pelo pensador social sergipano como contestação ao imperativo América Latina. A título de transposição desse imperativo, é sugerida a supressão da tradição dos *dominadores* para, no seu lugar, instaurar a tradição dos *dominados*, pois “os “males de origem” da América Latina não vinham dos povos do continente. Eram, antes de tudo, um produto historicamente determinado pelo “parasitismo colonial”.<sup>314</sup> Destarte, sai da cena a historiografia de tradição nacional europeia, dos *dominadores*, para entrar em cena a tradição nacional dos *dominados*. Em função do que foi anotado acima, Ronaldo Conde Aguiar afirma que,

segundo Bomfim, a expressão *América Latina*<sup>315</sup> nada tinha a ver com a realidade verdadeira desse canto do planeta. O que existiam, de fato, eram as diferentes nações neo-ibéricas (como ele chamava), cada qual marcada por sua especificidade histórica (não obstante todas tenham partido de um ponto comum: o empreendimento mercantil-colonial), e em meio às quais o Brasil, ao longo da sua trajetória, tinha construído personalidade própria e, mais importante, à parte das demais. No fundo, Manoel Bomfim tinha consciência de que o uso generalizado da expressão América Latina convertera-se num ardil ideológico das elites que, associadas aos interesses neocoloniais das ex-metrópoles européias, procuravam igualar nações heterogêneas, de modo a amesquinhá-las como *unidades nacionais soberanas*<sup>316 317</sup>.

---

<sup>313</sup> “Há evidências de que, na época, além dos autores anarquistas, Manoel Bomfim já havia lido, em edições francesas, pelo menos o *Manifesto do partido comunista* (1848), *As lutas de classe na França* (1850) e *O 18 Brumário de Luís Bonaparte* (1852).” (AGUIAR, 2000, p. 244).

<sup>314</sup> Idem. *Ibidem*, p. 479.

<sup>315</sup> Grifos do autor.

<sup>316</sup> Idem.

<sup>317</sup> AGUIAR, Ronaldo Conde. *O rebelde esquecido: tempo, vida e obra de Manoel Bomfim*, p. 304.

Aguiar reforça o que foi construído até aqui e explicitado nas sessões anteriores – “sobre a história” e “o nacionalismo” – ou seja, ele diz que Manoel Bomfim, ao longo de suas obras, reiterou a primazia do caráter pioneiro da tradição nacional brasileira em meio à diversidade constitutiva dos demais povos que compõem a América.

E por que o Brasil é tomado como ícone de nacionalidade, patriotismo? Porque ele, ainda nos séculos XVI e XVII, pavimentou as vias necessárias para a conquista do estatuto de nação, de pátria. Nesse período o povo, feito na *plasticidade social*, lutou bravamente em defesa da terra, expulsando franceses e holandeses. Na derradeira luta contra o holandês, Portugal já estava degradado, mesmo assim o *ânimo nacional* foi exitoso. Essa resistência marcou a consolidação precoce da nacionalidade brasileira, quando os outros povos da América ainda viviam sob a tutela do colonialismo *parasitário*. Mesmo após a suspensão do colonizador português no *parasitismo*, o povo mestiço do Brasil, curtido no espírito nacional, deu provas, posteriormente, ao longo do século XIX, da vitalidade do ânimo nacional.

Após exibir, de modo sucinto, as críticas de Manoel Bomfim ao termo América Latina, faremos agora um exercício comparativo que busca mensurar as possibilidades de encontro e/ou de desencontro entre o pensador sergipano e o antropólogo Darcy Ribeiro. Não nos estenderemos, neste exercício, devido às limitações de espaço que o comporta, e também, devido à nossa própria limitação, que nos impede no alongamento de tal análise. Contudo, ansiamos em levar adiante essa proposta por conta do recorte temático o qual se dedica esta sessão, análise do nacionalismo brasileiro que é, aos olhos de Bomfim, pioneiro em escala mundial. Não só isso, mas também as pistas deixadas pelo sociólogo Ronaldo Conde Aguiar, inscritas no âmbito político e educacional, nos encorajam no examinar das aproximações e dos distanciamentos entre Manoel Bomfim e Darcy Ribeiro. Com base nessas pistas é que iremos construir nossa análise com uma ou outra modificação. A seguir, vamos ver como elas são delineadas.

Iniciamos nossa comparação esboçando os aspectos divergentes que separam Manoel Bomfim e Darcy Ribeiro. O médico sergipano encontrou uma saída para a emancipação do povo brasileiro, capaz de levá-lo para longe das diretrizes espoliadoras instituídas pelo *parasitismo social*. Essa saída residia na crença da identidade nacional. Segundo o autor, a América do Sul era habitada por povos distintos. A distinção entre os povos da América Sul diz respeito aqueles que conquistaram precocemente o estatuto de nacionalidade, como foi o caso do Brasil (por conta da *plástica social*), e outros ainda a caminho dessa conquista. Essa era, para o autor, a característica comum da

América, a distinção. Isso não supõe pensar uma unidade constitutiva da América, tal como fez Darcy Ribeiro. A América do Sul era, para Bomfim, marcada pela distinção. Essa é a palavra de ordem que se impõe para o médico de Sergipe. Portanto, o que distinguia os povos desta parte do continente era, para o médico, a conquista do estatuto de nacionalidade. Nisso o Brasil saiu na frente. Ele, já nos séculos XVI e XVII, pôde arrogar-se como pátria, como nação. E esse feito do Brasil, a conquista precoce da nacionalidade, o diferenciava dos demais povos que compunham a América do Sul, isso porque os demais ainda não haviam alcançado a identidade nacional. Diante dessa conjuntura, o Brasil se coloca como exemplo a ser seguido pelos demais povos da América do Sul, ainda não feitos no *ânimo nacional*. Assim, o caminho vislumbrado por Bomfim para a emancipação social era o alcance do estatuto de nacionalidade, outorgado às nações possuidoras de identidade nacional. Portanto, identidade nacional é a palavra de ordem que se impõe na interpretação de Manoel Bomfim. Isso porque a identidade nacional era outro tema debatido no *campo* intelectual do século XIX, além do tema raça. Daí a predominância desse tema também no imaginário do sergipano.

Já com Darcy Ribeiro sua concepção de América Latina é diferente. Assim como era a rota de libertação por ele encontrada. O que estava em jogo, para o antropólogo, era a formação da identidade continental latino-americana para o alcance de sua emancipação. Diferente de Bomfim, Darcy não tinha restrições quanto ao uso do termo América Latina. Muito embora ele soubesse de todo o ardil ideológico que se ocultava no uso do termo (e isso, certamente, ele aprendeu com o próprio Bomfim, na condição de apreciador de sua obra), mesmo assim, ele não se privou do uso daquela expressão. O elemento precioso na concepção *identidade continental* de Darcy Ribeiro é a unidade. Por isso, Aguiar nos diz que o antropólogo

não apenas reafirmou a existência de uma América Latina (vista, inclusive, como uma categoria política), como procurou demonstrar que a sua unidade essencial era o resultado de processos civilizatórios convergentes que, de início, impulsionaram e, depois, homogeneizaram o conjunto dos povos do continente.<sup>318</sup>

Esse processo civilizatório que deu origem ao povo latino-americano iniciou com a Revolução Mercantil, época carimbada pela ocupação da América, quando os ibéricos aportaram neste continente e conduziu a gênese social composta por povos distintos. É daí, da junção de povos, ocasionada na conquista do continente, que parte a

---

<sup>318</sup> Idem. *Ibidem*, p. 479.

unidade da América Latina, ingrediente indispensável à composição da identidade continental. Esse fato leva o antropólogo a afirmar que,

a unidade essencial da América decorre, como se vê, do progresso civilizatório que nos plasmou no curso da Revolução Mercantil – especialmente, a expansão mercantil ibérica – gerando uma dinâmica que conduziu à formação de um conjunto de povos, não só singular frente ao mundo, mas também crescentemente homogêneo.<sup>319</sup>

Darcy Ribeiro também pode ser percebido como sendo um pensador que tomou pra si a reflexão de temas pertencentes a sua realidade social. A tônica dos debates travados nas duas últimas décadas do século XX era a inserção da América Latina na nova ordem mundial, a globalização. Por isso, é que Ribeiro viu na identidade continental a possibilidade de libertação da América Latina. O conceito identidade continental tem suas bases cravadas no fértil solo das contribuições de Simon Bolívar e José Martí. O antropólogo Darcy Ribeiro buscou referências concretas da América Latina para tonificar sua criação categórica. A Revolução Cubana, em 1959, se porta como ilustração, pois os revolucionários lutaram para saírem da tutela opressiva instaurada pelos Estados Unidos, que assumiu o lugar ocupado outrora pelos europeus. A força emanada dessa Revolução serviu de incentivo a Darcy Ribeiro.

Há uma passagem anotada no livro de Darcy Ribeiro, intitulado *A América Latina existe?*, que expressa muito bem, a nosso ver, o distanciamento entre o antropólogo e o médico face as concepções de identidade continental e identidade nacional. Como foi explicitado aqui, o sergipano ignora a hipótese de existência de uma unidade nas Américas, Bomfim a vê como portadora desse semelhanças. Ao passo que o antropólogo vê e até sustenta a ideia de unidade, desde que ela esteja a serviço da identidade continental. Por isso, Ribeiro prima pelas semelhanças existentes no continente do que pelas diferenças. O antropólogo observa que “as semelhanças são mais significativas que as diferenças, já que todos esses contingentes estão plenamente “americanizados”.”<sup>320</sup> Se Ribeiro zelava pelas semelhanças era porque elas poderiam construir uma América Latina robusta, apta a enfrentar as ameaças desferidas pelos Estados Unidos. Esse foi o desafio colocado à América Latina, qual seja o de “amadurecer como um povo para si, consciente de seus interesses, aspirante à

---

<sup>319</sup> RIBEIRO, Darcy. *América Latina: a pátria grande*, p. 23.

<sup>320</sup> RIBEIRO, Darcy. *A América Latina existe?*, p. 30.

coparticipação no comando de seu próprio destino.”<sup>321</sup> Daí a primazia das semelhanças do continente, tão rejeitadas por Bomfim.

Dito isso, passaremos agora para apresentação dos aspectos convergentes entre Manoel Bomfim e Darcy Ribeiro. O primeiro deles está situado na esfera da educação. Ambos os autores, cada um em seu tempo, dedicou fôlego na reflexão sobre a educação. O jovem Manoel Bomfim tem inúmeros artigos escritos que concatenava sua preocupação com o déficit educacional brasileiro. Darcy Ribeiro também tinha a educação como preocupação. Não por acaso ele foi ministro da educação e reitor da Universidade de Brasília. Mas o que gostaríamos de ressaltar do aspecto que aproxima tanto Bomfim quanto Ribeiro é de conceber a escola primária, nos termos do médico, ou a educação básica, nos termos de antropólogo, como obrigação do governo central e/ou da união e não da província, dos municípios. O motivo desse ponto de vista, parafraseando Ribeiro, é para que a educação não fique refém do latifundiário, do fazendeiro, que distribui uma educação de baixa qualidade à comunidade local. A concordância de Bomfim em não deixar a escola primária nas mãos das províncias também se justificava nesse sentido, ou seja, ele temia que a educação ficasse presa na oligarquia provinciana e o povo não tivesse acesso a ela. Por isso Ronaldo Conde Aguiar diz,

Em épocas diferentes, portanto, praticamente um século entre uma declaração e outra, dois pensadores sociais apontaram o erro de transferir – ou atribuir – unicamente aos estados e, pior ainda, aos municípios a responsabilidade pela educação básica. Darcy Ribeiro queria a escola primária e pública distante da influência do latifúndio e dos proprietários dos grotões da pátria. Manoel Bomfim, sabia, por sua vez, que a educação básica e pública tinha um sentido eminentemente integrador, capaz, em última instância, de criar e desenvolver uma “alma nacional”, expressão pela qual ele interligava os conceitos de cidadania e de consciência social.<sup>322</sup>

Há ainda um item a ser destacado que aproxima os autores. Darcy Ribeiro reconhecia no mestiço um potencial de unidade nacional. Ele afirmava com enorme entusiasmo “orgulho de nossa identidade de povo que se fez a si mesmo pela mestiçagem da carne e do espírito”<sup>323</sup>. Manoel Bomfim também reconhecia e celebrava a mestiçagem brasileira. Só que uma mestiçagem descolada da ideia de unidade. Ele diz “o Brasil se fez à custa de desenvolvido cruzamento, em que entraram, finalmente, as

---

<sup>321</sup> Idem. *Ibidem*, p. 40.

<sup>322</sup> AGUIAR, Ronaldo Conde. *O rebelde esquecido: tempo, vida e obra de Manoel Bomfim*, p. 191.

<sup>323</sup> RIBEIRO, Darcy. *O Brasil como problema*, p. 53.

três raças humanas extremas.”<sup>324</sup> E seguiu afirmando “pode-se admitir que o cruzamento, nos casos da população brasileira, em vez de ser um mal, é uma vantagem.”<sup>325</sup>

Darcy Ribeiro, assim como Manoel Bomfim, era um homem curtido em paixões. “A primeira e a mais duradoura de todas foi, sem dúvida, a paixão pela vida. E a segunda, sua paixão pelo Brasil.”<sup>326</sup> Disse Eric Nepomuceno na apresentação do livro *O Brasil como problema*.

É com desfecho deste exercício experimental, que buscou mensurar os pontos convergentes e divergentes entre Manoel Bomfim e Darcy Ribeiro, que encerramos esta sessão e esta primeira parte da dissertação dedicada à exposição das teses sociais do autor de *A América Latina: males de origem*. Encerramos perturbados pelo questionamento levantado pelo pensador latino-americano Leopoldo Zea<sup>327</sup>. Não seria o caso de fundarmos outras categorias de pensamento, partidas do próprio povo, que estivessem voltadas para compreensão da nossa complexidade (territorial, linguística, econômica, cultural, étnica e social) e deixarmos suspensa a categoria América Latina, para assim, sermos o que somos e o que desejamos ser, como disse Edward Said? Esta pergunta baila no ar.

Para finalizar esta sessão, de modo poético, que foi dedicada à revisão do olhar nacional do autor de Sergipe, centro de seu pensamento social e político, deixarei a palavra a cargo do poeta maranhense Ferreira Gullar. Por meio dos versos que dão consistência ao belíssimo poema “Nós, latino-americanos”, acreditamos que há o enlace de mais um ponto aproximativo entre Bomfim e Ribeiro. O ponto aproximativo entre os autores é o da identidade da América Latina. Ela repousa na dor que aflorou o derramamento de sangue, exterminador de suas gentes, provocado por um feitor comum, o colonizador. Esse é o aspecto unificador da história latino-americana. Por isso, acreditamos que ambos os autores, Bomfim e Ribeiro, concordariam com Gullar. Vejamos,

Somos todos irmãos  
mas não porque tenhamos  
a mesma mãe e o mesmo pai:  
temos é o mesmo parceiro  
que nos trai.

---

<sup>324</sup> BOMFIM, Manoel. *O Brasil na América: caracterização da formação brasileira*, p. 167.

<sup>325</sup> Idem. *Ibidem*, p. 167.

<sup>326</sup> NAPOMUCENO, Eric. “Apresentação”. In.: *O Brasil como problema*, p. 19.

<sup>327</sup> Cf. ZEA, Leopoldo. “Identidad de America Latina”. In.: *Latinoamerica: emancipación y neocolonialismo*, p. 11-26.

Somos todos irmãos  
não porque dividamos  
o mes mo teto e a mes ma mesa:  
divisamos a mes ma espada  
sobre nossa cabeça.

Somos todos irmãos  
não porque tenhamos  
o mes mo berço, o mes mo sobrenome:  
temos um mes mo trajeto  
de sanha e fome.

Somos todos irmãos  
não porque seja o mes mo o sangue  
que no corpo levamos:  
o que é o mes mo é o modo  
como o derramamos.<sup>328</sup>

\*\*\*

Após discorrer a respeito dos conceitos e temas: *contradiscorso*, *parasitismo social*, história, nacionalismo e América Latina, pudemos identificar que o aspecto soberano que emerge do pensamento social e político de Manoel Bomfim é o ideal de nação. A realização da nação é o caminho para a libertação do Brasil dos ranços do colonialismo esparramados sobre suas estruturas sociais. Para os demais povos que compõe a América se libertarem da tutela colonial, é indispensável a conquista do estatuto de nacionalidade.

Logo, o imperativo do *contradiscorso* de Bomfim é o nacionalismo. Nacionalismo para a libertação do Brasil e da América, eis a frase de ordem bradada pelo seu pensamento político. Nesse sentido, observamos que Bomfim não se desvencilhou do *campo* intelectual do século XIX, haja vista que a formação da nação, tema predominante que permeou o discurso da *intelligentsia* daquele centenário, também o acompanhou de maneira incisiva. Pois, se transformou em item de primeira grandeza em sua interpretação social.

As perguntas que ecoam, após a exibição das teses do autor, são: quais são as possibilidades do *contradiscorso*? Quais são suas limitações? O *contradiscorso* calcificado no ideal de nação é o elemento que aproxima Bomfim do conceito

---

<sup>328</sup> GULLAR, Ferreira. “Nós, latino-americanos”. In.: *Toda poesia*, p. 378.

*descolonização*? O que é, afinal, *descolonização*? Qual é o lugar ocupado pela América Latina na proposta *descolonial* do autor, forjada na utopia nacional?

Essas perguntas fogem do horizonte epistêmico fornecido por esta parte do nosso estudo. Por isso, na segunda e última parte desta pesquisa, intitulada: “uma conversa com a escrita *descolonial* de Manoel Bomfim” tentaremos respondê-las. A nossa hipótese descansa na seguinte constatação: Bomfim é produtor de uma escrita *descolonial* porque ambicionou a ruptura com a herança colonial que atravancou o êxito do Brasil e dos povos integrantes da América enquanto pátria. Isso pôde ser vislumbrado por meio do *contradiscurso*, amparado no ideal de nação. No entanto, o que nos interessa trazer à tona são os limites e as possibilidades do *contradiscurso*, indicados pelo método dos Estudos Culturais e Pós-coloniais.

## 2 – SEGUNDA PARTE: UMA CONVERSA COM A ESCRITA *DESCOLONIAL DE MANOEL BOMFIM*

A segunda parte desta dissertação é dedicada à avaliação dos limites e das possibilidades de pensar o Brasil e a América Latina na companhia de Manoel Bomfim. Para isso, o *contradiscurso* vai dialogar com alguns conceitos inerentes aos Estudos Culturais e Pós-coloniais. Esse diálogo será mediado por meio da apuração dos aspectos convergentes, responsáveis pelo credenciamento do *contradiscurso* de Manoel Bomfim à categoria *descolonização* (cunhada pelos Estudos Culturais e Pós-coloniais), e dos aspectos divergentes, responsáveis pelo seu descredenciamento a ela. Como extensão desse diálogo, confrontaremos Bomfim com alguns conceitos dos Estudos Culturais e Pós-coloniais produzidos pelos seguintes autores: Frantz Fanon, Aimé Césaire, José Martí<sup>329</sup>, Homi Bhabha e Aníbal Quijano. Esses autores foram eleitos por serem referências nos Estudos Culturais e Pós-coloniais. De posse das convergências e divergências, do *contradiscurso* com as categorias vindas dos Estudos Culturais e Pós-coloniais, almejamos levantar os limites e as possibilidades revelados no pensar o Brasil e a América Latina com Manoel Bomfim.

### 2.1 *Descolonização*, Estudos Culturais e Pós-colonialismo: considerações preliminares

*Quem me dera, ao menos uma vez,  
Que o mais simples fosse visto  
como o mais importante,  
Mas nos deram espelhos  
E vimos um mundo doente.*

*Rena to Russo*

O fio argumentativo desta sessão é embasado na apresentação do conceito *descolonização* e na explicação panorâmica do que são os Estudos Culturais e os Pós-

---

<sup>329</sup> O nome do escritor cubano se inscreve na linha do pós-colonialismo latino-americano chamado “moderno”. É chamado “moderno” porque antes da independência colonial de Cuba e de outros países da América Latina o autor citado já praticava a *descolonização*. Não apenas o cubano se afina à safra “moderna” do pós-colonialismo latino-americano como também o peruano José Carlos Mariátegui (1894-1930).

coloniais. Vamos ainda trazer à baila as contribuições metodológicas oferecidas por essas duas áreas do conhecimento à nossa pesquisa, pautada na exibição dos limites e das possibilidades do pensamento social e político de Manoel Bomfim. Pretendemos, além disso, justificar no encaixe do conceito *descolonização*, emanado daquelas duas áreas do saber, a seleção dos autores (Frantz Fanon, Aimé Césaire, José Martí, Homi Bhabha e Anibal Quijano) para o confronto com as teses sociais de Manoel Bomfim.

O início da nossa exposição é feito com a clarificação do conceito *descolonização*. De imediato, tomamos de empréstimo as palavras de Thomas Bonnici. Ele explica que a *descolonização* “não é apenas a luta pela independência política mas, de modo especial, é o desmantelamento de todas as formas coloniais de poder e de controle.”<sup>330</sup> Se a *descolonização* abarca o desmantelamento de *todas*<sup>331</sup> as formas de poder e de controle, como disse Thomas Bonnici, então, certamente, isso inclui a *descolonização da mente*, porque a invasão da mente, equivalente ao controle da subjetividade, também é uma das práticas de exercício do poder e do controle colonial.

Esse estágio da *descolonização* é o mais árduo a ser consolidado. “A *descolonização da mente* é, de fato, um processo difícil, lento, complexo e contínuo”<sup>332</sup>. A complexidade e lentidão da *descolonização mental* é atribuída à *violência epistêmica*<sup>333</sup> acometida ao colonizado, como lembrou Gayatri Spivak, pois a intervenção da *violência epistêmica* ocorre através de “narrativa[s] da realidade [...] estabelecidas como normativas.”<sup>334</sup> As narrativas normativas desarticulam o esforço do colonizado de se inscrever na *ordem do discurso*. Elas implantam em sua mente diretrizes disciplinares que desconsideram sua *epistémê*, concebida antes do advento da colonização. Essas narrativas ainda o alijam do discurso, portanto, a *descolonização* não é apenas um processo de libertação política, econômica e social, mas também é antes de tudo, um processo de libertação mental, de retomada do discurso e do próprio controle da subjetividade, outrora efetuado pelo colonial.

O conceito *descolonização* foi cunhado no âmbito das áreas do conhecimento, denominadas Estudos Culturais e Pós-colonialismo. Vamos falar primeiramente dos aspectos históricos que permeiam a gênese dessas duas áreas para, depois, comentar as contribuições metodológicas oferecidas por essas duas correntes à nossa pesquisa.

---

<sup>330</sup> BONNICI, Thomas. “Descolonização”. In.: *Conceitos-chave da teoria pós-colonial*, p. 23.

<sup>331</sup> Grifo nosso.

<sup>332</sup> BONNICI, Thomas. “Descolonização”. In.: *Conceitos-chave da teoria pós-colonial*, p. 23 e 24.

<sup>333</sup> SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?*, p. 54.

<sup>334</sup> Idem. *Ibidem*, p. 48.

Os Estudos Culturais é uma área do conhecimento germinada na Inglaterra, entre as décadas de 1960 e 1970. Sua institucionalização<sup>335</sup> situa-se “a partir da criação, em 1964, na Universidade de Birmingham do *Center of Contemporary Cultural Studies*<sup>336</sup> (CCCS).”<sup>337</sup> A criação deste centro foi encabeçada por Richard Hoggart que, mais tarde, passou a receber colaborações de Raymond Williams. Não podemos deixar de mencionar que Hoggart e Williams são tidos como “pais” fundadores dos Estudos Culturais britânicos. Assim como também não podemos deixar de citar os subsídios interpretativos entregues por Stuart Hall aos Estudos Culturais a partir da década de 1960.

A principal característica dos Estudos Culturais, desde essa época e que perdurou até o ano de 2002 (período marcado pelo encerramento das atividades do CCCS) é a interdisciplinaridade. De início, houve a intervenção da literatura e da história (praticadas por Hoggart e Williams) e depois houve a inserção da linguística, da sociologia, da filosofia, da psicanálise e da antropologia, por meio de autores como Roland Barthes, Lacan, Henri Lefebvre e Fiedler para citar alguns dos nomes mais lembrados quando se fala nos Estudos Culturais.

As pesquisas iniciadas tomavam como objeto o cotejamento da cultura. A cultura passou a ser objeto de análise dos Estudos Culturais por ser contemplada como “um local de [onde emerge] diferenças e [...] lutas sociais.”<sup>338</sup> Acerca do lugar da cultura nos Estudos Culturais, Stuart Hall acrescenta que ela passou a ser encarada “como algo que se entrelaça a todas as práticas sociais; e essas práticas, por sua vez, como uma forma comum de atividade humana: como práxis sensual humana, como a atividade através da qual homens e mulheres fazem a história.”<sup>339</sup> Contudo, a cultura vista sob esse ângulo ocupou o cargo de referência de análise dos Estudos Culturais britânicos.

Outra característica fundante dos Estudos Culturais é o descarte do “velho marxismo”. O que configura o “velho marxismo”, termo utilizado do Richard Johnson,

---

<sup>335</sup> A institucionalização dos Estudos Culturais não é equivalente ao seu disciplinamento, que nunca houve, e, tão pouco, fora desejado por seus praticantes. Porque esses Estudos são uma área do saber interdisciplinar, como será explicado adiante.

<sup>336</sup> Grifo nosso.

<sup>337</sup> BAPTISTA, Maria Manuel. “Estudos culturais: o quê e o como da investigação”. In: *Carnets, Cultures littéraires: nouvelles performances et développement*, p. 454.

<sup>338</sup> JOHNSON, Richard. “O que é, afinal, Estudos Culturais?”. In.: *O que é, afinal, Estudos Culturais?*, p. 13.

<sup>339</sup> HALL, Stuart. “Estudos culturais: dois paradigmas”. In.: *Da diáspora: identidades e mediações culturais*, p. 133.

é a primazia dada ao econômico. Isso explica a retirada do apelo valorativo ao econômico, dado pelo marxismo clássico, para eleição da cultura como objeto de análise. Contudo, vale a pena dizer que a cultura não é trabalhada “como uma categoria precisa”<sup>340</sup>, mas sim “como lembrete”<sup>341</sup>. Isso implica a recusa de aceitá-la com ortodoxia, mesmo tomando-a como objeto de análise. Pois, se o contrário fosse feito, a cultura tomada com primazia, os Estudos Culturais padeceriam do mesmo equívoco identificado no “velho marxismo”.

Por fim, é indispensável a recordação do paradigma metodológico imperante nos Estudos Culturais. O paradigma metodológico predominante, segundo Stuart Hall, foi o culturalista e o estruturalista. Ambos contribuíram – de modo oscilante e contínuo – para o aprimorar das pesquisas desenvolvidas.

Dito isso, passemos agora para o delineamento dos fatos históricos que permearam a formação da corrente do saber projetada sob a luz dos Estudos Culturais, trata-se do Pós-colonialismo.

A corrente de investigação influenciada pelos Estudos Culturais, intitulada de Pós-colonialismo, nasceu através da emancipação dos povos que viviam sob a tutela colonial, quais sejam a Índia, a Ásia e a África. Não só isso, mas o Pós-colonialismo também é identificado pela posse do estatuto de nacionalização dos habitantes do “Terceiro Mundo”.

O Pós-colonialismo inovou em suas investigações com a inserção do enfoque primado na superação do binarismo. O binarismo é um sistema epistemológico de explicação da realidade que a encolhe na dicotomia “o ser / o outro; sujeito / objeto; presença / ausência; ordem / caos; homem/ mulher.”<sup>342</sup> O binarismo reduz toda a complexidade social, toda multiplicidade e singularidade transitória, condutoras das relações de classe, de gênero e de raça, a uma mera aporia dualista.

Com essas palavras, desejamos registrar que o eixo de reflexão do Pós-colonialismo perpassa, sobretudo, questões de classe, gênero, raça etc., no entanto, distante do enfoque binarista. Em seu lugar houve espaço as contribuições de um leque variado de métodos interdisciplinares, para citar alguns, o método *genealógico* de Michel Foucault, da teoria da *desconstrução* de Jacques Derrida, da psicanálise de Jacques Lacan, a crítica às humanidades e do domínio colonial de R. Guha, a crítica ao

---

<sup>340</sup> JOHNSON, Richard. “O que é, afinal, Estudos Culturais?”. In.: *O que é, afinal, Estudos Culturais?*, p. 24.

<sup>341</sup> Idem. *Ibidem*, p. 24.

<sup>342</sup> BONNICI, Thomas. “Binarismo”. In.: *Conceitos-chave da teoria pós-colonial*, p. 17.

nacionalismo de A. Aijaz, a crítica ao essencialismo dos discursos anticoloniais tal como proposto G. Spivak e a rejeição ao aspecto narcisista das representações europeias desafiada por H. Bhabha. Todo o leque interdisciplinar mencionado foi posto no lugar do binarismo. O objeto de investigação desse *campo* do saber interdisciplinar e até antidisciplinar, foi a literatura escrita durante a ocupação colonial. A produção literária é agora revisitada sob o viés interdisciplinar da história, da crítica literária, da filosofia, da psicanálise, da antropologia e da sociologia.

Um dos autores fundantes do Pós-colonialismo, na plataforma norte-americana é de origem palestina e seu nome é Edward W. Said. Com a obra *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*, um clássico do Pós-colonialismo, Said constatou o entrelaçamento das ciências humanas com o imperialismo. No rastro de Said vieram as cooperações reflexivas dos indianos, G. Spivak, P. Chartterjee, H. Bhabha e R. Guha, reunidos em torno do *Subaltern Studies*; dos sul-africanos, B. Parry; dos árabes, A. Aijaz e dos latino-americanos, Aníbal Quijano e Walter Mignolo.

Frente ao prospecto dos principais nomes e vertentes que integraram o pensamento Pós-colonial, vemos que ele foi estendido e articulado por indianos, sul-africanos, árabes e latino-americanos. Sobre esses últimos alongaremos o comentário.

Os Estados Unidos também foram contagiados por aquela corrente do saber efervescente (Pós-colonialismo), tanto que houve a institucionalização do *Latin American Subaltern Studies*. A regência ideológica daquele centro ficou a cargo da social-democracia, defendida com entusiasmo por Néstor García Canclini, George Yúdice e Beatriz Sarlo. O *Latin American* passou por uma crise interna. O motivo da crise foi a vinculação daquele centro às instituições de poder norte-americanas. Tãmanha era sua vinculação a ponto de receber patrocínio da Fundação Rockefeller. Assim, os membros do *Latin American* submeteram este centro a um processo de reestruturação, inspirados pela influência do Pós-colonialismo indiano, o *Subaltern Studies*. A partir daí, eles aderiram a uma postura crítica das práticas neocoloniais de controle e de poder. O quadro de pesquisadores integrantes desse órgão de pesquisa também foi reestruturado, passando a ser composto por John Beverley, Javier Sanjinés, Patricia Seed, Walter Mignolo, Ileana Rodríguez, Michael Clark, José Rabasa e María Milagros López.

Já na América Latina não houve a formação de centro de estudos como houve na Índia e nos Estados Unidos. Entretanto, a produção intelectual latino-americana esteve atenta ao chamado do Pós-colonialismo em direção à compreensão da realidade social

emergente, sobretudo aquela instaurada a partir do processo de abertura política no Cone Sul. Mas antes disso, na América Latina, se praticava sim o Pós-colonialismo. Thomas Bonnici compreendeu isso, tanto que ele afirma,

o pós-colonialismo conseguiu nos últimos cinquenta anos construir um arcabouço teórico e um conjunto de obras literárias consideráveis. Como não pode deixar de ser, a partir dos anos 1970, a importação da Teoria Pós-colonial afetou também a América Latina e, conseqüentemente, o Brasil. Essa importação, todavia, realçou certos conceitos já debatidos como a “antropofagia”, a “transculturação”, “o hibridismo”, “a marginalização”, “a hierarquização”, “as minorias excluídas”, “o transnacionalismo”, “a homogeneização”, “a alteridade”, termos discutidos por Oswald de Andrade, Mário de Andrade, Silviano Santiago, Eduardo Galeano, Octávio Paz, Darcy Ribeiro, Antônio Candido, Paulo Freire, Celso Furtado, Roberto Schwarz e outros, em diferentes épocas, por diferentes vieses e através de matizes contrastantes.<sup>343</sup>

No Caribe houve também a experimentação do Pós-colonialismo encetado por Frantz Fanon, Aimé Césaire, Edouard Glissant, Fernando Ortiz e Roberto Fernández Retamar. Devido à violência colonial, que dizimou grande parte da população nativa, foi bastante considerável a produção de narrativas que primassem pela defesa do elemento autóctone.

Conforme foi visto, tanto os Estudos Culturais quanto o Pós-colonialismo alertaram de maneira bastante significativa e peculiar a época de sua ebulição, para o resgate dos elementos não privilegiados pelas narrativas e práticas do poder hegemônicas, chefiadas pelo colonialismo. Ambas as correntes, dentro de suas matrizes epistemológicas, quiseram falar do sujeito escamoteado pelo discurso dominante a fim de promoverem a libertação mental (subjéctiva) e social desse sujeito.

Diante do assinalar dos principais aspectos históricos dos Estudos Culturais e Pós-coloniais, feito de modo bastante introdutório, não podemos escapar da seguinte interrogação: afinal, quais são as contribuições metodológicas que os Estudos Culturais e Pós-coloniais podem oferecer à nossa pesquisa, destinada à apresentação dos limites e das possibilidades do pensamento social de Manoel Bomfim? Responderemos a essa pergunta indicando, primeiro, os subsídios metodológicos dos Estudos Culturais à nossa investigação para, em seguida, conhecer as ofertas do Pós-colonialismo.

---

<sup>343</sup> BONNICI, Thomas. “América Latina e o Pós-colonialismo”. In.: *Conceitos-chave da teoria pós-colonial*, p. 16.

A primeira contribuição metodológica basilar dos Estudos Culturais colocada em evidência diz: nenhum “conhecimento produzido é neutro”<sup>344</sup>, ou seja, todo saber praticado como verdade, por ser normatizado e produzido pela sociedade, obedece a uma *vontade de poder*, como ensinou Foucault. Daí a fórmula *verdade/poder*. A segunda é oferecida por Maria Baptista e diz respeito à atenção concedida aos “aspectos culturais da sociedade”<sup>345</sup>. A cultura é o ponto de partida das análises desencadeadas, porque ela é o termômetro que afeita a temperatura das relações *verdade/poder*. A terceira consiste no evocar da interdisciplinaridade. Ela é solicitada por “reconhecer a complexidade e as limitações de objetividade no contexto dos Estudos Culturais.”<sup>346</sup> Para entender a sociedade, em mutação constante, é necessária a presença da interdisciplinaridade. Haja vista as dificuldades encontradas na compreensão da complexidade social. Daí a importância de lançar sobre ela múltiplos olhares para interpretá-la. A quarta, a abordagem textual. Nela “o texto é visto como signo, procurando encontrar-se aí ideologias e mitos”<sup>347</sup>. Ela auxilia no rastrear das ideologias e dos mitos que o texto carrega. Esse método proporciona ainda o demolir dos binarismos com vistas à emergência da singularidade social multifacetada negligenciada. A quinta e última contribuição diz respeito à subjetividade. Segundo Richard Johnson a subjetividade não é natural, ela é construída socialmente por meio da cultura. O que nos resta é *desconstruí-la* para entender seu processo de formação e de eclipsamento.

A colaboração metodológica do Pós-colonialismo à nossa pesquisa é diversificada, assim como é a dos Estudos Culturais. A primeira colaboração metodológica vinda do Pós-colonialismo diz respeito à audição das *diferenças culturais locais* como base avaliativa. Tal audição é feita com o avaliar da tensão entre *diferenças culturais locais* e *diferenças culturais transnacionais*. A segunda, o rompimento com a crença das *grandes narrativas*. Para que haja a audição das *diferenças culturais locais* é inevitável o desligar destas com as *grandes narrativas*, cujo *telos*, finalidade, é a universalidade. A terceira é pautada no *perturbar* a ideia *único tempo ocidental*, como disse Stuart Hall<sup>348</sup>, escrito por *grandes narrativas*, disseminadas pelo colonizador. Em contraposição a essa ideia, *tempo único ocidental*, há o registro da categoria *tempo deslocado*, como sugeriu Hall, inspirado no legado do crítico literário indiano Homi

---

<sup>344</sup> BARKER *apud* BAPTISTA. *Estudos culturais: o quê e o como da investigação*, p. 453.

<sup>345</sup> BAPTISTA, Maria Manuel. *Estudos culturais: o quê e o como da investigação*, p. 455.

<sup>346</sup> Idem. *Ibidem*, p. 455.

<sup>347</sup> Idem. *Ibidem*, p. 458.

<sup>348</sup> HALL, Stuart. “Quando foi o pós-colonial? Pensando no limite”. In.: *Da diáspora: identidades e mediações culturais*, p. 107 e 110.

Bhabha<sup>349</sup> (leia-se *tempo deslocado* como periodização descentrada, não fixa, não estabelecida e descontínua). A quarta e última cooperação reside no resgate do *ausente*, do *desvalorizado*. Com o devastamento mental e social – acionado pelas *grandes narrativas*, firmadas no *único tempo ocidental*, instauradas pela colonização – ocorreu o silenciamento do ausente. Esta colaboração do método Pós-colonial privilegia a “dimensão ausente ou desvalorizada da narrativa oficial da “colonização””<sup>350</sup>, a fim de orientar, teoricamente, acerca da pluralidade dos efeitos depreciativos provocados pela colonização.

Com as palavras aludidas acima limitamos o fértil solo metodológico que tanto os Estudos Culturais quanto os Pós-coloniais, podem oferecer à nossa pesquisa. É claro que há uma gama enorme de enfoques metodológicos pertencentes a essa esfera do conhecimento interdisciplinar. Contudo, aqueles aqui destacados são suficientes para conduzir nossa apuração epistemológica acerca da aproximação e do distanciamento de Manoel Bomfim dos Estudos Culturais e Pós-coloniais, mediada pelos conceitos *nação* e *descolonização*. Com essa apuração queremos esboçar os limites e as possibilidades de interpretar o Brasil e a América Latina nas letras do texto do médico sergipano. Para cumprir com essas duas metas de nosso exame, vamos agora justificar a eleição de alguns autores, pertencentes a essas duas vertentes do saber, bem como o instante da intervenção de suas colaborações metodológicas para este exame.

Iniciamos a justificativa de escolha de tais autores com o objetivo de constatar as vias pelas quais se dão a proximidade ou distanciamento do pensador sergipano dessas áreas e, a um só tempo, mapear os limites e as possibilidades de sua escrita. Inauguramos essa etapa compreensiva com Frantz Fanon. Com os conceitos *descolonização* e *psicologia colonial* elaborados por Fanon, almejamos verificar a conexão e/ou a desconexão de Manoel Bomfim a eles. Com Aimé Césaire pretendemos enxergar suas críticas ao modelo europeu de civilização e se Manoel Bomfim se vincula a elas. Já com José Martí é nosso alvo constatar as diretrizes de libertação da América Latina e sua visão de pátria e se Manoel Bomfim nelas se coaduna. Já com Homi Bhabha o desenvolvimento será mais disjuntivo do que conectivo. Considerando que o núcleo do *contradiscurso* é a conquista da nacionalidade, pretendemos rastrear, sob o alicerce teórico de Bhabha, as armadilhas embutidas na concepção de nação e de

---

<sup>349</sup> Cf. idem. *Ibidem*, p. 109. A idéia de Homi K. Bhabha de tempo, atrelada a sua crítica à nação, é apresentada na sessão “Homi Bhabha e as armadilhas do *nacionalismo*”.

<sup>350</sup> Idem. *Ibidem*, p. 110.

temporalidade para entender se, de algum modo, o sergipano se vincula a elas. Para finalizar o exercício reflexivo entra em cena o sociólogo peruano Aníbal Quijano. Queremos entender o alcance do conceito *colonialidade do poder*, sustentado na crítica à ideia de raça, para verificar as junções e disjunções do sergipano a esse conceito. Por último, ressaltamos que escolhemos Fanon, Césaire, Martí, Bhabha e Quijano, para dialogar com Bomfim, por eles serem autores consagrados no âmbito dos Estudos Culturais e Pós-coloniais.

Antes de encerrar esta sessão é de fundamental importância grassar uma ressalva: não pretendemos, ao recorrer aos Estudos Culturais e ao Pós-colonialismo, fazer uma importação de categorias, oriundas de realidades distintas, indiana, inglesa, norte-americana, sul-africana e árabe, à revelia do local que estamos a analisar, qual seja o latino-americano<sup>351</sup>. O primeiro argumento que corrobora para a supressão dessa suspeita é que: na América Latina também foi praticado pós-colonialismo. Portanto, não estamos importando categorias de realidades avessas ao nosso “local de fala”, a saber, o Brasil e a América Latina. O segundo e último argumento diz respeito à escolha de alguns autores não dedicados ao cotejamento da América Latina como, por exemplo, o indiano Homi Bhabha. Muito embora ele tenha meditado sobre a Índia, sua produção não se restringe àquela realidade. Ela nos instiga a pensar a América Latina. Daí sua relevância para o diagnóstico das limitações e das possibilidades das teses de Manoel Bomfim.

Dito isso, passemos à exibição das teses de Frantz Fanon, *descolonização e psicologia colonial*.

---

<sup>351</sup> A escritura dessa ressalva foi entusiasmada pelo artigo do antropólogo brasileiro Gustavo Lins Ribeiro, denominado “Post-Imperialismo: Para una discusión después del post-colonialismo y del multiculturalismo”. O artigo supracitado aguçou nossa atenção para esse fato. Qual fato? Para o da importação de categorias contrárias à realidade local. Caso os Estudos Culturais e Pós-coloniais sejam tomados como *paradigmas globais*, ao invés de promoverem a libertação local eles vão promover “la domesticación de lo local por lo global la dirección del vector de acumulación de poder [en beneficio] los actores globales.” (RIBEIRO, 2000, p. 04). Essa domesticação, tal como registrou Ribeiro, é fruto do aceite da contribuição teórico-metodológica dos Estudos Culturais e Pós-coloniais como *paradigmas globais*. Essa postura é repreendida pelo antropólogo. Tal repreensão nos serviu de alerta à nossa investigação.

## 2.2 Frantz Fanon: da *descolonização* à *psicologia colonial*

*Das feridas que a pobreza cria  
Sou o pus  
Sou o que de resto restaria  
Aos urubus  
Pus por isso mesmo este blusão carniça  
Fiz no rosto este make-up pó calíça  
Quis trazer assim nossa desgraça à luz*

*Gilberto Gil*

Esta sessão se deterá no pensamento do psiquiatra martinicano Frantz Fanon. Iremos apresentar os conceitos *descolonização* e *psicologia colonial*. Na sequência vamos averiguar se cabe a coadunação de Manoel Bomfim a essas duas categorias.

Antes de iniciar a atividade interpretativa do pensamento social do psiquiatra martinicano vamos, rapidamente, revisitar sua trajetória de vida. Frantz Fanon nasceu na ilha da Martinica, em 20 de julho de 1925. Segundo Lewis R. Gordon, Fanon “era um homem carismático de grande coragem e brilho, tendo lutado junto às forças de resistência no norte da África e na Europa durante a Segunda Guerra Mundial, ocasião em que foi por duas vezes condecorado por bravura.”<sup>352</sup> Estudou psiquiatria e filosofia na França. Com o término dos estudos foi trabalhar em um hospital psiquiátrico, na Argélia. Nessa ocasião, credenciou-se junto à Frente de Libertação Nacional da Argélia. Tendo feito essa adesão, dedicou seu tempo de vida ao movimento revolucionário de libertação da Argélia. A bandeira erguida por Fanon e pelos demais militantes versava a “luta para transformar as vidas dos condenados pelas instituições coloniais e racistas do mundo moderno.”<sup>353</sup> No entanto, antes mesmo de colher os rebentos dessa luta, ele morreu no dia 06 de dezembro de 1961, nos Estados Unidos. Estava no solo estadunidense em busca da cura para a doença que o sentenciou, a leucemia.

De acordo com Gordon, há quatro títulos publicados sob a autoria do martinicano, são eles: *Os condenados da terra* (1961), cuja publicação é póstuma; *Pele negra, máscaras brancas* (1952); *Sociologie d’une révolution: l’an V de la révolution algérienne* (1959) e, por último, *Pour la révolution africaine* (1964), que é uma reunião dos seus escritos, organizados por sua esposa. Dentre ele, os quatro títulos destacados

---

<sup>352</sup> GORDON, Lewis R. “Prefácio”. In.: *Pele negra, máscaras brancas*, p. 11.

<sup>353</sup> Idem. *Ibidem*, p. 12.

apenas dois serão utilizados na feitura de nossa análise, *Os condenados da terra* e *Pele negra, máscaras brancas*. A escolha dessas duas obras é devida ao exame das categorias *descolonização* e *psicologia colonial*, que elas trazem com abundância. Iniciaremos nossa abordagem delineando, primeiro, o que Fanon entendeu por *descolonização* para, em seguida, desenvolver sua compreensão da *psicologia colonial*.

O garimpo do conceito *descolonização* será feito com a assistência da obra *Os condenados da terra*. Por *descolonização* entende-se o impelir reacionário contra as forças política, cultural e econômica dispensadas pelos colonos. Essas forças agem na opressão não só do coletivo, integrado pelos colonizados, mas também sobre a singularidade dos mesmos. Para repelir a ação colonial, a reação do colonizado é imprescindível. Mas ela não é uma reação qualquer. É uma reação pautada na violência. Com isso, obtemos uma das primeiras pistas necessárias à compreensão da *descolonização*, a violência. Por isso, a “descolonização é sempre um fenômeno violento.”<sup>354</sup> A reação do colonizado tem que ser violenta para que seja varrida, por completo, a intromissão colonial. Isso é necessário em função da ação das forças coloniais que agem não só sobre o coletivo, mas também sobre o indivíduo. A violência ligada pela reação revolucionária não reclama a *transição*<sup>355</sup> do poder colonial para o poder do colonizado, pois essa alternativa conserva ranços dos intentos coloniais. O que a violência revolucionária deseja é a *substituição total*<sup>356</sup>, absoluta, do colonial para o colonizado, pois só assim há extirpação completa de qualquer saldo remanescente do primeiro. Se não houver mudança completa, mediada pela violência, a *descolonização* não será cumprida. A intensidade da violência externada pelo colonizado é proporcional ao nível de violência desempenhada pelo colonial. “O desenvolvimento da violência no seio do povo colonizado será proporcional à violência exercida pelo regime colonial contestado.”<sup>357</sup>

Em meio à complexidade analítica fiada por Frantz Fanon, ousaremos sublinhar, em seu texto, uma passagem que avento ser uma provável definição conceitual do que é a *descolonização*. “A descolonização é o encontro de duas forças congenitalmente antagônicas”<sup>358</sup>. Tendo em mente que o antagonismo é a face basilar daquele conceito, isso confere a possibilidade de interpretá-lo da seguinte forma: de um lado há a ação

---

<sup>354</sup> FANON, Frantz. *Os condenados da terra*, p. 51.

<sup>355</sup> Grifo nosso.

<sup>356</sup> Idem.

<sup>357</sup> FANON, Frantz. *Os condenados da terra*, p. 107.

<sup>358</sup> Idem. *Ibidem*, p. 52.

controladora do colonial, do outro, há a resistência do colonizado. Quem deve vencer esse duelo, aos olhos do Fanon, é o colonizado. Para que essa vitória seja assegurada é necessário *explodir o mundo colonial*. “Destruir o mundo colonial é, nem mais nem menos, abolir uma zona, enterrá-la no mais profundo do solo ou expulsá-la do território.”<sup>359</sup>

Alice Cherki, responsável pelo prefácio à edição de 2002 do livro *Os condenados da terra*, diz que uma das metas mais candentes do livro de Fanon, quiçá, uma das mais humanizadoras, é a proposta da *descolonização do ser*. Isso é constatado nas letras do texto do próprio autor, quando ele diz:

a descolonização nunca passa despercebida, pois diz respeito ao ser, ela modifica fundamentalmente o ser, transforma espectadores esmagados pela inessencialidade em atores privilegiados, tomados de maneira quase grandiosa pelo rumo da História. Ela introduz no ser um ritmo próprio, trazido pelos novos homens, uma nova linguagem, uma nova humanidade.<sup>360</sup>

Se a *descolonização* é avistada como um convite à humanização do homem é porque Frantz Fanon apostava que ela era capaz de devolver ao indivíduo colonizado sua essencialidade, que lhe foi tomada no instalar da colonização. Durante o primado colonial restou ao sujeito colonizado a condição de “coisificação”. É aí que mora o caráter ontológico da *descolonização*. Com ela, há a supressão do caráter de “coisa” imputado no colonizado. A violência revolucionária que confere a libertação daquele para que haja a criação de homens novos. É oportuno ressaltar, todavia, que ela não é uma dádiva dos deuses, mas uma conquista dos homens. “A descolonização é verdadeiramente a criação de homens novos. Mas essa criação não recebe a sua legitimidade de nenhuma potência sobrenatural: a “coisa” colonizada se torna homem no processo mesmo pelo qual ela se liberta.”<sup>361</sup>

Em harmonia com o conceito *descolonização*, há rigorosas considerações do martinicano acerca do desempenho dos partidos políticos nacionalistas que, ao ver do psiquiatra, não facilitaram o abranger da libertação nacional dos grilhões coloniais.

Antes de interpor as críticas de Fanon aos partidos políticos nacionalistas, cabe justificar a eleição desse partido específico, o nacionalista, como catalisador do seu escárnio ao poder colonial. A base de sustentação dos partidos políticos nacionalistas era o público urbano, no entanto, não havia espaço para a adesão do campesinato, por

---

<sup>359</sup> Idem. *Ibidem*, p. 57.

<sup>360</sup> Idem. *Ibidem*, p. 52.

<sup>361</sup> Idem. *Ibidem*, p. 53.

ele possuir grande tino revolucionário. “O campesinato é deixado sistematicamente de lado pela propaganda da maioria dos partidos nacionalistas. Ora, é claro que, nos países coloniais, só o campesinato é revolucionário. Ele não tem nada a perder e tudo ganhar.”<sup>362</sup> E por que o campesinato é deixado de lado? Porque as elites eram *covardes*, como bradou o autor. Elas eram temerosas que seus interesses político-econômicos não fossem preservados com a ascensão do movimento revolucionário regido pelo campesinato. A covardia dos partidos políticos nacionalistas fez com que Fanon não os respeitassem. Esse contexto é favorável ao envio das críticas de Fanon à conduta desses partidos.

Um elemento que não passou despercebido pelo psiquiatra martinicano, a ponto de deflagrar uma certa contradição, foi a carência de unidade nacional nos partidos que se automeavam como nacionalistas. O que é a unidade nacional? Para responder a essa interrogação vamos retomar os escritos de Fanon. “A unidade nacional é primeiro a unidade do grupo, o desaparecimento das velhas disputas e a liquidação definitiva das reticências.”<sup>363</sup> Nada disso era visível na conduta partidária nacional. Não havia unidade de grupo, pois o público de origem campesina era excluído, haviam também fortes dissidências mesmo entre os membros urbanos do partido. As raízes das desavenças entre o público urbano do partido são econômicas. “O que esse público quer é a melhora da sua condição, o aumento dos seus salários.”<sup>364</sup> Por praticar a rejeição à unidade nacional, por eliminar a inserção do campesino e por haver dissidências embaladas por interesses econômicos, Fanon constatou que “o diálogo nunca é rompido entre esses partidos políticos e o colonialismo.”<sup>365</sup> Esse diálogo não foi cessado porque o intelectual, participante indispensável na mobilização rumo à *descolonização*, “investiu a sua agressividade na sua vontade apenas dissimulada de assimilar-se ao mundo colonial.”<sup>366</sup>

Em face do exposto, é visto que a raiz dos males a assolar o povo colonizado é a colonização propriamente dita. Daí a *descolonização* ser a única alternativa para que a libertação ocorra. Se o colonizado já carrega o duro fardo herdado da colonização, e o público urbano exclui o campesinato da inserção nos partidos políticos nacionais, então, quem vai se incumbir de promover a libertação nacional? O povo, saturado das mazelas

---

<sup>362</sup> Idem. *Ibidem*, p. 78.

<sup>363</sup> Idem. *Ibidem*, p. 155.

<sup>364</sup> Idem. *Ibidem*, p. 77.

<sup>365</sup> Idem. *Ibidem*, p. 77.

<sup>366</sup> Idem. *Ibidem*, p. 78.

coloniais e do arranjo político institucional costurado pela burguesia nacional, se incumbirá da libertação. É o povo quem vai impulsionar a escrita de novas páginas no livro da história, sob o signo da *descolonialidade*. “O povo se apronta para pôr-se em macha, para interromper o tempo morto introduzido pelo colonialismo, para fazer a história.”<sup>367</sup> Somente com a *extinção completa*<sup>368</sup> dos rizomas coloniais poderá ser ventilada a possibilidade de vida do colonizado. É aí que mora todo o radicalismo da proposta *descolonial* de Fanon, pois há o apelo demasiado à violência. “A vida só pode surgir do cadáver em decomposição do colono.”<sup>369</sup> É com o vigor inflexível das palavras de Fanon que cessamos a exibição do conceito *descolonização*, para ceder espaço ao diálogo com a categoria *psicologia colonial*.

A categoria *psicologia colonial*, criada por Frantz Fanon, é fixada rumo à compreensão das marcas deixadas pelo colonialismo. A contribuição dessa análise não se restringe só à esfera compreensiva. Ela também almeja desmontar todo arranjo mental criado pelo colonizador para aprisionar o colonizado e convidá-lo à ação libertadora. Vejamos como a *psicologia colonial* foi urdida por meio da consulta à obra *Pele negra, máscaras brancas*, de 1952.

A decomposição de Frantz Fanon do artilheiro ideológico europeu, por ele chamado de *psicologia colonial*, parte da observação da situação colonial do negro. Portanto, ao se falar de *psicologia colonial* o autor selecionou abordar a questão racial. E por que Fanon optou pela temática racial para entender aquela dominação mental? Ora, porque o martinicano era negro e vivenciou, com intensidade, todos os malefícios trazidos pela empresa colonial. Daí sua adesão à Frente de Libertação Nacional da Argélia.

A *psicologia colonial* possui como pedra de toque a exibição “dos fenômenos psicológicos que regem as relações nativo-colonizador.”<sup>370</sup> O autor está interessado em descortinar esses fenômenos a fim de autorizar a *descolonização mental* do colonizado. E a *descolonização mental* consiste em suprimir, do psicológico do negro, o ideal de branqueamento embutido pelo europeu colonizador. Para a *descolonização do ser* (*descolonização ontológica*) efetivar-se é indispensável ocorrer, primeiro, a *descolonização mental*. Com o intuito de compreender a arquitetura da *descolonização mental*, sondaremos a *psicologia colonial* que é nutrida pelo racismo.

---

<sup>367</sup> Idem. *Ibidem*, p. 87.

<sup>368</sup> Grifo nosso.

<sup>369</sup> FANON, Frantz. *Os condenados da terra*, p. 111.

<sup>370</sup> FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*, p. 83.

De saída, vamos resgatar uma afirmação bombástica de Frantz Fanon: “a Europa tem uma estrutura racista.”<sup>371</sup> Dessa afirmação são retirados dois elementos: o primeiro, a engenharia do racismo é de responsabilidade europeia e não do negro; o segundo, o racismo é um construto social do europeu. O racismo, do qual nos remete Fanon, ganhou vida com a disseminação da imagem do negro como inferiorizado e o oposto disso, a superioridade, é mérito do europeu. “A inferiorização é o correlato nativo da superiorização europeia. Precisamos ter a coragem de dizer: *é o racista que cria o inferiorizado*”<sup>372</sup>.<sup>373</sup> E, nesse caso, o racista criador do inferiorizado foi o europeu. E mais, o racismo brotou das estruturas sociais européias. Tais estruturas enclausuraram o negro na alteridade forjada por categorias binárias, quais sejam, inferior, superior / branco e negro. Vamos explicar melhor essa ideia da alteridade do negro na clausura do binarismo.

A engenharia social europeia concebeu o racismo. Seu núcleo é travestido de elementos binários e buscou suporte na ideia de alteridade. A alteridade é impregnada na mente do negro colonizado. Ela diz que o outro do negro não é o negro, mas sim o branco. “Para o negro a alteridade não é outro negro, é o branco.”<sup>374</sup> A contradição da alteridade é flagrada no exato instante de sua aparição. Como exemplificação da frágil alteridade europeia há a observação do negro antilhano que se vê como branco. A visualização de si como branco (feita pelo negro) logo é pulverizada diante do colonizador francês.

Quando o outro do negro é o branco ele passa acreditar que é branco. Assim, há o germinar da alteridade. Mas quando esse negro antilhano adentra o solo do colonizador francês, logo já lhe dizem que ele não é branco. Aí está a expressão da contradição fornecida pela alteridade. Com ela temos o desenho da patologia social, denunciada por Fanon que se abate sobre o negro. A patologia social foi chamada de *situação neurótica* por Fanon, como será visto adiante.

Se ele [o negro] se encontra a tal ponto submerso pelo desejo de ser branco, é que vive em uma sociedade que torna possível seu complexo de inferioridade, em uma sociedade cuja consistência depende da manutenção desse complexo, em uma sociedade que afirma a superioridade de uma raça; é na medida exata em que esta sociedade lhe causa dificuldades que ele é colocado em uma situação neurótica.<sup>375</sup>

---

<sup>371</sup> Idem. *Ibidem*, p. 89.

<sup>372</sup> Grifos do autor.

<sup>373</sup> FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*, p. 90.

<sup>374</sup> Idem. *Ibidem*, p. 93.

<sup>375</sup> Idem. *Ibidem*, p. 95.

A *situação neurótica* é propícia ao *desmoronamento do ego* do negro. Ou seja, sua “estrutura psíquica se revela frágil”<sup>376</sup> no contato com a ação desencadeada pela alteridade do europeu. A ação do negro, enquanto indivíduo, é anulada para ceder espaço à imagem do outro, o branco, que não o reconhece, o oblitera. “O negro cessa de se comportar como indivíduo *acional*”<sup>377</sup>. O sentido de sua ação estará no Outro (sob a forma do branco), pois só o Outro pode valorizá-lo.”<sup>378</sup> O outro não valorizou o negro, ele fez o inverso, confirmou sua desvalorização. Ele negou sua existência enquanto negro. E temporariamente, de posse da alteridade, o outro fez o negro acreditar que era branco. Mas, o branco europeu (o outro), na ocasião do contato com o negro, lhe disse que ele não é branco. E o pior, não colocou nada no lugar. Porque ser negro já não é mais possível, devido ao processo de aviltamento ao qual fora submetido a negrura. Ser branco é um mérito do europeu colonial, o qual o colonizado, o negro, jamais poderá fazer parte. Assim, o negro ficou disperso, à deriva. “A verdade é que a raça negra se dispersou”<sup>379</sup>. Aos poucos foi deixando de existir.

Como alternativa de fuga da *neurose* a açoitar o negro, o psiquiatra martinicano indica a necessidade de ruptura com a clausura, instaurada pela alteridade e colocada a serviço do racismo. A ruptura só vai acontecer quando o negro se conscientizar que há outras formas de existir, distante dessa que viola sua mentalidade, impulsionada pelo desejo de se branquear ou de desaparecer, caso o branqueamento não ocorra. Como parte integrante da tomada de consciência, o pensador diz que sua intenção é mostrar para o negro que há duas escolhas a serem feitas: a ação (por entender que o princípio dos conflitos, por exemplo, a *neurose* provocada pelo racismo, está nas estruturas sociais e lá devem combatidos) ou a passividade. Se as origens da *neurose* estão nas estruturas sociais então, é lá mesmo, nas próprias estruturas, que ela deve ser enfrentada e extinta, como bem lembrou Fanon.

O negro não deve mais ser colocado diante deste dilema: branquear ou desaparecer, ele deve poder tomar consciência de uma nova possibilidade de existir; ou ainda, se a sociedade lhe cria dificuldades por causa de sua cor, se encontro em seus sonhos a expressão de desejo inconsciente de mudar de cor; meu objetivo não será dissuadi-lo, aconselhando-o a “manter as distâncias”; ao contrário, meu objetivo será, uma vez esclarecidas as causas, torná-lo capaz de

---

<sup>376</sup> Idem. *Ibidem*, p. 136.

<sup>377</sup> Grifo do autor.

<sup>378</sup> FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*, p. 136.

<sup>379</sup> Idem. *Ibidem*, p. 148 e 149.

*escolher*<sup>380</sup> a ação (ou a passividade) a respeito da verdadeira origem do conflito, isto é, as estruturas sociais.<sup>381</sup>

O racismo é um ardil ideológico do colonialismo europeu que sustenta a *psicologia colonial*. Na explicitação da categoria *descolonização* vimos – por meio da necessidade de libertação do colonizado – os danos causados pela colonialidade. Fanon fez isso porque constatou que as causas dos problemas a retalhar os colonizados vêm das estruturas sociais submetidas aos desígnios do colonizador. A violência radical, evocada pelo martinicano, tem destino certo: combater as estruturas sociais chefiadas pelo colonizador. Se no caso da colonização é verificado que seus *males de origem* advêm das estruturas sociais, então, os fundamentos da *psicologia colonial* não têm outra origem senão os mesmos da colonização. Essas estruturas, tal como foi acenado acima, favoreceram também o aparecimento da *psicologia colonial*, que se puseram a violentar a mentalidade colonial. Como suscitou Fanon, a ação é necessária no combate das causas que sustentam o racismo a usurpar a mente do negro.

Se o que foi dito até aqui não foi suficiente para dar legitimidade à tese do racismo como ardil ideológico, banhado nas estruturas sociais, certamente o que será anotado adiante pode conferir sustentação à tese do martinicano. Para isso, o autor se apoia no conceito *catharsis coletiva*.

Para explicar o que é a *catharsis coletiva* passaremos a palavra a Frantz Fanon. “Em toda sociedade, em toda coletividade, existe, deve existir um canal, uma porta de saída, através do qual as energias acumuladas, sob forma de agressividade, possam ser liberadas.”<sup>382</sup> Para ilustrar o lócus de atuação da *catharsis coletiva* é trazido para o debate o papel desempenhado pela família. A família de uma criança branca garante o acesso de sua prole a revistas e cantigas infantis que exercem função catártica. Essas revistas e cantigas desempenham função catártica porque “tendem a um verdadeiro desafogo da agressividade coletiva.”<sup>383</sup> São agressões coletivas por tenderem, no caso das revistas, à propagação dos heróis que narram a saga do Tarzan e do Mickey, cujo pano de fundo é a desvalorização do nativo, do negro. Tais revistas são concebidas pelas mãos de brancos e destinadas à formação do público branco. As famílias negras repassam esse material aos seus filhos e filhas em virtude da supremacia da alteridade do branco, introjetada no núcleo familiar negro. Essa é a porta aberta à perpetuação da

---

<sup>380</sup> Grifo do autor.

<sup>381</sup> FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*, p. 95 e 96.

<sup>382</sup> Idem. *Ibidem*, p. 130.

<sup>383</sup> Idem. *Ibidem*, p. 130.

*psicologia colonial*. Tal fato aguçou a desconfiança de Fanon, que pode ser expressa na seguinte citação: “uma criança negra, normal, tendo crescido no seio de uma família normal, ficará anormal ao menor contacto com o mundo branco”<sup>384</sup>, pois o mundo branco é encharcado daquelas revistas.

A *catharsis coletiva* é trabalhada sob o signo do *risco universal*. O *risco universal* é o apagar da diferença não contemplada no *imperativo ontológico universal*<sup>385</sup> fiado pelo branco europeu. Os mecanismos auxiliares do *risco universal* são as categorias binárias (inferior/superior – branco/negro) e o *inconsciente coletivo* (“o conjunto dos preconceitos, mitos, atitudes coletivas de um grupo determinado”<sup>386</sup> pelo branco). Com isso, ambicionamos salientar que o negro é abarcado no *risco universal*, determinado pela alteridade. O *risco universal* repousa no binarismo e no *inconsciente coletivo*, cujo fim é o extirpar daquilo que não está calculado debaixo dessas diretrizes, o negro, o diferente. O *inconsciente coletivo* diz ao negro: você é branco e ele acredita. No entanto, a cor da sua pele diz o contrário. E a recepção dada pelo branco diante, dessa constatação, denuncia a fragilidade do *inconsciente coletivo* organizado pelo próprio branco.

Qual é o *telos* do risco universal? Seu *telos* é a construção de uma totalidade branca. O mais assustador de tudo é que essa construção é auxiliada pelo próprio negro. Ele ajuda em seu cumprimento por ter a existência sitiada pela *psicologia colonial*.

Por fim, cabe espaço à crítica da área do conhecimento filosófico denominada ontologia/metafísica<sup>387</sup> (área do conhecimento que lida com o ser). Esta crítica se amarra aos argumentos comentados até aqui. O autor critica a ontologia a fim de revelar que a ideia do ser, fabricada pelo europeu, descartou a reflexão da dimensão existencial do negro. O que houve foi a centralização do ser do branco como *imperativo ontológico universal*<sup>388</sup>. Ao se comportar desse modo, o colonial age como se o negro não tivesse “mais de ser negro, mas sê-lo diante do branco.”<sup>389</sup> Como foi falado por meio do exemplo do antilhano negro em contato com o colonizador francês, o ser do

---

<sup>384</sup> Idem. *Ibidem*, p. 129.

<sup>385</sup> Grifo nosso.

<sup>386</sup> FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*, p. 159.

<sup>387</sup> A sedimentação de espaço, nesta sessão, à crítica de Fanon à ontologia é tributária ao método que conduz este estudo, o hermenêutico. A hermenêutica praticada pelo filósofo alemão Hans Georg Gadamer, que utilizamos aqui, é inspirada em Martin Heidegger. Ambas são devedoras à tradição ontológica iniciada com Heráclito. A indicação de limitações do plano ontológico é importante, mesmo não sendo nosso objeto de estudo, para registrar, de modo passageiro, suas prováveis insuficiências.

<sup>388</sup> Grifo nosso.

<sup>389</sup> FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*, p. 104.

negro lhe é retirado. O que é colocado no lugar é o ser do branco e de modo provisório, porque quando este passa a acreditar que o ser do branco é o seu ser, este lhe é subtraído. A ontologia/metafísica do negro foi obnubilada por contrariar o *imperativo ontológico universal*<sup>390</sup> elaborado pelo colonizador. “Sua metafísica ou, menos pretensiosamente, seus costumes e instâncias de referência foram abolidos porque estavam em contradição com uma civilização que não conheciam e que lhes foi imposta.”<sup>391</sup>

Ao atinar sua queixa à ontologia europeia, o autor não só a ataca como também condena o modelo europeu de civilização.<sup>392</sup> Percebemos ainda que a crítica à ontologia colonial complementa a crítica da alteridade. Porque ambas foram armadas pelo colonizador com o intuito de favorecer o racismo destinado a um projeto maior: a *psicologia colonial* que engolfou o colonizado. Em face do exposto, constatamos também que a ontologia colonial também propiciou a robustez da *catharsis coletiva*, subsidiada pelo *imperativo ontológico universal*<sup>393</sup>.

Desse modo, finalizamos a exposição das duas categorias pensadas por Frantz Fanon, reservadas à promoção da libertação dos colonizados. A seguir, vamos mapear as possibilidades de aglutinação de Manoel Bomfim em torno dos conceitos *descolonização* e *psicologia colonial*.

\*\*\*

Damos início aos apontamentos que sugerem a coadunação de Manoel Bomfim em torno do legado de Fanon, por meio dos conceitos aqui tratados.

O primeiro item que aproxima Bomfim e Fanon é a categoria *descolonização*. Porque o ponto máximo desse empreendimento epistemológico, pensado pelo martinicano, é a libertação do colonizado. O pensamento social do sergipano também é *descolonial* nesse aspecto, no sentido de alertar o povo brasileiro e a população da

---

<sup>390</sup> Grifo nosso.

<sup>391</sup> FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*, p. 104.

<sup>392</sup> Na próxima sessão, “Aimé Césaire e a crítica ao modelo europeu de *civilização*”, levantaremos as críticas a idéia de civilização. No entanto, em várias passagens do livro de Fanon, *Pele negra, máscaras brancas*, há concordância com as críticas de Césaire acerca da civilização. Isso nos leva a sinalizar que as críticas de Fanon, ao ideal de civilização, são inspiradas em Césaire. Até porque Fanon esteve muito próximo do autor do *Discurso sobre o colonialismo*.

<sup>393</sup> Grifo nosso.

América do Sul para os vícios deixados pela colonização, bem como pela necessidade de desvencilhamento deles para a emancipação nacional.

Na última obra que compôs sua trilogia social (*O Brasil nação: realidade da soberania brasileira*) Bomfim descreveu, com minúcia, as disputas políticas estabelecidas entre as elites urbanas, figuradas pelo partido liberal e pelo conservador, durante a formação do Estado nacional (no século XIX), que alijou o *ânimo nacional*.

Essa perspectiva do pensamento social de Manoel Bomfim lembra as críticas de Fanon a respeito da postura do partido nacionalista, chefiado pelas elites urbanas. Fanon também identificou o insucesso do projeto nacional, por meio do malogro do partido nacional urbano, através do desprezo do camponês. O partido nacional estava interessado em garantir o cumprimento dos seus interesses econômicos e excluir o campesinato do acesso à terra e da autonomia econômica. No contexto de Manoel Bomfim, século XIX, fato semelhante ocorreu com o insucesso da Independência e da República. As elites urbanas brasileiras não consideram a existência do mestiço na formação da nação.

Até mesmo a saída encontrada por ambos se equipara, qual seja, a violência revolucionária para fugir do marasmo instaurado pelo colonialismo perpetuado pelas elites dirigentes. É evidente que o apelo à violência revolucionária é mais intenso em Fanon do que em Bomfim, certamente porque Fanon integrou a Frente de Libertação Nacional da Argélia. Esse é um dos aspectos que distingue os autores. Contudo, o fato é que ambos viram na revolução a saída para expelir o colonialismo e, com isso, a libertação dos vícios por ele deixado. E também, falando do aspecto que os diferencia, Fanon lutou para implantar a revolução, Bomfim não, pelo menos do ponto de vista ativista. O sergipano lutou com palavras, o martinicano preferiu lutar com palavras e com a vida.

A respeito do conceito *psicologia colonial*, elaborado por Frantz Fanon, não constatamos em Manoel Bomfim a mesma frequência que indicamos no conceito anterior, *descolonização*. Não constatamos proximidade porque Manoel Bomfim não relatou a engenharia mental, lançada pelo colonizador, destinada à invasão da psique do colonizado. Como bem o sabemos, Frantz Fanon estudou psiquiatria e filosofia. Manoel Bomfim tinha formação médica e pendor às leituras filosóficas, literárias e sociológicas. A edificação da categoria *psicologia colonial* de Fanon, para remeter à dominação mental do outro (no caso o colonizado), foi favorecida por sua formação psiquiátrica. Bomfim estudou psicologia e fundou um laboratório de psicologia experimental, no Rio

de Janeiro, no início do século XX. Registramos isso para acenar que Bomfim também teve contato com a tradição de pensamento fundante da psicologia. Na obra *O Brasil nação* ele chega até a mencionar Freud para ironizar a violência colonial. Então, por que ele não se deteve a refletir sobre a psique do colonizado? Suspeitamos que a resposta para isso talvez seja porque o autor valorizou, em excesso, a influência do social e não reteve atenção na colonização mental, ontológica, do colonizado. Observamos, então, que a categoria *psicologia colonial*, de Frantz Fanon, nada se aproxima do legado de Manoel Bomfim. Evidenciando, assim, uma fragilidade do pensamento social de Bomfim, a saber, que ele não se deteve a pensar aquilo que Spivak chamou de *violência epistêmica*.

Na próxima sessão vamos esboçar a crítica de Aimé Césaire ao modelo europeu de *civilização*. Nosso propósito, por meio deste esboço, é verificar as prováveis sintonias ou dissintonias entre as teses de Bomfim e de Césaire.

### 2.3 Aimé Césaire e a crítica ao modelo europeu de *civilização*

*O que está acontecendo?  
O mundo está ao contrário  
E ninguém reparou  
O que está acontecendo?  
Eu estava em paz  
Quando você chegou*

*Nando Reis*

O foco desta sessão é delinear a crítica de Aimé Césaire ao modelo europeu de civilização. O centro dela repousa no mapeamento da civilização ocidental erguida à bancarrota do colonizado. De posse dessa tese, queremos explorar os itens que coadunam Manoel Bomfim a Aimé Césaire. Pensamos que entre os autores há mais proximidades do que afastamentos.

Aimé Fernand David Césaire nasceu em Basse-Pointe, na Martinica, no ano de 1913. Era filho de um modesto trabalhador e de uma costureira. Na Martinica, durante a infância e adolescência, obteve notório destaque no executar das atividades educacionais. Esse fato o levou a conquistar uma bolsa de estudos no Liceu *Louis Le Grand*, em Paris. Na ocasião, frequentou aulas com Léopold Sédar Senghor, futuro

presidente do Senegal. A partir daí, estreitaram laços de amizade. Junto com Senghor, Césaire fundou o jornal “O estudante negro”, em 1934. Eles ainda foram pioneiros na militância em prol da negritude. Durante a temporada no solo francês, o martinicano iniciou e concluiu o curso de Letras. Césaire é reconhecido por ser escritor. Atuou nas ramas da poesia, da dramaturgia e do ensaio. Mas, sua atuação mais candente foi destinada à negritude política. Na Martinica, foi prefeito, deputado e fundador do Partido Progressista, cuja bandeira era a instauração de um socialismo independente em oposição ao comunismo praticado por Stálin. No entanto, sua morte, em abril de 2008, interrompeu sua bela trajetória de vida dedicada às letras e à negritude martinicana.

A leitura avaliativa do modelo europeu de civilização fora anunciada através do livro: *Discurso sobre o colonialismo*, escrito em 1950 e publicado, pela primeira vez, no ano de 1955. A edição portuguesa foi propalada no ano de 1977. A edição mencionada é utilizada na composição desta sessão.

Adiante, iremos apresentar as críticas do autor em destaque ao modelo europeu de civilização. O pano de fundo das críticas à civilização é o colonialismo. Por isso, no primeiro momento da argumentação, apresentaremos a crítica ao colonialismo; no segundo, exibiremos a crítica ao humanismo; no terceiro, exporemos suas pretensões com o *Discurso sobre o colonialismo*; no quarto, há o registro da crítica ao saber, a ciência ocidental; para no quinto e último momento desta sessão, apresentarmos a crítica à ideia de nação.

O abandono do modelo de civilização é revestido do rastreamento dos prejuízos ocasionados pela colonização, por isso, no prefácio escrito por Mário de Andrade, pensador africano, é dito que o colonialismo, delatado por Césaire, “se reveste de dois aspectos: o de um “regime de exploração desenfreada de imensas massas humanas que tem a sua origem na violência e só se sustém pela violência”, e o de uma “forma moderna de pilhagem.”<sup>394</sup> Esses dois aspectos (violência e pilhagem), atrelados à colonização, compõem a essência da civilização rechaçada por Césaire. Mário de Andrade avança na exposição ao indicar o horizonte interpretativo a ser alcançado pelo autor prefaciado. Este pretendeu desmontar toda a arquitetura ocidental colocada a serviço do intentos coloniais, em nome do ideal de civilização.

Penetrar no essencial do colonialismo, [significa], ao mesmo tempo, desmontar os mecanismos de exploração do sistema, desvendar as contradições do

---

<sup>394</sup> ANDRADE, Mário de. “Prefácio”. In.: *Discurso sobre o colonialismo*, p. 07.

pensamento burguês na matéria, mas também as vias que permitiam triunfar [...] “esta vergonha”.<sup>395</sup>

Dito isso, não podemos nos furtar de sublinhar a intenção do pensador martinicano com seu *Discurso sobre o colonialismo*, pautada, segundo Andrade, no resgate do “direito à iniciativa histórica”<sup>396</sup> dos povos, noutros termos, [no] *direito à personalidade*<sup>397</sup>.<sup>398</sup> O que estava em jogo para, Césaire, era o levantamento de um homem social, de posse da sua origem histórica e amparado na sua personalidade (subjéctiva e/ou mental).<sup>399</sup>

O martinicano é categórico ao afirmar que a civilização ocidental é fadada à decadência. E por quê? Ora, porque “uma civilização que se revela incapaz de resolver os problemas que o seu funcionamento suscita, é uma civilização decadente.”<sup>400</sup> Ao invés de buscar soluções ela “prefere fechar os olhos aos seus problemas mais cruciais”<sup>401</sup>. Ela se recusa a olhar os problemas mais graves emergidos de suas estruturas. Ela negligencia os danos brotados da colonização que cortaram a carne do colonizado com duros golpes, porque entre a colonização e a civilização não há intersecção dos valores humanos, tão aclamados pela modernidade ocidental, a partir da Ilustração. “E digo que da colonização à civilização a distância é infinita; que, de todas as expedições coloniais acumuladas, de todos os estatutos coloniais elaborados, de todas as circulares ministeriais expedidas, é impossível resultar um só valor humano.”<sup>402</sup> Com essas palavras acenamos para as críticas de Césaire feitas ao humanismo europeu.

Para entender como o colonizado é privado dos valores humanos, portanto desse humanismo, uma das promessas não cumpridas pelo ideal de civilização europeu, é inevitável o aceite das considerações desferidas pelo próprio autor. Ele ressalta que para ter acesso à raiz do silêncio dos valores humanos, fincada pela colonização, “seria preciso estudar, primeiro, como a colonização se esmera em *descivilizar*<sup>403</sup> o colonizador, em *embrutecê-lo*<sup>404</sup>.”<sup>405</sup> Dito em outras palavras, seria preciso esmiuçar

---

<sup>395</sup> Idem. *Ibidem*, p. 08.

<sup>396</sup> Grifos do autor.

<sup>397</sup> Idem.

<sup>398</sup> ANDRADE, Mário de. “Prefácio”. In.: *Discurso sobre o colonialismo*, p. 09.

<sup>399</sup> Isso lembra as considerações de Frantz Fanon por meio de sua proposta da *descolonização social e mental*. Fanon era grande leitor do legado de Césaire além, é claro, de ambos serem originários da Martinica.

<sup>400</sup> CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre o colonialismo*, p. 13.

<sup>401</sup> Idem. *Ibidem*, p. 13.

<sup>402</sup> Idem. *Ibidem*, p. 15 e 16.

<sup>403</sup> Grifo do autor.

<sup>404</sup> Idem.

como se deu o “*asselvajamento*<sup>406</sup> do continente”<sup>407</sup> europeu para, então, compreender de onde partiu tanta violência que despojou o colonizado de valores humanos. É apontado esse caminho para a compreensão da privação do colonizado dos valores humanos porque

a colonização desumaniza, repito, mesmo o homem mais civilizado; que a ação colonial, a empresa colonial, a conquista colonial, fundada sobre o desprezo pelo homem indígena e justificada por esse desprezo, tende, inevitavelmente, a modificar quem a empreende; que o colonizador, para dar boa consciência se habitua a ver no outro o *animal*<sup>408</sup>, se exercita a tratá-lo como *animal*<sup>409</sup>, tende objetivamente a transformar-se, ele próprio, *em animal*<sup>410</sup>. É essa ação, este ricochete da colonização, que importava assinalar.<sup>411</sup>

Aimé Césaire é ainda mais audacioso. É argumentado que a própria Europa foi cúmplice e parteira do nazismo. Como isso foi possível? Por meio da moldura europeia de civilização. A mesma que funcionou para dizimar povos de origem não europeia. Até aí tudo bem porque, afinal, a máquina de produção de cadáveres não operava contra europeu. No entanto, a situação mudou e causou estarrecimento quando Hitler passou a exterminar judeus, brancos europeus. Faltou ao civilizado recordar que o nazismo foi fabricado com seu próprio consentimento. E já que o europeu se esquivava dessa recordação, Césaire se incumbiu em fazê-la.

As pessoas espantam-se, indignam-se. Dizem: “Como é curioso! Ora! É o nazismo, isso passa!” E aguardam, e esperam; e calam em si próprias a verdade – que é uma barbárie, mas a barbárie suprema, a que coroa, a que resume a quotidianidade das barbáries; que é o nazismo, sim, mas que antes de serem as suas vítimas, foram os cúmplices; que o toleraram, esse mesmo nazismo, antes de o sofrer, absolveram-no, fecharam-lhe os olhos, legitimaram-no, porque até aí só se tinha aplicado a povos não europeus; que o cultivaram, são responsáveis por ele, e que ele brota, rompe, goteja, antes de submergir nas suas águas avermelhadas de todas as fissuras da civilização ocidental e cristã.<sup>412</sup>

Qual é a intenção de Aimé Césaire ao fazer tal afirmação, com conteúdo provocativo? Ele ambiciona resenhar o quadro arbitrário da civilização. Tal quadro autorizou a colonização e fez com que as pessoas subjugadas a ele o aceitassem, por

---

<sup>405</sup> CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre o colonialismo*, p. 17.

<sup>406</sup> Grifo do autor.

<sup>407</sup> CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre o colonialismo*, p. 17.

<sup>408</sup> Grifo do autor.

<sup>409</sup> Idem.

<sup>410</sup> Ibidem.

<sup>411</sup> CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre o colonialismo*, p. 23 e 24. Nesta passagem identificamos mais um ponto que aproxima Fanon de Césaire por meio do conceito *psicologia colonial*. Se eu vejo o “outro” como animal significa que o animal é “eu”. Pois, eu projeto no “outro” aquilo que “sou”.

<sup>412</sup> Idem. *Ibidem*, p. 18.

meio da coerção, da violência. Esse quadro caracterizou aquilo que Césaire chamou de civilização doente. O que era desconhecido são as consequências trazidas ao fazer adesão aquele quadro.

que ninguém coloniza inocentemente, nem ninguém coloniza impunemente; que uma nação que coloniza, que uma civilização que justifica a colonização – portanto, a força – é já uma civilização doente, uma civilização moralmente ferida que, irresistivelmente, de consequência em consequência, de negação em negação, chama o seu Hitler, isto é, o seu castigo.<sup>413</sup>

Quem é o sujeito colonizado que padece da violência cometida pela colonização, exposta pela civilização ocidental? O sujeito colonizado é o martiniquense, é o povo da Oceania, da Nigéria, da África, da Argélia, da Índia, é o elemento autóctone submetido à *limpeza étnica*. Esse é o colonizado advogado por Césaire, vítima da colonização. O autor advoga em defesa do colonizado porque contra ele foi implantado “o medo, o complexo de inferioridade, o tremor, a genuflexão, o desespero, o servilismo.”<sup>414</sup> Antes da invasão do colonizador ocidental, em busca de elementos para sustentar a civilização nascente, havia economias voltadas à subsistência da população nativa. Com aquele advento, houve o arruinar da economia e da organização social nativa, por isso, é feita a defesa do colonizado, porque ele “quer avançar e é o colonizador que o retém.”<sup>415</sup>

Mas eu falo de *economias*<sup>416</sup> naturais, de *economias*<sup>417</sup> harmoniosas e viáveis, de *economias*<sup>418</sup> adaptadas à condição do homem indígena desorganizadas, de culturas de subsistência destruídas, de subalternização instalada, de desenvolvimento agrícola orientado unicamente para benefício das metrópoles, de rapinas de produtos, de rapinas de matérias-primas.<sup>419</sup>

Nesse sentido, no de refazer um novo ordenamento social, distante das teias opressoras da colonização, é que dirige o esforço do autor do *Discurso sobre o colonialismo*, em prol do colonizado. “Não é uma sociedade morta que queremos fazer reviver.”<sup>420</sup> Prossegue o autor “é uma sociedade nova que precisamos criar, com a ajuda de todos os nossos irmãos escravos, rica de toda a potência produtiva moderna, cálida

---

<sup>413</sup> Idem. *Ibidem*, p. 21.

<sup>414</sup> Idem. *Ibidem*, p. 26. Mais uma vez percebemos o ressoar da *psicologia colonial* através do emprego *complexo de inferioridade*. Esse também compõe a arquitetura daquele conceito formulado por Fanon.

<sup>415</sup> CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre o colonialismo*, p. 29.

<sup>416</sup> Grifo do autor.

<sup>417</sup> Idem.

<sup>418</sup> *Ibidem*.

<sup>419</sup> CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre o colonialismo*, p. 26.

<sup>420</sup> Idem. *Ibidem*, p. 36.

de toda fraternidade antiga.”<sup>421</sup> Para o emergir dessa sociedade é vital o romper com a *dominação psicológica* atinada sobre o colonizado. Pois,

a colonização se funda na psicologia; que pelo Mundo [destinou-se] há grupos de homens atacados, não se sabe como, dum complexo que é mesmo preciso designar por complexo de dependência, que esses grupos são psicologicamente formados para ser dependentes; que têm necessidade da dependência, que a postulam, que a reclamam, que a exigem; que este é o caso da maior parte dos povos colonizados [...].<sup>422</sup>

O modelo de civilização, aqui sob análise, embalou e dissipou a crença “que o Ocidente inventou a ciência. Que só o Ocidente sabe pensar”<sup>423</sup>. Que tipo de conhecimento e ciência regeu essa produção da qual a Europa é titular? Aimé Césaire responde: um conhecimento que sentenciou o colonizado, por meio do *racismo científico*, no instante mesmo em que este fora avistado pelo europeu. Toda a produção científica impulsionou o desenvolver da civilização ocidental. O autor desconfia dessa produção vinda de Lévy-Bruhl (que definiu, de modo depreciativo, a mentalidade primitiva do colonizado), Roger Caillois (feitor de uma etnografia do outro, porém, do ponto de vista do colonizador), Joseph Arthur Gobineau (um dos articuladores da teoria da desigualdade das raças) e Gourou (que pôs em xeque a possibilidade de existir civilização nos trópicos). Com intento de rebater as condenações detonadas pela ciência ocidental, o pensador da Martinica diz: “é o Ocidente que faz a etnografia dos outros, não os outros que fazem a etnografia do Ocidente.”<sup>424</sup>

Por fim, há o registro da crítica à ideia de nação. Tal ideia aprova as atrocidades cometidas pela colonização em benefício do ideal de civilização. A pista para entender o elo entre colonização e nação está naquilo que Césaire afirmou, outrora, como *descivilização* do colonizador. Essa é a ferramenta a ser tomada para escavar a compreensão do *embrutecimento* do colonizador que encharcou o colonizado de violência e terror.

As origens do *asselvajamento* do colonizador estão na história europeia que remonta ao Império Romano. O modelo de civilização europeia, em voga, é herdeiro da postura imperial exercida pelos romanos na Antiguidade. A Europa “ceifou as civilizações, destruiu as pátrias, arruinou as nacionalidades”<sup>425</sup>, tal como Roma fez no

---

<sup>421</sup> Idem. *Ibidem*, p. 36.

<sup>422</sup> Idem. *Ibidem*, p. 45 e 46.

<sup>423</sup> Idem. *Ibidem*, p. 58.

<sup>424</sup> Idem. *Ibidem*, p. 61.

<sup>425</sup> Idem. *Ibidem*, p. 67.

passado, devastando milhares povos. Roma fez isso perseguindo a instauração da unidade em torno do Império que mais tarde veio perecer. A Europa segue o mesmo comportamento do Império Romano, só que debaixo da estrutura do Estado nação, por meio da prática colonial.

Em face do exposto, vemos que a nação, à luz do projeto de civilização em atividade através da colonização, nada mais é do que anunciante do modelo imperial de ser que remonta aos romanos. A sociedade sonhada por Césaire, a acolher o colonizado, é sucessora da atual. Esta encontra-se com os dias contados, porque está apoiada em um modelo de civilização que já deu sinais de sua decadência através do aceno de *seu castigo, seu Hitler*.

\*\*\*

Passemos agora à análise dos pontos de confluência e não confluência entre Manoel Bomfim e Aimé Césaire. Não temos dúvida que o primeiro autor concordaria com as críticas feitas pelo segundo, acerca do modelo europeu de civilização. Porque as críticas dizem respeito à rejeição ao colonialismo, apoiado no projeto civilizacional europeu; elas dizem respeito ao rechaço do humanismo, por não reconhecer que o colonizado é digno do acesso aos valores humanos; são proferidas como repulsa à ciência, que verificou que o *racismo científico* pavimentou as vias de acesso à exclusão do colonizado da plataforma civilizacional; e dizem respeito, por último, ao repelir o ideal de nação aos moldes do imperialismo, que aponta que a civilização ocidental é fundada nos pressupostos imperiais. Além disso, Bomfim também celebraria, junto com Césaire, sua motivação, a saber, a de reascender uma sociedade fraterna e cálida para o colonizado.

Mas a alternativa encontrada pelo médico sergipano para emancipar o mestiço, ou o colonizado de Césaire, é, sem dúvida, a alternativa nacional. Claro que a nação sonhada por Bomfim não se equipara à que é duramente criticada por Césaire (como personificação do imperialismo). A nação de Bomfim é calcada na coesão social, no amor à terra e no amor à pátria, ascendida pela resistência. É somente por esta via que o autor aposta que o povo poderá emancipar-se. Pensamos que Césaire certamente concordaria com o conteúdo que embala a utopia de emancipação de Bomfim, porque

em uma passagem do *Discurso sobre o colonialismo* [já registrada aqui] é dito que a Europa “ceifou as civilizações, destruiu as pátrias, arruinou as nacionalidades”<sup>426</sup>. Se isso é dito pelo pensador martinicano para se referir à violência colonial praticada contra o colonizado, significa que ele não via problemas no uso do termo nação. Mas ele via, sim, problemas na prática colonial. Esse era o seu problema, que por sinal, também era o problema de Bomfim.

Pois a prática colonial, sob o molde nacional, depositou sob os ombros do colonizado o duro fardo carregado pelos povos submetidos às determinações semelhantes àquelas exercidas, no passado, pelo imperialismo romano. Só que, na atualidade, o Império Romano deu lugar aos sortilégios do colonialismo. Césaire não é opositor do molde nacional, como já foi falado, prova disso é o emprego do termo nacional para remeter à existência fraterna dos povos colonizados antes da chegada do colonizador. O autor se opõe mesmo é ao nacionalismo imperial.

O que fica claro é que o nacionalismo, para o sergipano, é aquele de cunho patriótico, feito na tradição nacional brasileira dos séculos XVI e XVII, apenas isso. Muito embora Bomfim também tenha previsto a existência de nações que se desenvolvem e seguem na rota do desenvolvimento, rumo ao progresso. Outras, iniciam esse processo e o abortam, são as que caem nas malhas do *parasitismo social*, a viverem da exploração de outros povos, como é o caso da civilização europeia.

Já para Césaire, o nacionalismo que ele viu nascer foi aquele que imperou com roupagem imperial, destruidor de povos já estabelecidos.

Portanto, entendemos que Bomfim se afina com as críticas de Césaire ao modelo europeu de *civilização*. Assim como também concordaria com suas críticas a um certo tipo de civilização nacional, urdida no imperialismo, arrasadora de milhares de povos e tradições culturais. No entanto, o que separa os autores, acerca das críticas ao modelo europeu de *civilização*, é um problema conceitual. Enquanto Bomfim nomeia as nações não entregues ao progresso de *parasitas*, Césaire as chama de nações feitas na tradição *imperial*. Fora isso, percebemos uma harmonia entre as teses sociais estabelecidas pelos autores.

Na sessão seguinte, “José Martí: rumo à emancipação da *mãe-pátria*”, vamos examinar a ideia de pátria, elaborada pelo pensador cubano, para constatar as proximidades com a pátria pensada por Manoel Bomfim.

---

<sup>426</sup> Idem. *Ibidem*, p. 67.

## 2.4 José Martí: rumo à emancipação da *mãe-pátria*

*O poeta está vivo  
Com seus moinhos de vento  
A impulsionar  
A grande roda da história...*

*Roberto Frejat / Dulce Quental*

Na quarta sessão que faz coro à segunda parte desta pesquisa, dedicaremos atenção ao escritor e poeta cubano José Martí. Nossa preocupação é centrada na exposição de sua visão da independência, da pátria e da ameaça colonial. Munidos desse material, desejamos observar os pontos de ligação entre José Martí e Manoel Bomfim.

José Julián Martí y Pérez nasceu em 1853, na cidade de Havana, Cuba. No contexto de seu nascimento a ilha ainda era anexada a Porto Rico. Aglutinados, Cuba e Porto Rico, formavam a última colônia espanhola na América. José Martí dedicou-se, precocemente, com 16 anos de idade, à defesa de Cuba contra o colonizador espanhol. Guiado pelo sentimento nacionalista e anticolonialista, empregou seus versos à independência da ilha, como também se envolveu na guerra de Cuba contra a Espanha (1868-1878) por meio da investida à propaganda independentista. Isso lhe rendeu seis anos de prisão. Mais tarde, em 1871, fora exilado na Espanha como retaliação por conta da investida de outrora. Lá permaneceu de 1871 a 1874. No período de expatriação ocupou seu tempo com o trabalho, dando aulas, e com os estudos. Concluiu o colegial, estudou direito, filosofia e letras nas universidades de Madri e Saragoça. No final da deportação conheceu a França, viveu no México (1875-1881), na Guatemala e na Venezuela (período marcado pela sensibilização impactante no contato com o autóctone americano). Ao término deste ciclo, foi exilado novamente na Espanha, ainda que de modo passageiro, em 1879. De lá fora encaminhado para Nova York, em 1880, para depois retornar a Cuba.

Em função da cooperação com os jornais de língua espanhola, na ocasião que estivera em Nova York, a popularidade do autor cubano foi dissipada pela Hispano-América. Por isso, Martí é “mais conhecido pelas suas colaborações jornalísticas, publicou também uma vasta obra poética, além de inúmeras traduções.”<sup>427</sup> Outros

---

<sup>427</sup> CARVALHO, Eugênio Rezende de. “Nota biográfica”. In.: *América para humanidade: o americanismo universalista de José Martí*, p. 17.

fatores dilataram sua notoriedade, como por exemplo, a ocupação, em 1887, do cargo de cônsul do Uruguai em Nova York; a nomeação, em 1888, para representante da Associação de Imprensa de Buenos Aires; no final de 1890, Martí foi surpreendido com sua vitória para ocupar o cargo de cônsul não apenas do Uruguai, mas da Argentina e do Paraguai.

Os anos de 1890 foram destinados à militância e à luta política. José Martí canalizou forças para efetivação da revolução. Ele aguardava que ela trouxesse a independência cubana. O primeiro passo no atendimento dessa jornada, rumo à independência, foi a constituição do Partido Revolucionário Cubano. Com o intuito de fortalecê-la, o pensador subsidiou apoio do Haiti, da Jamaica, da Flórida, de São Domingos, da Costa Rica e do México. Apoiado pelos generais Máximo Gomez e Antonio Maceo, ex combatentes da guerra de 1868-1878, Martí avançou rumo à guerra revolucionária que libertaria Cuba. Em 1895 a guerra teve início, mas aquele mesmo ano foi trágico para o autor. Martí foi morto por soldados espanhóis. A brilhante trajetória do poeta e combatente José Martí ali fora encerrada.

Se for possível assumir a audácia de resumir, em uma frase, o farto e alucinante percurso de vida do cubano, certamente, ele é feito de modo admirável pela antropóloga Mariza Veloso, para quem “Martí viveu como poeta e morreu como herói”<sup>428</sup>. Mesmo tendo padecido de maneira tão prematura, seus escritos, em pleno século XXI, ainda seguem impulsionando a grande roda da história. Afinal, o poeta está vivo, pois como lembrou o mestre soberano da literatura brasileira, João Guimarães Rosa, o poeta não morre, fica encantado<sup>429</sup>.

Após recuperar, de modo sucinto, alguns dos fatos que marcaram a vida do cubano, iniciaremos a exibição dos argumentos que sustentam esta sessão. Começamos nossos trabalhos delineando o conceito *mãe-pátria*. O historiador Eugênio Rezende de Carvalho – em seu estudo dedicado ao pensamento martiano, intitulado *América para humanidade: o americanismo universalista de José Martí* – explica com arguta segurança o conceito pátria, apoiado na metáfora *mãe-pátria*. Ele diz: “Martí associou de forma recorrente uma imagem feminina ao que denominou “espírito feminino da pátria””<sup>430</sup>. E prossegue o historiador: “tal representação simbólica se justificava na medida em que algumas virtudes essenciais à pátria eram tradicionalmente vinculadas à

---

<sup>428</sup> VELOSO, Mariza. “José Martí: modernidade e utopia”. In.: *XXVIII Congresso ALAS 2011*, p. 01.

<sup>429</sup> Cf. ROSA, João Guimarães. *Grande sertão: veredas*.

<sup>430</sup> CARVALHO, Eugênio Rezende de. “A idéia martiana de pátria”. In.: *América para a humanidade: o americanismo universalista de José Martí*, p. 136.

figura da mulher, numa nítida menção – e mesmo reverência – ao aspecto da sensibilidade feminina.”<sup>431</sup> E qual é o aspecto da sensibilidade feminina que a metáfora martiana, *mãe-pátria*, carrega consigo? O aspecto da sensibilidade feminina é o da representação do “laço comum que mantém a união da família, bem como aquela figura que provê a segurança, o equilíbrio e o consolo necessários nos momentos de grandes dificuldades e adversidades.”<sup>432</sup> Esse aspecto é imprescindível a nação sonhada pelo cubano, porque coloca o povo no caminho da prosperidade e da comunhão, além de serem prosperidade e comunhão, “elementos viriles y fêmeniles del espíritu”<sup>433</sup>.

Atrelado à metáfora *mãe-pátria* constata-se que ela nasce adjunta à ideia de fatalidade. Isto é, “a de nascer em circunstâncias e meio social não escolhido. O uso frequente do par metafórico mãe-filho – “mãe-pátria” e “filho-pátria” – é ilustrativo de tal fatalidade.”<sup>434</sup> E mais ainda, “tal circunstância ocasional de haver nascido numa determinada pátria obrigava os seus “filhos” a um pacto de lealdade e de defesa materna.”<sup>435</sup> Aos desobedientes, que não assumem o mandamento de defesa materna acima de todas as coisas, cometem “um gravíssimo delito”<sup>436</sup> e devem ser penalizados “diante da extensão do mal, com a mais rigorosa das penas.”<sup>437</sup>

A imagem *mãe-pátria* evoca outro símbolo, que reveste à própria pátria de um caráter sacro, trata-se da metáfora *Deus-pátria*. O clamor desta imagem é para “revestir o valor pátrio de uma legitimidade e uma autoridade inquestionáveis, além de transformar a pátria num tipo de religião.”<sup>438</sup> A roupagem sacra, religiosa, não passível de questionamento, é devida à sua finalidade que apela para um projeto maior rumo à convivência humana. E esse projeto maior, sacro, enviado à convivência humana e não passível de questionamento, reside na compreensão da pátria como limitada por diferenças históricas e culturais integrantes de um todo maior chamado humanidade. É bom lembrar que as diferenças não fazem apelo à hierarquia, mas são, como dito acima, diferenças adicionadas ao todo da humanidade. É por conta desse sentido sacro, portanto, inquestionável conferido à pátria, daí a metáfora *Deus-pátria*, que Martí a

---

<sup>431</sup> Idem. *Ibidem*, p. 136.

<sup>432</sup> Idem. *Ibidem*, p. 136.

<sup>433</sup> MARTÍ *apud* CARVALHO. “A idéia martiana de pátria”. In.: *América para a humanidade: o americanismo universalista de José Martí*, p. 136.

<sup>434</sup> CARVALHO, Eugênio Rezende de. “A idéia martiana de pátria”. In.: *América para a humanidade: o americanismo universalista de José Martí*, p. 114.

<sup>435</sup> Idem. *Ibidem*, p. 114.

<sup>436</sup> MARTÍ *apud* CARVALHO. “A idéia martiana de pátria”. In.: *América para a humanidade: o americanismo universalista de José Martí*, p. 131.

<sup>437</sup> Idem. *Ibidem*, p. 131.

<sup>438</sup> Idem. *Ibidem*, p. 136.

levava rigorosamente a sério. Ele a levava tão a sério que “inconformava-se com o uso do santo nome da pátria em vão.”<sup>439</sup>

O caminho a ser percorrido para proteção da *mãe-pátria* e/ou do *Deus-pátria* é o governamental. Ou seja, só com o instaurar de um governo, que faça valer sua sacralidade, é que a pátria poderá gozar de sua plenitude. O perfil do bom governo e, conseqüentemente, do bom governante da *mãe-pátria*, responsável por sua manutenção protetora é, nas palavras do pensador cubano,

o que sabe com que elementos que seu país está composto e como pode ir guiando-os unidos para chegar, por métodos e instituições nascidas do próprio país, àquele estado desejável onde cada homem se conhece e se exercita, e desfrutam todos da abundância que a natureza colocou para todos no povo que fecundam com o seu trabalho e defendem com as suas vidas. O governo tem que nascer do país. O espírito do governo tem que ser do país. A forma do governo tem que se ajustar à constituição própria do país. O governo não é mais do que o equilíbrio dos elementos naturais do país.<sup>440</sup>

Para que a proteção do *Deus-pátria* seja efetivada, pela via do bom governo, é de primeira grandeza que seja levado em conta, como centro de suas atenções, os elementos naturais do país, pois cada pátria é única, singular. Se o que se quer é preservá-la à exaustão é vital que sejam formados governos em harmonia com as peculiaridades institucionais do país (tecidas em obediência aos aspectos naturais). Com essa assertiva, o autor se opõe aos espíritos governamentais curtidos em realidades nacionais alheias que, estando à frente da *mãe-pátria*, reduzem suas ações ao mero importar de diretrizes que ignoram os elementos naturais do país governado.

Quando Martí acentua a relevância singular dos elementos naturais a serem considerados pelo governo, ele se reporta não só a paisagem natural que adorna a América, a *mãe-pátria*, como também se refere, sobretudo, ao elemento autóctone, o índio. Essa é a pedra de toque da qual não se pode escapar o governo, cuja meta é a proteção da pátria. Protegê-la equivale a amparar o autóctone. Isso levou o autor a afirmar, em caráter irrevogável, “ou se faz andar o índio, ou seu peso impedirá a marcha.”<sup>441</sup> No entanto, Martí envia um recado aos limitados ao desdém do autóctone americano. Ele adverte que o índio, como se sabe, é bom, no entanto, ele é “disposto a

---

<sup>439</sup> Idem. *Ibidem*, p. 129.

<sup>440</sup> MARTÍ, José. *Nossa América*, p. 17.

<sup>441</sup> MARTÍ *apud* tradutores. *Nossa América*, p. 42.

costrar pela força o respeito de quem lhe fere a suscetibilidade ou lhe prejudica o interesse.<sup>»442</sup>

Diante disso, uma pergunta paira: quem estaria disposto, no contexto da análise martiana, a ferir a suscetibilidade do homem natural e, por extensão, a da *mãe-pátria*? Respondendo a pergunta apoiado em outra metáfora martiana, quem estaria disposto a ferir o homem natural e/ou a *mãe-pátria* são os *tigres*. Eles são dois, o externo e o interno, a agirem com afiadas garras prontas para devorar a pátria. Os *tigres* a ameaçar a estabilidade do governo *Deus-pátria* em sua vertente externa é representado pelas intenções expansionistas dos EUA. Enquanto isso, sua vertente interna é manifesta por meio das heranças coloniais que obscurecem o país. Nesse horizonte, é que o historiador Eugênio Rezende de Carvalho afirma,

Os primeiros [os *tigres* externos], estariam claramente identificados com as ameaças expansionistas e com o modelo representado pelos Estados Unidos da América do Norte – a *outra*<sup>443</sup> América, que não a *nossa*<sup>444</sup>. Já os segundos [os *tigres* internos], estariam representados por vários fatores que ameaçavam o restante da América, tais como a herança colonial, o localismo, a falta de raízes, a excessiva importação de modelos e fórmulas alheias [...].<sup>445</sup>

José Martí, no entanto, indicou o caminho para banir os *tigres internos* (representados pela herança colonial deixada pelos espanhóis e pelos vícios de importação de ideias de governos alheios à pátria). O caminho seria olhar para o passado e apurar os traumas deixados pela experiência colonial. Da apuração dolorosa da experiência colonial, acrescida dos elementos naturais, emerge a singularidade constituinte da *Nossa América*. Essa é a base de apoio do governo destinado à defesa da *mãe-pátria* e não à importação de modelos de governos despidos de sua singularidade. Em uma das páginas do ensaio *Nossa América*, o cubano aponta para a apuração da experiência colonial como traço distinto pertencente ao povo americano: “não há pátria onde possa ter o homem mais orgulho que nas nossas dolorosas repúblicas americanas.”<sup>»446</sup> Ainda, no ápice do projetar do sonho de uma América robusta, curtida no reconhecimento dos dramas legados do colonialismo, é comentado que tal

---

<sup>442</sup> MARTÍ, José. *Nossa América*, p. 18.

<sup>443</sup> Grifo do autor.

<sup>444</sup> Idem.

<sup>445</sup> CARVALHO, Eugênio Rezende de. “O diagnóstico”. In.: *Nossa América: a utopia de um novo mundo*, p. 24.

<sup>446</sup> MARTÍ, José. *Nossa América*, p. 21.

reconhecimento é o aspecto definidor da identidade da *nossa pátria*<sup>447</sup>. Por isso, torna-se urgente reconhecê-lo.

O dever urgente da nossa América é se mostrar como é, uma [...] alma [...] vencedora veloz de um passado sufocante, manchada só com o sangue de adubo que arranca às mãos a batalha com as ruínas, e a das veias furadas que nos deixaram os nossos donos.<sup>448</sup>

Enquanto isso, o horizonte encontrado para a superação do “desdém do vizinho formidável”<sup>449</sup>, os *tigres externos*, EUA, a depor contra a sacralidade da pátria é anotado no clamor à “união tácita e urgente da alma continental.”<sup>450</sup> O cubano apelou à união da alma continental para a salvação do *Deus-pátria*, que corria perigo, face a intervenção dos *tigres externos*, que tinham em mente “propor à Espanha a compra de Cuba.”<sup>451</sup> E se o apelo do autor foi feito para a união da alma continental, é porque ele detectou um ponto que assumiria a função integrativa. Tal ponto, responsável pela integração continental, descansa na tese de que na América não há ódio de raças. E por que não há ódio de raças na América? Ora, “não há ódio de raças, porque não há raças.”<sup>452</sup> Não há raças porque a Hispano-América (o “lugar de fala” do cubano) é composta por *criollos* e índios<sup>453</sup>, por isso, novamente reiterando o clamor de Martí, o que resta é assumir essa realidade da *nossa América*, para repelir a atenção aterradora dos *tigres externos*, bradada no ódio das raças, para que a integridade moral<sup>454</sup> da mãe-pátria seja resguardada.

Por fim, cabe dizer que o atendimento do apelo de José Martí à união da alma continental compõe a trilha aberta rumo à independência da *mãe-pátria*. A independência conjecturada possui “conteúdo ontológico, individual e moral, pela qual cada indivíduo assumia o compromisso com o resgate de sua honra, debilitada pelos

---

<sup>447</sup> Grifo nosso.

<sup>448</sup> MARTÍ, José. *Nossa América*, p. 32.

<sup>449</sup> Idem. *Ibidem*, p. 32.

<sup>450</sup> Idem. *Ibidem*, p. 34.

<sup>451</sup> CARVALHO, Eugênio Rezende de. “A idéia martiana de pátria”. In.: *América para a humanidade: o americanismo universalista de José Martí*, p. 122.

<sup>452</sup> MARTÍ, José. *Nossa América*, p. 33.

<sup>453</sup> Os tradutores da edição brasileira do ensaio *Nossa América* endossam a afirmação feita acima, que Martí repeliu o ódio de raças: “Martí negou sempre o conceito divisor e discriminador de “raça”, tão manejado, com maior ou menor ingenuidade, pelo cientificismo positivista de seu tempo.” (CÉSAR, BARÓ, FUENTES, 2011, p. 59).

<sup>454</sup> Falamos de integridade moral porque o poeta cubano acreditava que “somente a moralidade dos indivíduos conservava o esplendor das nações.” (MARTÍ *apud* CARVALHO, 2003, p. 135).

hábitos de servilismo passado.”<sup>455</sup> O projeto de emancipação martiana “visava oferecer “casa amiga ao gênero humano”.<sup>456</sup> Além, é claro, de “libertar a pátria [...], [aquele] pedaço de terra da humanidade”<sup>457</sup>, das garras dos tigres que ameaçavam sua soberania.

\*\*\*

Faremos agora um balanço das teses de José Martí a fim de mensurar seus encontros e desencontros com o pensamento social e político de Manoel Bomfim.

O primeiro ponto que reúne os autores é um fato particular da vida de Martí e que se assemelha com o de Bomfim. O cubano (como foi mencionado acima) via com esmero a questão indígena, tanto que o autóctone era contemplado como personificação da pátria. A primazia dada ao índio veio do contato com o autóctone venezuelano, no final do exílio na Espanha. Fato semelhante ocorreu com Bomfim. A paixão pelo indígena, a ponto de vê-lo como um dos grandes promotores da nação brasileira, nasceu quando o autor (então médico-cirurgião da Brigada Policial, na Secretaria de Polícia, no Rio de Janeiro) partiu em expedição, em 1891, para identificar a situação dos índios botocudos. Respeitando os contextos distintos de relação dos autores com o autóctone, o que queremos dizer é que o elemento que os aproxima, nesse exemplo, é a inserção do indígena como âmagô da pátria. Inserção que nasceu do próprio contato dos respectivos pensadores com os nativos.

Além disso, ambos se opuseram à condenação europeia dispensada à América, condensada nas teorias raciais. No combate dessas teorias, os autores não só admitiram o índio como elemento original da América, como celebraram a mistura de raças. Claro, cada um ao seu modo. Bomfim com o mestiço e Martí com o *criollo*.

O reconhecimento do passado colonial, como via de acesso à emancipação, é outro elemento que os aproxima. Daí Bomfim ter valorizado tanto a história em suas obras. Isso prova, mais uma vez, que todas as possíveis conexões entre Martí e Bomfim são provocadas com a permissão total do sergipano, pois ele leu boa parte dos escritos

---

<sup>455</sup> CARVALHO, Eugênio Rezende de. “A idéia martiana de pátria”. In.: *América para a humanidade: o americanismo universalista de José Martí*, p. 119.

<sup>456</sup> Idem. *Ibidem*, p. 120.

<sup>457</sup> MARTÍ *apud* CARVALHO. “A idéia martiana de pátria”. In.: *América para a humanidade: o americanismo universalista de José Martí*, p. 120.

do autor de origem cubana. Uma evidência disso é o título da sua primeira obra social, *América Latina: males de origem*, o termo *males de origem*, sem dúvida, remonta a Martí<sup>458</sup>. Outra prova viva, da influência de Martí sobre Bomfim, está anotada na obra *O Brasil na América: caracterização da formação brasileira*. Nela o autor brasileiro emprega, em um dos onze capítulos, a metáfora *mãe-pátria*<sup>459</sup>.

Suspeitamos que Bomfim também tivesse sido influenciado por Martí no quesito amor à pátria. Pois ambos os autores, declaradamente, em seus escritos dedicados à reflexão social, não economizaram motivos e, tampouco, elogios para destilar respeito ao solo de origem e, nele, reconhecer sua singularidade e expandi-la como marco fundacional da América.

A visão da pátria de Martí se equipara com a de Bomfim. O que o cubano quis foi uma união continental, das várias pátrias americanas, respeitando suas singularidades, e que elas dessem vida ao todo, ao continente. Manoel Bomfim, mais uma vez inspirado em Martí, enxergou algo semelhante. Só que ele preferiu adotar o nome nação ao invés do nome pátria. Porque a nação era o tema predominante no *campo* intelectual de sua época. Contudo, independente de ser pátria ou nação, ambos viam através do sublinhar dos elementos naturais de cada povo e paisagem que compõe o continente, a possibilidade do alvorecer da alma continental.

Outra suspeita é a crítica de Manoel Bomfim ao termo América Latina. Desconfiamos que, talvez, o sergipano possa ter se inspirado em Martí para rejeitar o termo América Latina. O cubano sempre se referiu ao continente do qual fazia parte seu país de origem como América e não como América Latina. Diante disso perguntamos: será que a polêmica, no século XIX, em torno do nome América Latina<sup>460</sup>, em virtude de sua imposição, influenciada pelo colonialismo espanhol e pelo advento do imperialismo norte-americano, não levou Martí a se distanciar deste termo, ao mesmo

---

<sup>458</sup> Os responsáveis pela tradução brasileira do ensaio mais conhecido de Martí, *Nossa América* (de 1891), recordam das palavras do cubano a respeito da urgência em consolidar o processo revolucionário que estava em curso, porém, em sua fase inicial. “Na América, a revolução está em seu período de iniciação. Há que cumpri-lo. Se tem feito a revolução intelectual da classe alta: eis aqui tudo. *E disto veio mais males que bens.*” [Grifo nosso]. (MARTÍ *apud* tradutores, 2011, p. 53.). Essa passagem, dentre outras, ilustra bem a nossa interpretação, a saber, que Bomfim era leitor dos escritos de Martí. O emprego da palavras *males*, feito pelo cubano ao longo dos seus escritos, é revelador da influência de Martí sobre Bomfim.

<sup>459</sup> Bomfim ao relatar a resistência à invasão holandesa, feita por índios e mestiços, no século XVII, na ocasião em que Portugal dava sinais do *parasitismo social*, disse: “a defesa de Pernambuco se fez numa verdadeira substituição de valores humanos: a *mãe-pátria* [grifo nosso], que abate na miséria da incapacidade; uma nova pátria que lhe salva a tradição, e a impõe contra todos.” (BOMFIM, 1997, p. 255).

<sup>460</sup> Para maiores referências sobre essa polêmica, em torno do nome América Latina, consultar Arturo Ardao. In.: *Genesis de la idea y el nombre de America Latina*. Caracas, Venezuela, 1980.

tempo em que insistiu no uso da expressão América? Se essa pergunta tiver algum sentido, será que seu sentido pode ter influenciado a rejeição de Bomfim ao termo América Latina? São perguntas que permanecem abertas.

Um aspecto que Manoel Bomfim apenas comenta de passagem, mas não o aprofunda em sua obra de estreia – *América Latina: males de origem* – é a ameaça ventilada pelos EUA. Ele ressalta os perigos que os norte-americanos podem representar à soberania dos sul-americanos por meio da divulgação da imagem dos últimos como tutelados pelos EUA. No último tomo da obra que compôs sua trilogia social algo semelhante é dito, porém, de maneira dispersa. No entanto, suspeitamos que ao fazer isso, de maneira não muito acurada, em ambas as obras citadas, ele estivesse apenas retomando, de um modo ou de outro, as críticas feitas por Martí aos *tigres externos* sem, antes, atualizá-las para o seu “lugar de fala”, última década do século XIX e início do século XX. Esse é um ponto que distancia Bomfim de Martí, pois o primeiro se concentrou, em sua leitura social, a pensar os *males de origem* da colonização ibérica e não detalhou os perigos trazidos pelos *tigres externos*.

A seguir, na próxima sessão, vamos dialogar com o crítico literário indiano Homi Bhabha, a fim de ver como ele entende a nação. Visto que nação é a palavra de ordem no pensamento social de Manoel Bomfim, vamos conversar com o pensamento do indiano para saber dos limites dessa categoria.

## 2.5 Homi Bhabha e as armadilhas do nacionalismo

*Eu prefiro ser  
Essa metamorfose ambulante  
Do que ter aquela velha opinião  
Formada sobre tudo*

*Raul Seixas*

“Armadilhas do nacionalismo” este é o centro temático que atravessa as críticas do indiano Homi K. Bhabha à idéia de nação, centro este que nos ocuparemos nesta sessão. Após a exibição de suas críticas, vamos situá-las, lado a lado, às teses

nacionalistas de Manoel Bomfim. Pois, instigados pela *vontade de saber*<sup>461</sup> desejamos auferir as possíveis sintonias e dissintonias entre os autores, estabelecidas em torno da categoria nação.

Homi K. Bhabha é indiano, crítico literário, e professor de teoria da literatura, bem como de teoria da cultura na Universidade de Chicago. Na University College lecionou ciências humanas na condição de professor visitante. Obteve projeção internacional no cenário intelectual nas décadas de oitenta e noventa por ter integrado, junto com Gayatri Spivak e Ranajit Guha, o *Subaltern Studies*.

Dando início a nossa exposição sobre a visão do nacionalismo de Homi Bhabha, é salubre comentar, de saída, qual é o pano de fundo dela. Sua visão da nação é mensageira de críticas que se inscrevem “em oposição à certeza histórica e à natureza estável desse termo”<sup>462</sup>, pois é relativizada “a nação ocidental como uma forma obscura e ubíqua de viver a localidade da cultura.”<sup>463</sup> Dito de outro modo, o autor se opõe ao ideal de nação ocidental por entendê-la como discurso unificador dos indivíduos circunscritos em sua geografia. Ao empregar o termo “ubíquo” o que ele pretende é perscrutar as possibilidades de existência para além da ubiquidade, a possibilidade de existência nas fronteiras da nação, aquele tecido não coberto pela “certeza histórica” fomentadora da unidade nacional.

A possibilidade de viver para além da ubiquidade, nas margens da nação, é chamada de *localidade*. E a *localidade* é permeada pela temporalidade. E o que é, afinal, a *localidade* que, por sua vez, é nutrida por uma certa temporalidade? Ela é

uma forma de vida que é mais complexa que “comunidade”, mais simbólica que “sociedade”, mais conotativa que “país”, menos patriótica que *patrie*, mais retórica que a razão de Estado, mais mitológica que a ideologia, menos homogênea que a hegemonia, menos centrada que o cidadão, mais coletiva que o “sujeito”, mais psíquica do que a civilidade, mais híbrida na articulação de diferenças e identificações culturais do que pode ser representado em qualquer estruturação hierárquica ou binária do antagonismo social.<sup>464</sup>

Tendo diante dos olhos o esboço da *localidade*, entendemos que ela não é um espaço calculado, catalogado, primado pela horizontalidade das formas de poder e

---

<sup>461</sup> *Vontade de saber* é o subtítulo do primeiro tomo da obra de Michel Foucault dedicada a investigação da sexualidade: *história da sexualidade I: a vontade de saber*. [Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque]. Rio de Janeiro: Ed. Graal, 1988.

<sup>462</sup> BHABHA, Homi K. “Disseminação: o tempo, a narrativa e as margens da nação moderna”. In.: *O local da cultura*, p. 199.

<sup>463</sup> Idem. *Ibidem*, p. 199.

<sup>464</sup> Idem. *Ibidem*, p. 199.

dominação. Mas sim, uma esfera nascida das fissuras provocadas pelo arranjo da estrutura nacional e que, por isso, escapa da tutela da ubiquidade. Observando por esse ângulo, compreendemos o alvo de atenção do autor no registrar de suas críticas à ideia de nação. Seu alvo consiste em interrogar os discursos proferidos em nome do “povo” e em nome da própria “nação” que os tornam artefatos de narrativas ubíquas. Do interrogar das narrativas ubíquas, Bhabha detecta que a *localidade*<sup>465</sup> é o espaço intacto não habitado por essas narrativas, desferidas em nome do “povo” e em nome da “nação”. E por que a *localidade* não fora residida pela universalidade? Porque, como foi dito acima no seu esboço, ela é multifacetada, heterogênea, híbrida, portanto, distante do refino totalizador, linear e holístico.

Mas, para interrogar as narrativas ubíquas, Bhabha constata a necessidade de outra temporalidade capaz de corresponder com a hibridez da *localidade*. Ele detectou a necessidade de uma temporalidade “capaz de inscrever as interseções ambivalentes e quiasmáticas de tempo e lugar”<sup>466</sup>, diferente da ideia de tempo que conferia homogeneidade às narrativas ubíquas. Portanto, uma temporalidade praticante de *interseções ambivalentes*, anotada por meio do conceito *tempo disjuntivo*. Leia-se por *tempo disjuntivo* aquela composição caracterizada pela “racionalidade política e seu impasse, entre os fragmentos e retalhos de significação cultural e as certezas de uma pedagogia nacionalista”<sup>467</sup>. O *tempo disjuntivo*, munido dos elementos que o compõe (racionalidade política, seu embaraço com os fragmentos de significação cultural e as certezas nacionalistas) confere textura à temporalidade clamada pelo indiano em sua abordagem. É bom ressaltar, todavia, que racionalidade política, significação cultural e certezas nacionalistas, fazem parte do arcabouço da ubiquidade da modernidade nacional. No entanto, o autor se apropria delas *desconstruindo-as*<sup>468</sup> a serviço da interpretação da *localidade*. O conceito chave que concatena todo esforço do autor para exprimir sua formulação imprevisível da temporalidade é *ambivalência*. Ela é imprevisível porque a “linguagem da ambivalência revela uma política “sem

---

<sup>465</sup> É de lá, da *localidade*, que o indiano fala. Esse é o seu “lugar de fala” porque a Índia sofreu duramente os efeitos corrosivos da colonização inglesa. Percebemos que ao tratar dos efeitos funestos legados da estrutura nacional, na verdade, o autor está falando dele mesmo, de quem vive na *localidade*.

<sup>466</sup> BHABHA, Homi K. “Disseminação: o tempo, a narrativa e as margens da nação moderna”. In.: *O local da cultura*, p. 201.

<sup>467</sup> Idem. *Ibidem*, p. 202.

<sup>468</sup> *Desconstrução* é um conceito elaborado pelo filósofo francês Jacques Derrida do qual Bhabha se vale, ao longo de sua obra, *O local da cultura*.

duração”<sup>469</sup>. Ou seja, a temporalidade da *ambivalência* não é contada, cronometrada, tal como é o tempo da ubiquidade disseminada pela modernidade nacional, ela é (como diz Bhabha parafraseando Althusser) *sem duração*.

Dito isso, abrimos espaço à seguinte pergunta: qual é a contribuição que o conceito *ambivalência* pode dar para o interrogar dos discursos de âmbito ubíquo, proferidos em nome do “povo” e, tão logo, em nome da “nação”? Sua principal contribuição é devida ao pensar o povo

num tempo-duplo; o povo consiste em “objetos” históricos de uma pedagogia nacionalista, que atribui ao discurso uma autoridade que se baseia no pré-estabelecido ou na origem histórica constituída *no passado*<sup>470</sup>; o povo consiste também em “sujeitos” de um processo de significação que deve obliterar qualquer presença anterior ou originária do povo-nação para demonstrar os princípios prodigiosos, vivos, do povo como contemporaneidade, como aquele signo do *presente*<sup>471</sup> através do qual a vida nacional é redimida e reiterada como um processo reprodutivo.<sup>472</sup>

Em face do exposto, desembarcamos na crítica de Bhabha à ideia de nação praticada ao longo da modernidade. Trata-se da objeção do passado histórico como elemento definidor do perfil do povo no presente. Ele comenta que não se trata de depositar confiança no passado histórico como orientador da ação dos indivíduos no presente. E, muito menos, de demolir aquele passado pré-estabelecido para, em seu lugar, inserir a ação de signos elaborados no presente para alimentar a postura condutora de homens e mulheres no “hoje”. O que autor sugere é a interposição da *cisão* entre ambas as temporalidades, ou seja, ele sugere a instauração da *cisão*, entre o passado e presente, uma espécie de hiato temporal para que, a partir dele, seja construída uma nova temporalidade híbrida, fluída, que concatene tanto o passado quanto o presente. E mais, que a ação dessa temporalidade híbrida não seja estática, mas contínua.

Portanto, o que estamos a observar, com o crítico literário indiano, é a rejeição ao primado da ideia de nação moderna calcada no engessamento das partes que compõem o todo. Tal engessamento é mediado pela universalidade que fala em nome do “povo” e em nome da própria “nação”, mas que não deixa a parcela mais ínfima do “povo” e da “nação” falar. É contra a universalidade nacional que o indiano se opõe,

---

<sup>469</sup> BHABHA, Homi K. “Disseminação: o tempo, a narrativa e as margens da nação moderna”. In.: *O local da cultura*, p. 202.

<sup>470</sup> Grifos do autor.

<sup>471</sup> Grifo do autor.

<sup>472</sup> BHABHA, Homi K. “Disseminação: o tempo, a narrativa e as margens da nação moderna”. In.: *O local da cultura*, p. 206 e 207.

pois ela silencia a *localidade*. Para ouvir a voz balbuciada pela *localidade* Bhabha lança mão do conceito *tempo disjuntivo*, edificado na *cisão*, pois a *cisão* é instável. Da instabilidade, instabilidade cultural, é que emerge o “povo” e dele emerge a “nação” enquanto fenômeno da *temporalidade disjuntiva*. “É a partir dessa instabilidade de significação cultural que a cultura nacional vem a ser articulada como uma dialética de temporalidades diversas – moderna, colonial, pós-colonial, “nativa” – que não pode ser um conhecimento que se estabiliza em sua enunciação”.<sup>473</sup>

Assim, a instabilidade, grassada na *temporalidade disjuntiva* da *cisão*, faz nascer aquilo que é a pedra do toque da reflexão teórica ascendida pelo indiano, o discurso da minoria (a voz da *localidade*). O que queremos dizer é que com o aparecimento do discurso da minoria temos a confirmação do fio epistêmico erguido até aqui. “O discurso da minoria revela a ambivalência intransponível que estrutura o movimento *equivoco*<sup>474</sup> do tempo histórico.”<sup>475</sup>

O signo da *ambivalência* é a referência máxima que assinala o viver em um tempo não uniforme, integralizado, parametrizado, com quis que fosse a nação moderna. Como alternativa de fuga do tempo invariável da nação, é sugerido o tempo escrito na ordem da *localidade*, se quisermos, na ordem do *entre-lugar*. O *entre-lugar* é o espaço de onde nasce o discurso da minoria. O indiano não define o que é o *entre-lugar*. Se o fizesse cairia em contradição, porque universalizaria esse espaço dinâmico e inconstante. No entanto, ele deixa pistas que clareiam a estrada percorrida por seus leitores/as. É por meio delas que compreendemos que o *entre-lugar* é a esfera da qual “emerge uma voz do povo mais instantânea e subalterna, discursos de minoria que falam em um espaço intermediário e entre tempos e lugares.”<sup>476</sup>

Portanto, o que foi pretendido aqui não foi negar em absoluto o nacionalismo. Mas, antes, apontar seus aspectos mais frágeis. E os aspectos frágeis consistem na ambição pela universalidade aclamada pelo ideal de nação moderna. Mesmo direcionando um novo olhar sobre o “nacional” bem distante dos padrões convencionais de universalidade, o autor não o nega o emprego do referido termo. Isso pode ser visto na seguinte passagem do texto “Disseminação: o tempo, a narrativa e as margens da nação moderna” quando o autor comenta: “instabilidade de significação cultural que a

---

<sup>473</sup> Idem. *Ibidem*, p. 215.

<sup>474</sup> Grifos do autor.

<sup>475</sup> BHABHA, Homi K. “Disseminação: o tempo, a narrativa e as margens da nação moderna”. In.: *O local da cultura*, p. 222.

<sup>476</sup> Idem. *Ibidem*, p. 223.

cultura nacional vem a ser articulada como uma dialética de temporalidades diversas”. Como pôde ser observado, ele não descarta a presença do termo “nacional”. Digamos que o autor depura o termo em xeque, mas não se furta de usá-lo, porque o que está em jogo para ele é romper com a universalidade e incluir aquilo que ela despreza, o discurso da minoria, do subalterno.

\*\*\*

Após apresentarmos, de modo enxuto e rápido, um pequeno fragmento da riqueza teórica elaborada pelo indiano Homi K. Bhabha – riqueza esta mergulhada na densidade e hermetismo peculiares a sua escrita – traçaremos agora um breve paralelo comparativo entre suas teses, dedicadas à objeção ao conceito moderno de nação, com as teses sociais de Manoel Bomfim, assentadas no reconhecimento do estatuto nacional como rota a ser percorrida rumo à emancipação do Brasil e da América. Nossa intenção é visualizar os pontos de encontro e desencontro entre Bhabha e Bomfim.

O primeiro item a ser destacado é a desconfiança do indiano acerca do termo nação. Ele suspeita que tal termo possa trazer consigo algum tipo de certeza histórica e que, tampouco, essa possa existir. Nesse sentido, ele anota sua desconfiança à certeza histórica por meio do termo ubiquidade. Isso é feito a fim de situar sua rejeição ao projeto de nação ocidental.

Do outro lado, temos o sergipano, que via com otimismo a efetivação da nacionalidade como caminho de acesso ao progresso dos povos tutelados pelo colonialismo ibérico, sobretudo, o povo brasileiro. Inspirado nesse povo, o autor aprimorou seu ideal de nacionalidade revestido no amor à terra, coesão social e resistência ao invasor. Resistência esta experimentada no Brasil, nos séculos XVI e XVII, contra o invasor francês e holandês. Esses extratos, amor à terra, coesão social e resistência ao invasor, deveriam servir de exemplo aos demais povos americanos para consolidarem sua emancipação, porque esses são elementos nacionais legítimos que levarão o povo ao progresso.

Acreditamos que Bhabha possa se aproximar da motivação de Bomfim de enxergar na emancipação dos povos americanos o caminho para a libertação. Damos crédito a essa aproximação tendo em vista que o primeiro autor foi leitor dedicado do

legado de Frantz Fanon (pensador que viu, como urgente, a necessidade de libertação das colônias da opressão tirânica do colonizador). No entanto, pensamos que Bhabha se distancie de Bomfim em face dos termos empregados pelo sergipano para nomear sua libertação colonial e também por ter depositado confiança em um *telos* histórico.

Por exemplo, o termo nação foi utilizado por Bhabha como severas reservas. Comentamos *severas reservas*<sup>477</sup> porque o termo foi empregado depois de ser depurado e contestado, assim como trazia, em seu âmago, a crença na certeza histórica. Essa certeza anda adjunta à ideia de nação, segundo o autor de *O local da cultura*. Talvez por isso o sergipano tenha partilhado dela como canal de acesso à independência, pois ele comentara, com olhar fixado na certeza, que a feitura do povo nos moldes nacionais levaria a nação ao progresso. Disso Bhabha duvidava, ao passo que Bomfim não. O progresso como *telos* da nação foi questionado pelo indiano, diferentemente do sergipano, que desfrutava de uma visão ensolarada acerca do progresso e da própria nação.

O segundo item que colocamos em destaque é o conceito *localidade* que, por sua vez, desemboca no conceito *entre-lugar*, ambos elaborados por Homi Bhabha. A *localidade* brota das margens não abarcadas pela universalidade nacional através da *cisão*. Por não ter sido concebida sob a tutela da nação a *localidade* possui um itinerário próprio, ou seja, ela tem uma dinâmica não apreensível pela ubiquidade. Sua dinâmica é o trânsito ininterrupto. O *entre-lugar* (sinônimo da *localidade*) é o espaço de onde aflora a voz do subalterno no mesmo instante em que a linearidade nacional moderna age universalizando aqueles inscritos na plataforma da ubiquidade.

Diante das concepções *localidade* e *entre-lugar*, marcadas por uma dinâmica constante e sem um fim previsto, vemos que o médico de Sergipe não oferece uma categoria de pensamento que sugira um fluxo transitivo e despido de uma finalidade. Esse é, portanto, mais um aspecto que distancia Bhabha e Bomfim.

Pensando nisso, na ausência de uma categoria fluída e sem um *telos*, propiciados pelo legado de Manoel Bomfim, trazemos à baila sua concepção de história que testemunha o inverso, o apelo à tradição e o evocar de um fim, o progresso. O sergipano encara a história como superação de um estágio traumático face ao *parasitismo social*. Do estágio traumático a história nos encaminharia para o tempo único, registrado pelo progresso. Desse modo, é destinado à história um caminho único e específico, o êxito da

---

<sup>477</sup> Grifo nosso.

nação, o progresso. Daí ele perseguir os fatos que provocaram o atraso, o não conquistar do progresso, e os identificar como fruto da herança colonial. Essa concepção de história, caracterizada na superação do marasmo colonial por meio da crença de único fim da história, qual seja o progresso, não se aproxima das teses do crítico literário indiano Homi K. Bhabha. A concepção de tempo deste autor não é abitolada nem no passado e, tampouco, no presente. Ela nasce do *entre-lugar* por meio do diálogo contínuo entre passado e presente. Por isso, é que o indiano se opõe a uma visão da história que prime pelo progresso como único fim, já que aceitar a formulação de Bomfim significa abortar com o diálogo atemporal proposto pelo indiano por meio da categoria *entre-lugar, localidade*.

Na próxima sessão apresentaremos o conceito *colonialidade do poder*, elaborado pelo sociólogo peruano Aníbal Quijano. Em torno dessa categoria almejamos perceber as aproximações e distanciamentos de Manoel Bomfim.

## 2.6 Aníbal Quijano: *colonialidade do poder*

*E o que me resta  
É só um gemido  
Minha vida, meus mortos  
Meus caminhos tortos  
Meu Sangue Latino  
Minha alma cativa*

*João Ricardo / Paulinho Mendonça*

Iremos apresentar, nesta sessão, a categoria *colonialidade do poder*. Esse conceito é formulado por Aníbal Quijano. Em seguida, após ter concluído o traçar dos principais elementos que permeiam este conceito, faremos o exercício analítico com vistas à contemplação dos elementos que aproximam e distanciam as teses do sociólogo peruano das teses do pensador social brasileiro Manoel Bomfim.

Iniciamos com a explicação do conceito *colonialidade do poder*, elaborado pelo sociólogo peruano Aníbal Quijano. A estrutura sócio-global em vigor, para garantir a supremacia dos seus interesses econômicos, se fez valer através da fórmula *raça e divisão do trabalho*. A raça contribuiu com a disseminação da ideia “que os dominados são o que são, não como vítimas de um conflito de poder, mas sim enquanto inferiores

em sua natureza material e, por isso, em sua capacidade de produção histórico-cultural”<sup>478</sup>, ao passo que a divisão do trabalho contribuiu para demarcar as zonas de exploração dos recursos e produtos para atendimento de uma finalidade central: “producir mercaderías para el mercado mundial.”<sup>479</sup> “Así, ambos elementos, raza y división del trabajo, quedaron estructuralmente asociados y reforzándose mutuamente”<sup>480</sup>.

Dito isso, temos aberto o espaço para lançar a explicação sobre o que é, afinal, *colonialidade do poder*. “Colonialidade do poder é um conceito que dá conta de um dos elementos fundantes do atual padrão de poder, a classificação social básica e universal da população do planeta em torno da idéia de “raça”.”<sup>481</sup> A invenção ocidental desta ideia culminou no devotar a ela e, conseqüentemente, na abertura dos binarismos (branco e preto, branco e índio, civilizado e selvagem, colonizador e colonizado) que calcificaram a estrutura moderna de exploração do trabalho e a perpetuação da dominação.

Entendemos que a *colonialidade do poder* só foi possível porque contou com a interferência de uma compreensão específica do poder. Essa compreensão específica do poder, encarada como ferramenta basilar da colonização trouxe, em seu âmago, elementos como dominação, exploração e conflito, asseguradores dos desejos mercantis. Esses elementos afetaram todo o tecido social da colônia e daí explodiu a disputa pelo controle de áreas como o trabalho, o sexo, a autoridade coletiva e a subjetividade. Vejamos como essa combinação se deu por meio das próprias palavras do sociólogo peruano.

Do ponto de vista dessa perspectiva, o fenômeno do poder é caracterizado como um tipo de relação social constituído pela co-presença permanente de três elementos – dominação, exploração e conflito – que afeta as quatro áreas básicas da existência social e que é resultado e expressão da disputa pelo controle delas: 1) o trabalho, seus recursos e seus produtos; 2) o sexo, seus recursos e seus produtos; 3) a autoridade coletiva (ou pública), seus recursos e seus produtos; 4) a subjetividade/ intersubjetividade, seus recursos e seus produtos.<sup>482</sup>

Entretanto, a dominação colonial, à luz de toda essa extensão mencionada (trabalho, sexo, autoridade e subjetividade), foi cumprida com sucesso porque contou

---

<sup>478</sup> QUIJANO, Aníbal. “Dom Quixote e os moinhos de vento na América Latina”. In.: *Revista Estudos Avançados*, p. 17.

<sup>479</sup> QUIJANO, Aníbal. “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. In.: *Colonialidad del saber, eurocentrismo y Ciencias Sociales*, p. 204.

<sup>480</sup> Idem. *Ibidem*, p. 204.

<sup>481</sup> QUIJANO, Aníbal. “Colonialidade, poder, globalização e democracia”. In.: *Novos Rumos*, p. 01.

<sup>482</sup> Idem. *Ibidem*, p. 01.

com o apoio da força e da violência – às vezes implícita, às vezes explícita. No entanto, força e violência estiveram sempre presentes nas instituições de poder, a serviço da dominação colonial.

A força e a violência são requisitos de toda dominação, mas na sociedade moderna não são exercidas de maneira explícita e direta, pelo menos não de modo contínuo, mas encobertas por estruturas institucionalizadas de autoridade coletiva ou pública e legitimadas por ideologias constitutivas das relações intersubjetivas entre os vários setores de interesse e de identidade da população.<sup>483</sup>

Outro fator de grande relevância à *colonialidade do poder* foi a idéia de raça, como fora dito no início da argumentação. Sobre ela gostaríamos de reter um pouco mais de atenção. A ideia de raça prestou um desserviço à humanidade, segundo Quijano, porque requisitou a universalidade, ou seja, a ideia de raça concedeu primazia àquele pressuposto objetado pelos Estudos Culturais e Pós-coloniais, qual seja, o pressuposto da unidade. Por isso, Aníbal Quijano, na condição de pertencente ao Pós-colonialismo, se opôs a tal pressuposto e revelou o desserviço, prestado por tal idéia, através da crítica à unidade evocada pela palavra “índio”. Nos termos do autor é dito,

a vasta e plural história de identidades e memórias (seus nomes mais famosos, maias, astecas, incas, são conhecidos por todos) do mundo conquistado foi deliberadamente destruída e sobre toda a população sobrevivente foi imposta uma única identidade, racial, colonial e derogatória, “índios”. Assim, além da destruição de seu mundo histórico-cultural prévio, foi imposta a esses povos a idéia de raça e uma identidade racial, como emblema de seu novo lugar no universo do poder. E pior, durante quinhentos anos lhes foi ensinado a olhar-se com os olhos do dominador.<sup>484</sup>

Fato semelhante ao que ocorrera na América – “a destruição histórico-cultural e a produção de identidades racializadas”<sup>485</sup> – Quijano também detectou na África face à intervenção do processo de *racialização* dos povos. Eles deixaram de ser possuidores de “sofisticadas experiências de poder e de civilização (ashantis, bacongos, congos, iorubas, zulus, etc)”<sup>486</sup> para existirem apenas como unidade, como “negros”.

Isso evidencia, como já é sabido por todos, que o colonialismo não foi um fato isolado que ocorrera apenas nas Américas, mas foi imposto “ao conjunto da população mundial no mesmo curso da expansão do colonialismo europeu sobre o resto do

---

<sup>483</sup> Idem. *Ibidem*, p. 06.

<sup>484</sup> QUIJANO, Aníbal. “Dom Quixote e os moinhos de vento na América Latina”. In.: *Revista Estudos Avançados*, p. 17.

<sup>485</sup> Idem. *Ibidem*, p. 17.

<sup>486</sup> Idem. *Ibidem*, p. 17.

mundo.”<sup>487</sup> Contudo, no caso da América Latina, o processo de *racialização* seguiu no século XIX, a dizimar a população nativa.

Após o maciço extermínio de sua população, da destruição de suas sociedades e da conquista de seus territórios, os sobreviventes “índios” [foram] encurralados em “reservas” dentro do novo país independente, os Estados Unidos, como um setor colonizado, racializado e segregado.<sup>488</sup>

A ideia de raça se colocou como elemento aglutinador universal dos indivíduos em escala planetária. Tudo e todos – isso inclui o âmbito étnico, nacional, cultural e sexual – passaram a ser submetidos pelo refino da dominação racial. Assim, era executado o primado da regência racial e, em torno dele, as identidades se faziam e se desfaziam.

Visto que a categoria raça se apresentava como o critério universal e básico de classificação social da população, e em torno dela se redefiniam as formas prévias de dominação, em especial entre sexos, “eticidades”, “nacionalidades”, e “culturas”, esse sistema de classificação social afetava, por definição, todos e cada um dos membros da espécie. Era o eixo de distribuição dos papéis e das relações associadas a eles no trabalho, nas relações sexuais, na autoridade, na produção e no controle da subjetividade. E era segundo esse critério de classificação das pessoas no poder que as identidades histórico-sociais se inscreviam entre toda a espécie.<sup>489</sup>

A efetivação da dominação colonial determinada pela *racialização*, em escala planetária, foi articulada não apenas pelos colonizadores europeus (portugueses, espanhóis e ingleses) como depois contou, e ainda conta, com um sucessor que seguiu com rigor o comportamento imperialista esparramado ao longo história mundial. Estamos falando dos Estados Unidos. A *colonialidade do poder* não se limita apenas à análise dos estigmas deixados pela colonização ibérica e inglesa, mas está atenta aos efeitos provados, no tempo presente, pelas ações capitalistas lançadas pelos Estados Unidos. Afinal, ele é perpetuador da *racialização* e da *divisão do trabalho* ambos influenciados pela lógica *eurocêntrica* (“patrón mundial de poder capitalista, colonial/moderno, eurocentrado, estabelecido a partir de América”<sup>490</sup>).

A *continuidade da colonialidade do poder*, expressa na postura colonial seguida pelos Estados Unidos, é herdeira da estrutura do Estado nacional moderno. Essa estrutura é disponibilizada como padrão a ser seguido. Ela despreza e escraviza o não

---

<sup>487</sup> Idem. *Ibidem*, p. 18.

<sup>488</sup> Idem. *Ibidem*, p. 18.

<sup>489</sup> Idem. *Ibidem*, p. 20.

<sup>490</sup> QUIJANO, Aníbal. “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. In.: *Colonialidad del saber, eurocentrismo y Ciencias Sociales*, p. 218.

encaixado na métrica binária ditada pela raça. A estrutura do Estado nacional moderno, coberta pela racionalização, semeadora do binarismo, é a expressão máxima da racionalidade do poder ocidental.

Aníbal Quijano não acompanhou tal racionalidade em sua interpretação da realidade social latino-americana. Ele a rejeitou se opondo à figura do Estado nação como molde universal de prática do poder, porque este é mensageiro de uma ótica forjada na imposição e nos imperativos universais calculados por um pequeno grupo de pessoas sobre os demais. Isso o levou a afirmar: os “Estados-nação à moda europeia é um caminho cego.”<sup>491</sup> Caminho cego para quê? Ora, para organização social rumo à libertação política.

Para contestar a *colonialidade do poder*, hoje legitimada pela globalização, Quijano sugere aos povos da América Latina que se organizem politicamente distante das estruturas do Estado nacional europeu. O sociólogo recomenda, como alternativa de fuga latino-americana da opressão imperialista, hoje representada pelos Estados Unidos, a aglutinação em torno do suposto da “comunidade e associação de comunidades como estrutura institucional de autoridade pública, local e regional”<sup>492</sup>.

Uma vez que a reunião dos povos em torno das estruturas de comunidade é mais pontual, não só para os povos latino-americanos como também para o mundo. Por isso, o autor afirma que as estruturas das comunidades são mais “eficazes e mais fortes do que o Estado, para o debate, a decisão, o planejamento, a execução e a defesa dos interesses, necessidades e trabalhos e obras de vasto alento da população mundial.”<sup>493</sup>

O caminho de adesão às estruturas da comunidade é necessário ser feito se o que se quer é, de fato, o desvencilhar dos efeitos corrosivos deixados pela *colonialidade do poder* a mais de cinco séculos a corroer o esforço de emancipação social.

\*\*\*

---

<sup>491</sup> QUIJANO, Aníbal. “Colonialidade, poder, globalização e democracia”. In.: *Novos Rumos*, p. 15.

<sup>492</sup> Idem. *Ibidem*, p. 15.

<sup>493</sup> Idem. *Ibidem*, p. 15.

Daremos início à sondagem dos aspectos que aproximam e distanciam Aníbal Quijano e Manoel Bomfim. Tomamos como ponto de partida o conceito *colonialidade do poder*, dele estancamos o conceito raça.

Nos dizeres do sociólogo peruano, a raça foi manuseada como ardil ideológico para destruir povos e culturas, por exemplo, os povos americanos e africanos, em obediência à *colonialidade do poder*, ou seja, a raça foi utilizada como mecanismo de dominação social. A ideia de raça favoreceu ao imperialismo. De imediato Manoel Bomfim se aproxima da concepção de raça elaborada por Aníbal Quijano. Um item do legado de Bomfim que nos remete a esse quesito dos apontamentos do peruano é a denúncia do *racismo científico* feita no livro *A América Latina: males de origem*. Exatamente por isso, por Bomfim ter manifestado oposição ao *racismo científico*, é que Roberto Ventura disserta “a afirmação da existência de etnias inferiores justificava a formação de um novo imperialismo”<sup>494</sup> contestado por Manoel Bomfim.

A aproximação entre os autores é rompida em face das críticas de Quijano ao Estado nacional moderno, porque se para o peruano, fazer um Estado latino-americano debaixo das estruturas do Estado nacional moderno significou a perpetuação da *colonialidade do poder*, para o sergipano, a conquista do estatuto nacional, aos moldes dos ideais praticados durante a expulsão do invasor francês e holandês, representou a única possibilidade de emancipação da América.

Por fim, é bom dizer que Quijano ampliou sua análise da *colonialidade do poder* como fato não apenas restrito ao colonialismo ibérico e inglês, e a atualizou com a inserção dos Estados Unidos como herdeiro e praticante da *colonialidade do poder*. Atualização esta não encontrada em Manoel Bomfim, fato já anotado outrora na sessão dedicada a José Martí. Manoel Bomfim restringiu seu diagnóstico à colonização ibérica e não se permitiu discorrer acerca dos perigos trazidos pelos Estados Unidos (com exceção de alguns raros comentários – nos livros *A América Latina* e *O Brasil nação* – dedicados ao vislumbre das prováveis ameaças que os Estados Unidos pudessem trazer à América).

Na próxima sessão vamos fazer um balanço de nossas atividades desenvolvidas até aqui, a fim de trazer à tona os limites e as possibilidades de pensar o Brasil e a América Latina com Manoel Bomfim.

---

<sup>494</sup> VENTURA, Roberto. *O estilo tropical: história cultural e polêmicas literárias no Brasil*, p. 55.

## 2.7 Limites e possibilidades da escrita *descolonial* de Manoel Bomfim

*Este corpo de lama que tu vê,  
é apenas a imagem que sou.  
Este corpo de lama que tu vê,  
é apenas a imagem que é tu.*

*Chico Science / Dengue / Gira /  
Jorge Du Peixe / Lúcio Maia*

Esta sessão tem por objetivo executar a avaliação dos limites e das possibilidades do pensamento social e político e Manoel Bomfim. Tal avaliação concatena a problemática central desta pesquisa. Para isso, recuperaremos as aproximações e distanciamentos entre Bomfim e os autores oriundos dos Estudos Culturais e Pós-coloniais (Frantz Fanon, Aimé Césaire, José Martí, Homi Bhabha e Aníbal Quijano) já feitas nas sessões anteriores. Em seguida, confrontaremos as teses do pensador brasileiro com as contribuições metodológicas dos Estudos Culturais e Pós-coloniais com a finalidade de detectarmos os limites e as possibilidades de sua escrita. Esse confronto será auxiliado pelo método hermenêutico, de Hans-Georg Gadamer.

Iniciamos esta sessão restaurando as junções e as disjunções de Manoel Bomfim em torno dos Estudos Culturais e Pós-coloniais. Vimos que o fio conector entre Manoel Bomfim e Frantz Fanon é a categoria *descolonização*. Pois, para que o colonizado possa viver, distante dos laços que o aprisiona ao colonialismo e da perpetuação deles por meio de práticas políticas herdeiras desta tradição, é necessário a libertação, é necessário a libertação via *descolonização*. Se o fio conector entre os autores citados é a categoria *descolonização*, com a categoria *psicologia colonial* temos o inverso, temos o distanciamento entre eles, porque Bomfim não refletiu sobre a colonização mental do colonizado, sobre a colonização subjetiva, tal como fez Frantz Fanon por meio do conceito *psicologia colonial*, muito embora ele tivesse uma boa bagagem dos saberes da psicologia. Esse fato é o que mais chamou a nossa atenção.

Do diálogo entre Aimé Césaire e Manoel Bomfim constatamos que há quase uma total proximidade entre eles por meio das críticas, escritas pelo primeiro, ao modelo europeu de civilização, fortalecidas no rechaço ao colonialismo, ao humanismo, à ciência e à nação aos moldes do imperialismo. Dissemos quase total proximidade porque observamos um problema conceitual: enquanto Bomfim nomeia as nações não aptas ao progresso de *parasitas, parasitas sociais* (as nações que vivem à custa da

espoliação dos povos já consolidados), Césaire nomeia as nações com pendor a esse comportamento de nações forjadas no imperialismo.

Na sessão dedicada ao escritor e poeta cubano José Martí, observamos os aspectos convergentes de sua visão de pátria com alguns temas pensados por Manoel Bomfim. Os aspectos que os convergem são o esmero pelo elemento autóctone, a rejeição às teorias raciais, o reconhecimento da história como porta de acesso à emancipação das Américas, a paixão de ambos pela pátria de origem, o rastrear que a libertação só acontecerá com a união das várias pátrias, em paralelo com suas singularidades, que endossam a América e a recusa ao termo América Latina. O que distancia os autores é o grau de reflexão, dado a ameaça à soberania da América, representada pelos Estados Unidos. Enquanto Martí concedeu bastante fôlego, no explorar desta temática, Bomfim apenas comenta em uma ou outra passagem isolada o perigo representado pelos Estados Unidos. Ele se deteve, em excesso, aos danos trazidos pela colonização ibérica e não pensou com afinco no perigo representado pelos Estados Unidos.

Da conversa entre Homi K. Bhabha e Manoel Bomfim, retiramos poucos elementos que pudessem colaborar com o encontro dos autores. O único elemento que proporcionou o encontro deles é o fato de ambos desejarem a libertação colonial, apenas isso. Mas a interpretação dada a essa libertação é radicalmente distinta e aí já tem início os desencontros. A visão de história e de nação do teórico indiano é repleta de dinamismo e não é ligada à universalidade. O mesmo não pode ser dito quanto a Bomfim. A história, vista por ele, persegue o progresso, e a nação tenta reviver as glórias do passado nacional, feito na resistência à invasão francesa e holandesa nos séculos XVI e XVII, para superar os traumas da colonização.

No quinto e último tópico reservado ao catalogar dos argumentos que promoveram o encontro do sociólogo peruano Aníbal Quijano com Manoel Bomfim, identificamos que essa tarefa ficou a cargo da denúncia da raça como ardil ideológico que favoreceu a opressão dos povos suprimidos pela colonização. O encontro entre eles não continuou na interpretação da nação, encarada pelo sociólogo como executante dos ditames da *colonialidade do poder*. Enquanto a nação, sonhada pelo médico de Sergipe, é o caminho de irrevogável à libertação da América do Sul. Além disso, outro fato que colaborou para o desencontro entre eles é que Quijano acentuou bem os perigos proporcionados pelos Estados Unidos, enquanto Bomfim, como já comentado, não ignorou o assunto, mas discorreu pouco sobre ele.

Dito isso, passemos agora para o confronto das teses de Manoel Bomfim com os métodos dos Estudos Culturais e Pós-coloniais. Isto será feito com a finalidade de indicar os limites e as possibilidades de pensar o Brasil e a América sob seu olhar.

Começemos então pelos métodos dos Estudos Culturais. O primeiro método diz que não existe conhecimento neutro. Todo saber produzido pela sociedade é orientado pela *vontade de poder*, como disse Foucault. A *vontade de poder* de Manoel Bomfim não atendia aos interesses hegemônicos. Pelo contrário, atendia a interesses dos populares, não inseridos nas estruturas sociais da colônia e do Império, de construir uma nação robusta, embasada no *ânimo nacional*, como aquele testemunhado durante às resistências às invasões francesa e holandesa. O autor brasileiro se valeu do tema nacional, bastante debatido pelo *campo* intelectual do século XIX na ocasião da formação do Estado nacional, para conjecturar uma nação que inclui e não que exclui. A reflexão de Bomfim, no entanto, não era neutra porque tinha uma finalidade, dilatar o poder para aqueles submetidos à rapinagem do *parasitismo social*. Não sabemos dizer se isso é um limite ou uma possibilidade do pensamento de Bomfim. O que sabemos é que isso constata a existência de uma *vontade de poder* que predomina em seu pensamento.

O segundo método é o da interdisciplinaridade. Para compreender toda e qualquer profusão social é necessário o diálogo ininterrupto com outras áreas do saber. Isso Bomfim fez. Ele dialogou com a sociologia nascente no século XIX, com a filosofia, com a medicina, com a literatura e com a história. A abertura concedida para inclusão de outros ramos do saber enriqueceu suas análises. Fez com que ele constataste elementos atípicos para sua época, como a denúncia do *racismo científico* e o reconhecimento da educação como caminho para libertação nacional. Assim, a intervenção da interdisciplinaridade é uma constante no pensamento social de Bomfim.

O terceiro método é o da análise textual com objetivo de demolição dos mitos, dos signos e das ideologias que fortalecem o apreço dos discursos hegemônicos pelo binarismo. Essa arquitetura discursiva, se não for demolida, pode favorecer a dominação de grupos sociais. Manoel Bomfim demoliu mitos, signos e ideologias, a exemplo disso se impõe a lembrança, mais uma vez, da contestação do *racismo científico*. Sua releitura do passado colonial e imperial para sublinhar a singularidade do Brasil, devida a sua paisagem exuberante e ao seu povo feito na mistura de raças, configurou seu *contradiscurso*. Mas, o que faltou no *contradiscurso* foi a demolição dos binarismos. Mesmo no plano da contestação do *racismo científico*, o autor não se opôs ao

binarismo. Em nenhum momento foi questionada a divisão binária: branco, negro e índio. Ele responde ao *racismo científico*, enfatizando as potencialidades do índio e do mestiço, dentro da chave binária. Por isso, averiguamos que o não questionar dos binarismos ocidentais é uma das limitações do seu pensamento social.

Ao explorar a formação mestiça do Brasil, a *plástica social*, Bomfim discorreu sobre as peculiaridades do índio com paixão e falou do vigor europeu antes de se render ao *parasitismo social*. No entanto, em raríssimos momentos, ele dissertou sobre as peculiaridades do negro adicionadas a *plástica social*. Ao se referir ao negro Manoel Bomfim se prendeu a relatar a violência por ele sofrida sem ressaltar suas potencialidades, tal como fez com o índio e com o branco europeu.

O quarto e último método, dos Estudos Culturais, afirma que a subjetividade não é um artefato natural, mas que ela é estabelecida pela intervenção do social. Manoel Bomfim compreendeu isso, tanto que no livro *A América Latina: males de origem* ele comentou que a educação, a tradição, a vida moral, a postura política e econômica na América do Sul reluzem a imagem daquilo que nos fora dispensado. O que nos fora dispensado? Violência, truculência, malfazejo, rapinagem e espoliação, tudo isso fora dispensado pelo colonizador. Tudo são consequências do *parasitismo social*. O que sentimos falta em Bomfim foi de uma abordagem psicológica, do ponto de vista ontológico, dos *males* causados na subjetividade do colonizado por essa dispensa; uma abordagem da *psicologia colonial* que rompesse com o binarismo e que enxergasse a necessidade de uma *descolonização*, não só social, mas também mental; uma análise que trouxesse elementos da subjetividade tal como fez Frantz Fanon. Isso Bomfim ficou devendo. Nesse sentido, notamos mais uma limitação do autor brasileiro.

A primeira contribuição metodológica do Pós-colonialismo enfatiza a necessidade de diagnosticar o local, para ter acesso às suas particularidades, para que na comunicação entre o local e o exterior, o primeiro não seja sufocado pelo segundo. Identificamos que Manoel Bomfim fez isso. Com outros termos, empregando o nome nação ao invés de local, ele ressaltou a necessidade de conhecer o país, sua história, sua paisagem, seu povo, sua língua, portanto, suas particularidades, para que a nação pudesse ser fortalecida e, a partir daí, ser somada junto às demais, orientadas por tais diretrizes. O ponto frágil dessa leitura é o emprego do termo nação e o padrão universal que o termo traz. Ao fazer isso, o autor demonstra que estava colado ao *campo* intelectual do século XIX, investido na estruturação do Estado nacional. Com Bhabha, vimos o forte apelo unificador que a idéia de nação solicita. A unificação pode trazer

prejuízo para a audição e o diagnóstico das particularidades do local, que não é estabelecida. Com isso, acenamos para mais uma limitação do pensamento social de Bomfim, a saber, a concessão de espaço a unidade evocada pela idéia de nação.

A segunda contribuição metodológica privilegia o distanciamento das *grandes narrativas*. O distanciamento das *grandes narrativas* é instaurado por conta do forte apelo à universalidade. Bomfim foi seduzido pelo canto da sereia e se rendeu à melodia das grandes narrativas. Prova disso é o seu otimismo em relação ao nacionalismo brasileiro. Pelo fato do Brasil, segundo ele, ter sido pioneiro ao se fazer nação, ainda nos séculos XVI e XVII, durante a resistência às invasões francesa e holandesa, o *ânimo nacional* deveria ser utilizado como fonte de inspiração aos demais povos da América do Sul para a libertação. Ao pretender que a suposta precocidade da tradição nacional brasileira servisse de exemplo aos demais povos da América Sul, ele apelou ao recurso da universalidade, das *grandes narrativas*. Assim, deflagramos mais uma limitação de suas teses sociais, por meio deste distanciamento com o método do pós-colonialismo.

A terceira oferta metodológica consiste no perturbar a ideia *único tempo ocidental*. A ideia de *único tempo ocidental* é uma invenção das *grandes narrativas*, que procuram homogeneizar povos e culturas como mecanismo facilitador no disciplinamento e dominação. Em concorrência a este, é instaurado o conceito *tempo deslocado*, não fixo, em constante trânsito, que liberta povos da dominação narrativa e temporal. Isso Bomfim não fez. Sua concepção de história é ascendente, portanto, a caminhar em direção a uma finalidade, o progresso. Isso não causa estranhamento, se o autor brasileiro não rompeu com o discurso das *grandes narrativas*, nada mais natural do que ele ser simpático à idéia *único tempo ocidental*. Assim, adicionamos mais uma limitação, colhida das reflexões do autor sob análise.

A quarta e última contribuição diz respeito à tomada do ausente, do desvalorizado, como marco interpretativo. Isso não significa tomá-lo para falar em nome dele, mas etnografar o processo de silenciamento que calou sua voz. Manoel Bomfim, assim, mais uma vez se distancia da Pós-colonialidade. Ele não se contenta em apenas relatar as condições do silenciamento do ausente e a violência colonial imposta ao subalterno. Ele fala pelo subalterno. Bomfim não sedimenta um espaço para que o próprio subalterno fale. Gayatri Spivak, no livro *Pode o subalterno falar?*, diz que o intelectual não pode falar pelo subalterno. O que cabe ao intelectual é criar um lugar no qual o próprio subalterno possa falar. Um lugar no qual seu discurso possa ecoar.

Portanto, assistimos assim a mais um distanciamento do autor de *O Brasil nação* da linhagem Pós-colonial.

Após apresentar os métodos dos Estudos Culturais e Pós-coloniais bem como os encontros e desencontros deles com os escritos sociais de Manoel Bomfim, identificadores dos limites e das possibilidades de interpretar o Brasil e a América Latina sob o suporte do seu legado, esboçaremos, a seguir, o pertencimento do pensador de Sergipe à categoria *consciência histórica*, de Hans-Georg Gadamer.

A *consciência histórica* é, nas palavras do filósofo alemão, “o privilégio do homem moderno de ter plena consciência da historicidade de todo presente e da relatividade de toda opinião.”<sup>495</sup> Desse modo, não podemos negar que Bomfim teve tal *consciência* e até a exerceu. Entendemos o autor próximo da *consciência histórica* por ter questionado o discurso em voga no *campo* intelectual do século XIX, depreciador do Brasil e devoto do *racismo científico*. Ainda, a escrita social de Manoel Bomfim permanece credenciada à *consciência histórica* por ter relativizado a opinião vigente, mas também, por ter, graças ao relativizar, instituído *verdades* por meio da interpretação. Quais *verdades*? Que o Brasil não alcançou o progresso por conta do passado funesto disseminado pela colonização ibérica, seguido pelo Estado bragantino; que a América do Sul padecia do mesmo mal; por ressaltar a originalidade do brasileiro e, por extensão, do latino-americano, e que, para a libertação desse mal é vital conhecer esse passado para instaurar a libertação.

Em face do exposto, contemplamos os aspectos convergentes e divergentes entre Manoel Bomfim e Frantz Fanon, Aimé Césaire, José Martí, Homi Bhabha e Aníbal Quijano; assim como contemplamos, na mesma proporção, as convergências e divergências entre Manoel Bomfim e o método dos Estudos Culturais e Pós-coloniais; e encerramos com a constatação de que Manoel Bomfim foi praticante da *consciência histórica*. Assim, vemos que a categoria *consciência histórica* aproxima Manoel Bomfim da modernidade, temporalidade de onde emerge os Estudos Culturais e Pós-coloniais. Esse percurso foi necessário ser feito para fortalecer a aproximação dos limites e das possibilidades de pensar o Brasil e a América Latina de posse do pensamento social e político de Manoel Bomfim. Por isso, perguntamos: afinal, quais são os limites e as possibilidades diagnosticados no caminhar compreensivo ao lado do médico de Sergipe?

---

<sup>495</sup> GADAMER, Hans-Georg. *O problema da consciência histórica*, p. 17.

Um dos limites predominantes revelados por meio da interpretação do seu pensamento social é a insistência na universalidade. Tal interpretação foi rastreada com o auxílio do método dos Estudos Culturais e Pós-coloniais. Bomfim anotou aspectos de grande primazia em sua leitura social, como a rejeição ao *racismo científico*, a importância do mestiço, a resistência aos invasores e o registro dos danos trazidos pela violência colonial. Por mais que o fenômeno colonial fosse continental, disseminado nas Américas e guiado por um padrão de ação, espoliação, violência social e mental, não é possível que o autor tivesse encontrado em seu “lugar de fala”, o Brasil, uma alternativa que pudesse ser estendida a toda a América Latina como uma espécie de imperativo universal. Ele suscitou essa constatação ao pretender que todas as nações sul-americanas se mirassem no caso brasileiro, feito nação precocemente nos séculos XVI e XVII, para que elas pudessem tomar posse de sua autonomia. Como foi acenado através do método dos Estudos Culturais e Pós-coloniais, insistir na universalidade significa perpetuar as ferramentas de dominação do colonizador, empregadas na dominação dos subalternos, e não entrever a singularidade do local.

Outra limitação do *contradiscurso* é a sua não contestação do binarismo recusado pelo método dos Estudos Culturais. Dentro da chave racial o autor brasileiro poderia ter questionado, por exemplo, a ideologia racial e a ideologia continental, expressa pela imposição do termo América Latina, tomando como motivação a objeção ao binarismo. No entanto, isso ficou por fazer.

A visão de história de Manoel Bomfim, a perseguir um fim, o progresso, é outra limitação do seu pensamento social. O autor até aceita o transitar entre temporalidades, passado e presente, desde que seja garantido o acesso ao progresso. Com os Estudos Culturais a visão de história previsível, a perseguir um fim, não tem vez, porque ela favorece o controle, a dominação. No lugar do tempo previsível, cujo ápice é o progresso, é estabelecido o conceito *tempo disjuntivo*.

Sentimos falta também, em Bomfim, de uma análise um pouco mais detalhada sobre os perigos representados pelos Estados Unidos. O autor se prendeu a relatos da violência colonial ibérica, sobretudo aos impactos causados por ela no Brasil. E assim, não atualizou suas análises com foco nos Estados Unidos que, desde o final do século XIX e início do século XX, período de escrita de Bomfim, já sinalizava pretensões imperialistas.

A ideia cara para Bomfim, catalisadora do seu apreço à universalidade, da não contestação do binarismo e de sua visão de história, é a nação. O conceito nação, como

já notou Homi Bhabha e Aníbal Quijano, é marcado por substâncias que remetem à colonização. Ao invés de promoverem a *descolonização*, por meio da adesão à ideia da nação, promovem sua perpetuação.

Essas são, portanto, as limitações retiradas do pensar o Brasil e a América Latina com Manoel Bomfim. Quais são, então, as possibilidades de caminhar com ele?

As possibilidades de caminhar com ele são atribuídas a aspectos de seu pensamento social pertencentes à categoria *descolonização*. Manoel Bomfim fez a *descolonização*. Denunciou o sistema de *verdade/poder* vigente no *campo* intelectual de sua época, executado pela *intelligentsia* do século XIX, se opôs à hegemonia das teorias raciais e celebrou a singularidade do Brasil. Além disso, reconheceu a urgência de conhecer o passado funesto, fruto do parasitismo *social*, para a libertação do Brasil e da América triunfar. Isso faz de Manoel Bomfim um *intelectual específico*, do qual falou Foucault. Porque ele combateu a institucionalidade da *verdade/poder* vigente no *campo* intelectual de sua época.

Mais que isso, Manoel Bomfim se aproxima da categoria *descolonização*, considerando todos os predicados mencionados. Pois, em pleno século XIX, tendo frequentado um *campo* intelectual tão conservador, ele ousou ao escrever o *contradiscurso*, mesmo com todas as limitações as quais indicamos acima. No entanto, ainda sim, ele é coadunado com a categoria *descolonização*, desenvolvida pelos Estudos Culturais e Pós-coloniais. A coadunação é feita porque compreendemos que a escrita *descolonial* de Bomfim testemunha *ideias que estão fora do lugar*<sup>496</sup>. Mesmo tendo utilizado conceitos que hoje são questionados pela reflexão desenvolvida pelas humanidades (nação, tradição, progresso, raça – para citar alguns deles) e por ter cometido até anacronismo, ao dizer que o Brasil se fez nação já no século XVI, na resistência ao francês, ainda assim Bomfim permanece atual e, por isso, deve ser lido. Ele já discutia temas, como mistura de raças, submissão econômica e social e a moralidade do brasileiro nas relações sociais, que seriam debatidos, ao longo do século XX, por autores como Gilberto Freyre, Caio Prado Jr. e Sérgio Buarque de Holanda.

Além disso, rastreamos a façanha inquestionável de Manoel Bomfim atribuída à explicação da subalternidade brasileira e latino-americana pela chave da biologia, portanto, pela chave racial, e não pela cultural. Esta foi posta em ação no Brasil pelos Modernistas e, em escala continental, pelos Estudos Culturais e Pós-coloniais.

---

<sup>496</sup> Cf. SCHWARZ, Roberto. “As idéias fora do lugar”. *Ao vencedor as batatas*, p. 13 a 28.

O horizonte reflexivo do autor de *O Brasil na América* também é inovador por praticar a interdisciplinaridade. Para interpretar a multiplicidade característica dos povos das Américas, Bomfim recuou ao diálogo com a história, com a literatura, com a sociologia, com as ciências naturais e com a filosofia, e exercitando assim, a interdisciplinaridade, tal como acenou o cientista social Francisco López Segrera. Pois, a associação de saberes, a interdisciplinaridade,

son claves para suprimir las causas profundas de los conflictos: desigualdades sociales, pobreza, ausencia de justicia y democracia, trabas a la educación para todos, inadecuados servicios de salud, penuria alimentaria, degradación del medio ambiente y otras.<sup>497</sup>

Essas são as possibilidades de pensar o Brasil e a América Latina sob o suporte intelectual de Manoel Bomfim.

Destarte, eis então, os limites e as possibilidades da interpretação do autor brasileiro, encontrados em sua leitura social latino-americana. Os limites e as possibilidades auferidos foram mensurados com o suporte metodológico dos Estudos Culturais e Pós-coloniais, à luz da colaboração metodológica oriunda da hermenêutica.

---

<sup>497</sup> SEGRERA, Francisco López. “Abrir, impensar, y redimensionar las ciencias sociales en América Latina y el Caribe. ¿Es posible una ciencia social no eurocéntrica en nuestra región?”. In.: *La colonialidad del saber, eurocentrismo y ciencias sociales: perspectivas latinoamericanas*, p. 04.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A primeira parte da dissertação demonstrou como se deu os encontros e os desencontros do pensador sergipano com a *intelligentsia* brasileira do século XIX, a fim de compreender o contexto do aparecimento do *contradiscurso*, bem como suas principais características. Dentre elas, a que mais obteve destaque, foi a ênfase na posse do estatuto de nacionalidade como caminho para libertação das heranças deixadas pela colonização ibérica.

Ao passo que a segunda parte da dissertação privilegiou o auferir dos limites e das possibilidades de refletir o Brasil e a América Latina com o *contradiscurso*. Para consolidação deste intento, contamos com o auxílio metodológico dos Estudos Culturais e Pós-coloniais. Para alcançar essa interpretação, foi imprescindível a intervenção do método hermenêutico, pautado nas categorias *compreensão* e *interpretação*, que ajudaram no confronto com a categoria nação, centro do pensamento de Bomfim, com as teses de Fanon, Césaire, Martí, Bhabha e Quijano, à luz do método advindo dos Estudos Culturais e Pós-coloniais.

Como pudemos observar, Manoel Bomfim é portador de uma escrita *descolonial*. Uma escrita *descolonial* que possui limites, por ser mensageira de um ranço universalista e binarista, e por ser dotada de possibilidades, por ter sido produzida por um autor *rebelde* que denunciou a *vontade de verdade* predominante no discurso da *intelligentsia* do século XIX e por ter valorizado a singularidade constitutiva do Brasil e da América Latina, a mistura de raças, a *plástica social*. E, acima de tudo, por ambicionar a libertação, não só do Brasil como também da América Latina, das heranças deixadas pelo passado funesto espoliador, disseminado pela colonização ibérica.

Por ter praticado a *descolonização*, mesmo de maneira limitada, em pleno século XIX, como pudemos observar ao longo das duas partes que integraram esta dissertação, Manoel Bomfim continua a inspirar reflexões a respeito da complexidade social do Brasil e da América Latina. Isso se deve ao alcance da *verdade*, da *verdade* no sentido hermenêutico anunciado pela *consciência histórica* de Hans-Georg Gadamer, graças à audácia do sergipano em relativizar a historicidade do seu presente vivido, a segunda

metade do século XIX e as três primeiras décadas do século XX. Isso faz com que Bomfim seja credenciado à categoria *consciência histórica*.

Em virtude de todos esses predicados, fica registrado o convite à leitura do legado do pensador social sergipano Manoel Bomfim. Ele não deve nada a autores consagrados da historiografia brasileira e/ou do pensamento social brasileiro, a saber, Gilberto Freyre, Caio Prado Jr., Sergio Buarque de Holanda, Guerreiro Ramos, Darcy Ribeiro, Florestan Fernandes e outros tantos dedicados a pensar o Brasil, a pensar a América Latina.

O que permanece como território inexplorado no pensamento de Manoel Bomfim é o exame das concepções de democracia e de república. Quais são as fontes por ele consultadas que alimentam sua visão de democracia e de república? O que é democracia e república para o autor? O que é o público e qual é o seu sentido? O que é o poder? Como os ideais de república e democracia podem ser dilatados ao Brasil e à América Latina? Como as concepções de democracia e de república se entrelaçam com a ideia de nação?

Outra possibilidade a ser explorada em Bomfim, calcada na ideia de democracia e de república, é analisar se há uma interlocução do nacionalismo de Manoel Bomfim com o nacionalismo pretendido pelo ISEB (Instituto Superior de Estudos Brasileiros). E também, esmiuçar se na criação da sociologia brasileira, no século XX, há elementos nesse advento que recordam os escritos sociais e políticos do médico sergipano.

Esses são assuntos a serem explorados em outra oportunidade acadêmica, em um doutorado. A tomar como referência o pensamento social e político de Manoel Bomfim.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADORNO, Sérgio. “Patrimonialismo, liberalismo e democracia: ambivalências da sociedade e do Estado no Brasil pós-colonial”. In.: *Os aprendizes do poder: o bacharelismo liberal na política brasileira*. São Paulo: Ed. Paz e Terra, 1988.
- AGUIAR, Ronaldo Conde. “Um livro admirável”. In.: *O Brasil nação: realidade da soberania brasileira*. Rio de Janeiro: Ed. Topbooks, 1996.
- AGUIAR, Ronaldo Conde. *O Rebelde Esquecido: Tempo, Vida e Obra de Manoel Bomfim*. Rio de Janeiro: Ed. Topbooks, 2000.
- ANDRADE, Mário de. “Prefácio”. In.: *Discurso sobre o colonialismo*. [Tradução de Noêmia de Sousa]. Lisboa: Ed. Livraria Sá da Costa Editora, 1977.
- ARDAO, Arturo. *Genesis de la idea y el nombre de America Latina*. Caracas, Venezuela: Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos – Consejo Nacional de la Cultura – CONAC, 1980.
- BAPTISTA, Maria Manuel. “Estudos culturais: o quê e o como da investigação”. In. *Carnets, Cultures littéraires: nouvelles performances et développement*. nº spécial, automne / hiver 2009, p. 451 – 461. (Disponível em <http://carnets.web.ua.pt/>).
- BERLIN, Isaiah. “O papel da *intelligentsia*”. In.: *A força das idéias*. [Tradução de Rosaura Eichenberg]. Org. Henry Hardy. São Paulo: Ed. Cia das Letras, 2005.
- BHABHA, Homi K. “Disseminação: o tempo, a narrativa e as margens da nação moderna”. In.: *O local da cultura*. [Tradução de Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renate Gonçalves]. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.
- BLANCHOT, Maurice. “Vasto como a noite”. In.: *A conversa infinita: a ausência de livro*. [Tradução de João Moura Jr.]. São Paulo: Ed. Escuta, 2010.
- BOMFIM, Manoel. *A América Latina: males de origem*. Rio de Janeiro: Ed. Topbooks, 2005.
- BOMFIM, Manoel. BILAC, Olavo. *Através do Brasil: prática de língua portuguesa*. [Org. Marisa Lajolo]. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 2000.

- BOMFIM, Manoel. *O Brasil na América: Caracterização da Formação Brasileira*. Rio de Janeiro: Ed. Topbooks, 1997.
- BOMFIM, Manoel. *O Brasil na história: Deturpação dos trabalhos, degradação política*. Rio de Janeiro: Ed. Francisco Alves, 1931.
- BOMFIM, Manoel. *O Brasil Nação: realidade da soberania brasileira*. Rio de Janeiro: Ed. Topbooks, 1996.
- BONNICI, Thomas. “América Latina e o Pós-colonialismo”. In.: *Conceitos-chave da teoria pós-colonial*. Maringá: Ed. da Universidade Estadual de Maringá, 2005.
- BONNICI, Thomas. “Binarismo”. In.: *Conceitos-chave da teoria pós-colonial*. Maringá: Ed. da Universidade Estadual de Maringá, 2005.
- BONNICI, Thomas. “Descolonização”. In.: *Conceitos-chave da teoria pós-colonial*. Maringá: Ed. da Universidade Estadual de Maringá, 2005.
- BOSI, ALFREDO. *História concisa da literatura brasileira*. São Paulo: Ed. Cultrix, 1994.
- BOURDIEU, Pierre. “A gênese dos conceitos de habitus e de campo”. In.: *O poder simbólico*. [Tradução de Fernando Tomaz]. Rio de Janeiro: Ed. Bertrand Brasil, 2005.
- BOURDIEU, Pierre. “O campo científico”. In.: *Pierre Bourdieu: sociologia*. Org. Renato Ortiz. [Tradução de Paula Montero]. São Paulo: Ed. Ática, 1983.
- BOURDIEU, Pierre. *Os usos sociais da ciência: por uma sociologia clínica do campo científico*. [Tradução de Denice Barbara Catani]. São Paulo: Ed. UNESP, 2004.
- CANDIDO, Antonio. “A obra de Sílvio Romero e o seu momento”. In.: *O método crítico de Sílvio Romero*. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia, 1981.
- CANDIDO, Antonio. “O escritor e o público”. In.: *Literatura e sociedade*. São Paulo: Ed. Cia Editora Nacional, 1985.
- CARVALHO, Eugênio Rezende de. “A ideia martiana de pátria”. In.: *América para a humanidade: o americanismo universalista de José Martí*. Goiânia: Ed. UFG, 2003.

- CARVALHO, Eugênio Rezende de. “Nota biográfica”. In.: *América para humanidade: o americanismo universalista de José Martí*. Goiânia: Ed. UFG, 2003.
- CARVALHO, Eugênio Rezende de. “O diagnóstico”. In.: *Nossa América: a utopia de um novo mundo*. São Paulo: Ed. Anita Garibaldi, 2001.
- CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre o colonialismo*. [Tradução de Noêmia de Sousa]. Lisboa: Ed. Livraria Sá da Costa Editora, 1977.
- CHACON, Vamireh. “Sílvia Romero”. In.: *Formação das ciências sociais no Brasil: Da Escola de Recife ao Código Civil*. Brasília: Ed. Paralelo 15; Brasília; LGE Editora; São Paulo; Fundação Editora da UNESP, 2008.
- CHERKI, Alice. “Prefácio à edição de 2002”. In.: *Os condenados da terra*. [Tradução de Enilce Albergaria Rocha e Lucy Magalhães]. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2005.
- COLASANTI, Marina. *Fino sangue*. Rio de Janeiro: Ed. Record, 2005.
- ELIAS, Norbert. “Sociogênese da diferença entre “kultur” e “zivilisation” no emprego alemão”. In.: *O processo civilizador* [vol. I]. [Tradução de Renato Janine Ribeiro]. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar, 1994.
- FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. [Tradução de Enilce Albergaria Rocha e Lucy Magalhães]. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2005.
- FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. [Tradução de Renato da Silveira]. Salvador: EDUFBA, 2008.
- FAORO, Raymundo. *Os donos do poder*. Porto Alegre: Ed. Globo, 1973.
- FARRET, Rafael Leporace; PINTO, Simone Rodrigues. *América Latina da construção do nome à consolidação da idéia*. Brasília (s/d).
- FOUCAULT, Michel. “As ciências humanas”. In.: *As palavras e as coisas*. [Tradução de Salma Tannus Muchail]. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 1999.
- FOUCAULT, Michel. “Os intelectuais e o poder”. In.: *Ditos & Escritos IV – estratégia, poder-saber*. [Tradução de Vera Lucia Avellar Ribeiro]. Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária, 2006.
- FOUCAULT, Michel. “Verdade e poder”. In.: *Microfísica do poder*. [Tradução de Roberto Machado]. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2005.

- FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. [Tradução de Laura Sampaio]. São Paulo: Edições Loyola, 2008.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. [Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A Guilhon Albuquerque]. Rio de Janeiro: Ed. Graal, 1988.
- GADAMER, Hans-Georg. *O problema da consciência histórica*. [Tradução de Paulo Cesar Duque Estrada]. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2006.
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método II: complementos e índice*. [Tradução de Enio Paulo Giachini e revisão da tradução de Marcia Sá Cavalcante-Schuback]. Petrópolis, Rio de Janeiro: Ed. Vozes, 2002.
- GORDON, Lewis R. “Prefácio”. In.: *Pele negra, máscaras brancas*. [Tradução de Renato da Silveira]. Salvador: EDUFBA, 2008.
- GULLAR, Ferreira. “Nós, latino-americanos”. In.: *Toda poesia*. Rio de Janeiro: Ed. José Olympio, 2009.
- HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. [Tradução de Beatriz Sidou]. São Paulo: Ed. Centauro, 2006.
- HALL, Stuart. “Estudos culturais: dois paradigmas”. In.: *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. [Tradução de Adelaine Resende, Ana Carolina Escosteguy, Cláudia Álvares, Francisco Rüdiger e Sayonara Amaral]. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2009.
- HALL, Stuart. “Quando foi o pós-colonial? Pensando no limite”. In.: *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. [Tradução de Adelaine Resende, Ana Carolina Escosteguy, Cláudia Álvares, Francisco Rüdiger e Sayonara Amaral]. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2009.
- JOHNSON, Richard. “O que é, afinal, Estudos Culturais?”. In.: *O que é, afinal, Estudos Culturais?*. [Organização e tradução de Tomaz Tadeu da Silva]. Belo Horizonte: Ed. Autêntica, 2010.
- LIMA, Luís Costa. “Da existência precária: O sistema intelectual brasileiro”. In.: *Dispersa demanda*. Rio de Janeiro: Ed. Francisco Alves, 1981.

- LIMA, Nísia Trindade. *Um sertão chamado Brasil: intelectuais e representação geográfica da identidade nacional*. Rio de Janeiro: Ed. Revan; Ed. IUPERJ, UCAM, 1999.
- LISPECTOR, Clarice. *A hora da estrela*. Rio de Janeiro: Ed. Rocco, 1998.
- MANNHEIM, Karl. “O problema da *intelligentsia*”. In.: *Sociologia da cultura*. [Tradução de Roberto Gambini]. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2001.
- MARTÍ, José. *Nossa América*. [Tradução de Maria Auxiliadora César; Dionísio Lázaro Poey Baró e Pablo José Saínez Fuentes]. Brasília: Ed. UnB, 2011.
- MEIRELES, Cecília. *Poesia completa [vol. I]*. Rio de Janeiro: Ed. Nova Fronteira, 2001.
- MOTA, Carlos Guilherme. “Idéias de Brasil: formação e problemas (1817-1850)”. In: *Viagem incompleta: 1500-2000 – A experiência brasileira [vol. 1: formação: histórias]*. São Paulo: Ed. SENAC, 1999.
- NAPOMUCENO, Eric. “Apresentação”. In.: *O Brasil como problema*. Rio de Janeiro: Ed. Fundação Darcy Ribeiro; Brasília: Ed. UnB, 2010.
- NEVES, Cleiton Ricardo das. *Projeto de identidade latino-americana de Manoel Bomfim na obra: A América Latina: males de origem (1905)*. 2010. 99f. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de História, UFG, 2010.
- NEVES, Lúcia Maria Bastos P. “Intelectuais brasileiros nos oitocentos: A constituição de uma “família” sob a proteção do poder imperial (1821-1838)”. In. *O Estado como vocação: idéias e práticas políticas no Brasil oitocentista*. Rio de Janeiro: Ed. Acces, 1999.
- PÉCAUT, Daniel. *Os intelectuais e a política no Brasil: entre o povo e a nação*. [Tradução de Maria Júlia Goldwasser]. São Paulo: Ed. Ática, 1990.
- PRADO Jr., Caio. *Evolução política do Brasil*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 2007.
- QUIJANO, Aníbal. “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. In.: *La Colonialidad del saber, eurocentrismo y Ciencias Sociales: perspectivas latinoamericanas* [Org. Edgardo Lander]. Buenos Aires, CLACSO/UNESCO, 2000.
- QUIJANO, Aníbal. “Colonialidade, poder, globalização e democracia”. [Tradução de Dina Lida Kinoshita]. In.: *Revista Novos Rumos*. Ano 17, nº 37, 2002.

- QUIJANO, Aníbal. “Dom Quixote e os moinhos de vento na América Latina”. [Tradução de Gênese Andrade]. In.: *Revista Estudos Avançados*. São Paulo: volume 19, nº 55, 2005.
- RAMOS, Graciliano. *Vidas secas*. Rio de Janeiro: Ed. Record, 2010.
- REIS, José Carlos. “A reconstrução crítica do sonho de emancipação e autonomia nacional”. In.: *As identidades do Brasil: de Varnhagen a FHC*. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 1999.
- REIS, José Carlos. “Civilização brasileira e otimismo revolucionário (ingênuo): Manoel Bomfim e o sonho da República soberana e democrática”. In.: *As identidades do Brasil 2: de Calmon a Bomfim: a favor do Brasil: direita ou esquerda?*. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2006.
- RIBEIRO, Darcy. “Manoel Bomfim, antropólogo”. In.: *A América Latina: males de origem*. Rio de Janeiro: Ed. Topbooks, 2005.
- RIBEIRO, Darcy. *A América Latina existe?*. Rio de Janeiro: Ed. Fundação Darcy Ribeiro; Brasília: Ed. UnB, 2010.
- RIBEIRO, Darcy. *América Latina: a pátria grande*. Rio de Janeiro: Ed. Guanabara Dois, 1986.
- RIBEIRO, Darcy. *O Brasil como problema*. Rio de Janeiro: Ed. Fundação Darcy Ribeiro; Brasília: Ed. UnB, 2010.
- RIBEIRO, Darcy. *Os brasileiros*. Rio de Janeiro: Ed. Petrópolis, 1987.
- RIBEIRO, Gustavo Lins. “Post-Imperialismo: Para una discusión después del post-colonialismo y del multiculturalismo.” In.: *Série Antropologia nº 278*. Brasília, 2000.
- ROMERO, Silvio. *A América Latina: Análise do livro de igual título do Dr. M. Bomfim*. Porto: Livraria Chardron, 1906.
- ROSA, João Guimarães. *Grande sertão: veredas*. São Paulo: Livraria José Olímpio Editora, 1978.
- SAID, Edward W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. [Tradução de Rosaura Eichenberg]. São Paulo: Ed. Cia das Letras, 2007.
- SCHWARZ, Roberto. “As idéias fora do lugar”. In.: *Ao vencedor as batatas*. São Paulo: Ed. Livraria Duas Cidades, 1988.

SEGREGA, Francisco López. “Abrir, impensar, y redimensionar las ciencias sociales en América Latina y el Caribe. ¿Es posible una ciencia social no eurocéntrica en nuestra región?”. In.: *La colonialidad del saber, eurocentrismo y ciencias sociales: perspectivas latinoamericanas*. [Org. Edgardo Lander]. Buenos Aires, CLACSO/UNESCO, 2000.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* [Tradução de Sandra Regina Almeida; Marcos Feitosa e André Feitosa]. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2010.

VELOSO, Mariza. “José Martí: modernidade e utopia”. In.: *XXVIII Congresso ALAS 2011*. Recife: setembro de 2011. (comunicação apresentada no grupo de trabalho “pensamento latino-americano e teoria social”).

VELOSO, Mariza; MADEIRA, Angélica. *Leituras brasileiras: itinerários no pensamento social e na literatura*. São Paulo: Ed. Paz e Terra, 1999.

VENTURA, Roberto. *O estilo tropical: história cultural e polêmicas literárias no Brasil*. São Paulo: Ed. Cia das Letras, 1991.

ZEA, Leopoldo. “Identidad de America Latina”. In.: *Latinoamerica: emancipación y neocolonialismo*. Venezuela: Ed. Tiempo Nuevo, (s/d).