

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS
HUMANAS DEPARTAMENTO DE
FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA



JOAQUIM BARBOSA DOS SANTOS JÚNIOR

ESPECTROS DE HERDER: RAÇA E NAÇÃO

Brasília/DF

2025

JOAQUIM BARBOSA DOS SANTOS JÚNIOR

ESPECTROS DE HERDER: RAÇA E NAÇÃO

Dissertação de mestrado apresentada como requisito parcial para obtenção de grau de Mestre pelo programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Brasília.

Banca examinadora:

Prof. Dra. não senhor Shajara Née Hilan Bensusan – UnB (orientadora)

Profa. Dra. Maria Fernanda Novo dos Santos – UNICAMP

Prof. Dr. Fábio Nolasco Mascarenhas – UnB

Prof. Dr. Fernando Ribeiro de Moraes Barros

BRASÍLIA

2025

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao que me guia.

Aos meus pais, que durante todos esses anos têm me apoiado em meu caminho, mesmo que às vezes sem entender meu propósito.

Aos ainda mais antigos que meus pais, assim como aos futuros, talvez vocês entendam.

Todas as interferências, professoras/es, amigas/os que me fortaleceram e me fizeram acreditar que isto seria possível.

Ao movimento Hip-Hop, que desde cedo me atentou ao que poderia ser um pensamento filosófico e crítico da realidade: que nós também podemos especular, pensar e sonhar.

Ao Afonso Henriques de Lima Barreto, sem o qual essa obra não seria possível, tanto ao nível textual quanto afetivo. Durante a escrita deste texto, certamente nos comunicamos. Este texto é uma tentativa de honrar seu legado, assim como tantas outras já foram e serão. Quero que leia, me diga o que achou.

À minha orientadora, (ñãosenhor Shajara Née) Hilan Bensusan. Por todas as conversas, textos, aulas, performances, grupos de leitura, pesquisa e tudo mais que não consigo descrever.

À CAPES, pela bolsa.

Para aqueles que me esqueci, me cobrem quando nos encontrarmos.

–... Minha velha, nós queríamos que você nos ensinasse umas cantigas.

– Quem sou eu, ioiô!

–Ora! Vamos, tia Maria Rita... você não perde nada, você não sabe o “Bumba-meu-boi”?

– Quá, ioiô, já mi esqueceu.

–E o “Boi-espácio”?

–Coisa véia, do tempo do cativoiro – *para que sô coroné qué sabê disso? (...)*

Lima Barreto em “Triste Fim de Policarpo Quaresma”,
grifos próprios.

RESUMO

Esta dissertação busca apresentar ressonâncias/reverberações/espectros de Herder disseminados pela filosofia moderna e pelas ciências pós-iluministas em contraste com os diagnósticos de Denise Ferreira da Silva acerca da “Ideia global de raça”. Esse esforço possui como principal visada o entendimento a respeito do vínculo colonial/moderno entre raça e nação. O trabalho é dividido em duas partes. Na primeira delas, optamos por um foco nos debates do século XVIII, os quais formam as ideias de Herder a respeito da nação e seu contraste com a noção de raça elaborada por Kant. Apresenta-se a carreira de Herder desde sua inicial filiação a Kant, seu primeiro professor, até seguir um rumo distinto, no qual se aproxima de pensadores como Gotthold Ephraim Lessing, Moses Mendelssohn e, principalmente (para o interesse dessa dissertação), Thomas Abbt, que lhe indica um caminho para pensar a nação. Essa fase pós-kantiana é retratada a partir do “Ensaio Sobre a Origem da Linguagem”. Se na primeira parte existe uma aparente separação entre raça e nação, no segundo momento empenhamos maior esforço em demonstrar o vínculo. Apresentamos a leitura feita por Denise Ferreira da Silva no livro “Homo Modernus: para uma ideia global de raça”, de modo a contextualizar o modo como Herder aparece nessa obra, assim como demonstrar sua disseminação nas ciências pós-iluministas. Por fim, apresentamos dois exemplos, em tempos distintos, que demonstram o vínculo moderno/colonial entre raça e nação.

Palavras-chave: Raça, Nação, Herder, Denise Ferreira da Silva, Colonialidade.

ABSTRACT

This dissertation aims to explore resonances/reverberations/specters of Herder disseminated throughout modern philosophy and post-Enlightenment sciences, contrasting them with Denise Ferreira da Silva's diagnoses of the "global idea of race". The primary objective of this effort is to understand the colonial/modern link between race and nation. The work is divided into two parts. In the first, we focus on 18th-century debates, which shape Herder's ideas about the nation and their contrast with Kant's notion of race. Herder's career is traced from his initial affiliation with Kant, his first teacher, to his divergence toward thinkers such as Gotthold Ephraim Lessing, Moses Mendelssohn, and—most importantly for this dissertation

—Thomas Abbt, who points him toward a way of thinking about the nation. This post-Kantian phase is portrayed through the *Essay on the Origin of Language*. While the first part suggests an apparent separation between race and nation, the second part makes a greater effort to demonstrate their connection. We present Denise Ferreira da Silva's reading in *Toward a Global Idea of Race* to contextualize Herder's appearance in her work and to illustrate his dissemination in post-Enlightenment sciences. Finally, we provide two examples from different periods that demonstrate the modern/colonial link between race and nation.

Keywords: Race, Nation, Herder, Denise Ferreira da Silva, Coloniality.

Lista de Imagens

- 1 – Página 19 – Anotações de Herder sobre sua primeira aula com Kant. Tema: pneumatologia. Lecionada no dia 21 de agosto de 1762.
- 2 – Página 40 – Tabela dos cursos ofertados por I. Kant entre 1762 e 1765, disponível na página 41 do livro “Kant’s Lectures”, editado por Clewis.
- 3 – Página 93 – Brasão de Armas de Garcilaso de la Vega.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	9
Espectros de Herder.....	9
Raça e Nação.....	13
PARTE I -.....	18
Herder: uma imagem erguida diante de mim.....	18
Capítulo 1 – A marca de Königsberg.....	19
1.1 – Um filósofo que foi meu professor.....	21
1.2 – O kantiano de 1765.....	30
1.3 – Da geografia física ao entendimento das raças.....	34
Capítulo 2 – Linguagem e Nação.....	43
2.1 – Thomas Abbt e o mérito de morrer pela pátria.....	44
2.2 – A literatura nacional.....	48
2.3 – O “Ensaio sobre a origem da linguagem”.....	51
PARTE II -.....	60
Raça e nação.....	60
Capítulo 3 – Espectros de Herder: para uma ideia global de raça.....	61
3.1 – A ideia global de raça: universalidade e historicidade.....	63
3.2 – Espectros de Herder.....	68
3.3 – A nação herderiana e o colonialismo.....	70
3.4 – Os “idílios dos negros” e a sócio(lógica) da subjugação racial.....	73
3.5 – Herder e a antropologia cultural.....	80
Capítulo 4 – Homo Modernus: Raça e Nação.....	85
4.1 – Raça e Nação I: “Democracia Tropical”.....	86
4.2– Raça e Nação II: “ <i>La lengua que mamá en la leche</i> ”.....	91
Considerações finais.....	103
Referências bibliográficas:.....	108

INTRODUÇÃO

Meu ponto de partida é o reconhecimento de que *a historicidade é assombrada*. E não é porque o homem abriga em seu âmago o fantasma de um “outro” “ser” histórico. Eu mobilizo uma caixa de ferramentas analítica que descentraliza a tese da transparência, a suposição ontológica que ainda rege o arsenal crítico, com o intuito de produzir uma contraontologia moderna, isto é, um relato do Eu transparente que demonstra como ele pode emergir – num relacionamento sempre-já conflituoso com seus outros. (FERREIRA DA SILVA, 2022, p. 92, grifo próprio)

Tal como não posso fazer uma ação ou pensar uma coisa sem que isso naturalmente tenha efeito sobre toda a incomensurabilidade de *minha* existência, nem eu nem nenhuma outra criatura da minha espécie podemos fazer seja o que for que não tenha efeito sobre *toda a nossa espécie* e sobre todo o progresso global dela. (HERDER, 1987, p. 157)

Determinar a natureza precisa e a extensão da influência de Herder no desenvolvimento dessa ideia é uma tarefa difícil, especialmente porque, como observou Goethe, *as ideias de Herder foram rapidamente assimiladas na Alemanha, e sua origem acabou esquecida*. (SIKKA, 2011, p. 147).¹

Espectros de Herder.

Ronda este texto a articulação do coletivo. Como pensar na relação entre nações e (culturas, povos, grupos sociais) raças? Ou melhor, como não pensar nesses termos? O que separa ou une pessoas? O Estado é uma necessidade da razão nessa mediação? Num cenário global² organizado por nações burocráticas unidas, aparentemente sim. Para que os *direitos*

- 1 Todas as citações de obras escritas originalmente em inglês foram traduzidas por mim, como é o caso dessa de Sonia Sikka. Busquei trazer todas as citações que estão no corpo do texto para o português, salvo as que estão em espanhol e as citações em nota de rodapé.
- 2 Denise Ferreira da Silva toma a tese de Roland Robertson, “... para quem ‘globalidade’ seria uma dimensão privilegiada de diferenciação, quer dizer, ‘as condições gerais que facilitaram a difusão geral da modernidade’”. Minha versão do conceito, entretanto, mantém, mas inverte, a relação entre as condições ontoepistemológicas contemporâneas e a modernidade que Robertson sugere. Em vez do contexto das reivindicações por universalização e diferenciação, eu mobilizo a globalidade para situar a historicidade (o posicionamento ontológico autorizado), para (re)configurá-la a *um* dos momentos a partir dos quais é possível traçar a emergência dos sujeitos modernos. Desta maneira, eu apresento uma descrição crítica que demonstra como significantes científicos permitem e perturbam a escrita legítima do homem, na figura do

humanos possam ser *certamente* assegurados, as instituições públicas devem ser dotadas de *racionalidade jurídica/administrativa*, que reconheça as relações sociais/econômicas/políticas. O multiculturalismo promove brechas nesse sistema, ao pensar autônomo e identidades desde pontos de vista específicos e plurais. Mas assegurar essa diversidade passa a ser justamente uma pauta de Estado. Afinal, a organização estatal é histórica e todo poder provém do povo. O Estado não poderia se sustentar sem seu par com a “-nação”. Uma herança espiritual que guia a operação da justiça da pátria perante sua história, seu povo, consolidando-se a partir das disputas democráticas. Mas será que o instrumental teórico utilizado como base para conhecer as raças, os povos, os Estado-nação, é explícito com relação ao seu fundamento racial? Somos capazes de reconhecer esse aspecto? E sobre seus efeitos? Quais são os corpos aptos a deixar baixar o Espírito do povo? Quais devem ser oferecidos em sacrifício?

A autonomia do eu/sujeito/interior/nacionalista/pensante/*res cogitans* é uma história longamente contada e, em sua versão mais professoral, pode ser contada em termos de salvar a ascendência especial de sua mente com relação ao corpo, ao exterior sujeito a leis de causa e efeito, no qual se ausenta a liberdade. Nossa aposta é que essa dificuldade se entrelaça à questão do “nós”: o Eu-coletivo. Desmobilizar o *Homo Modernus* também é sonhar com comunidades possíveis.

No cenário apresentado por Denise Ferreira da Silva, no livro “Homo Modernus – para uma ideia global de raça”, podemos observar uma boa pista sobre como o pensamento moderno constitui-se a partir do pressuposto de que os grupos humanos dividem-se em critérios raciais (ou culturais, étnicos, nacionais etc.), o que se consuma nos textos nacionais, nos quais a violência contra pessoas racializadas é sistematicamente naturalizada. Essa pista nos conduz a refletir sobre como a própria constituição do pensamento moderno pode autorizar a reprodução dessas cenas de violência.

Nesse livro, o qual organiza a tese de doutorado da autora, o *corpus* textual de Johann Gottfried Herder é desenhado como o que introduz, dentre outras abordagens, “... uma

sujeito pós-iluminista europeu, o único existente a desfrutar do privilégio da transparência.” (FERREIRA DA SILVA, 2022, p. 112-113).

ontologia social baseada no Histórico, que constitui o sujeito coletivo, a nação ou o povo, como efeito da temporalidade.” (FERREIRA DA SILVA, 2022, p. 166). Sonia Sikka reverbera essa afirmação logo no início da introdução de seu livro “ Herder sobre a Humanidade e a Diferença Cultural – Relativismo Iluminista (*“Herder on Humanity and Cultural Difference – Enlightened Relativism”*)”, assim como aponta para outro elemento da recepção de Herder, comenta: “Por isso, ele é frequentemente mencionado em obras que tratam de cultura ou etnicidade, e é raro encontrar algum trabalho mais extenso sobre o tema do nacionalismo cultural que não faça referência à influência de suas ideias.” (SIKKA, 2011, p. 1). Quando a busca, por sua vez, é por uma análise aprofundada a respeito das origens de importantes aspectos dos sujeitos coletivos, Herder *aparece*. O escopo de seu *corpus* teórico/textual, entretanto, comumente *some*:

Infelizmente, ao mesmo tempo, ele se tornou um daqueles autores — não raros na história — cujos escritos raramente são estudados com profundidade ou detalhe, quando são lidos de fato, apesar de seu nome ser frequentemente usado como uma referência a uma certa posição vagamente definida. Bhikhu Parekh rotula essa posição de 'culturalismo' (Parekh 2006, 10), um termo suficientemente vago para um conjunto de ideias vagamente conectadas. (*Idem*, 2011, p.1).

Existem, entretanto, uma diversidade de textos esparsos, como os da própria Sonia, que buscam se aprofundar na obra de Herder, os quais serão valiosos para nosso trabalho. No bastante disseminado livro de Benedict Anderson sobre nacionalismos, o “Comunidades Imaginadas”, temos um exemplo de algo semelhante ao que Sikka indica:

Ignorando despreocupadamente alguns fatos extraeuropeus evidentes, o grande Johann Gottfried von Herder (1744 – 1808) declarou, no final do século XVIII: “*Denn jedes Volk ist Volk; es hat seine National Bildung wie seine Sprache*” (assim, cada povo é um povo; tem a sua formação nacional como a sua língua). (ANDERSON, 2013, p. 108).

Mais adiante, apresentarei os modos pelos quais Herder não ignora despreocupadamente fatos extraeuropeus. O que priorizo indicar nesse momento, entretanto, é que, após essa menção, em um dos textos contemporâneos mais mencionados a respeito do nacionalismo, Herder desaparece completamente na sequência do texto. Chama a atenção a

recepção quase sempre intermitente que Herder possui, assim como a amplitude de espectros que sua menção abarca, sempre rondando as questões de cultura, etnicidade, nacionalismo etc. Desde os discursos que afirmam o multiculturalismo, em prol da particularidade dos povos, até a fundamentação de discursos de totalitarismo nacionalista: ambos os extremos são capazes de invocar Herder (BARAZZA, 2014; GERDMAR, 2009)³. Para além dessa abordagem, as anotações de Herder das aulas ministradas por Kant têm sido recuperadas para compreender o pensamento inicial do grande esclarecido (CLEWIS, 2015), bem como o debate público posterior entre ele e seu ex-professor demonstram o caráter de disputas intrínsecas ao Iluminismo, tal como entre a filosofia popular e entendimento especializado, divisão humana entre raças ou povos, monogênese ou poligênese da espécie humana. No desdobramento desse debate para o século XIX, notam-se influências de suas formulações em tópicos centrais da filosofia de Hegel:

Herder apresentou a tese característica de que o pensamento é essencialmente dependente e limitado pela linguagem, ou seja, só é possível pensar se houver uma linguagem, e só é possível pensar o que se pode expressar linguisticamente. Hegel já insinua a mesma tese em sua Primeira Filosofia do Espírito, de 1803-1804. Por exemplo, ele afirma: “A língua/fala [*Sprache*] só existe como língua/fala de um povo, e o entendimento e a razão, da mesma forma”; a língua/fala é “o devir do entendimento e da razão”. A mesma tese passa a desempenhar um papel central também na Fenomenologia do Espírito. (...) Para que não reste nenhuma dúvida de que Herder foi a fonte original dessa tese em Hegel, observe também que, ao expressá-la, Hegel às vezes caracteriza a linguagem como o “órgão” do pensamento ou do interior e aprova a ambiguidade da palavra grega *logos* entre “fala” e “razão” (FOSTER, 2011. p. 150).

Alguns textos no século XXI mencionam Herder como uma influência decisiva “para o nascimento da antropologia moderna como disciplina” (FOSTER, 2010, p. 222). Autores como Ingelborg Solbrig também sugerem que, através da formação alemã de autores como W.

E. B. Du Bois e Alain Locke, as ideias de Herder teriam influência sobre a concepção de povo negro do início da Renascença do Harlem (*Harlem Renaissance*), parte importante da história

³ O texto de Barazza enfatiza o aspecto do multiculturalismo, enquanto o de Gerdmar mostra associações com a ideologia nazista. Ressalto também o texto de Sonia Sikka (2011), já citado nesta introdução, que entre as páginas 139-149 do capítulo 4, “O conceito de raça”, mostra de maneira detalhada as nuances sobre a utilização espúria do pensamento de Herder feita pelos nazistas, trazendo paralelos com autores atrelados ao regime.

do movimento negro estadunidense. Esses três movimentos teóricos representam parte do escopo das ciências pós-iluministas apontados por Ferreira da Silva como a montagem decisiva da ideia global de raça (Hegel, a antropologia e a sociologia das relações raciais), consumando a naturalização de uma diferença racial intrínseca entre grupos humanos, ao passo que firmam a própria excepcionalidade ontológica da *humanidade* vista como indeterminável a partir de sua liberdade face a uma natureza exterior e controlável. A racialização afasta muitos, talvez a maioria, dos humanos dessa humanidade, uma vez que, em tese, apresentam mentalidade e comportamentos distantes da liberdade, mais próximos de uma determinação natural. Acreditamos que observar as reverberações de Herder podem auxiliar a tensionar esse ponto, considerando o que aparece e o que some de sua filosofia na transição do século XVIII para as ciências pós-iluministas.

Esta interpretação considera que o século XVIII possui notável importância no modo como a ideia global de raça foi construída, tanto na elaboração dos pilares ontoepistemológicos da modernidade, universalidade e historicidade (FERREIRA DA SILVA, 2022), quanto por ter tematizado um debate explícito sobre como conceituar o racial numa perspectiva global. Neste momento da produção filosófica, o debate sobre a diferença humana e sua divisão em raças guiou parte importante do debate intelectual. Herder foi o autor que decisivamente rejeitou uma classificação científica das raças, buscando a afirmação da noção de povos/nações. O que acontece nesse gesto? Acreditamos que este momento expõe uma ferida aberta, entre a teórica busca da razão pela autonomia/liberdade e a violência colonial que sustentava esse projeto. É um momento no qual se busca equacionar em termos filosóficos a divisão humana em grupos raciais promovida pela expansão colonial. Esse quadro nos leva a este texto: *Espectros de Herder: raça e nação*.

Raça e Nação.

Toward a global idea of race é o nome da tese de doutorado apresentada por Denise Ferreira da Silva em 1997, publicada como livro em 2007 e enfim traduzida e publicada em

português em 2022 como “Homo Modernus – para uma ideia global de raça”. O livro apresenta a assombração que guia quase toda a produção acadêmica dessa autora: por que a violência total contra as pessoas negras continua “naturalizada” pelas estruturas éticas, jurídicas, sociais, econômicas... (e tudo que permeia a vida)? Essa também é a ocupação deste texto. Desde a abolição da escravidão moderna, momento no qual o comércio do bem móvel mais importante para o desenvolvimento do capitalismo deixou de ser lícito juridicamente, múltiplas são as formas de reafirmar, através do Estado, a violência contra os sujeitos racializados (nacionais-patológicos-afetáveis), da Lei de Terras de 1850 até o Novo Ensino Médio de 2016. Aqueles que não participam da transparência do sujeito nacional patriarcal são descritos enquanto patológicos⁴, deficitários em sua formação, ou seja, incapazes de contar suas histórias a partir dos parâmetros da universalidade, sua estética não é bem *apresentável*.

No início desse processo, o receio das elites intelectuais/econômicas se referia ao vislumbre da emancipação daqueles que eram expropriados constantemente durante a colonização das Américas, tendo em vista que o fim do comércio de escravos afetava as bases de seu modelo ético/jurídico/econômico/capitalista de produção. Havia um risco, e a revolução do Haiti (1791) era um exemplo disso (BUCK-MORSS, 2009; QUEIROZ, 2023)⁵, de que aqueles que eram até então mantidos como a verdadeira base material (expropriada) das relações de exploração capitalistas vazassem e se assentassem para além da totalidade do mundo da globalidade colonialista (como em quilombos ou assentamentos como o de Canudos, por exemplo), o que impediria a sua própria perpetuação do modelo vigente à época⁶. Evitava-se o que poderia surgir (enquanto mobilização político-social) com a

4 Utilizo esse termo no sentido apresentado por Hortense Spillers no texto “Bebê da mamãe, do papai talvez: por uma gramática estadunidense” (2021), no qual, ao abordar inicialmente as conclusões do Relatório Moynihan, o qual identifica uma patologia das famílias negras com relação ao “padrão” das famílias (brancas) dos Estados Unidos.

5 O texto de Susan Buck-Morrs, “Hegel, Haiti and Universal History” (2009) nos apresenta o impacto que a revolução haitiana promoveu no pensamento hegeliano sobre a trajetória do Espírito, a qual Hegel interpretou como uma interrupção nessa marcha. A tese de Marcos Queiroz, “O Haiti é aqui: ensaio sobre formação e cultura jurídica latino-americana (Brasil, Colômbia e Haiti, século XIX)” (2023) parte dessa perspectiva para apresentar a violência total que institui, desde o início, os Estados Democráticos Republicanos emergentes das “independências” latino-americanas.

6 A demanda de reconstituição dos parâmetros racionais/históricos na constituição dos Estados-Nação foi instrumentalizada para manter o controle da violência total na mão dos antigos senhores do engenho, que

“libertação” de corpos constituídos de uma interioridade imaginativa e afastada de uma sintonia com a razão ou com Deus (muito pelo contrário). Seriam elas capazes de exercer o comando, o poder sobre seus corpos e territórios? Por vezes a resposta foi “sim”, e a revolta de Canudos, logo nos primeiros anos da República brasileira, é um disseminado exemplo disso, mas a resposta necessária para essa questão é não. Para manter o poder econômico/administrativo na mão dos mesmos, era preciso impedir que a ideia de liberdade se desvairasse para esses lados.

Não quero, contudo, afirmar que toda construção intelectual correspondente a esse período era comprometida politicamente com a violência total contra a corpo ferido cativo na cena da subjugação⁷ (não quer dizer que não o fosse em boa parte, mas não é esse o cenário de disputa deste texto), nosso percurso busca desarticular os pilares ontoepistemológicos construídos por esses autores, uma vez que eles articulam uma globalidade da compreensão da experiência excepcionalmente humana e estabelecem a diferença racial como algo intrínseco à própria humanidade, sendo a violência decorrente do enfrentamento entre esses grupos delimitada como algo da cena da natureza, ou seja, uma reação natural⁸. Seja através da legítima defesa dos policiais, da propriedade privada ou qualquer outro argumento sobre segurança pública, há sempre a ativação do instinto (natural) de autopreservação, do policial ou da sociedade (patrimônio/liberdade/vida).

O momento pós-iluminista, no qual as relações aristocráticas/escravocratas articulam-se politicamente através do Estado-nação, período correspondente à transição do século XVIII

passaram a ser proprietários de terras, utilizando-se do arsenal teórico descrito por Denise Ferreira da Silva como ciências pós-iluministas. Nos textos “Blacklight” (2017) e Dívida Impagável (capítulo 3, 2024), a autora lança a luz negra para identificar como a operação de valor em Marx esconde a expropriação de terras e escravos enquanto “acumulação primitiva”.

7 Termo utilizado por Ferreira da Silva em “Dívida Impagável”. Alia-se nessa fórmula os apontamentos de Spillers sobre o corpo ferido, em “Bebê da mamãe, talvez do papai...” com a re/de/marcações de arquivos promovida por Saidiya Hartman em *Scenes of Subjection* (2022). Ambos os contextos são mobilizados por Denise para viabilizar a re/de composição que sua poética negra feminista promove, ativar os pilares do pensamento moderno desde aquilo que eles suprimem. O “Eu transparente”, ao tentar purificar a diferença humana, afastou fantasmas que, uma vez iluminados desde sua opacidade, podem desarticular a atualidade da violência.

8 Denise Ferreira da Silva elabora essa ideia em específico no texto “*Scenes of Nature*” (2017), retomando aspectos desse gesto no capítulo 1 de “Dívida Impagável” (2024). A etnicidade é um produto da dialética racial, perspectiva na qual a violência contra determinados grupos sociais é descrita como um *factum*.

ao XIX, demanda alguma resolução com relação ao seu caráter nacional⁹. Os povos das nações que antes eram coloniais são afetados por presenças que perturbam o brado retumbante. Os antigos escravos passam a ser descritos, portanto, como excluídos e patológicos, enquanto os Nativos, cuja morte sempre foi um pressuposto colonial, são aqueles isolados, antiquados, primitivos, um empecilho ao destino da natureza de ser controlada. Suas contribuições restringem-se a fragmentos culturais remanescentes ou a um mito fundador, mas em todo caso se resumem à parte superada (ou em superação) da História. O “Homo Modernus”, consumado a partir dos textos nacionais, é um projeto de assassinio ou engolfamento - (limpeza étnica) - daqueles que naturalmente não são capazes de dar continuidade ao Espírito branco advindo das caravelas.

De uma percepção inicial na qual a miscigenação inviabilizaria um projeto nacional, passou-se a *valorizar* esse caldo de cultura. As ciências pós-iluministas foram justamente as capacitadoras dessa operação. Uniram-se dois enunciados elaborados no século XVIII que permitiram esse gesto: a universalidade do entendimento e as narrativas históricas. Kant é o autor que resolve o problema da ciência a partir da interioridade, conquistando a possibilidade transcendental de conhecer as leis (universais) do entendimento de maneira *a priori*, enquanto Herder estabeleceu as bases da relação intrínseca entre entendimento e história, entre linguagem e razão. Ambos teriam reelaborado o problema moderno da autodeterminação da interioridade frente ao exterior afetável de maneiras decisivas para as ciências posteriores:

... na reformulação kantiana da cena da regulação, que se dá quando Kant localiza as condições de possibilidade para o conhecimento científico no Entendimento, e na reformulação de Herder da cena da representação, que se dá quando ele postula que na reflexão e na linguagem residem as condições de possibilidade para a unidade moral. Nesse momento da filosofia moderna, eu localizo a montagem inicial do palco da interioridade, no qual os temas do Transcendental e do Histórico consolidam a universalidade e a historicidade como os descritores ontoepistemológicos privilegiadas. (FERREIRA DA SILVA, 2022. p. 127)

9 Realizar os requisitos do Estado-nação apresenta-se como tarefa necessária para participar do mundo globalizado.

Embora a racionalidade em Herder funcione de maneira analógica, dada uma mediação sensível, empática, enquanto em Kant opere segundo os princípios transcendentais do sintético/*a priori*, ambas, a seu modo, buscam instituir um espaço interior (constituído pela busca em alcançar a razão pura ou escutar a palavra interior) que seja hábil a dizer a realidade de maneira autônoma, livre, própria a sua natureza filiada ao *logos*. Esse cercamento de um espaço iluminado para o pensamento ou relega o não-europeu a uma posição que ainda (sempre ainda) não participa do entendimento universal, ou o considera com uma racionalidade específica, histórica, cultural (sempre opaca por imaturidade de infraestrutura linguística/histórica para expôr-se). Na primeira perspectiva, os não-europeus seriam estados degenerados da razão universal, não sendo capazes de consumá-la em sua perfectibilidade. Desde a segunda abordagem, todos os povos, ao seu modo, dizem o universal ao passo que desenvolvem suas próprias histórias. Nesta segunda hipótese, a universalidade não sintetiza os casos particulares, mas sim constitui-se dessa diversidade. A realização da humanidade é garantia de que todos os povos possam dizer a pureza de seus espíritos.

Esses dois pontos de vista não conviveram de maneira pacífica em seu tempo. Kant desprezava o apelo ao particularismo sensível de Herder, considerando-o mais apto para a poesia que para a filosofia. Já Herder não era capaz de aceitar o universalismo apriorístico de seu ex-professor. Esta caricatura nos permite vislumbrar o que está em jogo na forma como esses dois enunciados foram sintetizados nas ciências pós-iluministas. Denise percebe que o caráter definitivo da formação da ideia global raça só se delimita quando o entendimento, ainda universal, compreende o papel da história no progresso da humanidade em direção a essa forma privilegiada de conhecer. Hegel seria o primeiro autor a realizar esse duplo movimento, que seria repetido pelas ciências da vida (biologia), as ciências sociais (antropologia, sociologia, criminologia, por exemplo), o que se repete nos textos nacionais dos Estados modernos pós-coloniais. Em todos os casos, permanece como pressuposto que a vida humana é dividida em grupos assentados em diferentes espaços geográficos ao redor do globo (uma diferença natural), todos unidos pela história da humanidade, um romance no qual a Europa é o protagonista que, no fim da história, desvenda os mistérios do conhecimento.

PARTE I -

Herder: uma imagem erguida diante de mim.

Cartas do sonho do povo
E o coração do cantor
(Milton Nascimento, Certas Canções, 1982)

Nesta primeira parte, apresento um esboço das questões que permeiam as imagens filosóficas desenhadas por Herder. O ensejo da canção de Milton Nascimento auxilia a compreender em planos largos como a filosofia de Herder se movimenta, embora o oposto seja menos verdadeiro. A geografia, a natureza, os sonhos da coletividade se condensam nas canções populares, na palavra interior, no “coração do cantor”. Em Herder a interioridade propriamente humana assume o impulso da linguagem que brota do cerne do indivíduo, a partir de uma seiva bruta que soa dentro do peito de cada elo particular da humanidade. Um presente que a economia da natureza reservou para podermos viver conforme nossa finalidade, tal como as outras espécies fazem sem muitos problemas. Em Herder, o legado de seus ancestrais e de seu povo, assim como a assimilação da geografia de seu território, confere essa possibilidade ao ser humano.

Para apresentar esse autor, tomei como ponto de partida a delimitação do contato e debate que travou com seu professor mais marcante: Kant. Tendo em vista que o objetivo mais amplo do texto é apontar para a operatividade que a ideia de raça possui dentro da filosofia moderna, espero que essa relação nos ajude a dar alguns passos nesse sentido. Enquanto Kant é considerado, ao lado de Blumenbach, como um dos criadores do conceito moderno de raça (*Rasse*), Herder afasta essa compreensão universalista para afirmar o valor intrínseco às diferentes culturas, povos e nações (*Völker/Nationen*) ao redor do globo. Ambos os autores, Kant, com as “ferramentas do transcendental”, e Herder, através dos enunciados que balizam os “pilares do histórico”, são considerados por Denise Ferreira da Silva como autores importantes na construção do “palco da interioridade”. A Parte II abordará como ambos enunciados atuam juntos na construção da ideia global de raça, justificando o cotidiano de violência total e aliando raça e nação. Nesta Parte I, o objetivo será mostrar as nuances internas do debate entre esses dois pensadores do iluminismo alemão.

rastreando o legado que Immanuel Kant lhe ofereceu nos anos em que estiveram juntos em Königsberg. Entre 1762 e 1764, os primeiros anos de estudo de Herder em Königsberg, existe um evidente encanto mútuo entre os dois filósofos, o qual declina para um desgaste ao longo dos anos.

O decorrer da carreira de ambos indica uma querela irresolvida, o que é indicado, por exemplo, na introdução de John Zamitto à sua obra “*Kant, Herder, and the birth of anthropology*”¹⁰ (Kant, Herder e o nascimento da antropologia), na qual o autor apresenta a questão como uma “rivalidade pessoal”. Sabe-se que Herder começa com Kant, mas é difícil precisar até que ponto permanece com ele (ZAMITTO, 2002, p. 236). O dissenso só vira de fato um embate público nos anos de 1780, quando Herder publica “Ideias para uma filosofia da história da humanidade” (1784-91), para as quais Kant respondeu com acusações que Herder considerou “como um infantil ato de vingança cuja única resposta digna era o silêncio.” (KLEIN, 2012, p. 129).

Todo caso, conforme a leitura de Zamitto, Kant, especialmente no período entre os anos de 1760-70, teria oferecido importantes bases para o que viria a ser a “Antropologia” enquanto uma disciplina autônoma. Embora ainda não fosse consolidada nos moldes que a conhecemos, esse gesto abriu essa possibilidade enquanto “programa de pesquisa” (ZAMITTO, 2002, p. 3-4). No período posterior à “Crítica da razão pura”, entretanto, teria subordinado-a à metafísica. Herder, ao contrário, teria apostado numa espécie de “substituição” da filosofia pela antropologia (*Idem*), de modo que só haveria filosofia digna enquanto orientada para o “humano”. Ambos partem, portanto, dessa tentativa de compreender qual o papel de uma compreensão sobre a humanidade para o conhecimento, mas se separam pouco tempo depois de Herder abandonar Königsberg.

Esta primeira parte do texto, sem dúvidas, repercute algumas das importantes posições kantianas, mas busco aqui apresentá-las apenas enquanto elas impactaram Herder, de modo a dar indícios dos debates que o auxiliaram a elaborar seu *corpus* teórico. Como fio condutor, apresentarei uma das “Cartas para a promoção da humanidade” publicadas entre 1793-97. Na

10 O título da introdução é “*The Emergence of the Personal Rivalry between Kant and Herder and the Disciplinary ‘Calving’ of Anthropology from Philosophy*” (“A emergência da rivalidade pessoal entre Kant e Herder e a ‘cisão’ disciplinar da antropologia a partir da filosofia”).

sexta coleção, publicada em 1795, a carta 79¹¹ descreve os aprendizados com Kant que o marcaram, mostrando qual *imagem* ainda guardava de seu ex-professor. Mesmo redigida em um momento posterior ao mencionado dissenso público, Herder tece um discurso elogioso a Kant. Chama a atenção, pois o relato indica aquilo que Herder assimilou para si dessa relação, de modo que o “Kant de Herder” parece dizer contra o próprio I. Kant, ao menos nos moldes como o cânone filosófico costuma receber a filosofia kantiana, o que dá ensejo a alcunha recebida por Herder de “kantiano de 1765”. Lerei os comentários de Herder sobre Kant, acreditando depreender disso mais sobre Herder do que sobre Kant.

1.1 – Um filósofo que foi meu professor.

As lentes kantianas concederam a Herder o primeiro acesso aos debates de sua época. Mas quem era o Immanuel nessa época? Quem era o Kant de 1765? Se olharmos para esse filósofo da perspectiva contemporânea, saltam aos olhos especialmente os escritos publicados após 1781, data de publicação da “Crítica da Razão Pura”. Se ouvimos o próprio Kant, lembramos que nada anterior aos anos de 1770 deve ser considerado como ancestral desse projeto filosófico específico, “Quando Kant foi questionado, no final de sua vida, sobre como organizar suas obras completas, ele recomendou que nada anterior à Dissertação Inaugural (1770) fosse incluído” (ZAMITTO, 2002, p. 257-58)¹². Todavia, se tocamos o encadeamento das produções kantianas, essa época aparece como decisiva em sua rota de afirmação pessoal. Finalmente começava a receber algum reconhecimento de seus pares e do público. Aplicava ali uma forma de pensar, viver e lecionar que impressionou *den jungen Herder*. O *Gallant Magister*, como Kant ficou conhecido nesse período, incentivava fortemente seus alunos a pensarem de maneira própria, aconselhando-os contra dogmas metafísicos, para que tivessem uma vida social ativa e se envolvessem com o mundo, ou seja, propunha que fizessem filosofia *para* o mundo. O incentivo ao conhecimento autônomo e o exercício da razão

11 As referências a esse texto são retiradas do sítio: <https://www.projekt-gutenberg.org/herder/humanita/chap007.html>

12 Kant para Tieftrunk, 13 de outubro de 1797. in: Kants Briefwechsel, 3d, exp.ed., ed. Otto Schondorffer and Rudolf Malter (Hamburg: Meiner, 1986), 753, *apud* Zamitto, nota 17, p. 258

pública nos recorda o saudoso “*Sapere Aude!*” da resposta de 1784 à pergunta “O que é o esclarecimento?”.

Recomendação acatada. Herder jamais se propôs a endossar o cânone proposto por seu professor, ao menos se dedicou a fazê-lo do seu jeito. O que significa, então, para Herder, a alcunha de “kantiano de 1765”¹³? Seguindo a leitura tradicional de seu ex-professor, não parece óbvio compreender como alguém inicialmente tutelado por ele pode ter encontrado na “estética” ou nos “sentidos” a principal área de investigação filosófica. A partir de uma longa e abundante citação de Herder, publicada pouco mais de trinta anos após sua saída de Königsberg, recapitulamos importantes aspectos da influência kantiana sobre seu trabalho. Em face do tamanho da citação, fiz a opção de cortá-la em partes para que o comentário ocorra de maneira mais fluida e com vistas a organizar esta exposição:

Tive a felicidade de conhecer um filósofo, o qual foi meu professor. Em seus anos mais fluorescentes ele tinha a alegre vivacidade de um jovem (*hatte die fröhliche Munterkeit eines Jünglings*), que, creio (*wie ich glaube*), o acompanhou até a idade mais avançada. Sua testa aberta, feita para pensar, era o assento de uma alegria e serenidade indestrutíveis; suas palavras fluíam cheias de ideias; humor, espírito e graça estavam sempre à sua disposição (*Scherz und Witz und Laune standen ihm zu Gebot*), e sua exposição didática era uma das mais encantadoras convivências (*und sein lehrender Vortrag war der unterhaltendste Umgang*).¹⁴

Herder saúda a vivacidade, alegria e abertura de pensamento do filósofo que conheceu. Sua crença é quase uma aposta: que o *Gallant Magister* tenha mantido essa disposição de espírito “até a idade mais avançada”, ou melhor, que o pensamento exposto naquela época ainda poderia subsistir dessa forma. Ao final da citação, ficará explícito que essa é a imagem de Kant que o autor deseja conjurar em sua frente. Mas como ocorreu esse primeiro encontro? Quais fluxos os uniram?

13 Imagem que oferece o título para o quarto capítulo da obra “Kant, Herder and the Birth of anthropology” de John Zamitto, referência fundamental para este texto. É retirada da obra de Haym: “Haym, Herder, vol. 1 (Berlin: Akademie, 1954), 55.”

14 “*Ich habe das Glück genossen, einen Philosophen zu kennen, der mein Lehrer war. Er, in seinen blühendsten Jahren, hatte die fröhliche Munterkeit eines Jünglings, die, wie ich glaube, ihn auch in sein greisestes Alter begleitet. Seine offene, zum Denken gebaute Stirn war ein Sitz unzerstörbarer Heiterkeit und Freude; die gedankenreichste Rede floss von seinen Lippen; Scherz und Witz und Laune standen ihm zu Gebot, und sein lehrender Vortrag war der unterhaltendste Umgang*”

A ocupação russa em Königsberg começou em janeiro de 1758 e durou quase toda a Guerra dos Sete Anos (1756-1763) (ZAMITTO, 2002, p.99; SZABO, 2008). Nesse contexto, Frederico II, então déspota prussiano, não foi capaz de oferecer resistência aos russos nessa região, que por sua vez também não fizeram interferências drásticas na estrutura administrativa local. A partir desse momento, entretanto, as hierarquias e lugares sociais passam por uma reconfiguração. As etiquetas da aristocracia deram lugar a encontros entre a alta burocracia, professores universitários e membros dos círculos comerciais (STAVENHAGEN, 1949, p. 21-24, *apud* ZAMITTO, 2002, nota 109, página 100). Esse processo de “modernização” posicionou a cidade como um centro da “*Aufklärung*” (Iluminismo/Esclarecimento). Um exemplo desse processo foi a revitalização que os russos fizeram da *Dreikronenloge* (loja maçônica das três coroas). Essa loja maçônica de Königsberg passou a acolher uma grande rede de interações entre toda a região do Báltico até o interior do Império Russo (ZAMITTO, 2002, p. 100).

Boa parte dos conterrâneos iluministas de I. Kant participou dessa loja, embora ele mesmo tenha se mantido sempre apartado de suas atividades. O incremento na movimentação de intelectuais na região, por sua vez, afetou o convívio de Kant. O *Gallant Magister* (e foi nesse período que recebeu essa alcunha) habituou-se a jogar, a conversas de mesa, reconsiderou suas possibilidades de casamento (*Ibidem*, p. 86) e acreditava na “convivência (*Umgang*) como a raiz da vida”. Desconfiava de acadêmicos que não sabiam cultivar essa *Umgang* (*Ibidem*, p. 101). Recusava o pedantismo e por isso interagiu tanto com pessoas já bem formadas quanto com jovens de diferentes proveniências (*Ibidem*, p. 102).¹⁵

Um desses jovens foi Johann Gottfried Herder, o qual despertou a atenção do professor, que já notava nele alguma distinção desde o início. Teria dito ao jovem, de então dezessete anos, para que não ficasse apenas nos livros, afinal a interação com o mundo era o único meio de alcançar o autodesenvolvimento. Essa admoestação emula a forma como o próprio *Magister* atuava na época.

Ainda em sua cidade natal, Mohrungen, leste da Prússia, o jovem Herder provinha de uma família com poucas condições econômicas, mas teve acesso à biblioteca do diácono Trescho em virtude dos serviços que lhe oferecia. Trescho, além de diácono, arriscava-se na

15 Herder posteriormente o reconheceria como o único professor de Königsberg que não era pedante: “*Kant was the only professor in the whole university who was not for him a ‘pedant’*” (HAYM, 1954, p.48).

escrita e por vezes publicava com Johann Kanter em Königsberg, o mesmo editor que publicava textos de Kant e Hamann¹⁶, por exemplo. Esse contato possibilitou que o jovem de Mohrunen enviasse um de seus poemas para publicação, o “Cantando para Sírius” (*Gesang an den Cyrus*), que Kanter gostou o suficiente para publicá-lo. Hamann, em uma carta para Johann Linder, expressou satisfação alegando que o autor desse poema deveria se tratar de uma espécie de “Hermes de Mohrunen”. Herder, portanto, já esboçava algumas de suas importantes conexões futuras, mesmo ainda em sua cidade natal.

A ocupação promovida pelo Império Russo também afetou Mohrunen, movimentando a vida de Herder. O jovem chamou a atenção de um cirurgião russo que quis lhe oferecer uma educação médica, movendo-o para Königsberg aos dezessete anos, em 1762. Ao acompanhar sua primeira cirurgia, o futuro filósofo desmaiou. Desistiu da medicina, assim como seu antigo mecenas desistiu dele. Foi a hora de acionar seus antigos contatos, especialmente Kanter e um amigo de infância, chamado Emmerich. Kanter ajudou com um emprego em sua famosa livraria, de modo que Herder novamente estava perto dos livros.

16 Reproduzo integralmente nota do artigo de Klein, a qual oferece um excelente panorama sobre a figura da Hamann: “Johann Georg Hamann nasceu em 1730 em Königsberg, onde em 1746 ingressa na Königliche Albertus-Universität Königsberg onde estudou Teologia. Mais tarde ele muda seus estudos para Direito, mas se dedicou sobretudo ao estudo de línguas, literatura e filosofia, além das ciências naturais, alcançando assim uma formação enciclopédica. Ele deixa a faculdade sem finalizar seus estudos, mas continua dedicando-se a filosofia. Em 1756 ele assume um posto num comércio em Riga junto à casa dos Berens, o qual lhe propicia de 1757 a 1758 realizar uma viagem de trabalho à Londres. Lá, após sofrer sérias dificuldades financeiras e, como alguns autores especulam, com o envolvimento com “más companhias”, ele entra em crise. No ápice de sua crise ele se dedica fortemente ao estudo da Bíblia de forma que passa por uma experiência existencial que “o desperta” para uma nova vida. Após isso, ele retorna em 1759 para Königsberg devido a uma séria doença com seu pai. Ele passa por dificuldades e não consegue assumir nem o posto de pastor, nem o posto de professor. Contudo, consegue sobreviver como tradutor. J.C. Berens, antigo empregador de Hamann e amigo de Kant, o qual não havia gostado nem um pouco da “conversão” de Hamann, pois a considerava uma superstição descabida, encarrega Kant de prestar auxílio a Hamann e trazê-lo de volta aos ideais do Esclarecimento. Essa tentativa de “resgate” fracassa, mas a partir de então começa uma relação bastante estreita com Kant. Trata-se de uma relação no mínimo intrigante, já que ambos possuíam ideais filosóficos muito diferentes. Ele também logo se torna amigo de Hartknock, o qual se torna seu editor, e de Herder, a quem em 1762 ensina a língua inglesa. Com o passar da publicação de seus textos, Hamann se tornou conhecido e, apesar da proximidade com Kant, sempre foi um forte crítico da filosofia kantiana e muito próximo da filosofia de Herder. Segundo Maria von Herder, diferentemente de Kant, “de uma forma totalmente diferente e muito mais profunda, Herder ligou-se a seu amigo Georg Hamann e este a ele. Herder encontrou nele aquilo que procurava e precisava: um coração incandescente, apaixonado e sensível com tudo aquilo que é grande e bom, uma religiosidade espiritual, os princípios morais mais fortes e um gênio extremamente consagrado ao ânimo e espírito. Assim ele levava o seu Hamann no coração; a simpatia mais profunda os uniu pelo tempo e para eternidade” (Maria von Herder, 1820, pp. 62s. – tradução própria). Com o crescimento da popularidade de seus escritos e pela amizade com personalidades literárias como Mendelssohn, Goethe e Lavater (defensor do movimento Sturm und Drang), ele passou a ser chamado de “o mago do norte” (Magus im Norden). Também foi ele quem pela primeira vez chamou a Kant, em uma carta de 10 de maio de 1781 a Herder, de “Hume em trajes prussianos.” Para mais informações sobre a relação entre Hamann e Herder especificamente, assim como ambos se distanciam do projeto kantiano, cf “Kant e Herder: duas *Aufklärungen*”, Penteado, 2017.

Emmerich auxiliou em questões mais básicas, como vestimentas e na preparação para entrar na Universidade. Foi aceito na Albertina, Universidade local na qual Kant lecionava. Em 21 de agosto de 1762, teve sua primeira aula com Kant, no curso de metafísica. Começa aí uma relação direta, professor-aluno, de dois anos, na qual a postura e os ensinamentos de Kant imprimiram em Herder a imagem que ele traz na citação. Relação que continuou por cartas e outros escritos:

Kant permitiu que ele ouvisse gratuitamente a todas as suas preleções. Com ávida atenção ele compreendia cada ideia, cada palavra do grande filósofo e, em casa, ordenava pensamentos e expressões. Frequentemente ele compartilhava comigo suas anotações e nós conversávamos sobre elas em um afastado coreto (*Sommerlaube*) de um jardim público pouco visitado da antiga igreja de Rossgarten. Outrora, nas aulas matinais, o espirituoso Kant, com uma excelente elevação de espírito e se a matéria lhe oferecesse ensejo de falar com entusiasmo poético, tratava de acrescentar as suas poesias preferidas de Pope e Haller e se deixava levar com suas ousadas hipóteses sobre o tempo e a eternidade. Herder ficou tão forte e visivelmente afetado com isso, que, ao chegar em casa, colocou as ideias de seu professor em verso, as quais teriam honrado Haller. Kant, a quem entregou a poesia na manhã seguinte antes do início da aula, também ficou impressionado com a apresentação poeticamente magistral de seu pensamento e a leu com enaltecido fervor para o auditório... (Maria von Herder, 1820, pp. 60-63, *apud* KLEIN, 2012).

Sentia uma dívida de gratidão com o antigo professor pela generosidade em permitir que acompanhasse as aulas gratuitamente e pelo modo como o tratava, sempre solícito e amigável. Isso se apresentou como uma dificuldade para que Herder se posicionasse futuramente de maneira mais explicitamente contrária a Kant. Essa última anedota, por sua vez, é bastante comentada entre os intérpretes de Herder: a aula versada, um poema didático que honrava Haller, importante médico, poeta e fisiologista suíço, bastante saudado pelos intelectuais do Iluminismo. A situação é emblemática ao mostrar o grande fervor da aproximação entre ambos e, talvez, justamente o motivo do afastamento. Anos mais tarde, Kant escreveria em uma carta com recomendações para que Herder seguisse os rumos da poesia, edificando a tradição de Pope e Haller, para a qual Kant via nele um grande talento. Caso quisesse seguir a filosofia, deveria obedecer à meditação e ao silêncio que a disciplina do pensar exige, passo que acreditava que Herder fosse capaz¹⁷. Como veremos adiante, o

17 Seguindo a reconstrução da relação entre Kant e Herder do artigo de Klein, o mesmo citado na última nota, obtemos uma boa visada sobre como a relação se desenrolou. Trecho da carta de Kant “Se a crítica não

projeto filosófico de Herder não é capaz de renunciar a nenhuma das duas dimensões, razão e linguagem, *ratio et oratio*, poesia e entendimento, ambas atuam juntas, sendo a razão proveniente de um impulso sensível anterior, ao passo que toda sensibilidade humana já se encaminha para a razão. Para ele, a escolha entre a poesia e a filosofia era absurda, só poderia fazer ambas em conjunto.

As notas de aula que Herder tomou no fatídico 21 de agosto de 1762, sua primeira aula com Kant, assim como observações sobre outras notas desse tipo, estão disponíveis através do livro editado por Robert. R. Clewis, “Lendo as aulas de Kant” (*Reading Kant’s lectures*, 2015), no qual busca primordialmente apresentar novas fontes para compreender as elaborações filosóficas de Kant em seu período pré-crítico¹⁸. Como disse, minha intenção não é adentrar no debate kantiano, mas sim observar como essa influência ocorreu em Herder. Uma breve atenção a esta nota nos coloca em condições de compreender um pouco, para além dos aspectos “históricos”/“biográficos” que venho tratando, a maneira como Kant encaminhava seu pensamento neste período. Nos preparamos para compreender como Herder se apropria e se desvia.

A aula tinha um tema específico: pneumatologia (*pneumatologie*). Em termos gerais, pneuma diz respeito ao fluxo entre a dimensão espiritual e o mundo físico, ao sopro, à respiração, àquilo que é etéreo, mas que se mostra fundamental para a continuidade da matéria. Associada ao “logos” podemos esboçar que se tratava de um estudo geral sobre os

trouxesse consigo a desventura de tornar o gênio temeroso e se a sutileza de julgamento não dificultasse em muito a auto-avaliação, então, tendo em vista sua pequena tentativa que ainda guardo, eu esperaria vivenciar que, com o tempo, o senhor se tornasse um mestre no mesmo tipo de arte literária na qual Pope ainda brilha solitariamente, a qual é a eloquência da sabedoria. Com o cedo desenvolvimento de seus talentos, antevejo com muita satisfação o momento em que seu fecundo espírito alcance aquela tranquilidade que não é mais impulsionada através do agir impetuoso do sentimento juvenil, mas que é suave e sensível e adequado a vida contemplativa de filósofo, que é exatamente o contrário daquilo que os místicos sonham. Tendo em vista aquilo que conheço do senhor, eu espero com otimismo essa época do seu gênio, a qual é uma constituição de ânimo proveitosa para quem a possui e especialmente para o mundo... (Kant, Br AA 10:73 – tradução própria)”. A resposta de Herder “Meu firme propósito, digo isso tranquilamente, era escrever anonimamente até que eu pudesse surpreender o mundo com um livro que fosse digno de meu nome. Foi unicamente por esse motivo que eu me escondi detrás de um estilo florido que não é o meu [76] e enviei fragmentos para o mundo, os quais deveriam ser e são meros prelúdios.” (Kant, Br AA 10:75 – tradução própria). Essas citações demonstram um clima ainda amistoso, mas de inicial incompreensão kantiana dos rumos que Herder tomava. Já em 1774, comentando a obra de Herder “A origem mais antiga do gênero humano”, enviou uma carta para Hamann que demonstra bastante descontentamento: “Caro amigo, se souberes como melhorar minha compreensão a respeito da intenção central do autor, por favor, compartilhe comigo em algumas linhas a sua opinião; mas, onde possível, na linguagem dos homens. Pois eu, pobre filho da terra sou, de forma alguma estou equipado para a linguagem divina da razão intuitiva. O que se soletra para mim segundo meros conceitos de acordo com regras lógicas, isso eu posso alcançar. Não peço nada além do que compreender o tema do autor, pois eu não tenho a menor pretensão de conhecer todo o seu valor com clareza. (Kant, Br AA 10:156 – tradução própria, *apud*, KLEIN, 2012)”.

18 O primeiro capítulo do livro, escrito por Steve Naragon, discute as possibilidades de tomar essas notas de aula enquanto fontes relevantes para os estudos kantianos, ressaltando que as notas de aula de Herder possuem um lugar privilegiado para tanto.

fluxos do espírito. Essas anotações antecipam em alguma medida as reflexões posteriormente publicadas por Kant nos “Sonhos de um visionário explicados por sonhos da metafísica” (KANT, 2015) de 1766, respondendo a questões comuns à época, como os sonhos de Swedenberg descritos na *Arcana Celestia*, publicada ao longo da década de 1750, com a intenção maior de delimitar os limites da razão. Mas o que Kant tinha a dizer a respeito em 1762?

Que, além de nossa alma (*Seele*), existam outros espíritos (*Geister*), não pode ser provado pela razão (*Vernunft*) desde a experiência (*Erfahrung*), porque, nas experiências, a existência (*das Dasein*) é sempre pressuposta como certa (*vorausgesetzt wird*) e não se pode concluir sua existência a partir de efeitos incertos (*ungewissen Wirkungen*). Por exemplo, nos mais altos montes, frequentemente se encontram sambaquis, com conchas que não podem ter vindo de um dilúvio. Por isso, alguns afirmam que os macacos as carregaram para lá, enquanto outros sustentam que, na época das expedições cavalheirescas, ostras eram consumidas ali e suas cascas descartadas. Isso ainda é mais verossímil do que dizer que foi o Diabo (*Der Teufel*) quem as colocou ali, pois da existência dele não se está tão convencido quanto da existência dos macacos e das ostras. Assim, essas suposições caem por terra.¹⁹

Esse trecho demonstra o tom geral de desconfiança que Kant possuía com relação aos conhecimentos provindos de “espíritos” (*Geister*), que não sejam a autoevidência da própria “alma” (*Seele*) ou que não possam ser determinados na experiência. Parece haver aqui um critério explícito para a consideração de qualquer conhecimento: estar apto a ser provado pela razão desde a experiência certa. E quais conhecimentos seriam aptos a tal crivo? Aqueles que provêm da experiência. A certeza é justamente a vantagem da experiência em relação à especulação, por exemplo. A experiência, dada as mesmas circunstâncias, deveria ser uniforme e aferível para todos.

O professor exemplificou essa questão a partir de quatro principais exemplos, nos quais não encontramos de fato “experiências”, de modo que seria inútil tentar aplicar o crivo da razão para elas: α) em primeiro lugar cita “*Kobolds*” e “*Poltergeists*” para falar sobre

19 “*Daß ausser unserer Seele es noch andre Geister gebe, kann aus der Vernunft durch Erfahrung nicht bewiesen werden, weil bey Erfahrungen immer das Dasein gewiß vorausgesetzt wird, und man aus ungewissen Wirkungen auf ihr Dasein nicht schliessen kann: Z. E. in den höchsten Bergen sind oft grosse haufen grosser Seemuscheln angetroffen, die von einer Sindfluth nicht herkommen können, daher einige sie die Affen haben hintragen lassen, andere behaupten, daß zu Zeit der ritterlichen Züge man hier Austern gespeist, und die Schalen hingeworfen. Dies ist noch immer wahrscheinlicher, als daß es Der Teufel gemacht weil man von deßen Dasein nicht so wie von der Affen und Austern überzeugt ist. Es fallen also übern haufen*”.

supostas aparições que, por mais que elaboradas com boas intenções, para indicar sinais de bom agouro, não apresentam nada que possa ser verificado com certeza; β) almas desencarnadas, que normalmente surgiriam de histórias de pessoas mal-intencionadas (*boßhaften*) e que afetam pessoas medrosas e assustadas (*furchtsamen und erschrocknen Leuten*), muito embora também haja casos, como o do Duque de Buckingham, no qual, mesmo sendo uma pessoa saudável e de boa índole, sua imaginação excessiva o leva ao delírio em contemplações religiosas. Em todo caso, não são experiências de fato e, portanto, ladeiam a possibilidade de escrutínio da razão; γ) histórias de magia, bruxaria ou pacto com o diabo. Aqui recorda o dr. Fausto, que, tal como nosso Riobaldo²⁰, era acossado pelo pacto com o cramulhão, possibilidade que, segundo Kant, estaria restrita às histórias ficcionais, uma vez que no mundo real só podem ser efeito da imaginação. Desse modo, relembra ainda tristes cenas de tortura pelas quais possíveis pactários eram submetidos em países protestantes; δ) por fim, afasta a possibilidade de que haja possessões demoníacas, nas quais a autonomia da vontade de alguém fosse suprimida pelo demônio. Alega que mesmo Jesus e os apóstolos, por exemplo, quando exorcizam demônios e curavam pessoas insensatas não estavam de fato varrendo possessões demoníacas, mas desfazer esse preconceito específico os levaria a ter que desfazer muitos outros, de modo que os arautos do evangelho não se engajaram em remover essa crença.

Por fim, as anotações dão a entender que Kant não descarta totalmente a existência de uma ordem superior de espíritos (*vermutlich muß es doch ein höhere Stufe sein von Geistern*). A partir do exemplo do magnetismo, assume-se que é possível que algo invisível atue no mundo material. Caso um espírito aparecesse, deveria ser visível para todos. Se fosse uma aparição individual, deveria afetar o cérebro da pessoa de uma forma aferível. Aqui pode-se notar que a posição kantiana sobre a experiência possui muito dos enunciados da física de sua época, o levando a admitir forças invisíveis.

20 Fausto foi um alquimista/mago alemão que viveu entre os séculos XV e XVI. Reza a lenda que ele teria feito um pacto com o demônio. Interessante notar que a menção é feita muitos anos antes da publicação da célebre obra de Goethe, amigo e parceiro de Herder no *Sturm und Drang* (Tempestade e Ímpeto), movimento que reagia contra o racionalismo iluminista. Essa aula foi ministrada em 1762, enquanto o Fausto de Goethe foi publicado entre 1808 e 1832. A referência a Riobaldo diz respeito ao Grande Sertão: Veredas (1956) de João Guimarães Rosa, o qual aborda o tema do pacto com o diabo de maneira magistral.

Já disse que esse tema foi retomado por Kant em 1766, entretanto, esses posicionamentos demonstram seu engajamento específico na época. Em breve visada, lembro que em 1763 Kant obteve o reconhecimento de Moses Mendelssohn, vencedor do prêmio da Academia Prussiana de Ciências, que publicou seu próprio ensaio vencedor “Sobre a evidência nas ciências metafísicas” (*Abhandlung über die Evidenz in den metaphysischen Wissenschaften*) e como anexo o ensaio enviado por Kant, “Investigação sobre a Evidência dos Princípios da Teologia Natural e da Moral” (*Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral*), o que elevou Kant ao patamar de reconhecimento dos grandes nomes do iluminismo de sua época. Nesses textos, Kant e Mendelssohn discutem uma questão proposta pela Academia em 1761, sobre a possibilidade dos princípios da teologia natural e da moral serem tão evidentes quanto as verdades matemáticas. A tradição Wolff-Leibniz apostava na razão como a via possível para o conhecimento dos princípios regentes do real, obtendo a partir da matemática sua principal referência metodológica. Kant questionava essa crença exacerbada na razão, de modo que uma boa fundamentação sobre o uso da razão deveria partir de uma especificação nítida a respeito da experiência. Uma filosofia para o mundo, que surgisse desde a interação com outros pensamentos, mas de maneira autônoma em cada um, deveria partir da experiência fática, não em verdades pré-determinadas *a priori* por uma conceituação da razão. Aparecem aí influências como Hume, Crusius e Rousseau. Vejamos agora como esses posicionamentos, que apresentamos de maneira exemplificativa a partir dessa aula, influenciaram Herder.

A experiência como baliza para o conhecimento racional. Kant toma isso negativamente, ou seja, enquanto um fator limitador com relação ao juízo da razão. Herder endossa a ideia da experiência como aquilo que é diretamente oferecido pelo Ser, que só depois é capaz, ou não, de seguir o escrutínio da razão. Kant estava certo de duvidar da prevalência dos enunciados lógicos para julgar a realidade, mas não foi tão longe na sua crença na experiência como foi Herder. Esse passo que extrapola Kant foi primeiramente desenhado por Herder no “Ensaio sobre o Ser” (*Versuch über das Sein*) de 1764.

1.2 – O kantiano de 1765.

O que era ensinado? Quais referências Kant utilizava para seu pensamento e para suas aulas? Passemos para a continuidade da citação da carta de 1795:

Com o mesmo espírito com que examinava *Leibniz, Wolff, Baumgarten, Crusius, Hume*, e seguia as leis naturais de *Kepler, Newton* e dos físicos, ele também recebia as obras de *Rousseau* que apareciam na época, seu *Emílio* e sua *Heloísa*, bem como cada nova descoberta natural que conhecia, avaliando-as e sempre retornando ao conhecimento *desimpedido da natureza* e ao *valor moral do ser humano*.²¹

Ainda no espírito da citação precedente, essa parte também ressalta a isonomia de espírito com a qual Kant lidava com fontes diferentes de conhecimento, sempre conduzindo uma busca ao “conhecimento desimpedido da natureza e ao valor moral do ser humano”. Identifico nesse trecho três grupos distintos de autores, os quais pressuponho que indiquem afinidades temáticas. “Leibniz, Wolff, Baumgarten, Crusius, Hume” formam o grupo especificamente filosófico. “Newton e Kepler”²² representam a força de veracidade que as ciências, especialmente a física, possuíam na época, enquanto Rousseau aparece em uma posição única, apartado dos demais.

Tratam-se de autores que moviam o debate da época. A chamada escola wolffiana alegava-se guardiã do espólio da filosofia de Leibniz, fomentando o debate alemão e estabelecendo-se como a referência do debate acadêmico daquilo que era chamado à época de “*Schulephilosophie*”, algo que pode ser traduzido como “Filosofia Escolar” ou “Filosofia de Escolas” e que, a despeito de eventuais confusões históricas, chamarei aqui de “filosofia escolástica”. Lembremos que Leibniz fundou a Academia Prussiana de Ciências e que Christian Wolff foi um de seus principais expoentes, especialmente na primeira metade do século XVIII. Wolff atuou em prol da dessacralização do conhecimento, em uma Prússia na qual boa parte do estudo era confessional e girava em torno da teologia. Para combater esse

21 “Mit eben dem Geist, mit dem er **Leibniz, Wolff, Baumgarten, Crusius, Hume** prüfte und die Naturgesetze **Kepler's, Newton's, der Physiker** verfolgte, nahm er auch die damals erscheinenden Schriften **Rousseau's**, seinen »Emil« und seine »Heloise«, sowie jede ihm bekannt gewordene Naturentdeckung auf, würdigte sie und kam immer zurück auf unbefangene **Kenntniß der Natur** und auf **moralischen Werth des Menschen**.”

22 Embora fuja ao escopo deste texto aprofundar-me nos modos como Newton e Leibniz influenciaram a filosofia de Herder, indico o texto cf DeSouza (2012): *Leibniz in the Eighteenth Century: Herder's Critical Reflections on the Principles of Nature and Grace*.

quadro que considerava “dogmático” tentou delinear uma leitura da filosofia enquanto uma ciência rigorosa (HINSKE, 1983), através de um pano de fundo das ciências naturais e matemáticas. Essa metodologia filosófica possuía como requisito um sistema no qual cada proposição deveria ser provada e demonstrada (ZAMITTO, 2002, p. 19). Na “crítica da razão pura”, Kant saúda Wolff como aquele que assegurou o “espírito de rigor” (*Geist der Gröndlichkeit*) na Alemanha.

Cabe ressaltar que Kant, ao menos até esse momento em questão neste capítulo, filia-se aos “opositores” dessa filosofia escolástica, tendo inicialmente Christian Thomasius como grande referência de “*Popularphilosophie*” (Filosofia Popular). Nesse sentido, os dois principais tópicos de Kant ao lecionar metafísica na época de Herder eram: questionar a capacidade dessa disciplina de dizer algo a respeito do “belo”, tema importante para a construção da “Filosofia Popular”; e como resguardar a autonomia de pensamento dos estudantes, para além de “escolas”, pois a principal função da razão estava em sua atividade, não em pré-determinações (ZAMITTO, 2002, p. 71).

Para essa crítica kantiana, dois autores historicamente vinculados a essa tradição foram importantes: Crusius e Baumgarten. Uma das principais críticas de Crusius à tradição Leibniz-Wolff era o que ele identificava como uma espécie de poder exacerbado conferido à razão, observando que haveria aí uma tendência ao determinismo (GARAY, 2023, p. 3). Baumgarten, por sua vez, buscava dar fundamentação teórica à estética, enquanto uma disciplina que se tornasse a “ciência das faculdades cognitivas inferiores”, tentando entender que tipo de conhecimento estava disponível na “perfeição” própria à sensibilidade (ZAMITTO, 2002, p. 39). A obra “*Metaphysica*” de Baumgarten (1739) foi largamente utilizada por Kant como base para seus cursos de metafísica, pois considerava que a obra possuía “riqueza e precisão”, de modo que, ligeiramente manipulada, poderia conseguir exprimir as posições kantianas (NOYES, 2015, p. 25).

David Hume e Jean-Jacques Rousseau foram grandes influências estrangeiras para Kant. Embora os aspectos filosóficos e textuais dessas referências possuam diferentes nuances ao longo da carreira kantiana, ambos inicialmente o atraíram justamente por sua posição contra o academicismo, Hume com um estilo direto e anti-dogmático²³ enquanto Rousseau o encantava pelo seu aspecto de *Belles Letres* (uma escrita preocupada com seu estilo). Ambos eram fortes críticos à metafísica tal como constituída naquele momento. Antes da famosa

23 “Hume was a major force for this ‘philosophy for the world,’ the ‘science of man’. And this was a Hume that mattered fundamentally to Kant.” (ZAMITTO, 2002, p. 187.)

menção na “Crítica da Razão Pura” a respeito do “sono dogmático”, a influência de Hume já era notável, não somente sobre Kant, mas em alguns pensadores alemães, tal como Hamann, inventor do apelido “Hume prussiano” para Kant. A influência de Hume é nítida na obra de Herder, que tornou-se “um dos exemplos mais importantes da recepção alemã de Hume na década de 1760. De forma bastante inequívoca, ele deveu sua introdução a Hume a Immanuel Kant.” (ZAMITTO, 2002, p. 186). Com relação a Rousseau, por sua vez, debate-se ainda se a influência ocorreu somente no âmbito da filosofia prática (moral), como destaca Ernst Cassirer²⁴, ou, como suscita Leonardo Rennó²⁵, a influência também para a fundamentação de sua filosofia teórica. Em todo caso, para Herder, a influência de Hume parece ter sido mais longínqua, pois a ênfase no sensível como fonte primária de conhecimento percorreu toda sua obra. Rousseau, por sua vez, parece ter sido abandonado ainda na década de 1760 como fica explícito nessa carta de 1768 para Hamann:

Eu nunca consegui, mesmo quando ainda era um fervoroso rousseauista, descobrir a solução dele [Rousseau] para o nó central: Como aconteceu que o homem passou do estado de natureza para o mal-estar atual do mundo [*das jetzige Uebel der Welt*]? Se sua natureza continha o tesouro trancado de habilidades, inclinações e assim por diante, que precisavam permanecer trancados para garantir sua felicidade, por que Deus lhe deu esse germe do erro? Como ele começou a brotar? Lembro-me de ter perguntado a Kant, o grande estudioso de Rousseau, sobre isso uma vez, mas ele respondeu como o Tio Toby Shandy²⁶. (HERDER, 1768, *apud* PIIRIMÄE, 2023, p. 63).

Tendo em vista esse elenco de autores que Herder recordou em 1795, passo agora a abordar mais diretamente como ele os assimilou em 1764, aos 19 anos. Nesse ano, seu último de estudos em Königsberg, escreveu²⁷ o “Ensaio sobre o Ser” (*Versuch über das Sein*), no qual, face à autonomia de pensamento sugerida por seu professor, ensaia sua versão a respeito do conhecimento estudado. Observada a idade de Herder, assim como sua admiração pelo *Magister*, parece pouco razoável acreditar que esse texto representa um movimento de embate com Kant. Mais do que isso, o que parece ocorrer ali é uma tentativa de antecipação e

24 Cf. “CASSIRER, Ernest. Rousseau, Kant, Goethe: Deux Essais.” (1991).

25 Cf. “SANTOS, Leonardo Rennó Ribeiro. A Raiz Rousseauista da Antropologia Física de Kant” (2018).

26 A referência ao Tio Toby Shandy corresponde ao protagonista de “A vida e as opiniões do cavaleiro Tristram Shandy”, de Laurence Sterne, o qual possui a tendência de divagar e não dar uma resposta objetiva. No “Ensaio sobre a origem da linguagem”, uma das mais famosas obras de Herder, a qual trataremos de maneira mais minuciosa no próximo tópico, o posicionamento contrário a Rousseau fica bastante explícito.

27 Este texto foi publicado pela primeira vez apenas em 1936.

participação com relação ao projeto kantiano (ZAMITTO, 2002, p. 149). A partir de sua admiração, Herder quis dar sua colaboração, tanto que mobilizou boa parte dos autores citados neste tópico.

A intenção mais evidente, segundo Zamitto e Noyes, seria a de intensificar a crítica à posição lógico-formal da escola wolffiana sobre as determinações do real. Nesse sentido, está próximo de Crusius. A ênfase que dará no sensível, por sua vez, aproxima-se das posições de Hume, como dissemos. Já Baumgarten aparece como uma influência também decisiva, por apontar para o conhecimento estético como algo a ser investigado em sua perfeição própria. O próprio Kant aparece com influência de especial relevância:

Herder se refere repetidamente, tanto direta quanto indiretamente, às publicações de Kant dos anos 1762 e 1763, como *Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistische Figuren* (A Falsa Sutileza das Quatro Figuras Silogísticas, 1762), *Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen* (Tentativa de Introduzir o Conceito de Grandezas Negativas na Filosofia, 1763) e, sobretudo, *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* (O Único Argumento Possível em Defesa de uma Demonstração da Existência de Deus, 1763) (NOYES, 2015, p. 23).

A reinterpretação desse grande rol de filósofos desencadeou a seguinte linha argumentativa:

Para Herder, o que Kant e Crusius identificam como noções indemonstráveis e inanalísáveis deve ser considerado obscuro. Mas Baumgarten localizou o obscuro no sensível. Consequentemente, Herder chegou a uma inferência decisiva: “Sensível e inanalísável são, portanto, sinônimos.” Herder sentiu-se autorizado a declarar: “todas as minhas representações são sensíveis — são obscuras — sensível e obscuro há muito tempo sendo tomadas como expressões idênticas.” A finitude humana, para Herder, expressava-se justamente nessa imersão na sensibilidade. (ZAMITTO, 2002, p. 152).

Esse movimento desencadeou o que alguns autores contemporâneos, como Christopher Menke (2012), consideram como o início da estética enquanto disciplina autônoma. O passo dado por Baumgarten, aos olhos de Menke, assim como do próprio Herder

à época, foram decisivos, mas ainda incompletos. Acrescento um breve trecho do “Fragmento sobre a Ode”, de 1765, no qual Herder é bastante explícito a esse respeito:

Nós ainda não possuímos uma *estética* completa para a poesia e muito menos uma metafísica inteira das *belas-artes*. O grande *Baumgarten*, o verdadeiro *Aristóteles* de nossa época, infelizmente não a forneceu, e além dele, conheço apenas pequenas contribuições, *ah spes gregis, gemellos!* (gêmeos, a esperança do rebanho) Em minha opinião, contudo, não se deveria, no caso desse edifício, começar de cima, mas de baixo, e não esquecer o primeiro e mais importante fundamento: determinar *completamente de maneira filosófica* o *belo* de cada tipo poético e de cada arte. (HERDER, 2019, p. 36).

Em *Baumgarten*, foi-nos demonstrado que a estética poderia sim ser objeto de investigação filosófica em seus próprios termos, “... a sensibilidade é considerada tão capaz quanto a cognição racional de fazer um julgamento normativo em seus próprios termos; a distinção entre certo e errado é interna ao sensível.” (MENKE, 2012, p. 16). Essa ênfase é notável, pois como vimos, a escolástica de Wolff-Leibniz operava segundo paradigmas racionais-matemáticos, de modo que a sensibilidade era considerada incapaz de oferecer respostas que fossem relevantes à cognição. O que Herder notou, entretanto, foi que, muito embora *Baumgarten* tenha aberto essa possibilidade, ainda utilizava métodos da lógica wolffiana (NOYES, 2015, p. 28). O julgamento, portanto, ainda se mostra como normativo. Herder dá mais um passo ao encarar o obscuro como próprio ao sensível, de modo que desfazê-lo não seria o objetivo da estética, mas sim imergir nele. Futuramente, no texto “Sobre o conhecer e sentir da alma humana”, (*Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele*) de 1778, Herder traria uma apresentação madura desse tema, no qual pensa a capacidade expressiva interna como uma “força” (*Kraft*) que passa a ser dotada de expressividade. (MENKE, 2012, p. 36).

1.3 – Da geografia física ao entendimento das raças

História da humanidade, dos povos e da natureza, ciências naturais, matemática e experiência eram as fontes das quais ele enriquecia seu ensino e convívio; nada digno de conhecimento lhe era indiferente; nenhuma cabala, nenhuma seita, nenhuma vantagem pessoal, nenhuma ambição por fama jamais teve o menor apelo para ele, em

comparação com a expansão e o esclarecimento da verdade. Ele encorajava e, de maneira agradável, compelia ao pensamento autônomo; o despotismo era algo estranho ao seu caráter. Esse homem, a quem me refiro com a maior gratidão e respeito, é Immanuel Kant; sua imagem permanece agradavelmente diante de mim.²⁸

Esta última parte da longa citação que gradualmente abordei neste tópico, em linhas gerais, segue o ânimo das antecessoras. Encorajamento ao pensamento autônomo, um homem cujo “despotismo era algo estranho ao seu caráter”, assim como a imensa “gratidão e respeito” que concedia a Kant, mesmo com a intriga pública que ocorreu, como vimos²⁹. Agora tratarei sobre a maneira como “História da humanidade, dos povos e da natureza” foram abordadas por Kant, questões intrinsecamente conectadas com a criação kantiana de um conceito científico para “raça” (*Rasse*), enquanto explicação fundamentada acerca da variedade de seres humanos ao redor do mundo, possuindo elementos de antropologia e de geografia física (BERNASCONI, p. 14)³⁰. Começarei com uma abordagem geral, que considera textos dos anos de 1775 em diante e, no final, analisarei a hipótese dessas conceitualizações já estarem presentes nos anos de 1750-60, sendo influente também para o desenvolvimento da filosofia herderiana. A maneira como Herder se distancia de Kant com relação à primazia da estética também possui, nesse contexto, uma desvinculação com relação ao modo de lidar com essa diversidade humana, a qual Herder prefere tratar enquanto povos/nações (*Völker/Nationen*), termos que utiliza de maneira intercambiável.

J. G. Herder é bastante conhecido por sedimentar caminhos para uma filosofia da linguagem, da cultura e da história, enquanto Kant aparentemente visava questões mais relacionadas ao entendimento universal. No mesmo caminho que venho apresentando, podemos pressupor que o interesse de Herder por uma história da humanidade diferenciada entre povos, os quais são sedimentados e diferenciados a partir de suas localizações geográficas, embora elaboradas de maneira diferente, partem de uma primeira impressão

28 “*Menschen-, Völker-, Naturgeschichte, Naturlehre, Mathematik und Erfahrung waren die Quellen, aus denen er seinen Vortrag und Umgang belebte; nichts Wissenswürdiges war ihm gleichgiltig; keine Cabale, keine Secte, kein Vortheil, kein Namenehrgeiz hatte je für ihn den mindesten Reiz gegen die Erweiterung und Aufhellung der Wahrheit. Er munterte auf und zwang angenehm zum Selbstdenken; Despotismus war seinem Gemüth fremde. Dieser Mann, den ich mit größter Dankbarkeit und Hochachtung nenne, ist Immanuel Kant; sein Bild steht angenehm vor mir.*”

29 Joel Klein (KLEIN, 2012, p. 132) ressalta que todos os verbos referentes a elogios a Kant estão no passado, sugerindo que Kant não era mais o mesmo.

30 “*Kant regularly lectured on Anthropology and on Physical Geography at the University of Königsberg. Both courses included discussions of race drawn from his own independent reading of the travelogues, which were still the main source of information for the natural scientist of his day.*”

katiana³¹. Na próxima seção, apresentarei uma perspectiva sobre como Herder pensou essas questões após a saída de Königsberg. Mas como o próprio Kant pensou a história da humanidade, dos povos e da natureza?

Anteriormente, ao introduzir como Kant influenciou Herder a partir das aulas de metafísica, escapou outra grande influência, os cursos de “geografia física”. Essas lições procuravam compreender o modo como as diferentes regiões do globo se desenvolviam, assim como suas características. Kant tinha um vasto acesso e grande interesse em relatos de viagem e se interessava por estudos que especificavam características das mais diversas regiões do globo³². Sua abordagem buscava encontrar uma teleologia específica para abordar de maneira rigorosa o conhecimento acerca desses povos, de modo que o conhecimento não ficasse resumido à opinião dos viajantes, mas pudesse se sedimentar a partir de um conhecimento científico, para tanto surge o conceito de “raça”. A antropologia aparece nesse contexto enquanto horizonte de investigação que deve observar o humano, tanto a partir de seu desenvolvimento racional, o qual oferece os critérios de análise, como enquanto corpo, o qual é analisado. Enquanto a razão é uma só, os corpos apresentam-se como diversos. Por sua vez, a geografia localiza essa diversidade corporal que aproxima ou afasta os humanos do desenvolvimento da razão.

Avançando nesse sentido, observo inicialmente uma distinção kantiana entre a “história natural” e a “descrição da natureza”. Conhecer a “história natural” difere de uma mera “descrição da natureza”. Descrever a natureza consiste em apreender uma dada situação de fatos, com uma ênfase maior na abordagem empírica dessas constatações. O momento meramente presente da apresentação dos elementos da natureza, entretanto, mostraria, para Kant, apenas uma cena possível da articulação desses fenômenos. Adentrar na “história natural” nos permitiria reconhecer regularidades e as condições de possibilidade desses fenômenos, assim como nos permitem conhecê-los a partir de leis gerais, uma teleologia, portanto, mediada pela razão:

31 Para Noyes: “Aqui também, Herder está se baseando nos ensinamentos de Kant. Em seus escritos pré-críticos, Kant explorava modelos empíricos para explicar como os indivíduos se relacionam com seus ambientes e suas culturas, e ele se valeu amplamente da riqueza de informações geográficas, antropológicas e culturais da África, do Oriente e do Novo Mundo que inundavam a Europa na época. Os temas das palestras de Kant eram abrangentes e incluíam geografia física, que ele mais tarde declararia como a pedra angular para a compreensão do lugar da humanidade no mundo.” (NOYES, 2015, p. 24).

32 Para um estudo mais amplo sobre como o iluminismo, mais especificamente Rousseau, foi influenciado por esse tipo de literatura, cf David Graeber e David Wengrow “O Despertar de Tudo”, 2022. David Castro também propõe notável estudo para analisar como, desde Montaigne, o discurso sobre os povos ameríndios influenciou o desenvolvimento do pensamento filosófico na Europa, cf “Discurso Canibal, Refluxo Colonial: Montaigne e a Infiltração do Ameríndio no Arquivo Filosófico do Ocidente” (2025).

Dessa forma, por se propor a descobrir e provar certas leis da natureza, essa história estaria em condições tanto de explicar o estado atual das coisas vivas da natureza, considerando-as como produtos de um processo (no qual sofreram alterações impostas por distintas condições ambientais) e como derivações de um único e mesmo tronco fundamental, quanto de estabelecer uma classificação baseada em parentescos (consangüinidade). (HAHN, 2012, p.8).

É justamente a partir desse tipo de abordagem privilegiada, a da “história natural”, que Kant tenta oferecer uma resposta científica sobre as raças. Alexandre Hahn (2012) ressalta como esse gesto não quer enfatizar uma posição definitiva a respeito da origem de cada raça, não se trata de descrevê-las, mas sim elaborar hipóteses que tentam se guiar pelo princípio racional, de modo a elaborar uma história propriamente dita³³. O mais importante seria a tentativa de estabelecer um crivo racional, seus princípios, para explicar a situação atual a partir de seus processos. O foco não era exatamente a hipótese elaborada em si. As narrativas sobre as raças não eram necessariamente verídicas, mas o importante seria o caminho que elas indicavam. Para Kant, nesse sentido, esse seria o erro de Herder, por exemplo.³⁴

33 Embora Kant nunca tenha escrito uma história geral ou da filosofia, sua obra foi influente para a maneira como essas foram elaboradas nos períodos subsequentes ao iluminismo. Na obra “Africa, Asia, and the history of philosophy - racism in the formation of the philosophical canon, 1780-1830” (2013), Peter K. J. Park nos apresenta uma perspectiva sobre como a formação da história da filosofia constitui-se a partir de um racismo que exclui as regiões geográficas exteriores à Europa da formação de seu cânone. A tese inicial parte do pressuposto de que a partir do final do século XVIII, ao invés de uma história biográfica dos filósofos, assim como breves resumos das ideias de cada autor, o que passou a servir como baliza seria a articulação dos conceitos, analisando mais a contribuição filosófica/conceitual de cada autor. A história da filosofia passa a ser um problema também filosófico, de modo que não se tratava apenas de descrever, mas observar a evolução de cada ideia conforme critérios propriamente filosóficos. Karl Leonhard Reinhold, Wilhelm Tennemann e Carl Heinrich Heydenreich seriam importantes expoentes kantianos nesse sentido, sendo Reinhold, um antigo aliado de Herder (cf KLEIN, 2012, p. 129-130), o primeiro a engajar-se nesse sentido: “Se todos os autores anteriores da história da filosofia foram compiladores e manipuladores mecânicos, qual nova exigência Reinhold estabeleceu para que um homem merecesse o título de historiador da filosofia? Ele exigiu que ele tivesse “um conhecimento da natureza das faculdades humanas de representação, conhecimento e desejo”. Ou seja, ele exigia que eles estivessem familiarizados com a filosofia de Immanuel Kant. Reinhold não estava satisfeito e não ficaria satisfeito até que um pensador kantiano escrevesse a história da filosofia. Até que esse evento futuro ocorresse, a história da filosofia estava condenada a ser lida como o relato implacavelmente cético de Bayle sobre a filosofia no *Dictionnaire historique et critique*, uma das fontes mais conhecidas sobre a história da filosofia que circulava no século XVIII, na qual, Reinhold lamentava, “os mais famosos e dignos pensadores autônomos [*Selbstdenker*]” eram tratados “da maneira mais indigna” (PARK, 2013, p. 15) - Hahn ressalta a introdução do texto “Determinação do conceito de raça humana”, de 1785, no qual Kant faz alusão aos críticos do seu texto anterior a esse respeito, “Das diferentes raças humanas” de 1775, que teriam enfatizado apenas a aplicação dos princípios elaborados, questão secundária, onde atuam as hipóteses, e não os próprios princípios. Há fortes indícios de que o principal “crítico” em questão seja Herder, que na parte de suas “Ideias para uma filosofia da história da humanidade” já publicada em 1784 refutou a ideia de raça elaborada por Kant. Na primeira resenha de Kant a essa obra de Herder ele afirma que lhe faltou um conceito de raça bem determinado.

34 Hahn ressalta a introdução do texto “Determinação do conceito de raça humana”, de 1785, no qual Kant faz alusão aos críticos do seu texto anterior a esse respeito, “Das diferentes raças humanas” de 1775, que teriam enfatizado apenas a aplicação dos princípios elaborados, questão secundária, onde atuam as hipóteses, e não os próprios princípios. Há fortes indícios de que o principal “crítico” em questão seja Herder, que na parte de suas “Ideias para uma filosofia da história da humanidade” já publicada em 1784 refutou a ideia de raça elaborada por Kant. Na primeira resenha de Kant a essa obra de Herder ele afirma que lhe faltou um

Os três principais textos nos quais Kant aborda a questão das raças de forma mais direta são: “Das diferentes raças humanas”, de 1775, “Determinação do conceito de uma raça humana”, de 1785, e, por fim, “Sobre o uso de princípios teleológicos na filosofia”, publicado em 1788. O texto de 1775, e aqui seguirei a argumentação de Zamitto (2006), foi apresentado inicialmente como anúncio do curso de geografia física, oferecido no semestre de verão deste ano. Essa era uma estratégia comum aos professores sem salário fixo para atrair alunos. Esse curso não era novo e Kant já havia feito um anúncio desse tipo há 20 anos, divulgando o curso de geografia física da época em que ainda era Magister e Herder era seu aluno. Mas dessa vez, o curso partia de novos impulsos, já que Kant, agora como professor ordinário, já era um professor com bastante reconhecimento que, em tese, não precisava desse tipo de divulgação para receber salário nem para encher suas salas. Temos uma pista sobre quais eram suas intenções quando observamos que Kant ofertou, em 1772, um curso sobre Antropologia, no qual demonstrava sua preocupação crescente com o crescimento de uma “Filosofia Popular”³⁵. A aposta de Zamitto (*Idem*, p. 36-43) vai no sentido de que esse era o principal campo de combate que levou Kant a tal publicação. Em vias de publicar o projeto da razão pura, precisava preparar o caminho. A pretensão de cientificidade a respeito do conceito de raça girava em torno de uma tese biológica, na qual Kant afirmava a monogênese da humanidade. A tese da poligênese, defendida por autores como Lord Kames e Voltaire, defendia que o gênero humano não tinha uma única origem, sendo cada raça derivada de uma formação biológica específica. Para Kant, essa tese apagava perigosamente a linha entre humanos e animais (HAHN, 2012, p. 12). O texto de 1775, portanto, preparava as bases e o debate público para a recepção da nova filosofia rigorosa e científica que Kant planejava implementar. Já os textos posteriores, de 1785 e 1788, por sua vez, reagiam contra as críticas e alinhavam aspectos de sua filosofia crítica/transcendental, dentre os quais Herder apresenta grande protagonismo.

Embora a primeira obra que aborda diretamente o tema das raças seja de 1775, a questão a respeito das raças humanas, assim como sua conexão com a geografia física, já era uma preocupação antiga para Kant. Seguindo as leituras de Leonardo Rennó Ribeiro Santos, noto que esse interesse remonta ao final da década de 1750, especialmente em “Ms Holstein” (1757-59), seu manual de geografia física. Nesse momento, há uma tentativa de considerar a

conceito de raça bem determinado.

35 Vimos no início deste capítulo que Kant, nos anos de 1760, aproximava-se de uma abordagem de “Filosofia Popular”, mas a cena agora era outra. Os anos de 1770 foram dedicados a construir seu projeto que seria lançado como a “Crítica da razão pura”, desejando impor padrões razoáveis de rigor ao pensamento de seus contemporâneos.

diversidade do gênero humano com relação à sua localização geográfica, determinando características corporais e cores de pele específicas para cada grupo. A tese propõe que as cores da pele escalonavam de acordo com seu afastamento das zonas temperadas e essas características também estariam associadas a estados anímicos: “Essa regra antropológica não se aplica a um fenômeno exclusivo, a cor da pele humana, já que outras características inatas também são explicadas com sua ajuda, por exemplo a diferença não menos contingente de estatura ou de paixões.” (SANTOS, 2023, p. 344). Uma dinâmica entre uma perfectibilidade própria de cada grupo, algo que atua como uma tendência para cada raça, e a diversidade empiricamente considerada fornece os elementos para as primeiras interpretações kantianas sobre o tema. Apesar da consideração de uma perfectibilidade intrínseca a cada agrupamento humano, a tese monogenética, ou seja, a espécie humana vista como um todo, como vimos nos embates dos anos 1770-80, já era identificável, de modo que uma hierarquia verticalizada entre os diferentes grupos humanos poderia ser afirmada (BANTON, 2010, 129).

O interesse de Kant a respeito das diferentes raças humanas, portanto, não é exclusivo dos anos 70 em diante, mas perpassa também o final dos anos 50 e início do 60, momento em que Kant foi professor de Herder. Sabe-se que no período de Herder em Königsberg o curso de “geografia física” foi ofertado pelo menos duas vezes e, através das anotações de aula de Herder, podemos observar a continuidade dos temas de “Ms Holstein”. Também comprova-se a marca que tais discussões promoveram em Herder quando se considera que, assim que chegou em Riga, após 1764, Herder passou a também oferecer um curso de geografia física (SANTOS, 2023, p. 350). As anotações de aula desse célebre ex-aluno nos permitem evidenciar o trato progressivo que seu ex-professor conferia à questão:

Table 1: Kant's teaching schedule during Herder's student years

	Metaphysics	Physical Geography	Moral Philosophy	Mathematics	Logic	Physics
1762	X			(?)	X	
1762/63	X			X	X	
1763				X	X	X
1763/64	X	X	X	(private)	X	
1764	Wed./Sat. 10–12	10–11			9–10	
1764/65	11–12		10–11		9–10	8–9

(Tabela dos cursos ofertados por I. Kant entre 1762 e 1765, disponível na página 41 do livro “Kant's Lectures”, editado por Clewis)

Kant examina a desproporção tanto da perspectiva das forças físicas quanto das forças anímicas. Se os selvagens têm seus atributos físicos tão desenvolvidos é porque as necessidades que os estimulam também os mantêm na vizinhança da vida animal e, então, à distância da vida propriamente humana. Já os europeus parecem padecer do problema inverso, seu sentido interno é notavelmente desenvolvido, o que os afasta muito dos seus instintos animais, a ponto de talvez tê-los minguido, mas sem que, apenas por isso, os tenha aproximado da condução racional (...) Não é que os selvagens não tenham entendimento, o que ocorre é que seu intelecto ficou por tanto tempo refém do fluxo de urgências preponderantemente animais que se impossibilitou o desenvolvimento do elemento propriamente racional. (SANTOS, 2023, p. 356-7)

As anotações dessa época ainda não explicitam a reação contrária que Herder teria a respeito dessa maneira de compreender a diversidade humana, embora sejam elucidativas sobre o percurso kantiano. Adentrando os anos de 1780, a antiga proximidade entre professor e aluno tomou contornos de afastamento. Herder insistia em refutar a noção kantiana de raças, assim como estabelecer sua própria. Nas “Ideias para uma filosofia da história da humanidade” ocorre uma explícita rejeição da divisão dos humanos em raças e seu caráter científico. Herder enfatiza a diferença de sua posição ao final do capítulo 1 do sétimo livro da obra:

Por fim, desejo que as distinções introduzidas entre os membros da espécie humana (*Menschengeschlecht*) por um louvável zelo por uma ciência abrangente não sejam levadas além de seus limites adequados. Alguns, por exemplo, aventuraram-se a empregar o termo *raças* (*Rassen*) para essas quatro ou cinco subdivisões, originalmente feitas com base em região ou mesmo na compleição. Não vejo justificativa para essa designação. Raça (*Rasse*) refere-se a uma diferença de ascendência, que neste caso ou não existe ou inclui em cada uma dessas regiões, e sob cada uma dessas compleições, as raças (*rassen*) mais díspares. Pois cada povo é um só povo (*Denn jedes Volk ist Volk*): possui uma forma nacional (*Nationalbildung*) assim como uma língua (*Sprache*) nacional. O clima pode imprimir sua marca em cada um, ou cobri-lo com um véu diáfano, mas não destrói o caráter original da nação (*Nation*). Este último estende-se até mesmo às famílias (*Familien*), e suas transições são tão mutáveis quanto imperceptíveis. Em suma, não existem nem quatro ou cinco raças (*Rassen*), nem variedades exclusivas nesta Terra. As cores fundem-se umas nas outras; as formas são ditadas pelo caráter genético; e no fundo todas acabam se tornando matizes de um mesmo quadro,

espalhado por todas as épocas e todos os lugares da Terra. Este quadro, portanto, pertence menos à história natural sistemática do que à história físico-geográfica da humanidade. (HERDER, 2024, p. 168-169).³⁶

Na sequência do texto, apresentaremos um pouco sobre o percurso teórico que levou Herder a desenvolver esse vínculo entre povos/nações e a linguagem, distanciando-se de um conceito científico de raça. O que fica explícito aqui, por sua vez, é que a filosofia herderiana propunha um cenário que se opunha a Kant. O grande ilustrado considerava que esse embate possuía reverberações pedagógicas e formativas com relação ao público prussiano. Acreditava que os princípios da razão que ele propunha organizavam a razão pública para os debates poderem ocorrer sobre solo seguro, acompanhando uma prática restrita àqueles capazes de empregar rigor em suas investigações. Nem tudo em Herder se resumia ao entendimento, e boa parte de seu movimento consistia em afirmar forças invisíveis, uma certa agência de espíritos. Como vimos, sua maneira de pensar o entendimento desde a estética implicava em adentrar o “obscuro”. Kant foi explícito com relação à sua rejeição nas resenhas sobre as “Ideias” de Herder. Na primeira delas, escreveu:

Contudo, o que se deve pensar em geral sobre a hipótese de forças invisíveis atuando [54] na organização e, com isso, sobre a investida de querer explicar *aquilo que não se compreende* através de algo *ainda menos compreensível*? daquelas nós podemos pelo menos conhecer as leis através da experiência, embora as causas das mesmas permaneçam certamente desconhecidas; até mesmo qualquer experiência delas é perturbadora, ora, o quê o filósofo pode apresentar para justificar suas pretensões, senão o simples desespero de encontrar uma explicação em um conhecimento qualquer da natureza e de procurar a solução no fecundo campo da faculdade poética? Também isso é sempre metafísica e, até mesmo, muito dogmática, tanto quanto o nosso autor a recusa, pois o modismo assim o quer. (KANT, 1784, in: KLEIN, 2012, p. 144).

36 Já na época dos cursos de geografia física de Kant que Herder anotou, uma divisão deste tipo já se esboçava: “Herder anota a caracterização de quatro grupos de traços originais assim. ‘América do norte: também belo, o homem é bastante audaz, grande, regular’ (HERDER, 8º, 53). Nessa mesma faixa terrestre que atravessa o continente asiático se encontra também ‘a feição calmuca, particularmente original, tão curiosa quanto o negro: feição achatada, espichada mas larga e olhos brilhantes, barba no queixo, lábios delgados, nariz pequeno’ (HERDER, 8º, 53). Já sobre os negros, Kant observa que ‘alguns são habitualmente bem formados, por ex., no Senegal (...). Pelo contrário, os hotentotes têm um rosto tolo, achatado, lábios de salsicha, quase macacos’ (HERDER, 8º, 54). Por fim, Herder anota o grupo mais bem representativo da humanidade: ‘nas zonas temperadas: as mais bem formadas figuras humanas’ (HERDER, 8º, 53)”. (SANTOS, 2023, p. 352)

Fica nítida a maneira como Kant identifica um certo “modismo” na obra de Herder, o qual queria afastar para abrir caminho para sua rigorosa crítica. Esse modismo insistiria em não realizar o movimento fundamental da razão pura, ou seja, abdicar das essências, “aquilo que não se compreende”. Para ele, o caminho mais racional face ao que não se compreende consiste em dizer algo somente a partir do que se compreende, para evitar a aleatoriedade e a dogmática. Ao buscar fundamento em forças obscuras da linguagem poética, repito Kant, Herder tentaria explicar o incompreensível a partir de algo ainda mais incompreensível. São diversas as nuances desse debate, o qual aqui apresento apenas seus aspectos mais gerais. Essa tematização afasta a noção de que o racismo em Kant é meramente produto de sua época, algo que pode ser apartado do projeto crítico. Também não se trata de uma mera reação ao que filósofos como Herder apresentavam, tentando dar balizas seguras para argumentar sobre um debate da época. O que parece ocorrer é um interesse próprio de Kant, que perpassa desde seu período inicial de Kant até as obras posteriores à “Crítica da razão pura”, por estabelecer critérios objetivos para diferenciar as raças humanas desde suas geografias, hierarquizando-as conforme a realização da capacidade de razão:

Isso estabelecido, podemos interrogar as observações antropológicas do início da década seguinte não como fortuitas ou temáticas, mas como indícios importantes de um problema teórico seriamente considerado pelo jovem Kant. Além disso, a admissão dessa questão no início do pensamento kantiano também autoriza a reavaliação da postura racista de Kant, na qual emerge não uma vítima do racismo insito à mentalidade iluminista, mas um notável articulador dela. (SANTOS, 2023, p. 342)

Capítulo 2 – Linguagem e Nação.

No capítulo 1, enfatizei a relação de Herder com Kant para fazer um sobrevoo sobre aspectos históricos e filosóficos que impulsionam o início da carreira de Herder em Königsberg. Fiz esse trajeto seguindo uma longa citação retirada de um texto escrito por volta de 30 anos após a saída do filósofo da cidade, da qual seu ex-professor nunca saiu. A intenção foi estabelecer um quadro largo sobre os interesses de Herder e como eles dialogam com seus contemporâneos mais imediatos, culminando com o debate sobre o conceito de raça. Além do próprio I. Kant, autores como Gottfried Leibniz, Christian Wolff, Alexander Baumgarten, Christian Crusius, David Hume, Johannes Kepler, Isaac Newton e Jean-Jacques Rousseau foram lembrados como importantes.

Neste capítulo 2, apresentarei algumas das posições de Herder que emergiram após sua saída de Königsberg, formadas em seus anos em Riga (1764-69), intensificadas após uma viagem sem destino exato (1769)³⁷ e consumadas no “Ensaio sobre a origem da Linguagem” (1772). Essas posições se desdobraram ao longo da carreira de Herder e foram disseminadas de maneira vacilante ao longo da história da filosofia ocidental. Esse autor, afinal, apesar de pouco conhecido, é normalmente lembrado como pioneiro dos debates filosóficos que centralizam Linguagem, Nação, História, Estética e Antropologia. Todos esses temas, quando tocados, insinuam espectros de Herder, interpretações possíveis de seus enunciados, aparições e desaparecimentos. Nele não havia a ânsia de muitos de seus contemporâneos por um sistema, mas pode-se observar uma filosofia com um direcionamento que perpassa suas diferentes áreas de interesses, as quais, mesmo abordando temáticas aparentemente distintas, mostram-se quase sempre imbricadas. Sua concepção sobre Linguagem deriva da centralidade inicial dada à Estética e implica diretamente em suas elaborações sobre povos e nações. Para ele, o caráter gregário é próprio do ser humano, já que a Linguagem nos coloca sempre em um impulso comunicativo, no sentido de uma busca por reverberação. Linguagem, povos e nações são conectadas com a necessidade humana de sempre retomar uma determinada História, seus tesouros ancestrais. Aspectos culturais, a literatura, assim como as canções populares, não deixam de dizer sobre uma forma de conceber a Antropologia, que também

³⁷ Herder desgastou-se com seu período em Riga e, em 1769, viajou sem destino certo, percorrendo alguns países da Europa. Nessa viagem conheceu Goethe.

passa por todas as questões anteriores. Em resumo, ao se puxar um fio da obra de Herder, o todo costuma acompanhar cada parte.

Ao encontrarmos um novelo desse tipo, nem sempre queremos desenrolá-lo todo. A intenção não é desfazê-lo, mas sim obter a quantidade de linha necessária para a costura. Obtendo o suficiente para o bordado, o trabalho está concluído. É bom que ainda sobre linha para tecelagens futuras. E nisso, Herder é excepcional, sobram linhas de fuga. Para este trabalho, desejo construir uma assemblagem que nos fale sobre raça e nação, temas que compõem o título da dissertação e meus interesses com o texto. Ao final da primeira parte do capítulo, apresentei de maneira panorâmica a “ciência” kantiana sobre as raças, indicando que Herder lhe era contrária. Para avançar na apresentação da posição propriamente herderiana sobre o tema, optei por enfatizar os anos imediatamente após o tempo em Königsberg, quando o tema da nação passa a ocupar lugar central em seu pensamento.

Pretendo seguir, portanto, o seguinte percurso dos anos após a estadia em Königsberg da seguinte forma: uma introdução sobre a questão da nação, desde a influência de Thomas Abbt; a importância e conexão entre literatura e linguagem nesse contexto, a qual apresentarei a partir da primeira coletânea de fragmentos do texto “Sobre a literatura alemã mais recente” (1767); e, por fim, uma exposição sobre aspectos gerais do “Ensaio sobre a origem da Linguagem” (1772), momento que condensa a questão da nação às suas premissas básicas acerca da Linguagem e da formação dos povos. Considerarei, especialmente nos dois últimos tópicos, enfrentar mais diretamente os textos de Herder, para que seu estilo e argumentação ressoem, diminuindo a quantidade de comentadores. Preparo, portanto, o terreno para podermos abordar questões contemporâneas a respeito desses temas na segunda parte da dissertação.

2.1 – Thomas Abbt e o mérito de morrer pela pátria.

Enfatizei anteriormente a influência kantiana sobre o trabalho de Herder, sinalizando que ele tomou um rumo distinto de seu ex-professor. A herança de um “kantiano de 1765” procurava balizas para uma filosofia que servisse à humanidade, buscasse ser uma

antropologia, um pensamento voltado para o homem e que valorizasse a socialização, como disse. Foi esse Kant que marcou Herder. Essa perspectiva o levou a criar o que considerava ser a “verdadeira” estética, a qual Baumgarten teria encaminhado, mas que não foi capaz de consumir. Sua filosofia almejava assumir o obscuro, compreender como operam as “forças” na interioridade humana, com vistas a um entendimento que também fosse sentimento. Nesse ponto, ainda considerava seu trabalho como seguindo o percurso de seu professor, mas não era bem isso que estava acontecendo. A partir de 1764, seu último ano em Königsberg, partiu para Riga, onde sua atuação passou a ser mais condizente com o que elaboraria no restante da carreira. Considero importante, para tanto, apresentar brevemente um autor que acrescenta a demanda de pensar a “nação” na obra de Herder, sendo uma de suas grandes inspirações: Thomas Abbt. Foi Rudolf Haym, reproduzido por John Zamitto, que cunhou a expressão “kantiano de 1765”. A partir desse momento, estarei mais próximo do diagnóstico de Benjamin W. Redekop, na obra “Iluminismo e Comunidade: Lessing, Abbt, Herder e a busca por um público alemão” (*Enlightenment and Community: Lessing, Abbt, Herder and the quest for a German public*) de 2000, na qual afirma:

Os estudiosos (como Rudolf Haym) tradicionalmente enfatizaram o impacto de Kant e Hamann sobre Herder durante seus anos em Königsberg; porém, embora não haja razão para duvidar que essas figuras exerceram uma influência pessoal considerável sobre Herder, não se segue que os escritos e a abordagem de Abbt e Lessing tenham sido menos importantes na moldagem de sua carreira como escritor público influente. (REDEKOP, 2000, p. 172)

A citação aborda, além de Abbt, a figura de Lessing. Trata-se de um autor que também dava atenção à questão da nação, tendo editado, inclusive, junto a Moses Mendelssohn e Friedrich Nicolai, os periódicos das “Cartas sobre a literatura mais recente” (*Briefe, die neueste Litteratur betreffend*)³⁸, os quais exerceram grande influência sobre Abbt e Herder. Abbt colaborou posteriormente com a revista (PIIRIMÄE, 2015, p. 650). Na perspectiva instaurada pela vertente teórica desses autores, as questões acerca da estética, literatura e a nação se unem. Num aspecto amplo, são questões decisivas para a obra de Herder. Considero

38 Cf. “O pensamento histórico do jovem Herder: crítica ao esclarecimento e a formação da nação (1765 - 1774)” (p. 102-3, 2018) de Orlando Marcondes Ferreira Neto: “Este periódico versava sobre uma variada gama de temas: poesia, estética, gramática, filologia, filosofia, teologia e história e política. Além de Nicolai, contava com artigos de Lessing, Moses Mendelssohn e Thomas Abbt que substituiu Lessing em 1760, entre outros. Essa publicação se destacava por seu caráter fortemente crítico quanto à influência francesa sobre a literatura alemã, e por uma preocupação candente com a definição de uma língua alemã culta como veículo para afirmação da identidade nacional”.

a influência de Abbt mais relevante para este contexto, pois seu engajamento mobiliza a questão da nação mais diretamente: “Se o envolvimento de Lessing com tais questões era mediado por preocupações literárias e estéticas, o de Abbt estava expresso de maneira mais direta em discursos de patriotismo, moralidade e sociabilidade.” (REDEKOP, 2000, p. 123).

Abbt foi acometido por uma morte precoce, em 1766, aos 28 anos. Mesmo em pouco tempo de trajetória, alcançou o reconhecimento de grandes autores do iluminismo, como os já citados Mendelssohn, Nicolai e Lessing. Em 1761, publicou “Sobre a morte pela pátria” (*Vom Tode für das Vaterland*) e em 1765 publicou “Sobre o mérito” (*Vom Verdienste*), suas obras mais influentes, para além dos ensaios anônimos escritos para as “Cartas sobre a literatura mais recente”. Ambas essas obras possuíam forte cunho nacionalista e também legaram uma marca profunda sobre Herder.

Em “Sobre a morte pela pátria”, o argumento central passa pela necessidade de afirmar o patriotismo também nos estados modernos, algo que, a seu ver, vinha se perdendo, embora se tratasse de algo necessário para a coesão social, o que já era demonstrado pelos antigos. Considerava isso, em particular, para a Prússia de Frederico II. Nesse sentido, embora reconhecesse as vantagens das repúblicas antigas, nas quais era mais viável a participação popular, os estados monárquicos modernos possuíam a vantagem de serem mais estáveis internamente, mais seguros de ameaças externas e maiores em território. O monarca poderia impor leis e regras, ao passo que a população compreenderia cada vez mais a força dos fundamentos de seu poder. Também haveria um acréscimo no conforto da população, o que era bom e necessário, embora reconhecesse que essa situação facilmente recaísse em um comodismo que afetava a moral da população, diminuindo a disposição de morrer pela pátria. Para ele, “...o surgimento de cidadãos (privados) esclarecidos dependia da conscientização de sua relação com um todo social (público) mais amplo.” (*Idem*, p. 125):

Em um cenário ideal, Abbt imaginava os alemães se alinhando com Frederico, o Grande, como fonte de orgulho nacional e linguístico, além de inspiração moral. Berlim poderia se tornar a “cidade capital” onde as “mentes brilhantes” falariam a verdade de seus “peitos ardentes”, enquanto “outros se juntariam a eles, reivindicando seu direito de que também são alemães” (...) Um tipo correto de gosto estético, argumentava Abbt, só surgiria ao reconhecer a operação dos

princípios morais no peito de cada um, através da experiência de admiração e entusiasmo. (PIIRIMÄE, 2015, p. 651).

Observo no conteúdo dessa citação a antecipação de alguns temas centrais na obra de Herder, que apresentarei mais detalhadamente nos tópicos seguintes. O orgulho da língua nacional, a unidade estética, “mentes brilhantes” que falam desde seus “peitos ardentes”, podem ser vistos como prenúncios da união entre sensibilidade e entendimento que Herder construirá. Um impulso sensível que não se trata meramente de um instinto animal, muito pelo contrário, tornar-se-ia o que há de mais nobre e avançado na humanidade, unindo moral, estética e reflexão.

Para além das obras futuras, ainda em 1765, seu primeiro ano em Riga, Herder publicou “Ainda temos o público e a pátria dos antigos?” (*Haben wir noch jetzt das Publikum und Vaterland der Alten?*), um texto contextualizado, em ocasião da abertura de um tribunal em Riga, endereçado para Catarina, a Grande, que visitava a cidade. Demonstrava nesse gesto sua propensão de tratar de assuntos políticos ao mesmo tempo que refletia sobre eles de maneira filosófica. Cita explicitamente o “Sobre morrer pela pátria” de Abbt, endossando suas posições: “Para o patriota, não apenas é doce e honroso morrer pela pátria onde a Lei e centenas governam, mas também por aquela pátria onde a Lei e apenas um governa – porém um que seja pai ou mãe de povos felizes. O pequeno livro ‘Sobre Morrer pela Pátria’ falará por mim neste assunto.” (HERDER, 1992, p. 60).

O texto “Como a filosofia pode se tornar mais universal e útil para o benefício do povo” (*Wie die Philosophie zum Besten des Volks Allgemeiner und Nützlicher Werden Kann*), também de 1765, demonstra como a perspectiva marcada inicialmente por Kant, de uma filosofia que servisse aos interesses do público comum, que dialogasse com as diversas ciências em prol do avanço do homem, transformando o *Anthropos* em *Logos* da filosofia, ou seja, seu objeto principal de estudo (BOOHER, 2015, p. 26), poderia, a partir de um aprofundamento na questão da nação, ser consumada: “Se a filosofia (*Philosophie*) deve tornar-se útil para os seres humanos, então que ela faça do ser humano o seu centro.” (HERDER, 2002, p. 21). Kant já não poderia mais o acompanhar nesse sentido, de modo que encontra em Abbt um grande aliado. Enquanto trabalhava nesse texto, Herder escreveu uma resenha sobre a obra de Abbt “Sobre o mérito”, “Nesta resenha, Herder celebrou Abbt como

um 'filósofo do bom e saudável entendimento alemão', alguém cuja abordagem 'meio filosófica e meio política' e estilo de escrita 'humano' e 'rousseauniano' haviam demonstrado por que 'a metafísica se tornou o campo dos alemães'." (PIIRIMÄE, 2015, p. 653). O tema do “entendimento saudável” e os bons exemplos legados à população, que marcariam a todos que desejassem congregiar a coletividade, passam a se tornar uma tônica do pensamento herderiano, algo já presente em Abbt.

2.2 – A literatura nacional.

A literatura nacional, na ótica desenvolvida com Herder, relaciona-se com sua perspectiva mais ampla sobre a Linguagem: “A linguagem (*Sprache*) é um instrumento das ciências e uma parte delas: quem escreve sobre a literatura de um país não pode deixar de lado também sua língua.” (HERDER, 2019, p.45). Começa a se tornar mais explícito algo de importante na obra de Herder: a maneira como trata a linguagem, literatura e nação. O “Ensaio sobre a origem da linguagem” consolida a centralidade desse tema em sua obra, algo que continuaria a ser marcante ao longo de sua carreira. A maioria das teses centrais desse ensaio, entretanto, já se vislumbravam nos anos entre 1764-69: a literatura, a linguagem e a nação passam a andar juntas “O *gênio* de uma língua é, portanto, também o gênio da literatura de uma nação.” (*Idem*, p. 46). O “obscuro” que foi encontrado e aprofundado a partir da estética de Baumgarten passa a ser encontrado na linguagem:

A língua alemã, que de acordo com seus nervos interiores possui infinitamente mais força do que a língua latina, não se tornou, entretanto, ainda, desde o fundamento, uma língua filosófica clássica e provavelmente apenas o será tardiamente, por meio de alguém que será para a sabedoria mundana³⁹ o que *Shakespeare* foi para a arte poética de sua terra, quanto a seus defeitos e grandes méritos (HERDER, 2019, p. 40).

Para que a filosofia alemã se desenvolvesse, deveria aprofundar-se na força dos “nervos interiores” de sua língua, os quais revelam uma força obscura indefinível *a priori*. Faltava alguém que se detivesse propriamente na língua para que atingisse sua posição de

³⁹ *Weltweisheit*, a qual também pode ser traduzida por “filosofia”.as

“língua filosófica clássica”, algo que Shakespeare teria feito pelo inglês, por exemplo. Surge a partir daí uma tentativa de entender como a língua se desenvolve, algo que Herder interpretará em uma analogia com o desenvolvimento de cada ser humano individualmente considerado, entre infância, juventude, amadurecimento e velhice. Assim como no humano, um percurso “natural” faz as fases da vida se sucederem. Sugiro que sigamos brevemente a primeira coletânea de fragmentos do projeto herderiano “Sobre a literatura alemã mais recente” (1767), especificamente no tópico “Sobre as diferentes idades de vida de uma língua: sobre seu momento poético, prosaico e filosófico. O primeiro se aproxima do ponto supremo da beleza, o último do estágio da perfeição e o intermediário da idade do conforto”:

Assim como o ser humano aparece em diferentes estágios de idade: assim o tempo modifica tudo. Todo o gênero humano, mesmo o mundo morto, cada nação e cada família possuem leis iguais de mudança: do ruim para o bom, do bom para o excelente, do excelente para o ruim; esse é o percurso circular de todas as coisas. Assim se dá também com cada arte e ciência: ela germina, traz brotos, floresce e murcha. Assim também é com a *língua*. (*Idem*, p.48-49).

Observa-se, portanto, um juízo valorativo com relação a cada etapa do desenvolvimento de uma língua, na infância “...emite, como uma criança, sons monossilábicos, rudes e altos”. Essa distinção entre períodos não está distante de uma análise histórica, que chama de “selvagens” as nações nesse estágio: “Uma nação em sua origem selvagem observa, como uma criança, todos os objetos; o susto, o temor e admiração são as únicas sensações das quais ambos são capazes e a linguagem desses sentimentos são os sons – e os gestos”. (*Idem*, p. 49). Tal primitivismo, e aqui fujo da literalidade do texto para um adendo interpretativo, uma vez que Herder se omite a esse respeito, talvez faça com que esse estágio não seja sequer considerado enquanto propriamente “humano”. Por se tratar de uma língua muito próxima à linguagem natural dos animais, por exemplo, ela ainda não é apreciada enquanto um estágio propriamente dito. Não é o momento de suprema beleza, nem o intermediário de conforto e tampouco o estágio de perfeição. Concluo que a apresentação desse momento deseja apenas expressar esse momento primordial no sentido de indicar o vínculo da linguagem humana com um “brotar” natural, algo que ele abordará de maneira mais explícita no “Ensaio”.

Conforme o passar do tempo, esse mecanismo fica menos rude e cria novas nuances: “Seus instrumentos de fala tornaram-se mais maleáveis e os acentos menos gritantes. Passou-se, portanto, a *cantar*, como muitos povos ainda o fazem e tal como sustentam os antigos historiógrafos em relação a seus predecessores”. (*Idem*, p. 49). A criança, então, vira um jovem:

A criança elevou-se ao jovem: a selvageria diminuiu para o repouso político, o modo de vida e de pensar apagou seu fogo ruidoso; (...) Incorporaram-se à linguagem conceitos que não eram sensíveis; mas eles foram denominados, como é de supor por si mesmo, com nomes sensíveis conhecidos: por isso as primeiras línguas devem ter sido cheias de imagens e ricas em metáforas. (*Idem*, p. 50).

Essa fase é considerada a “poética”, “tal como para Nestor e Homero”, nos quais “a canção da linguagem fluiu adoravelmente pela língua” (*Zunge*⁴⁰). Como Herder deixa explícito no título do tópico, essa é a fase mais bela. Aqui, a língua continua próxima da seiva bruta, análoga ao impulso natural, mas já é capaz de não ser puramente imediata, mas sim mediada por uma sensibilidade “rica em imagens audaciosas”. Nesse momento, ainda não haveria propriamente escritores, os locutores populares são cantores e rapsodos, os quais educavam por meio de suas canções, fazendo com que os mais jovens sentissem os méritos contidos nas batalhas e vitórias.

Num momento seguinte, “quanto mais avança o jovem em idade”, se tornando propriamente um homem, e não um jovem, surge o estágio intermediário, a idade do conforto. Essa é a época da “bela prosa”, o estágio prosaico, pois “... quanto mais são introduzidas palavras burguesas e abstratas, quanto mais regras a linguagem adquire: tanto mais perfeita ela certamente se torna, mas tanto mais ela perde a poesia verdadeira”. Uma época de grande florescimento, portanto, como foi a juventude, declina para uma época que perde a potência de sua poesia jovial. Ao imiscuir-se em muita reflexão e regras gramaticais, ganha-se em precisão, em perfeição, mas perde-se em beleza. A idade mais elevada, por fim, possui o privilégio de conhecer mais diretamente a precisão. Nessa idade, a linguagem “... perde o

40 Até aqui, seguindo as indicações do tradutor da obra, Pedro Augusto Franceschini, escrevi de forma diferente “linguagem” e “língua”, embora ambas, no contexto herderiano, traduzam “*Sprache*”. Essa aproximação funciona quando falamos da linguagem em sentido amplo e das línguas no sentido de “idioma”. No contexto desta citação, “*Zunge*” se refere ao órgão humano, a língua que fica na boca. De maneira interpretativa concluo que Herder deseja dar ênfase na transição da língua da infância, na qual “não se falou, mas foi apenas sonorizada” (p. 49), ou seja, é predominantemente “natural”, “sonoridade”, mas ainda não totalmente linguagem “*Sprache*”, para essa linguagem da juventude, que ainda possui o forte apelo sensível da infância, mas já imbuída de linguagem.

encanto: mas tanto menos ela pecará” (*Idem*, p. 51), abandona-se o estágio do conforto para a época da precisão.

Entre o jovem, o adulto e a idade elevada, portanto, observamos como Herder tematiza as etapas do desenvolvimento da linguagem. Essas etapas emulam o desenvolvimento de toda a vida natural, sendo inclusive a linguagem semelhante às meras “sonoridades” identificáveis entre os animais na natureza. No próximo tópico, apresentarei uma obra inteiramente dedicada a descrever como ocorre a linguagem no ser humano, nos quais esses argumentos se consolidam de maneira mais madura no pensamento herderiano. O “Ensaio sobre a origem da linguagem”, de 1772, lhe rendeu o prêmio da Academia Prussiana de Ciências, fazendo com que sua obra tomasse uma repercussão mais ampla. Herder passa a ser reconhecido como um filósofo de pensamento original, gerando grande impacto entre seus contemporâneos.

2.3 – O “Ensaio sobre a origem da linguagem”.

*Logo enquanto animal o homem possui linguagem*⁴¹ ⁴²(p. 25). Essa frase abre o “Ensaio” e já oferece indicações sobre o percurso de seus argumentos. Ao menos à primeira vista, a frase parece aproximar humanos e animais: “enquanto animal o homem...”. Existe aí uma aparente unidade, uma continuidade entre humanos e animais a partir da comunalidade do uso da linguagem. O curso da argumentação, entretanto, indicará um afastamento radical entre essas duas esferas. Assim como Kant, quando defendia a monogênese da espécie humana, Herder preocupava-se em delimitar bem qual espaço da humanidade com relação à animalidade. Embora Herder buscasse se afastar da perspectiva kantiana com relação ao entendimento das raças, neste ponto eles se assemelham. Também aqui a humanidade deve ser vista como uma só, assim como cada espécie animal possui suas características próprias, intrínsecas. A diferença entre os grupos humanos, entretanto, não é marcada aqui por critérios científicos, por meio de um crivo universal da razão, como tentou Kant, mas sim pelo desenvolvimento específico que cada povo (*Volk*) desempenhava a partir de sua “matéria-prima” linguística. O que havia de comum com a relação a todos os povos, portanto, é o desenvolvimento a partir da Linguagem. Desde a necessidade de desenvolver uma linguagem,

41 Para este texto, coloquei em nota de rodapé o original em alemão de todas as citações retiradas do “Ensaio”. O texto original em alemão está disponível do site “<https://www.projekt-gutenberg.org/herder/sprache/sprache.html>”, acessado em 26/04/2025. A tradução adotada é de José M. Justo (1987). Como se trata do único texto citado no corpo deste tópico, indicarei somente as páginas relativas à tradução.

42 “*Schon als Tier hat der Mensch Sprache*”.

particular em cada povo, somos todos da espécie humana (*Menschengeschlecht*). A palavra *Geschlecht*⁴³ é quase sempre adotada quando a intenção é marcar a generalidade do gênero humano. Mas como o argumento se desenvolve a partir dessa aparente aproximação entre a *Geschlecht* humana e as *Geschlechter* animais?

Há uma tentativa de afirmar uma “economia geral da natureza”, na qual cada espécie desenvolve o que lhe é próprio, uma vez que todos teriam recebido dela as condições necessárias para a perpetuação de suas *Geschlechten*. A humanidade, portanto, não é uma invenção da excepcionalidade da razão, mas sim algo que a natureza teria nos oferecido para que, assim como as demais espécies, fôssemos capazes de experienciar a vida de maneira plena. Cada animal tem seus instintos e sua atuação é pré-determinada em uma esfera (*Sphere*) comum à sua espécie. Prossigamos com os passos da argumentação de Herder para compreender isso melhor.

“A corda, uma vez posta em vibração, cumpre o seu dever natural: soa! Chama por um eco que lhe seja idêntico no sentir, mesmo quando tal eco não está presente, mesmo quando não tem esperança de que esse eco lhe responda.”⁴⁴ (p. 26). Essa frase ressoa o que comentei no início desta segunda parte do capítulo, quando disse sobre o “impulso comunicativo”, algo como uma “reverberação”, para delimitar a característica da Linguagem em Herder. Toda sonoridade emitida segundo as leis naturais busca reverberar, ecoar nos outros com a mesma característica. Um animal, mesmo que não saiba se existe algum semelhante por perto, quando sofre, grita de dor, “Eis um ser sensível, incapaz de encerrar dentro de si as vivas impressões que experimenta, um ser que no primeiro momento de espanto, ainda sem arbítrio e intenção, é obrigado a exprimir cada uma delas em voz alta”⁴⁵ (p. 26). Uma vez que essa impressão, sendo naturalmente interior, própria a cada indivíduo, (tal como a corda inicialmente vibra em si) passa a reverberar, abre a possibilidade de encontrar um semelhante que também poderá percebê-la e vibrar na mesma frequência. A natureza impõe, portanto, para todas as criaturas: “Farás soar o teu sentir em uníssono com o teu gênero (*Geschlecht*); e serás acompanhado no teu sentir por todos como se de um só se tratasse!”⁴⁶ (p. 26).

43 Esta palavra é altamente ambígua no idioma alemão, de modo que pode se referir a espécie, sexo (como Herder também utiliza no ensaio, no sentido de “ambos os sexos” = “Jedes Geschlecht”), relação sexual, povo, raça, geração, entre outras formas de referência que não sou capaz de apontar aqui. Jacques Derrida possui longos escritos a esse respeito, tematizando especialmente o modo como a palavra aparece nos textos de Martin Heidegger. Cf. Derrida, *Geschelect* I, II, III e IV, escritos nos anos de 1980.

44 “Die geschlagene Saite tut ihre Naturpflicht: sie klingt, sie ruft einer gleichfühlenden Echo, selbst wenn keine da ist, selbst wenn sie nicht hoffet und wartet, daß ihr eine antworte”

45 “Hier ist ein empfindsames Wesen, das keine seiner lebhaften Empfindungen in sich einschließen kann; das im ersten überraschenden Augenblick, selbst ohne Willkür und Absicht, jede in Laut äußern muß”

46 “Deine Empfindung töne deinem Geschlecht einartig und werde also von allen wie von einem mitfühlend vernommen!”

Até este ponto do argumento, não notamos nenhuma diferença entre a linguagem da natureza, as sonoridades, as impressões, e a linguagem propriamente humana. As diferenças começam nos próximos passos do argumento, muito embora até aqui ainda pareçam convergentes:

A nossa linguagem artificial pode ter suplantado em muito a linguagem da natureza, o nosso modo de vida burguês e o nosso comportamento social podem ter contido, secado ou desviado a torrente e o oceano das paixões tanto quanto se queira, a verdade é que o poderoso momento da impressão, por raro que seja, quando surge, retoma os seus direitos e soa imediatamente na sua língua materna, nas intensidades sonoras. (p. 27)⁴⁷

Observa-se a intenção de Herder em aproximar a linguagem natural da artificial. A crítica intencionada pelo autor vai no sentido de apontar para algo que o “modo de vida burguês” e o “nosso comportamento social” secaram: uma torrente de impressões, correspondentes àquilo que é conhecimento empírico. Assim como apresentei ao longo do percurso até aqui, o autor quer enfatizar o caráter sensível da cognição humana, o qual o modo de vida “burguês”, que considera apenas a razão, deixa de lado. O sensível não se trata de algo próprio da animalidade, mas sim algo excepcionalmente humano, que, enquanto parte da economia geral da natureza, não deixa de possuir consonâncias e analogias⁴⁸ possíveis com outras manifestações naturais.

Seguindo o argumento dos fragmentos que lemos sobre a “Literatura alemã mais recente”, o próximo passo da argumentação do “Ensaio” distingue a evolução da linguagem em etapas, na qual a primeira infância é mais impulsiva e direta, característica que se altera com a maturação. Caso recorramos aos primórdios de cada língua, ficaria mais evidente esse vínculo com os impulsos do sensível, algo reduzido apenas nos estágios de amadurecimento e “caduquice”: *“Em todas as línguas antigas fazem-se ouvir vestígios destas sonoridades naturais. Conduto é óbvio que tais sonoridades não são as fibras mestras da linguagem humana. Não constituem as verdadeiras raízes, mas a seiva que dá vida às raízes da*

47 *“Unsre künstliche Sprache mag die Sprache der Natur so verdränget, unsre bürgerliche Lebensart und gesellschaftliche Artigkeit mag die Flut und das Meer der Leidenschaften so gedämmt, ausgetrocknet und abgeleitet haben, als man will; der heftigste Augenblick der Empfindung, wo und wie selten er sich finde, nimmt noch immer sein Recht wieder und tönt in seiner mütterlichen Sprache unmittelbar durch Akzente.”*

48 O tema da analogia em Herder é bem trabalhado no texto “Explicar ou interpretar? Kant e Herder, entre a filosofia e a ciência” de Isabel Fragelli (2015): “Em última instância, a analogia é o recurso que permite a Herder realizar diversas mediações entre aquilo que é da ordem da natureza e aquilo que é da ordem do espírito”. (p. 73).

linguagem.”⁴⁹ (p. 29). Aqui observo o momento no qual o argumento promove a ruptura entre o humano e o animal, por mais que haja alguma continuidade. A “palavra” (*Wort*) tal como surge no humano difere essencialmente das expressões de linguagem animal. As línguas antigas conseguem mostrar de maneira mais nítida a analogia que ocorre entre a linguagem humana e a natural, algo que fica mais invisível ao passo que as línguas se desenvolvem. Decisivamente, essa comunalidade com o impulso animal não é a “fibra mestra da linguagem humana”.

Qualquer língua tardiamente elaborada, subtil, metafísica, que em relação à originária, primitiva mãe da natureza humana representará, digamos assim, uma descendência em quarto grau, aperfeiçoada, civilizada e humanizada, primeiro por milhares de anos de afastamento e depois por séculos de vida própria, uma língua que é já filha da razão e da sociedade, só pode conhecer muito pouco ou mesmo nada da infância da sua primeira mãe (p. 29-30)⁵⁰

Aqui, as línguas orientais mais antigas e os povos originários das Américas se unem como amostras dessa língua da infância:

Nos ritmos, nas cesuras dos poemas orientais e nos cantares doutros povos antigos, ouve-se a mesma sonoridade que anima ainda as danças guerreiras e religiosas e os cânticos de alegria ou de dor que os selvagens do sopé das Cordilheiras ou das montanhas nevadas onde vivem os Iroqueses, do Brasil ou dos Caraíbas⁵¹ (p. 30).

Haveria um “elo da linguagem natural” (*das Band dieser Natursprache!*), no qual, a despeito de uma diferença radical, no sentido de raízes distintas, entre a linguagem humana e a linguagem natural, de sonoridades, ambas se alimentam da mesma seiva. Esse elo pode aliar, inclusive, os povos europeus dos povos das Américas, fazendo-os se reconhecerem, apesar da distância em termos de “maturidade” linguística/histórica entre os povos:

49 “*In allen Sprachen des Ursprungs tönen noch Reste dieser Naturtöne; nur freilich sind sie nicht die Hauptfäden der menschlichen Sprache. Sie sind nicht die eigentlichen Wurzeln, aber die Säfte, die die Wurzeln der Sprache beleben.*”

50 “*In einer feinen, spät erfundenen metaphysischen Sprache, die von der ursprünglichen wilden Mutter des menschlichen Geschlechts eine Abart vielleicht im vierten Gliede und nach langen Jahrtausenden der Abartung selbst wieder Jahrhunderte ihres Lebens hindurch verfeinert, zivilisiert und humanisiert worden: eine solche Sprache, das Kind der Vernunft und Gesellschaft, kann wenig oder nichts mehr von der Kindheit ihrer ersten Mutter wissen*”

51 “*Im Gang, im Schwunge ihrer Gedichte und der Gesänge anderer alten Völker tönet der Ton, der noch die Krieger- und Religionstänze, die Trauer- und Freudengesänge aller Wilden belebet, sie mögen am Fuße der Cordilleras oder im Schnee der Irokesen, in Brasilien oder auf den Karaiben wohnen.*”

Os Europeus, apesar de sua formação e deformação, foram sempre sensíveis às sonoridades com que os selvagens exprimem dor. Falando do Brasil, Lery relata como os seus homens se emocionaram até às lágrimas com os gritos informes mas sinceros com que os índios exprimiam o amor e a ternura.⁵² (p. 36)

Une-se a linguagem da sonoridade, a seiva, com a linguagem humana propriamente dita, as raízes, a partir da “simpatia”⁵³, utilizada em sentido semelhante ao da vibração anteriormente tratado: “*Uma sonoridade da impressão deve deslocar a simpatia doutra criatura para a mesma sonoridade*”⁵⁴ (p. 37). Com o desenvolvimento do sentido gramatical e filosófico da linguagem, perde-se isso de vista, muito embora continue sendo aquilo que nutre o uso de qualquer fala. As linguagens animais e humanas assemelham-se através desse deslocamento da simpatia dos outros de sua espécie. Ao se distanciar de Condillac e Rousseau isso fica ainda mais evidente. Tal afastamento decorre do fato de acreditar que a linguagem humana não pode ter surgido de maneira artificial, no sentido de ser derivada de um acordo entre humanos isolados que necessitavam de comunicação de alguma forma e, para tanto, teriam inventado a língua. Caso assim fosse, outras espécies também poderiam desenvolvê-la. A linguagem humana já é totalmente outra desde a primeira palavra interior que se faz ressoar de dentro do peito humano: “Condillac e Rousseau tinham que se enganar sobre a origem da linguagem já que se enganaram abertamente em vários aspectos sobre essa diferença, o primeiro transformou os animais em homens e o segundo os homens em animais. Preciso, pois, de recuar bastante”⁵⁵. (p. 42).

Essa marca da excepcionalidade humana nos conduz para a união entre as pessoas, resulta no caráter gregário da humanidade: “*Não há homem isolado que exista apenas para si próprio; os homens estão enraizados na totalidade da espécie (Ganze des Geschlecht) e cada*

52 “Überall sind die Europäer, trotz ihrer Bildung und Mißbildung, von den rohen Klagetönen der Wilden heftig gerührt worden. Lery erzählt aus Brasilien, wie sehr seine Leute von dem herzlichen, unförmlichen Geschrei der Liebe und Leutseligkeit dieser Amerikaner bis zu Tränen seien erweicht worden.”

53 Herder tratará sobre esse assunto de maneira mais elaborada em 1778, na obra “Do Conhecimento e da Sensação da Alma Humana” (*Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele*). Para um maior aprofundamento no tema, ver o livro organizado por Eva Piirimäe, Liina Lukas e Johannes Schmidt: “*Herder on Empathy and Sympathy*” (2020).

54 “Ton der Empfindung soll das sympathetische Geschöpf in denselben Ton versetzen!”

55 “Condillac und Rousseau mußten über den Sprachursprung irren, weil sie sich über diesen Unterschied so bekannt und verschieden irrten: da jener ‘*Traité sur les animaux* [Amsterdam 1755]’ die Tiere zu Menschen und dieser ‘*Sur l’origine de l’inégalité etc.*’ die Menschen zu Tieren machte. Ich muß also etwas weit ausholen.”

*um é apenas uma unidade numa sequência contínua*⁵⁶ (p. 137). A linguagem sempre parte de um impulso interior que vibra para fora, ao passo que a vibração interna também deriva da recepção de uma vibração exterior que procurou ser comunicada, assim se sucedem os indivíduos numa “sequência contínua”. A linguagem, enquanto capacidade, é uníssona na humanidade em sua totalidade, mas é desenvolvida de maneira distinta entre os povos, os quais obedecem ao mesmo ciclo. A alteração em uma pessoa específica reverbera por todos da espécie, de modo que podemos pressupor aqui que haja um destino comum a todos os humanos em uma grande aliança comunitária.

Esse destino comum, entretanto, não pode ser consumado sem que cada indivíduo, família ou povo realize seu movimento natural com relação à linguagem. O tema da linguagem está aliado ao dos povos e da história. Segundo Herder, a maneira como os patriarcas dos povos marcam, com palavras sonoras, suas próprias impressões interiores, perpetuam o exemplo para os seus filhos, ensinando-os a língua e, conseqüentemente, suas histórias. Desse modo, o desenvolvimento da linguagem serve ao caráter gregário da espécie através da perpetuação linguística através da história:

Como a instrução da alma de cada um é o círculo de ideias da linguagem dos pais, acontece que *a formação progressiva da instrução humana por intermédio do espírito da família, pelo qual a natureza uniu toda espécie humana (ganze Geschlecht), é também formação progressiva da linguagem.*⁵⁷ (p. 137)

Por fim, devo enfatizar a terceira lei⁵⁸ do desenvolvimento da linguagem humana, em face do recorte que faço para este trabalho, por abordar diretamente a constituição (*Bildung*) das diferentes línguas nacionais, “*Nationalsprachen*”. Herder explica, portanto, os motivos pelos quais a linguagem humana se divide em povos, a despeito do progresso da humanidade ser global: “*Tal como o gênero humano (menschliche Geschlecht) na sua globalidade não*

56 “*Kein einzelner Mensch ist für sich da, er ist in das Ganze des Geschlechts eingeschoben, er ist nur eins für die fortgehende Folge.*”

57 “*... der Unterricht der eignen Seele, der Ideenkreis der Elternsprache ist, so wird die Fortbildung des menschlichen Unterrichts durch den Geist der Familie, durch den die Natur das ganze Geschlecht verknüpft hat, auch Fortbildung der Sprache.*”

58 A primeira lei é: “*O homem é um ser em atividade, que pensa livremente, e cujas forças atuam em progressão; por isso é uma criatura de linguagem*”; a segunda: “*O homem é por vocação uma criatura gregária, social: o desenvolvimento progressivo duma língua é-lhe, pois, natural, essencial, necessário*”; e a quarta: “*Tal como o gênero humano, segundo toda a probabilidade, se foi constituindo progressivamente como um todo, duma só origem para uma grande família, o mesmo se passou com todas as línguas e, portanto, com toda a cadeia da formação*”. De modo mais ou menos direto, busquei neste tópico passar por todas elas. A terceira, entretanto, é especialmente importante para o argumento geral desta dissertação, de modo que está enfatizada.

podia continuar a ser uma só horda, também não podia permanecer com uma só língua. Assiste-se, assim, à constituição (Bildung) de diferentes línguas nacionais (Nationalsprachen).”⁵⁹ (p. 146). Já vimos que na família se encontraria os primeiros passos para o desenvolvimento de um povo: “Cada um dos dois sexos (*Jedes Geschlecht*) transportará *as sonoridades da sua casa e da sua família* para aquilo que é a sua língua pessoal: tratar-se-á, pois, de um falar diferente quanto à pronúncia.”⁶⁰ (p. 147). A diferença de cada povo parte, portanto, de características próprias desses primeiros humanos, as quais se disseminam através de sua prole. Essa diferença, entretanto, não é apenas cultural, mas também física, pois “O clima, o ar e a água, a comida e a bebida têm influência sobre os instrumentos da fala (*Sprachwerkzeuge*) e naturalmente também sobre a língua (*Sprache*)”⁶¹. (p. 147). Mais uma vez é retomada a argumentação básica do “Ensaio”, entre a linguagem natural e a humana, em constante analogia. Os povos e as línguas são diversos, pois os corpos humanos, assim como as geografias, são diversos. Enquanto o caráter gregário, derivado da linguagem, é exclusivamente humano, a diversidade corporal e as geografias são essencialmente provenientes de um posicionamento “natural”. O homem é uma criatura entre dois mundos, por estar sempre em progressão, para uma união da espécie a partir dos critérios dos espíritos superiores, mas sempre vinculado a uma materialidade típica do mundo natural⁶².

Por sua vez, “...o fundamento da diversidade, entre pequenos povos vizinhos, quanto à língua, quanto ao modo de pensar e à forma de vida, reside no ódio entre as famílias e entre as nações”⁶³ (p. 152). Esse ódio faz com que os povos se voltem para si, constituindo-se em contraste com um inimigo. Essa divergência, que culmina em ódio, não diz respeito,

59 “*So wie das ganze menschliche Geschlecht unmöglich eine Herde bleiben konnte, so konnte es auch nicht eine Sprache behalten. Es wird also eine Bildung verschiedner Nationalsprachen.*”

60 “*Jedes Geschlecht wird in seine Sprache Haus- und Familionton bringen: das wird, der Aussprache nach, verschiedne Mundart.*”

61 “*Klima, Luft und Wasser, Speise und Trank, werden auf die Sprachwerkzeuge und natürlich auch auf die Sprache einfließen*”

62 Invoco esse argumento, que fica mais explícito nas “Ideias para uma filosofia da humanidade”, para tematizar minha argumentação: “Como animal, ele está sujeito à terra e ligado a ela como sua morada; como ser humano, carrega dentro de si a semente da imortalidade, que exige um viveiro totalmente diferente. Como animal, ele pode satisfazer suas necessidades, e os homens que se contentam com tais necessidades vivem muito bem neste mundo. Mas assim que ele busca uma disposição mais nobre, depara-se com imperfeições e trabalhos incompletos por toda parte; o que é mais nobre nunca se realizou na terra, o que é mais puro raramente alcançou estabilidade e permanência: este teatro não passa de um campo de treinamento e um lugar de provação para as forças [*Kräfte*] de nossos corações e mentes (...) A razão é evidentemente esta: que seu estado, o último nesta terra, é ao mesmo tempo o primeiro de outra existência, em comparação com a qual ele parece uma criança aprendendo a caminhar. Ele representa, portanto, dois mundos de uma só vez: e é isso que constitui a aparente dualidade de seu ser.” (HERDER, 2024, p. 125-126).

63 “*Der Grund von dieser Verschiedenheit so naher kleiner Völker in Sprache, Denk- und Lebensart ist – gegenseitiger Familien- und Nationalhaß.*”

portanto, apenas a uma questão relacionada à escassez de recursos ou uma disputa territorial, como uma linha de pensamento mais “primitivista” pode pensar, tampouco a um discurso retórico impetrado por governantes em prol de uma unidade territorial/governamental. Para explicar o verdadeiro fundamento desse ódio, mais uma vez a analogia entra em cena: “Não se trata apenas do facto de necessidades idênticas cedo os envolverem num combate”⁶⁴, mas “Há uma chispa bem mais capaz de atear fogo que o ódio: o ciúme, o sentimento de honra, o orgulho no grupo (*Geschlecht*) a que se pertence e na sua superioridade.”⁶⁵(p. 152). Para além de um instinto proveniente da natureza, trata-se de uma inspiração superior da humanidade, a qual possibilitou que os primeiros povos divergentes se agrupassem. O ciúme, o sentimento de honra e o orgulho, portanto, tratam-se mais de uma “nobre fraqueza humana” do que de um “vício desprezível”.

Aquela inclinação para a família que, virada para dentro, dá a uma tribo a força da concórdia, quando virada para fora, contra outro grupo, constitui a força da discórdia, o ódio entre as famílias. Uma força que transforma de imediato dois partidos em campos inimigos. Neste caso, o fundamento desta hostilidade, da guerra perpétua, é sobretudo uma nobre fraqueza humana e não tanto um vício desprezível.⁶⁶ (p. 152)

XXX

Encerro esta parte do texto introduzindo algumas questões que preparam para o que se segue. Se olharmos com atenção para o cenário global de nações, que gradualmente se consolidou após a empreitada colonial, como podemos pensar as nacionalidades? Será que essa abordagem herderiana é útil para combater o colonialismo ou é uma parte considerável do problema? Qual a influência de sua filosofia para a afirmação do atual cenário de “nações unidas” em que vivemos? Quando um povo é invadido por outro, que lhe impõe um novo

64 “Nicht bloß, daß ähnliche Bedürfnisse sie bald in einen Streit”.

65 “dein viel heißerer Funke glimmt ihr Feuer an Eifersucht, Gefühl der Ehre, Stolz auf ihr Geschlecht und ihren Vorzug.”

66 “Dieselbe Familienneigung, die, in sich selbst gekehrt, Stärke der Eintracht eines Stammes gab, macht, außer sich gekehrt, gegen ein andres Geschlecht Stärke der Zwietracht, Familienhaß. Dort zogs viele zu einem desto fester zusammen; hier machts aus zwei Parteien gleich Feinde. Der Grund dieser Feindschaft und ewigen Kriege ist in solchem Falle mehr edle menschliche Schwachheit als niederträchtiges Laster.”

nome, novos costumes, um novo modelo de produção, como ele pode estabelecer uma unidade política? E quando o “ódio” é interno, contra populações que convivem em um mesmo território, como pensar o sujeito coletivo? Como afirmar nações como Peru, Brasil ou Estados Unidos, por exemplo? Essas não são questões que Herder, contextualizado em seu momento histórico, desprezou, como veremos em seus comentários sobre Garcilaso de la Vega e sobre o povo negro. O autor, em seu discurso, declara-se contra as práticas coloniais em prol do desenvolvimento “saudável” da “humanidade”. Por outro lado, sua filosofia foi importante para justificar o caráter nacional dos estados modernos que viriam a se consolidar a partir do século XIX. A segunda parte do texto dedica-se a promover esta tensão.

PARTE II -

Raça e nação

Eu sou Afonso Henriques de Lima Barreto. Tenho vinte e dois anos. Sou filho legítimo de João Henriques de Lima Barreto. Fui aluno da Escola Politécnica. No futuro, escreverei a História da escravidão negra no Brasil e sua influência na nossa nacionalidade. Nasci em segunda-feira, 13 de maio de 1881. (Barreto, 1956).

Em outro texto (SANTOS JÚNIOR, 2024) abordei a busca de Lima Barreto por entender a “História da escravidão negra no Brasil e sua influência na nossa nacionalidade” a partir de uma aproximação com textos de Denise Ferreira da Silva. Considero esta dissertação mais um desdobramento desse projeto. Agora, a tentativa em seguir alguns rastros de Herder perpassa a intenção de mapear o texto moderno a respeito da ideia de “nação” e observar sua relação com a “raça”.

Para Ferreira da Silva, em “Homo Modernus – para uma ideia global de raça” (2022), a ideia de que o mundo que opera segundo uma lógica global, na qual a humanidade é dividida entre grupos raciais, garante a base quase sempre inquestionada da atual globalidade ética/epistêmica/política/econômica/jurídica/racista. Esta base é implementada desde as primeiras empreitadas coloniais, as quais se utilizam de critérios que diferenciam os seres humanos em raças, a qual se ergue para justificar a violência, expropriação e comercialização de grupos humanos específicos. Essa legitimação e naturalização ocorre, pois tal condição, que expõe esses corpos a vários níveis de violência, estaria associada justamente ao *factum* histórico de seus “povos” ou “raças”. Uma espécie de “dívida histórica” que, em virtude da própria arquitetura global (ética/epistêmica/política/econômica/jurídica, na qual o branco europeu “já venceu”), torna-se impagável.

A configuração contemporânea dessa questão, segundo a autora, só é possível a partir da operação de dois pilares ontoepistemológicos que atuam em conjunto na afirmação dos estados nacionais (fundamentados teoricamente pelas ciências pós-iluministas): a universalidade e a historicidade. No capítulo 3, apresento o quadro geral que leva a autora a elaborar esses pilares, assim como a participação dos enunciados de Herder nessa construção. Já no capítulo 4, demonstro o vínculo entre raça e nação a partir de dois momentos históricos distintos no colonialismo, nos quais vemos movimento sem mudança.

Capítulo 3 – Espectros de Herder: para uma ideia global de raça.

Pretendo demonstrar como os pressupostos elencados pela filosofia de Herder se disseminam na filosofia moderna. Para tanto, promoverei um encontro desse diagnóstico com as leituras de Ferreira da Silva sobre a analítica racial intrínseca ao texto moderno, de modo que se faça notar como a posição herderiana permanece conosco. De maneira nem sempre percebida, tanto a racialidade produzida pelos pilares do pensamento moderno quanto a ressonância do pensamento de Herder permanecem de maneira subterrânea.

Começo apresentando a cena mais ampla do livro de Denise Ferreira da Silva, de modo a deixar explícita a mobilização que quero fazer dessa temática. Na introdução do livro *Homo Modernus*, a autora faz um apanhado das coisas que a motivaram a fazer seu percurso pelas entranhas do texto moderno. Afirma que ficava incomodada ao ouvir, ainda nos anos 80, sobre a morte do sujeito e questionava-se sobre do que isso se tratava, assim como qual importância teria essa tal “morte” para “nós que lutávamos para derrubar uma ditadura em vigor há 19 anos no Brasil” (FERREIRA DA SILVA, 2022, p. 31).

A autora encaminha esse questionamento ao descrever a cena do louco - o Aforismo 125 da “Gaia Ciência”, de F. Nietzsche - na qual o homem louco adentra as igrejas cantando um *requiem aeternaum deo* sendo levado para fora. Quando interrogado sobre a sua atitude, respondeu apenas: “O que são ainda essas igrejas, se não os mausoléus e túmulos de Deus?”. Invoca-se a imagem de um Deus que morreu, mas seu corpo continua ali, fedendo, em estado de putrefação, afetando os vivos, mesmo depois de morto. No caso da morte do sujeito, segundo a autora, talvez estivesse ocorrendo algo parecido. Teorias e metafísicas se (re)ergueram na empreitada de matar o sujeito, mas o seu fantasma ainda assombra as teorizações presentes, pois “o sujeito pode estar morto, eu explico, mas seu fantasma – as ferramentas e matérias-primas usadas para montá-lo – permanece conosco”(Idem, p. 36).

Nos mesmos anos 80 em que a autora levantava esse questionamento sobre o sujeito, cresciam movimentos culturais que pleiteavam espaço na cena política. Alguns se mercantilizaram, garantindo visibilidade mediante um espaço na indústria cultural, outros adentraram a esfera da política institucional por meio de mecanismos de representatividade. Mesmo adentrando o jogo político hegemônico, ou melhor, justamente por estar dentro dele, alcançaram uma visibilidade que os permitiu afirmar identidades contra-hegemônicas. Esse

multiculturalismo, que nos permite contar pequenas histórias no contexto global, ou seja, galgar espaços em face da grande narrativa histórica, ainda parecia insuficiente. São mais um capítulo na cena do engolfamento⁶⁷, o qual leva os corpos não brancos/europeus ou à assimilação pela lógica dominante (com alguns fragmentos residuais, mas não significativos) ou ao assassinio. Compreende que mesmo esses movimentos de representação, continuam operando sob uma lógica de cultura e história que reproduz o sujeito morto, ou seja, ainda utilizam das mesmas ferramentas que criaram o sujeito que desejavam matar, mantendo, assim, sua produtividade. Isso ocorreria, pois esses movimentos seguem na busca pela transparência, pela autonomia, pela historicidade própria, as quais só conseguem realizar em nível menor, atrasado ou degenerado, com relação ao europeu:

O que é que conecta essas “pequenas narrativas [históricas]” que abarrotam o salão simbólico pós-moderno, cuja ascensão barulhenta simultaneamente anunciou a queda da nação e a reinstituiu como força política (...)

Exasperada, eu me pergunto: por que não é óbvio que, apesar da onipresença da diferença cultural, o racial e a nação ainda regem a realidade global exatamente devido à sua relação com os descritores ontológicos – universalidade e historicidade – resolvidos na figura do Sujeito? (*Idem*, p. 38)

Mesmo com a aparente ascensão em visibilidade política que essas mobilizações conquistaram no “salão simbólico pós-moderno”, a autora evidencia a persistência da violência total contra o corpo negro, que, apesar de sofrer alterações jurídicas em sua forma (seja na antiga autorização legal da escravidão ou na atual impunidade de policiais assassinos), apresenta uma continuidade ao longo do período colonial-moderno. Aqui também aparece uma conjunção importante para este texto: raça e nação. O próximo capítulo será dedicado a investigar esse vínculo. Para chegarmos lá, entretanto, navegaremos nos próximos tópicos, entre Herder e Ferreira da Silva. Apresentarei a maneira como a historicidade e a universalidade são constituídas como pilares/descriptores da modernidade, assim como sua importância na construção das ciências pós-iluministas, em especial a sociologia e a antropologia, ambas vistas como disseminações possíveis da obra de Herder.

⁶⁷ Refiro-me aqui às formulações da autora referentes ao “engolfamento” e “assassinio” ou “obliteração”, articulações que serão relevantes no decorrer do texto. As definirei com mais precisão no próximo capítulo.

3.1 – A ideia global de raça: universalidade e historicidade.

No primeiro momento do livro, denominado “Homo Historicus”, a autora nos apresenta o dilema filosófico que informa o texto moderno em sua totalidade: a separação entre interioridade e exterioridade. Desta perspectiva, entende-se que a modernidade buscou resguardar a interioridade, em sua intimidade com a razão, frente à exterioridade, vista como afetável, ou seja, passível de ser modificada, disposta, (violentada), conforme a técnica ou a lei aplicada sobre ela. A interioridade se resguarda dessa possibilidade de afetação por “funcionar” de maneira conforme a razão, lhe garantindo autonomia e liberdade, mesmo que regida pela lei divina ou racional. O empreendimento moderno consiste em resguardar essa autonomia e independência do interior, de modo que as leis que o sujeito tem o poder de compreender e operar não afetem sua própria liberdade e autonomia, como ocorre com a exterioridade dos objetos dispostos pelo mundo.

Embora nossa abordagem se concentre nas articulações modernas sobre a interioridade, em especial as apropriações feitas pelas ciências pós-iluministas dos pilares erigidos no século XVIII, esse não é um tema novo na história da filosofia. Descartes costuma ser elencado como o primeiro pensador moderno a abordar o tema, sendo a identificação da interioridade um passo decisivo na construção da *res cogitans*. Em seus enunciados mais conhecidos, a coisa pensante possui primazia ontoepistemológica com relação à coisa extensa. Sabe-se, entretanto, que essa excepcionalidade do pensamento interior pode ser encontrada, por exemplo, desde Parmênides, através do qual se pode vislumbrar uma conexão fundamental entre o *ón* (entidades) e o *nôus* (mente) (*Idem*, p. 129). Podemos conhecer, segundo a tradição iniciada na antiguidade grega, pois nossa mente possui uma diferença e, ao mesmo tempo, uma proximidade com as coisas do mundo, o que possibilita a *episteme*. Em breve aproximação ao ensaio “Que é liberdade?”, de Hannah Arendt, Ferreira da Silva disserta sobre o modo como Agostinho soluciona o dilema da autoconsciência e a influência que isso possui na concepção moderna do político como alienação da liberdade⁶⁸, também demonstrando a anterioridade de Agostinho no debate a respeito da autoconsciência. Diz:

68 A autora tematiza diretamente a posição de Arendt na nota 135, da página 131 (FERREIRA DA SILVA, 2022).

No século XV, a fusão do catolicismo e do estoicismo feita por Santo Agostinho transformou a racionalidade (autorregulação) e a vontade (autodeterminação) em atributos exclusivos da alma, a dimensão interior dos seres humanos a partir da qual eles puderam acessar, daquele momento em diante, o autor e regente divino judaico-cristão. Para Agostinho, só seria possível vencer a luta pela autodeterminação através do abandono das paixões corporais. (*Idem*, p. 130).

Nota-se, dessa forma, que o homo judaico-cristão (aquele privilegiado por uma alma interior) consegue exercer sua vontade para aproximar-se do regente divino, devendo regulá-la e defendê-la do corpo e das paixões. O corpo, em relação à alma, encontra-se no exterior, o qual deve ser regrado, subjugado. A alma, por sua vez, estaria próxima ao *logos* divino através do compartilhamento que sua essência estabelece com a própria substância do criador. Experiências de pensamento como a do “Homem Suspenso” de Avicena, por exemplo, também parecem antecipar a anterioridade de uma mente racional frente ao corpo⁶⁹.

Através da obra “Cultura e Opulência no Brasil” consigo observar de maneira mais direta como esse tipo de enunciado sobre a interioridade tem o poder de ser violento com aqueles que não se inserem nessa intimidade com o regente divino. Sabe-se que o período colonial transformou pessoas negras em bens móveis, expropriou terras nativas e exterminou boa parte de seus habitantes – tudo sob o véu da humanidade única e as luzes da razão. André João Antonil era membro da igreja católica, amigo de Padre Antônio Vieira, do qual discordava sobre a defesa da alma indígena. Ao visitar engenhos de açúcar no recôncavo baiano, descobre as maravilhas dessa tecnologia de ponta na produção humana. Em uma espécie de manual de logística/governança empresarial, o autor descreve a metodologia utilizada na produção de açúcar, os famigerados *engenhos*. Existe uma mistura entre prescrições de condutas éticas, como o modo de tratar autoridades religiosas (capelão), feitores, escravos e mulheres, apenas para citar algumas, e condutas econômicas/logísticas, como instruções sobre a produção, a aplicação do uso de água para mover a moenda de cana-de-açúcar ou quantos negros usar nessa moenda. Interessa em especial a perspectiva filosófica que podemos extrair do início desse tenebroso texto, no qual associa a organização das fazendas de açúcar ao bom uso do “engenho humano”, dado a sua proveniência excepcional como “pequena porção do Divino”:

69 Antônio Carlos de Madalena Genz atenta que: “Um detalhe às vezes esquecido é que justamente Avicena não prescinde do corpo. O experimento inicia com um processo de suspensão dele, daí o nome do próprio experimento. Mas não há anulação dele, como em Descartes. E mais, há um retorno a ele ao final do experimento.” (GENZ, 2014, p. 127, nota 60). Para uma abordagem aprofundada sobre a recepção que Avicena faz do *De anima* de Aristóteles ver a tese de Meline Costa Sousa (SOUSA, 2016).

Quem chamou às oficinas, em que se fabrica o açúcar, engenhos, acertou verdadeiramente no nome. Porque quem quer que as vê, e considera com a reflexão que merecem, é obrigado a confessar que são uns dos principais partos e invenções do engenho humano, o qual, como pequena porção do Divino, sempre se mostra, no seu modo de obrar, admirável. (ANTONIL, 2011, p. 77).

Na filosofia moderna, aquilo que, do ponto de vista de Antonil, correspondia a uma relação entre engenho e Deus, passou a cada vez mais se aproximar da relação (de intimidade) entre a razão histórico-universal e o Homem. Deus foi deflacionado enquanto matriz de conhecimento, principalmente “depois das ‘descobertas’ de Copérnico, Galileu e Kepler” (FERREIRA DA SILVA, 2022, p. 137), quando a aposta na razão passou a oferecer maior segurança e previsibilidade com relação ao controle do mundo. Monta-se aí o palco da exterioridade, o qual almejava “...descobrir como a razão universal (ou seja, o poder ou força que o governa) funciona, porque isso ajudaria no projeto de submeter à vontade humana as coisas que existem” (*Idem*, p. 138) Nessa exterioridade encontram-se as leis de afetação, ou seja, aquelas que regulam a mudança e o movimento dos objetos do mundo. A autora desenha um quadro mais largo para avaliar a maneira como isso percorre os textos da história da filosofia (além da influência dos estudos da ciência), interpretando as posições filosóficas de Descartes, Locke, Leibniz, Kant, Herder e Hegel. Deter-me-ei apenas nos enunciados de Kant e Herder, os quais consumam na modernidade o que ela denomina de “palco da interioridade” e nos permitirão avançar para a interpretação sobre a formação dos textos nacionais:

... as formulações de Kant e Herder consolidam, respectivamente, a universalidade e a historicidade como as descritoras privilegiadas da configuração social moderna. Assim, elas completam a montagem do palco da interioridade, através de enunciados que afirmam que a razão desempenha o papel de uma força reguladora ou produtiva por causa do modo pelo qual ela o faz no (na mente do) homem. (*Idem*, p. 159).

O que a autora chama de força reguladora da razão está conectado com o projeto crítico de Kant, enquanto a força produtiva está associada à Herder. Por um lado, a força reguladora diz respeito ao que a autora denomina como cena da regulação⁷⁰, a qual lida com os pressupostos universais do conhecimento, de modo que o entendimento pode ser autônomo

70 Conforme o Glossário disponível no início da obra: “**cena da regulação**: relato que explica como a razão desempenha seu papel soberano enquanto poder regulador”(FERREIRA DA SILVA, 2022, p. 23). A autora apresenta inicialmente essa cena a partir de conceitos de John Locke, o qual estabelece uma regulação universal, mas, diferente de Kant, que (nos textos elencados pela autora) desenvolve essa regulação em viés científico/epistêmico, a ênfase da autora recai sobre as teses lockeanas de universalidade jurídica. Cf. páginas 145 a 151 (2022).

e regulador simultaneamente, ou seja, pode conhecer pois consegue delimitar as regras que condicionam a emergência dos fenômenos. A cena da representação⁷¹, por sua vez, reconhece uma força produtiva à interioridade, a qual privilegia a temporalidade enquanto dimensão produtiva, não apenas como condição de possibilidade. Ambas as perspectivas colocam a primazia da reflexão na interioridade, mas Kant considera que esta segue critérios universais, desde o aparato transcendental (regulação), enquanto Herder alia a razão à linguagem, de modo que as tradições e a história (desenvolvimento da linguagem e dos povos no tempo) passam a ser relevantes ontoepistemologicamente (representação/produção) (*Idem*, p. 127).

A ênfase que a autora adota para a filosofia kantiana reside nas condições do conhecimento científico. Além de abordagens meramente racionalistas ou empiristas, o autor elabora uma descrição que conseguiria compreender a capacidade da mente de conhecer as leis que regulam a atuação dos fenômenos e descobrir o modo como essas leis se aplicam na exterioridade (na natureza), de modo a fazer ambas as coisas de maneira *a priori*, ou seja: por mais que todo conhecimento comece na experiência, não quer dizer que emerja diretamente dela. A *episteme* parte do sensível, mas é mediada por suas condições de possibilidade. A partir dessa perspectiva, Kant delinea o palco da interioridade como o “único e legítimo local a partir de onde a razão desempenha seu papel de força reguladora do ‘mundo das coisas’” (*Idem*, p. 161).

Herder, por sua vez, contribui para a formação do texto moderno quando descreve a centralidade da palavra interior no exercício da razão (*Besinnung*). Desse interior irrompe, enquanto significação e sensibilidade, tanto a liberdade individual quanto a do povo, pois “nessa versão da poesis universal na qual a razão guia a força produtiva do ‘autodesenvolvimento’ humano, o Histórico torna-se o significado tanto da poesis universal (da humanidade) quanto da poesis particular (das nações e dos indivíduos)” (*Idem*, p. 171). Ferreira da Silva aborda algumas passagens do “Ensaio Sobre a Origem da Linguagem” nos quais o “preconceito” aparece como figura de unificação da “nação”:

O contato com outros povos faz surgir o ‘preconceito’ que, segundo Herder, tem o papel de “forçar os povos a se unirem nos próprios centros, [de torná-los] mais resolutos em suas raízes tribais...” (...)

71 Também conforme o Glossário: “**cena da representação**: relato que explica como a razão desempenha seu papel soberano enquanto poder produtivo” (*Idem*). A primeira versão dessa cena é associada a Leibniz, para quem “... a natureza não é estática. Na verdade, é uma ordem contingente, um desdobramento contínuo composto por coisas que se autoproduzem e autotransformam de modo independente (...) aqui a razão universal desempenha o papel de um poder produtivo, o princípio que guia a realização temporal, o existir, da força singular que a razão situa na interioridade de cada coisa específica” (*Idem*, p. 155)

Nessa articulação da cena da representação, a particularidade de cada nação constitui apenas um efeito possível e potencial da “diferença intrínseca” humana (*Idem*, p. 172).

Denise identifica em Herder o pilar da historicidade a partir da inserção da temporalidade e da historicidade como relevantes ao uso da razão, de modo que essa mediação segue sendo feita a partir de um princípio interior. A elaboração da linguagem e da história instaura-se e desenvolve-se na interioridade humana mediante uma razão que é produtiva e não apenas reguladora.

A perspectiva aberta por esses dois descritores ontoepistemológicos, regulação e representação, que também podem ser ditos em termos de universalidade e historicidade, baliza os pressupostos das ciências desenvolvidas após o iluminismo. Quando esses descritores são considerados conjuntamente como condições para qualquer conhecimento verdadeiro, algo efetivado por Hegel enquanto poesis transcendental⁷² (consumação do “Homo Historicus”⁷³), ao lado das ciências pós-iluministas, enquanto critérios de verdade (“Homo Scientificus”⁷⁴), está montado o palco para a atuação do “Homo Modernus”. Isso ocorre, pois a razão universal, enquanto reguladora dos fenômenos possíveis de apreensão científica, deve ser vista em consonância com seus aspectos históricos. A razão é universal, mas se desenvolve apenas na história. No cenário global, entretanto, o território geográfico responsável por consumir a história que nos leva à razão universal é a Europa. A escrita da mente é vista como *efeito* da determinação exterior, menos para aqueles que conseguem operar com autonomia, razão e liberdade. Como disse, essa fusão ocorre definitivamente em Hegel (quando pensa o Espírito Absoluto enquanto a consumação dialética da razão na história) - Homo Historicus -, mas também nas ciências naturais de Darwin e Curvier (quando leem o ser humano – dotado de racionalidade – para além das determinações naturais, como a seleção natural, por exemplo), e nas ciências sociais de Boas, Radcliffe-Brown e Durkheim (que também operam segundo o crivo científico) - Homo Scientificus. Todas essas tentativas de condução para a verdade operam a partir de uma maneira de contar a história natural do desenvolvimento da razão, a qual atingiu seu ápice em solo europeu.

72 Conforme o vocabulário enunciado por Ferreira da Silva no “Homo Modernus” este é o momento no qual a exterioridade deixa de ser uma ameaça à interioridade, pois seria um de seus momentos constitutivos: “Nos enunciados de Hegel, encontro a finalização da figura da autoconsciência, que a partir de então passa a ser o Eu (interior ou temporal) transparente, o único capaz de superar a dicotomia fundante (interioridade/exterioridade), ao reconhecer que o alicerce universal que compartilha com as coisas exteriores tem sempre-já sido em si mesmo [*it-self*]”. (FERREIRA DA SILVA, 2022, p. 178).

73 Refere-se à construção da filosofia moderna sobre a interioridade, de Descartes a Hegel.

74 Os próximos tópicos também tentarão elucidar o que a autora entende por “Homo Scientificus”.

É nessa esteira que os enunciados nacionais, principalmente os implementados nos países que buscavam a emancipação do processo colonial, se ergueram. Seguindo premissas iluministas, o desafio seria o de pensar como desenvolver a razão universal, que em sua história foi capaz de produzir uma ordem burocrática/administrativa independente da fundamentação divina, em um local cuja história das populações locais é de escravidão e a razão de seu povo majoritário era deficitária, (cenário completamente diverso do europeu). Sob essa perspectiva, pode-se considerar que a subjugação das pessoas racializadas seja vista como efeito de condições históricas, sociais, econômicas, as quais afastam alguns grupos sociais de uma humanidade completa. Caso essa humanidade fosse plena, poderiam ser causa da própria libertação. As elites não desejavam que esse fosse o caso. Muito embora a violência seja eticamente repudiada entre as relações privadas modernas, nosso *socius* seria constituído por pessoas destituídas de racionalidade/autonomia/liberdade, o que representava um perigo que deveria/deve ser repreendido.

Por meio desses pressupostos filosóficos/científicos, estabeleceu-se o funcionamento das “mentes primitivas” no palco da exterioridade, de modo que a subjugação racial/colonial é naturalizada como parte de suas histórias. Em larga escala, residem aqui os pressupostos pelos quais Gilberto Freyre, leitor de Frantz Boas e lido por Donald Pierson, se firmava para desenhar um sujeito nacional patriarcal, que se afirma ao passo que se apropria e extermina as mentes instáveis e deficitárias dos não-europeus residentes no Brasil (como veremos no capítulo 4).

Por hora, pretendo mostrar como os enunciados herderianos estão disseminados pelo modo como a modernidade compreendeu a ideia de nação, na construção da sociologia das relações raciais (sócio-lógica da subjugação) e na formação da antropologia cultural. Trata-se de diferentes maneiras de receber a filosofia de Herder e consumir a primazia do palco da interioridade na construção das ciências (e, conseqüentemente, legitimar as nações modernas).

3.2 – Espectros de Herder.

Em uma breve recapitulação do que vimos (assim como indicando a posição e a repercussão da filosofia de herderiana através do pensamento moderno) lembro que Herder foi o primeiro autor europeu a mostrar a conexão entre conceitos que posteriormente teriam bastante influência na modernidade, como Povo, Cultura, Formação e Linguagem, todos sempre em

coarticulação. No embate filosófico da época, colocava-se contra Kant (PENTEADO, 2017), ao afirmar uma indissociabilidade entre linguagem e razão, de modo que cada povo, cada cultura, cada língua, possui uma razão própria, que só pode ser proferida em sua língua originária, “*ratio et oratio!*”. Nos termos que venho trabalhando, Herder pensa uma razão produtiva a partir de sua imersão no sensível.

A posição herderiana se diferencia da noção kantiana de raça, pois seu ex-professor sistematiza a divisão dos seres humanos ao redor da geografia global a partir de um critério de perfectibilidade da espécie humana, o qual se apresentava em sua melhor versão a partir de uma razão reguladora, a qual hierarquizava as formações possíveis de racionalidade e tentava compreender as leis de formação de cada raça. Em contraponto a Kant, forjou uma filosofia na qual a diversidade, em suas mais diversas manifestações, não poderia ser vista como um dado *a priori*, mas sim como uma “invenção” sempre situada em cada grupo humano: “Porque se ao homem não é possível possuir razão sem linguagem, então é claro que a invenção da linguagem é tão natural no homem, tão antiga, tão originária, tão específica como o uso da razão.” (HERDER, 1987, p. 61). A linguagem, nesse caso, não trata de sinais lógicos abstratos, mas da irrupção sensível, sonora, vocal, da palavra interior⁷⁵. Herder teme o desenvolvimento de uma razão vazia de palavras, afirmando que “hoje, no uso dos meros imitadores, longe desse sentir, longe das circunstâncias de então, o que temos são ampolas vazias, palavras sem espírito!” (*Idem*, p. 97). Nesse sentido, combate frontalmente a tese de Johann Peter Süßmilch de uma origem divina da linguagem, fixando sua origem como sensível e humana, já que um logos divino infinito não justificaria a variedade de línguas e expressões diversas da humanidade, dadas em suas errâncias, redundâncias e extravagâncias⁷⁶. Guardada essa diferença, também pode-se notar uma possível aproximação com a posição kantiana ao utilizar a noção unificadora de espécie humana (*Menschengeschlecht*). Nesse ponto, também assume a unidade de nossa espécie, ou seja, a produtividade de cada contexto histórico não exclui uma teleologia única para a espécie na totalidade, ou seja, o pilar da “historicidade” também possui seu caráter universal.

75 “A alma humana vê, toca, reflete, procura uma característica... e a ovelha solta um balido. Está descoberta a característica (...) E o que era essa característica senão uma *palavra interior*? O som do balido percebido por uma alma humana como sinal identificador da ovelha transformou-se, por força da consciência aí presente, no nome da ovelha...” (HERDER, 1987, p. 57).

76 Esse é apenas um dos aspectos dessa controvérsia sobre a origem da linguagem ser divina ou humana. Esta era justamente a temática do concurso aberto pela Academia das Ciências de Berlim, vencido por Herder: “Supondo que os homens sejam abandonados às suas faculdades naturais, seriam eles capazes de inventar a linguagem? E por que meios eles o fariam? Pedimos uma hipótese que explique claramente e que satisfaça a todas as dificuldades”. (FORMEY, 1771, *apud* HERDER, 1987, p. 171).

Mostrarei nos tópicos seguintes como, apesar de nem sempre ser referenciado, Herder exerceu influência sobre o modo como o pós-iluminismo desenvolveu seus enunciados. Acredito que, tal como Kant, suas marcas teóricas se fazem presentes nas ciências pós-iluministas que Ferreira da Silva descreve. Relembro aqui que tais ciências operam com um vínculo entre universalidade e historicidade, de modo que o racial aparece como um pressuposto irrefletido. Apontarei para um vínculo notável entre Herder, o conceito moderno de nação, a antropologia cultural e a sócio(lógica) da subjugação.

3.3 – A nação herderiana e o colonialismo.

Herder faz uso praticamente intercambiável entre as ideias de “nação” e de “povo”⁷⁷, que estão, por sua vez, atreladas às noções de “linguagem” e de “humanidade”. A Nação aqui, entretanto, ainda não diz respeito ao que compreendemos contemporaneamente, embora ofereça as diretrizes do pensamento moderno sobre como pensá-la. A diferença fundamental é a consolidação, posterior ao século XVIII, do Estado-Nação. Nesse segundo momento, “As nações são o resultado de uma complexa divisão de trabalho combinada com uma homogeneidade cultural imposta pelo Estado por meio de um sistema padronizado de educação” (SPENCER, 2012, p. 130). Assim sendo, podemos supor uma aparente oposição entre o que Herder propõe como “nação” e o que viria a ser o Estado-Nação.

Uma cultura imposta pelo Estado sempre foi frontalmente combatida por Herder. Estado, neste sentido, se refere à estrutura administrativa unificada, tal como apresentada nas “Ideias”, a qual teria sido um legado do Império Romano, numa etapa anterior da história europeia. Esse modelo de organização política apresentava o evidente risco, na perspectiva herderiana, de impor sobre povos culturas que lhe são alheias. Nas “Ideias” Herder apresenta sua versão do conceito moderno de nação ao considerar as autonomias de cada povo, assim como a de cada indivíduo dentro desse povo, aliando a tal autonomia uma diferença linguística e cultural derivada de seu convívio e ambiente geográfico, irreduzível a um maquinário estatal:

⁷⁷ “Ainda que Herder não faça distinção semântica entre esses dois termos, existem diferenças importantes entre seu conceito de *Volk* e as concepções atuais de ‘nação.’”. (SPENCER, 2012, p. 130).

A natureza educa as famílias; o estado [*Staat*] mais natural é, portanto, um povo com um caráter nacional. Sob tal arranjo, esse caráter pode ser preservado por milhares de anos e, se um príncipe compatriota se interessar, alcançar pleno desenvolvimento pelos meios mais naturais: pois um povo é tão obra da Natureza quanto uma família, apenas com mais ramificações. Nada parece tão claramente contrário ao fim do governo quanto a ampliação antinatural dos estados, a mistura desordenada de raças [*Menschengattungen*] e nações sob um mesmo cetro. O cetro da autoridade humana é demasiado frágil e fraco para que elementos tão incongruentes possam ser enxertados nele: por isso, são cimentados juntos em uma máquina frágil, chamada maquinaria estatal, sem vitalidade interna e simpatia entre as partes constituintes. (HERDER, 2024, p. 247).

A imposição de uma nacionalidade por meio de um Estado seria historicamente absurda, a formação (*Bildung*) da nação deve se produzir de modo a evitar as formações políticas estáticas e sem vitalidade. Essa citação também mostra o risco de uma “mistura desordenada de raças”, o que é especialmente importante para o contexto desta dissertação (os próximos tópicos abordarão essa temática). A modernidade confunde essas perspectivas na concepção do Estado-nação, ao partir de uma noção naturalizada de um povo único, a partir de uma diferença intrínseca, tal como ocorre em Herder, mas unifica essas populações artificialmente, a partir de um maquinário racional-administrativo. Desse modo, embora não haja uma continuidade sem ruídos entre a perspectiva herderiana e a endossada pelos Estado-nação posteriores ao século XVIII, “A contribuição mais impressionante que ele fez foi transformar de tal forma a palavra *Volk* que ela se tornou o ponto radical no século XIX para o novo evangelho do nacionalismo” (HAYES, 1927, p. 722). Os Estados-nação compreenderam que o sujeito político coletivo deveria ser unificado a partir de uma unidade “cultural”, formativa, do povo, tal como descreve Herder, mas esqueceram sua crítica ao maquinário administrativo unificador.

Veremos no próximo capítulo que, durante a busca por autonomia das nações de fora da Europa, em especial nas Américas, ainda se mobiliza o conceito liberdade derivado de um ideal de racionalidade e historicidade europeu. Deglutindo para o interior dos projetos nacionais as “culturas” exteriores a esse projeto, condenando elas próprias ao extermínio, com ressalva de alguns resíduos que serviam para afirmar as diferenças culturais intrínsecas a esses povos (engolfamento). As posições de Gilberto Freyre e de Garcilaso de la Vega serão emblemáticas nesse sentido, pois buscavam afirmar uma “força interior” própria às suas nações a partir das premissas de miscigenação/*mestizo*, seguindo pressupostos que consideramos espectros de Herder no vínculo entre raça e nação.

Assim como existe uma ambiguidade entre a formulação de Herder sobre a nação moderna e sua des/continuidade com o aplicado nas elaborações do Estado moderno, também são ambíguos seus posicionamentos contrários ao colonialismo. Por mais que cada povo deva possuir sua autonomia, a humanidade se desenvolve na totalidade, em uma única *Geschlecht*, uma família global, suas diferenças são vistas como naturalizadas, pressupostas como anteriores a qualquer formulação moderna. O contato e interação entre essas nações é conflituoso, mas promove avanços para a humanidade. Nesse sentido, ao lado do histórico, também podemos observar uma forma de universalismo, não da razão, mas nos horizontes produtivos da linguagem/história. Para o autor, não faria sentido, a partir dos dados sobre a história da humanidade, que Deus tivesse criado diretamente um único povo, mas a capacidade para que vários se formassem. Cada um deles deveria se utilizar de suas línguas e razões para a vida que melhor lhes convém, de acordo com seus diferentes corpos físicos, geografias e histórias, justamente para viabilizar a progressão da humanidade de uma maneira ampla, mas convergente no sentido de alcançar um entendimento superior. Os atributos básicos, como a historicidade, a relevância da cultura, a retomada da história e o desenvolvimento em prol dos “espíritos superiores” seguem um modelo atrelado aos debates e entendimentos propriamente iluministas. Vejamos um poema de Herder que expressa um pouco da ambiguidade que insinua:

Ah, Criador Colombo! Ah, como você nos deu o mundo

com terras e povos e dinheiro de prata

e joias e ornamentos e conhecimento (sim)

em um quarto aumentado!

Oh, assassino Colombo! Oh! e como então nosso mundo

e tudo o que ele tem de belo,

charme, maneiras, vida, vigor juvenil,

com seu veneno devastados (HERDER, 1987, *apud* SOLBRIG, 1990, p. 405)⁷⁸

Vemos aqui uma versão da acusação que Herder faz à violência colonial. Essa violência, todavia, é apresentada de maneira dialética entre as maravilhas que a descoberta do mundo em sua globalidade gera em contradição com sua devastação. Especificamente nas “Ideias”, esse desenvolvimento é alimentado por algo que o autor considerava especialmente relevante na sociedade antiga dos fenícios – o espírito de troca. Herder os considerava superiores aos seus contemporâneos egípcios justamente por desenvolverem melhor sua capacidade de estabelecer relações comerciais com outros povos. Em consonância com Adam Smith, enfocando a Europa na totalidade, reitera o benefício que as “trocas coloniais” promovem para as nações da Europa:

Em “A Riqueza das Nações” Smith, assim como Herder, considera a Europa uma unidade e destaca a importância do comércio com as colônias para toda a Europa: “As vantagens gerais que a Europa, considerada como um grande país, obteve com a descoberta e colonização da América consistem, em primeiro lugar, no aumento de seus prazeres; e, em segundo lugar, no aumento de sua indústria”. (ZHANG, 2017, p. 152).

Vejamos adiante um pouco sobre a tentativa de Herder de equacionar a importância dessas trocas para a promoção da humanidade em contraste com os danos que a expansão do “comércio” europeu promoveu no mundo.

3.4 – Os “idílios dos negros” e a sócio(lógica) da subjugação racial.

Na décima coleção das “Cartas para a promoção da humanidade” (1797), a primeira das cartas (114)⁷⁹ começa com uma breve reflexão sobre a perturbação da paz entre povos: “Mas por que os povos precisam agir uns sobre os outros, perturbando mutuamente a paz? Dizem que é pelo progresso contínuo da cultura; mas o livro da História diz algo

78 Poema referenciado a partir do artigo “Herder and the ‘Harlem Renaissance’ of Black Culture in America: The Case of the ‘Neger-Idyllen’”. No original, lê-se: “*Ha Schöpfer Colon! Ha wie hast du uns die Welt/ mit Land und Volk und Silbergeld/ und Schmuck und Zier und Wissenschaft (sie)/ ums Viertheil vermehret! Ach Mörder Kolon! ach und wie denn unsre Welt/ und alles, was sie schönes hält,/ Reiz, Sitte, Leben, Jugendkraft,/ mit deinem Gift verheeret*” SOLBRIG, 1990, p. 405).

79 As referências deste tópico estão disponíveis neste sítio: <<https://www.projekt-gutenberg.org/herder/humanita/chap011.html>>

completamente diferente!”⁸⁰. Aqui, Herder remove aparentemente a ambiguidade que apresentamos no tópico anterior. Reconhece que a história do “progresso contínuo da cultura” é marcada por “perturbações” entre povos, as quais seriam maléficas para todos os envolvidos. Vejamos como essa tese se desenvolve.

O autor cita os fenícios, as cidades-estado gregas e os romanos para demonstrar que “...mesmo que, pelo atrito entre os povos, uma arte ou outra comodidade se espalhasse, isso compensaria os males que a opressão mútua entre nações trouxe, tanto para os vencedores quanto para os vencidos?”⁸¹. O tom do texto oferece uma resposta negativa. Sucedem, então, uma série de exemplos históricos que demonstram a brutalidade de um povo sobre o outro. Reclama que uma formação (*Bildung*) que não brota das próprias disposições e necessidades oprime, deforma: ou precipita no abismo. Encerra a breve reflexão com uma anedota sobre a “triste história da humanidade”:

Um homem, diz o provérbio, é para outro homem um lobo, um deus, um anjo, um demônio. Mas o que são os povos humanos uns para os outros? O negro pinta o diabo de branco, e o letão não quer ir para o céu se lá estiverem alemães. “*Por que derramas água sobre minha cabeça?*”, perguntou o escravo moribundo ao missionário. “*Para que entres no céu.*” “*Não quero um céu onde haja brancos*”, respondeu ele, virou o rosto e morreu. Triste história da humanidade!⁸²

Abre com isso uma série de cinco poemas, que encerram a carta. A série de poemas é denominada como “idílios dos negros” (*Neger-Idyllen*). Entre os cinco, três demonstram uma realidade de escravidão, na qual, muito embora os negros demonstrem uma humanidade mais elevada, aos olhos de Herder, eles são submetidos à violência desmedida de seus senhores. Em outro poema, o negro consegue resistir violentamente, embora em uma violência mais digna que a dos brancos, e consegue alcançar sua paz, mas a volta para sua terra aponta como a única redenção definitiva. Por fim, no último dos poemas, a situação entre os personagens é

80 “*Aber warum müssen Völker auf Völker wirken, um einander die Ruhe zu stören? Man sagt, der fortgehend wachsenden Cultur wegen; wie gar etwas Anders sagt das Buch der Geschichte!*”

81 “*Und wenn sich durch das Reiben der Völker an einander hier etwa diese Kunst, dort jene Bequemlichkeit verbreitete, leisten diese wol Ersatz für die Uebel, die das Drängen der Nationen auf einander dem Siegenden und dem Besiegten gaben?*”

82 “*Ein Mensch, sagt das Sprichwort, ist dem andern ein Wolf, ein Gott, ein Engel, ein Teufel; was sind die auf einander wirkenden Menschenvölker einander? Der Neger malt den Teufel weiß, und der Lette will nicht in den Himmel, sobald Deutsche da sind. »Warum gießest Du mir Wasser auf den Kopf?« sagte jener sterbende Slave zum Missionar. »Daß Du in den Himmel kommest.« – »Ich mag in keinen Himmel, wo Weiße sind,« sprach er, kehrte das Gesicht ab und starb. Traurige Geschichte der Menschheit!*”

aparentemente equiparada e as pessoas conquistam um convívio “pacífico”, dividindo a mesma região geográfica. Apresentarei um pouco sobre cada uma dessas cenas para avançar na reflexão.

O primeiro se chama “O fruto na árvore” (*Die Frucht am Baume*). Um viandante desprevenido encontra um negro em uma árvore, que clamava: traga-me um copo d’água, tenho sede (*Gieb Mir Wasser, Mensch! Es dürstet mich*). Quando pegou a cabaça para servir água para a pessoa que se encontrava dilacerada em cima da árvore, ouviu um segundo pedido, mas dessa vez por veneno. Perguntou por quanto tempo ele estava lá, cercado por aves e insetos, e descobriu que já estava penando há dois dias. Quando correu de lá, chegou à casa do senhor, que estava em festa. Descobriu, portanto, que um dos homens que lá bebia havia roubado a mulher do negro que viu na árvore. Ele tentou se vingar e acabou castigado. O homem voltou prontamente para a árvore, em busca de encontrar aquele que teria passado por tamanha injustiça. Ao chegar novamente ao local, viu que o homem já estava morto e torceu para que a água que lhe deu tivesse facilitado a fuga do sofrimento.

O segundo carrega o título “A mão direita” (*Die rechte Hand*). Neste, o protagonista é nomeado: chama-se *Fetu*. Tratava-se de um príncipe que, mesmo escravizado, mantinha tal postura, de modo que servia como um guia para seus pares cativos. Certa vez, o senhor, em um ataque de ira, condenou injustamente um dos escravos. Fetu insistiu em argumentar em prol de sua inocência e, o demônio branco (*der weiße Teufel* - nas palavras de Herder), enfureceu-se por achar que o escravo estava tentando contradizê-lo. Mandou, então, que Fetu agisse como feitor. O príncipe prontamente retirou-se do recinto e retornou trazendo em sua mão esquerda a direita decepada. Afirmou que o senhor poderia exigir qualquer coisa, menos fazê-lo se rebaixar. Morreu então da ferida ocasionada por arrancar a própria mão. Herder encerra o poema com uma breve reflexão sobre como a opressão seria mais difícil caso as pessoas agissem como Fetu, não cedendo às práticas maléficas que lhe são impostas, mesmo que isso lhes custasse a vida. Em uma nota, ele lembra os comandantes franceses que, em 1572, se recusaram a participar dos massacres da “Noite de São Bartolomeu”, quando se recusaram a espalhar pelas províncias a carnificina que ocorria em Paris.

O próximo foi intitulado como “Os irmãos” (*Die Brüder*). Neste, Quassi, apresentado como uma pessoa negra, foi criado junto ao sobrinho de seu senhor, o qual considerava um “irmão”. Um dia foi condenado por algo pequeno, um simples esquecimento, ao açoite no pelourinho (*Von Karrenstäupe*). Ao invés de fugir, acreditou que conseguiria conversar com seu irmão de infância, de modo que o amor faria com que ele recuperasse a justiça. Resolveu

aproximar-se em um dia de festa. Ao contrário do que esperava, assim que seu irmão o viu, correu como um leão para atacá-lo. Em meio à perseguição, ambos caíram e Quassi puxou uma faca, com a qual, após proferir um discurso sobre a injustiça que acontecia (e ao invés de matar o irmão), cortou sua própria garganta.

O penúltimo narra a história do honrado Zimeo, que foi levado, com sua esposa grávida, pelos portugueses de sua terra natal, o Benin, para ser escravo na Jamaica. Logo ao chegar nas terras americanas, foi separado de sua amada. Durante uma revolta de escravos, suas palavras fizeram com que a violência não fosse generalizada, salvando os brancos que não possuíam culpa. Clama ao “Orissa”, que teria criado os brancos e os negros, discernimento para punir os ímpios e salvar os verdadeiros “Humanos”, poupando assim alguns brancos da violência da revolta. O poema encerra-se com Zimeo reencontrando sua esposa e seu filho, sonhando em voltar com todos para o Benin.

Por fim, “O Aniversário” (*Der Geburtstag*), narra, enfim, um final pacífico. Às margens do rio Delaware um Quaker, Walter Mifflin, celebrava seu aniversário. Resolve então libertar um negro que trabalhava para ele, tendo em vista que a lei, a humanidade e a religião já o consideravam um homem livre, pagando, inclusive com juros, os anos que trabalhou para ele sem receber. Entretanto, considerando Mifflin um amigo e sem saber o que fazer com a liberdade, o negro opta por continuar trabalhando no mesmo local, mas dessa vez em um regime de trabalho remunerado, afirmando que o patrão sempre o tratou bem, como um igual.

Observamos, portanto, que dentre as histórias apresentadas nos poemas, a única que encerra um fim pacífico, em um mesmo território, entre senhores e escravos é a última, resolvida a partir do sistema de trabalho autônomo e remunerado. O problema que apareceu na citação das “Ideias” no tópico anterior, sobre a mistura de raças em um mesmo território, aparentemente só se resolve nessa última hipótese. Sabemos que foi justamente essa a aposta feita pelas nações desenvolvidas nos séculos seguintes a Herder, a inclusão por meio do trabalho assalariado, a qual não foi capaz de efetivar a liberdade de uma forma tão bela como a descrita por Herder. Mesmo nos Estados Unidos, por onde passa o rio Delaware, a racialização foi um aspecto decisivo para a afirmação da nação ainda nos séculos XX e XXI, separando negros e brancos nas geografias urbanas, de modo que também existem diferenças notáveis nos tipos e condições de trabalho. Ainda no caso de Zimeo, aparentemente bem-sucedido em sua libertação, o ímpeto de voltar para sua terra é latente. Parece que, em virtude

do deslocamento geográfico que a colonização submeteu a esses povos, nunca estarão plenamente libertos. Vemos que, mesmo resguardando a moralidade humana, na narrativa herderiana, o fim fatalístico daqueles arrancados de sua terra é a morte, a infelicidade ou a exploração trabalhista.

Essa dificuldade em pensar como “povos” distintos podem coabitar e formar a mesma nação foi objeto de estudo da sociologia do início do século XX. Podemos considerá-las como uma reverberação herderiana, pois não abandonam uma diferença intrínseca entre esses povos, de modo que o critério aqui não é biológico, mas sim cultural, como veremos melhor no tópico seguinte, quando tratarei dos enunciados da antropologia cultural (que, inclusive, informam esse modelo de sociologia). Aqui o foco será naquilo que Ferreira da Silva chama de “sócio(lógica) da subjugação racial”. São tentativas de oferecer respostas para a situação de racialização que compõe as sociedades nos Estados modernos. A autora parte de leituras desse período histórico que tentam explicar a formação racial de países como os Estados Unidos e o Brasil para mostrar como essa abordagem sociológica aplica os critérios de validação modernos para manter as pessoas racializadas na região da afetabilidade:

No texto das relações raciais, o “estrangeiro” captura uma onda incessante de “estrangeiros” afetáveis, vindos de todos os cantos do globo, para desordenar uma configuração social que, se não fosse por esse movimento, seria transparente; como aquela configuração social dos Estados Unidos do início do século XX. (FERREIRA DA SILVA, 2022, p. 296).

Encara-se, portanto, uma perspectiva na qual a sociedade viveria uma estabilidade, a partir da universalidade e historicidade próprias ao grupo hegemônico da sociedade (os brancos), a qual seria desestabilizada pelo contato com outros grupos sociais/raciais. Fica invisível que os originários da terra não são os europeus. Em análise com autores vinculados à Escola Sociológica de Chicago, a autora observa que, frente a esse quadro teórico, só restam dois caminhos para essas populações “afetáveis”: a obliteração ou a exclusão. Em última instância, ambos os caminhos levam (ou deveriam levar) à obliteração total do outro racial. A diferença, entretanto, desses dois rumos pode se tornar visível a partir da diferença entre o modo como Robert E. Park interpretou a dinâmica racial da sociedade norte-americana e a leitura que Donald Pierson fez, com base nos pressupostos da mesma escola sociológica, da sociedade brasileira, mais especificamente a baiana.

Em seu “ciclo das relações raciais”, Park buscava descrever o modo como diferentes povos incluídos na mesma região geográfica deveriam conduzir esse contato. O ciclo consistiria em “‘conflito e competição’, ‘acomodação’, ‘assimilação’ e ‘amalgamação’ ou miscigenação” (*Idem*, p. 298-299). Esse ciclo seria “aparentemente progressivo e irreversível”, o que indica que os asiáticos e afro-descendentes, portanto, deveriam ser absorvidos pelo *socius* dominante dos anglo-saxões. Surgiu então o pressuposto de que essas culturas, exteriores à normatividade norte-americana, seriam irredutíveis ao padrão, de modo que deveriam integrar-se a ele. O que de fato ocorria, entretanto, era uma exclusão sistemática desses povos, os quais pareciam não conseguir uma integração adequada com o restante da sociedade. Seus traços físicos, visivelmente distintos dos demais, os faziam voltar-se para si próprios, de modo que se mantiveram em uma “consciência” inferior, a qual resulta em uma moralidade própria, ou seja, não universal, mas sim particular. Essas aparências, consciências e moralidades próprias resultam na exclusão desses povos. No caso brasileiro, nos escritos desenvolvidos por D. Pierson a partir dos enunciados da Escola de Chicago, com leituras também de Gilberto Freyre (com quem me ocuparei mais no capítulo 4, Raça e Nação I), apresenta-se a obliteração direta das populações negras. Em face a uma escravidão mais branda, para ele, a população brasileira teria vivido sempre em uma miscigenação mais eficiente que no caso americano. Dessa forma, o sentido de um povo único, sem preconceitos, teria sido forjado de maneira mais fácil, tendo em vista a ausência de preconceito racial que ele observava. Essa perspectiva passa por cima de qualquer possibilidade de afirmação propriamente negra, fazendo com que a sociedade unificada tenha se imposto, sem a necessidade de que o ciclo das relações fosse seguido em cada um de seus passos. A miscigenação e a moralidade universal, o fechamento do ciclo de assimilação dos negros pela sociedade “brasileira” (europeia-portuguesa), se impuseram sem a necessidade de “conflito e competição”.

Observo que nas cenas descritas por Herder, por exemplo, já se observa esse pressuposto de uma ordem anterior que entre em xeque com a presença dos negros. Esquece-se, por exemplo, que os Quaker⁸³, ordem do personagem aniversariante Walter Mifflin, são tão estrangeiros ao continente americano quanto o negro operário. Herder, entretanto, faz algo que a sócio(lógica) de Robert E. Park e Donald Pierson não faz, que é supor que a presença dos negros possa elevar as qualidades morais da população hegemônica, entretanto, em termo dos efeitos do contato, a situação permanece a mesma.

83 Movimento cristão protestante. Surgiu na Inglaterra e foi pioneiro na pauta abolicionista.

A tentativa de considerar a presença de alguma “elevação moral” ou ao menos uma possibilidade afirmativa na existência negra, especialmente através da estética, também em contexto norte-americano do início do século XX, foi promovida pelos autores da Renascença do Harlem (*Harlem Renaissance*), da qual temos W. E. B. Du Bois e Alain Locke como grandes expoentes. Esses autores identificaram a situação precária que a escravidão, assim como seu legado, promoveu na situação do povo negro, ao passo que tentavam articular uma saída para a situação que afirmasse uma nova possibilidade de ser negro, afastada da subjugação colonial/escravagista. Du Bois em “As almas do povo negro” falava sobre a dupla consciência, situação na qual o negro norte-americano era obrigado a dizer a si mesmo sempre a partir da lente do branco dominante. Superá-la deveria ser um movimento de autoconstituição, ou seja, a constituição de um entendimento/estética especificamente negra. Para Park, a diferença que ocorre entre as músicas populares negras da época da escravidão, os chamados *spirituals*, e a poesia do “negro modernizado” demonstram uma perda de autenticidade, ou seja, distancia-se da “essência” negra, desvirtuando-a em prol de uma maneira em direção a uma expressão que coadune com a “civilização moderna”. Esta é a encruzilhada: assumir o posicionamento “original” da época da escravidão implica em vínculo inexorável com a situação de subjugação, enquanto “modernizar-se” é visto como consequência de assumir “lentes europeias”.

A autora Saidiya Hartman, em sua maravilhosa obra “Vidas Rebeldes, Belos Experimentos” (2022), aponta para algumas limitações da perspectiva de Du Bois que coadunam justamente com uma certa infecção dos critérios brancos em suas formulações. Entre dados históricos, literatura, filosofia e muita fabulação crítica, a autora tece algum dos cenários nos quais a obra de Du Bois se movimenta⁸⁴. Foi o primeiro a cunhar o termo “Gueto”⁸⁵ para falar sobre as regiões urbanas nas quais a população negra racializada era maioria. Muito embora tentasse oferecer respostas para os problemas que essas populações viviam, por muitas vezes se sentia impotente: “Ele temia ser tragado pela multidão e cultivava o distanciamento como defesa (...) *Só porque sou negro não significa que compreenda o que esses negros pensam, sentem ou querem*”. (HARTMAN, 2022a, p. 102). Tentava indicar os motivos, assim como acusar a situação desumana pela qual essas pessoas eram submetidas.

84 Nesse livro, a posição de Du Bois é ambígua, entre formulações sociológicas que possuem grandes dificuldades em “representar” as populações negras e o negro estadunidense que ele mesmo era.

85 Ver a nota 9 do capítulo “Um Atlas da Rebeldia”: “W. E. B. Du Bois foi o primeiro a empregar o termo *gueto* para descrever o cerco racializado das pessoas negras. A coluna intitulada ‘The Ghetto’ [O gueto] era uma matéria regular da *The Crisis: A Record of the Darker Races* e documentava os aparatos legais e sociais da segregação racial, que se encontravam em expansão, e a violência cotidiana da linha de cor.” (HARTMAN, 2022a, p. 379).

Um dos principais expoentes da Renascença do Harlem, o primeiro doutor negro formado por Harvard, estudou por dois anos na Universidade Humboldt, no período entre 1892-1894, antes de concluir o doutorado. Ao voltar, trajava “A bengala e as luvas, um hábito adquirido quando estudou na Alemanha”, que “eram um escudo e uma segunda pele que o Dr. W. E. B. Du Bois, então com 28 anos, esperava serem capazes de proteger a primeira” (Idem, p. 101), mas, além das roupas, podemos supor que trouxe em sua mala a filosofia de J. G. Herder⁸⁶. Ingeborg Solbrig (1987), ao analisar as possibilidades de aprendizado de Du Bois na Alemanha, observa possibilidades de continuidade entre a filosofia herderiana e as propostas daquilo que chamamos hoje de “Estudos Afro-Americanos”, especialmente no sentido da palavra “povo”, “*folk*” em inglês, o que também coaduna com uma opção pela “estética” enquanto área privilegiada de afirmação de uma identidade coletiva. Esta é mais uma cena da disseminação da ideia de “diferença intrínseca” de um povo, a qual estou aqui atribuindo a Herder. Antes de focar o tema da dissertação mais diretamente, raça e nação, vejamos como esse mesmo tema foi articulado desde uma ótica da antropologia cultural.

3.5 – Herder e a antropologia cultural.

Herder possui uma contribuição “...decisiva para o nascimento da antropologia moderna como disciplina, mas, além disso, seus princípios constituem, sem dúvida, uma espécie de ‘verdadeiro centro’ da disciplina.” (FOSTER, 2010, p. 222). Foster sugere a forte influência de Herder sobre o início da antropologia, em especial nas relações com Boas e Malinowski. Ainda no capítulo 1, seguindo a argumentação de Zamitto, vimos que Herder de fato tenta estabelecer sua filosofia como uma antropologia. O argumento aqui, entretanto, vai no sentido de estabelecer conexões mais diretas com a disciplina autônoma do início do século XX, não ao movimento propriamente filosófico, muito embora haja conexões evidentes. Esse vínculo é especialmente interessante no contexto do texto de Ferreira da Silva, por evidenciar a ponte larga e subterrânea entre os enunciados filosóficos do século XVIII e a antropologia. Faz isso a partir da ideia global que naturaliza a diversidade mental

⁸⁶ Segundo o artigo de Solbrig, Alain Locke também teria entrado em contato com a obra de Herder no período em que esteve na Humboldt, entre 1910-1911.

entre os povos, operando segundo um nomos sempre particular, (histórico ou cultural), guiada pela universalidade humana:

...assim como Herder, Boas insiste (em oposição às teorias poligenéticas) que todos os períodos históricos e culturas exibem uma natureza humana comum com funções mentais fundamentalmente idênticas (incluindo o uso da linguagem e do raciocínio). (FOSTER, 2010. p. 206).

Além da universalidade da humanidade (teoria monogenética), garantida pelo uso da linguagem e da razão, observamos a partir dessa citação que os elaboradores das primeiras formulações da antropologia cultural reverberam Herder ao endossarem uma diferença intrínseca, que separa os povos entre gerações e culturas. Tanto em seus méritos, quanto nas críticas contemporâneas, os problemas que rondam Herder parecem também afetar a disciplina, qual seja: os enunciados antropológicos afirmam a autonomia dos povos, lhes permitem um espaço no salão global, ou reafirmam o colonialismo?

Para diluir essa questão, vejamos como Ferreira da Silva lê Boas. Especificamente em “A mente do ser humano primitivo”, de 1911, o autor elabora uma versão daquilo que veremos no Capítulo 4 com os textos nacionais. Muito embora seu objetivo explícito seja exatamente o oposto, ao promover ataques contra as ideias de hereditariedade e “permanência de atributos”, Franz Boas encontra uma maneira de “reescrever a racialidade como atributo humano ‘natural’ ou herdado, isto é, como diferença substancial” (FERREIRA DA SILVA, 2022, p. 276). O autor afasta as teses que atribuíam a diferença racial a uma “inferioridade (biológica) mental” dos primitivos, mas mantém um tipo de delimitação ao afirmar que os povos em isolamento geográfico e, portanto, pouco miscigenados, possuem menor variabilidade de traços físicos.

Essa uniformidade física que o autor alega derivar do isolamento geográfico, e não de um critério racial, deixa marcas mentais. A mente do primitivo, na qual a “crença desempenha o papel das demonstrações lógicas” (BOAS, 1911, p. 98-99, *apud* FERREIRA DA SILVA, p. 280), declara um “estágio” mais próximo ao sensível que ao racional. Essa categorização nos lembra a divisão da humanidade em “idades” feita por Herder, a qual descrevemos na Parte I, Capítulo 2, 2.2. A versão de Boas, entretanto, encaminha um cosmopolitismo dos povos civilizados que está ausente em Herder, a universalidade parece atuar de maneira mais decisiva, há uma razão de “demonstrações lógicas” comuns ao estágio da civilidade. Em todo caso, as posições soam semelhantes, pois, ao invés de ir em direção a uma espécie de razão

universal por meio das demonstrações lógicas (Boas), esse movimento aparenta estar presente por meio da linguagem/estética (Herder). Em um texto sobre a fábula, que percorre os estágios da imagem e da poesia, essa posição está explícita:

Toda nação, que não a herdou de seus antepassados, inventou sua própria poesia. E a imagem, a lenda e a poesia também assumiram, junto a cada forma nova, uma figura nova mais bela. Em todos os povos, portanto, que não aprimoraram sua mitologia por meio de cantos e canções, por meio da representação, da arte, da dança e, por fim, da escrita, ela permaneceu um caos rude; como mostram, por exemplo, a maior parte dos povos negros e muitas nações americanas. Mas tão logo o peruano colocou em uma canção sua deusa da chuva e seu irmão, o trovão, a poesia tornou-se acabada. Aquelas escórias rudes da lenda antiga foram descartadas, e uma imagem aqui, uma alegoria ali, foram então entrelaçadas mais finamente e ordenadas mais firmemente por meio de cada canção, de cada medida silábica nova na canção, de cada sistema novo de uma história épica, de uma representação dramática e, por fim, até mesmo por meio de uma aplicação ética e filosófica.⁸⁷ (HERDER, 2019, p.293).

Essa semelhança nos permite ver o alcance do “ pilar da historicidade”, assim como seus efeitos sobre a “ ideia global de raça”. Boas se afasta dos enunciados “ universalistas”, que tentam oferecer critérios biológicos e determinísticos às diferentes raças, de modo a construir uma hierarquia notável, e também afirma a diferença cultural como critérios de diferença entre povos, culturas e histórias. Ainda assim, endossa a pressuposição de que essa diferença parte de pressupostos já estabelecidos “ primitivamente”, alheios à própria modernidade, interpretação que possui consequências similares às raciais. Denise Ferreira da Silva nos lembra que:

A maioria das análises contemporâneas sobre a subjugação racial celebra essa transformação e a vê como a substituição das construções “ biológicas” por construções “ históricas” da diferença cultural. Em geral, o que escapa a estas análises é o fato de que, embora argumentem que a particularidade da mente primitiva é um produto do isolamento (temporal-espacial), o texto antropológico estabelece que a diferença cultural decorre de processos temporais sempre-já mapeados pelas categorias da diferença racial que usa para diferenciar o homem civilizado e o primitivo. (FERREIRA DA SILVA, 2022, p.281-282).

87 O tradutor da obra para o português enfatizou na décima nota de rodapé do texto que “ Em uma de suas coletâneas de canções populares, Herder incluiu um poema peruano ‘ *An die Regengottin*’ (‘ À deusa da chuva’)”, o qual seria a referência dessa citação.

Compreender os matizes do pensamento de Herder pode ser especialmente prolífico, tendo em vista sua situação ambígua com relação à construção do histórico, resguardando a interioridade, ao passo que também inclui aí uma dívida do colonizador com relação ao colonizado. Vemos como a perspectiva herderiana navega próximo à trindade simbólica elaborada por Ferreira da Silva, para descrever os significantes de resistência pós-modernos: o racial, o nacional, e a (/pela diversidade) cultural⁸⁸, uma certa reelaboração dos dois primeiros. Uma vez que continuarmos a mobilizar esses arsenais simbólicos para garantir inserção na cena política, permaneceremos na cena do engolfamento, muito embora a saída de Herder pela via da estética, em confronto com a razão kantiana, assim como a violência justa contra o colonizador, possam sinalizar algumas possibilidades.

No período pós-moderno popularizou-se a substituição do termo “raça” por “etnia”, buscando desvinculá-lo de seu sentido biológico, para um sentido cultural, na esteira da transição apontada por Ferreira da Silva sobre a transição dos enunciados simbólicos do racial e do nacional em prol do cultural. Esse gesto teórico também está prenunciado em Herder, sendo de influência decisiva para sua posterioridade. Recordemos, entretanto, que enquanto afirmava essa centralidade da humanidade frente as distinções de raça, desde a contrariedade característica de Herder, também fazia juízos estéticos sobre os povos não europeus que são eminentemente racistas⁸⁹. Lembremos que Herder foi cooptado por discursos que desejavam construir uma identidade nacional alemã⁹⁰ e inspirador para movimentos que buscavam emancipação política por meio da busca por auto-transparência⁹¹. Fiquemos, por hora, com o diagnóstico de Ferreira da Silva:

88 Ao tratar sobre a trindade simbólica que permeia a contemporaneidade, as quais partem da sócio(lógica) da subjugação, Ferreira da Silva, ainda na Introdução, aponta para três momentos: o nacional, o racial e a cultura. (FERREIRA DA SILVA, 2022).

89 “É certo que Herder se enreda, às vezes, em uma categorização estética que os leitores modernos certamente considerarão ofensivamente racista. Ele não está, de forma alguma, totalmente livre dos preconceitos de sua época. Assim, por exemplo, ao contrário dos gregos, que ele diz terem a ‘forma humana perfeita’, ele acha que os japoneses ‘são quase universalmente malfeitos, com cabeças grossas, olhos pequenos, narizes curvos, bochechas achatadas, quase nenhuma barba e, em geral, pernas bambas’. Os mongóis são submetidos a declarações igualmente pouco lisonjeiras sobre suas ‘pernas arqueadas’ e suas crianças com ‘rostos inchados e deformados’ até os dez anos de idade. Quando ele é citado fora do contexto e isso é combinado com suas advertências contra a mistura de *Völker* em um estado burocrático centralizado, esses julgamentos negativos parecem justificar uma doutrina de pureza racial.” (SPENCER, 2012. p. 135).

90 Heidegger, em seminário sobre Herder ofertado no verão de 1939, afirma: “Historicamente essencial: que desperta – advinha e aponta de antemão *para aquele curso do poetar e dizer e agir alemão*. Mas não tomar ‘absolutamente’ – e completamente não *para si*, dobrando sua contrariedade em positivo puro. ‘Vida’ – povo-raça (*Volkstum*) – Fervo – turbilhão no sentimento. Herder: historicamente uma grande reflexão para sua época – assumiu a tarefa!” (HEIDEGGER, 2015. p. 39).

91 Cf. Barazza: “*Identidad lingüística y nación cultural em J. G. Herder.*” (2014).

Precisamente por Herder resolver a “unidade e diversidade” das nações (e suas culturas específicas) na interioridade, nem o uso da geografia como base para a “diferença intrínseca” nacional, nem a percepção da arrogância do Iluminismo destacados por ele, e tampouco seu reconhecimento dos efeitos letais dos projetos coloniais que o iluminismo sustenta, puderam evitar que sua versão da historicidade fosse apropriada na reformulação antropológica do cultural conduzida no século XX, num momento posterior do desejo colonial europeu. (FERREIRA DA SILVA, 2022, p. 173).

Capítulo 4 – Homo Modernus: Raça e Nação.

Este capítulo encerra as discussões da dissertação apresentando dois casos emblemáticos da relação entre raça e nação que procuro ressaltar. No último capítulo, observamos como o texto moderno, tanto o Homo Historicus quanto o Homo Scientificus, reformulam de diversas maneiras a relação entre universalidade e historicidade de modo a manter inquestionada a racialidade. Formulam-se então as ideias que fundamentam o Estado-nação moderno, a sócio(lógica) da subjugação e a antropologia cultural, diferentes áreas do conhecimento que mantêm o pressuposto racial inquestionado. Essas teorias foram importantes na legitimação dos textos nacionais que veremos neste capítulo, mantendo firme o vínculo entre raça e nação.

O diagnóstico geral que a autora faz sobre a “ideia global de raça” é consumado com a figura do “Homo Modernus”, momento no qual a autora expõe os pressupostos que endossam a escrita dos textos nacionais, especificando os casos do Brasil e dos Estados Unidos. Seguindo este movimento, apresentarei especialmente o modo como a autora interpreta a elaboração do texto nacional brasileiro, com ênfase na contribuição de Gilberto Freyre, leitor de Boas e lido por Pierson, citados no último capítulo. Observando a modernidade e o colonialismo como um movimento único, entretanto, voltarei no tempo, tal como a personagem Dana, na ficção científica “Kindred” de Octavia Butler⁹², para observar como os mesmos pilares de pensamento já estavam presentes no início da colonização, embora ainda sem o vigor de verdade científica típico de nossos tempos. Para tanto, acompanharei as narrativas de Garcilaso de la Vega, o *mestizo*, considerado o primeiro peruano a reivindicar essa identidade. São duas imagens pelas quais “vejo movimento sem mudança” (FERREIRA DA SILVA, 2020).

92 Essa obra de ficção científica é o ponto de partida para o livro mais recente de Denise Ferreira da Silva, “A Dívida Impagável”. Lá, em vez de pensar a modernidade através dos pilares do entendimento e da universalidade, a autora tenta desarticular três pilares: a determinabilidade, a separabilidade e a sequencialidade. Ao evidenciar como a ideia de raça já operava na época de Garcilaso, acredito ajudar a desarticular a sequencialidade e mostrar que aquilo que foi construído em “Homo Modernus”, em especial sobre a nação, não depende exclusivamente de uma “sequência” histórica, apesar de que há sim um aprofundamento no desenvolvimento da tecnologia colonial entre o século XVIII e o final do XIX, na invenção das Repúblicas, que partem dos conceitos científicos das ciências pós-iluministas.

4.1 – Raça e Nação I: “Democracia Tropical”.

Antes da cena do louco nietzschiana, a autora abre seu livro com a epígrafe de um jovem negro, Bruno, que com 18 anos, ainda em meados dos anos 90, diz: “Nossa geração morreu quando nossos pais morreram” (FERREIRA DA SILVA, 2022, p. 17). Na cena, um jovem negro está morto em solo estadunidense. Questiona o policial que o matou sobre a motivação desse assassinato. Da boca do policial surgem os argumentos identificados pelas ciências sociais que diagnosticam a exclusão social do negro: “o liberalismo diz que os Estados Unidos são uma sociedade racista (...) Você vende drogas. Você é um estuprador. Um criminoso. Talvez você seja um terrorista. Vamos tirar você das ruas. Se a gente não prender você, vamos atirar em você, e usaremos quantas balas forem necessárias”, por fim, “Você nos ajuda a criar um laço entre as pessoas brancas estadunidenses. Você faz o sistema funcionar”. O jovem questiona: “Mas se eu faço isso... por que me matar? Se você só me mantiver na periferia, se eu não tenho uma escola decente (...) Você me conhece. Por que, mesmo assim, você precisa me matar? Ser branco já não é suficiente?”. A resposta é decisiva: “Ser branco jamais foi suficiente. Não sem ser negro” (*Idem*, p. 18).

Esse embrincamento entre ser branco e ser negro, entre o privilégio branco e a violência contra o negro, é o que tenta ser desemaranhado com a investigação pelo pensamento moderno. Mais especificamente, me preocupa que a ideia de nação, talvez o significante político mais amplo que a modernidade produziu, também opera segundo esse pressuposto. A afirmação de um eu-nacional implica uma violência contra o eu-patológico/inimigo-da-nação. Vimos como a preocupação com a elaboração da interioridade moderna, enquanto lugar que resguarda sua autonomia diante das determinações exteriores, necessita diferenciar-se, criar uma excepcionalidade, com relação ao exterior, o qual pode ser controlado, afetado, exposto às relações de causa e efeito. O processo que inclui o homem branco europeu no privilégio ontológico da interioridade e exclui os não europeus para a região da exterioridade encontra um passo decisivo em sua formulação a partir do enunciado histórico. Ele permite à razão observar-se como automovimento que se realiza paulatinamente ao longo da história, na qual a Europa possui privilégio com relação ao resto

do mundo, como vimos⁹³, perspectiva que se consuma naquilo que Ferreira da Silva chama de “ciências pós-iluministas”.

O livro caminha tendo como parâmetro a apresentação do texto moderno em termos da relação constituída entre interioridade e exterioridade, na qual a *interioridade* busca ser teoricamente garantida em sua autonomia, em sua *transparência*, enquanto a *exterioridade* apresenta-se como ameaça de mutabilidade, região onde as entidades estão expostas à *afetabilidade*. Essa interioridade privilegiada, como já apresentei, restringe-se ao Homem, aquele que tem o poder de acessar a realidade através deste porto seguro interior. Essa construção racializa os não-europeus, os quais, afastados da humanidade e, portanto, incapazes de desenvolver essa interioridade, estão submetidos às leis exteriores capazes de determinar suas mentes e corpos, tal como os fenômenos naturais – ambos expostos aos critérios daqueles que detêm a razão sobre como melhor aproveitá-los e conceituá-los:

Ao fabricar a racialidade como atributo humano, a ciência do homem apresentou uma narrativa sobre a autoconsciência, ou seja, o *homo scientificus*, que, ao ser combinada com sua versão filosófica, isto é, o *homo historicus*, complete a figura do *homo modernus*, o sujeito moderno como efeito tanto da significação histórica quanto da significação científica – simultaneamente produtor e produto, causa e efeito. (*Idem*, p. 261).

Exatamente porque pressupõe que a Europa pós-iluminista corresponde ao momento da transparência – a atualização-exteriorização perfeita da razão universal –, essas mobilizações do nomos produtivo a colocam no topo do esquema classificatório – que elas mesmas produzem –, usando nos enunciados que descrevem, explicam e interpretam a presente configuração global. (*Idem*, p. 217)

Os enunciados da filosofia desenhados até o século XIX (*Homo Historicus*) foram apropriados pelas ciências elaboradas entre o final do século XIX e o início do XX (ciências da vida, antropologia e sociologia – *Homo Scientificus*), de modo que, combinadas, montam a cena global do “*Homo Modernus*”. Neste último momento, ambas as formas de legitimação da verdade endossam a criação dos Estados Nacionais, tecnologia aplicada para a construção de sujeitos coletivos na cena global, a qual mantém os mesmos grupos racializados desde o início da colonização expostos à violência total.

93 Na leitura de Ferreira da Silva é Hegel aquele que de fato consuma essa leitura a respeito do automovimento da razão, enquanto dialética própria dessa relação entre interioridade e exterioridade, a partir da narrativa do Espírito. Delimito Hegel aqui como um importante intérprete da filosofia de Herder.

Dada a primazia dos descritores ontoepistemológicos da modernidade, universalidade e historicidade, as ciências sociais pós-iluministas buscaram oferecer aporte teórico para a construção das diversas nações do mundo globalizado. Essa afirmação se desenvolveu em nuances distintas entre os diversos países. Em cada região do globo, os novos Estados nacionais deveriam lidar com suas populações racializadas de maneira que elas não impedissem a afirmação dos pressupostos europeus de conhecimento e história. Utilizarei o exemplo específico do Brasil para avançarmos nessa discussão, no qual a questão da miscigenação surgiu como decisiva, ocupando boa parte do debate da época. Encara-se o texto de Gilberto Freyre como um importante momento desse debate, de modo que se trata de um produto da concepção de ciência pós-iluminista, tendo em vista sua demanda por expor uma narrativa histórico/cultural na qual a nação brasileira pudesse se afirmar.

Antes de chegar ao texto propriamente freyriano, vejamos alguns momentos desse debate. Partia-se do pressuposto de que a construção de um sujeito nacional deveria ser capaz de se validar segundo os critérios modernos universais e históricos, ambos condicionados ao ambiente da *transparência*, ou seja, deveríamos criar uma história que justificasse o alcance da racionalidade universal (europeia). Como lidar com a miscigenação nesse contexto? Estaria o país condenado ao insucesso? Embora tivéssemos descendentes de portugueses vivendo aqui, eles não eram os únicos. No primeiro momento, entre a independência (1822) e a República/abolição (1888/1889), a miscigenação era vista como intrinsecamente negativa, a qual ameaçava a própria capacidade de afirmação nacional, a autora comenta:

argumentos de pensadores europeus que afirmavam a impossibilidade de as populações preta e mestiça da nação atualizarem os princípios, isto é, a autodeterminação e a universalidade, cujo surgimento situa a poesis transcendental dentro das fronteiras da Europa pós-iluminista (*Idem*, p. 395).

Podemos pressupor que essa posição teórica fosse de conhecimento de Dom Pedro II observando o comentário em seu diário: “Esqueci-me de dizer que não encontrei tantas faces escuras quanto esperava e que a Guarda Nacional não é tão negra; porém, sempre vê-se pelas janelas, os turbantes de 3 ou 4 mulheres negras de mina” (DOM PEDRO II, 1959, *apud* FERREIRA DA SILVA, 2022, p. 393). A linha argumentativa caminha entre a impossibilidade de afirmação nacional, em virtude de uma população preta e mestiça, ou a esperança em uma elite administrativa que talvez não seja “tão negra”, a qual, com algum esforço, poderia alcançar o *status* de nação.

As ciências sociais que emergiram posteriormente, no período histórico que circunda a fundação da República, passaram a ressignificar esse fenômeno, atribuindo aos não portugueses do Brasil uma contribuição histórica “relevante”. Vistos enquanto “enfeites”, com contribuições culturais fragmentadas, a herança dessas populações poderia ser ressaltada enquanto base para nossa excentricidade, uma marca que garantiria a possibilidade de contarmos uma história autônoma, apartada do colonizador. Segundo critérios herderianos, a miscigenação poderia garantir nossa “diferença intrínseca”, a “seiva bruta” de brasilidade. Recolhidas apenas por meio de fragmentos, as culturas negra e indígena foram incorporadas ao discurso nacional em busca de criar as condições para a transparência de nosso povo não europeu, “Afinal, como a nação é uma coisa (interior/temporal) *histórica*, a escrita de sua particularidade exigiu a especificação da sua ‘diferença intrínseca’” (FERREIRA DA SILVA, 2022, p. 402).

A miscigenação conseguiria nos definir a partir de um “jeitinho”, um bronzeamento específico, para delimitar nossa “diferença intrínseca”. Reconfigura a “história da escravidão” no Brasil e o genocídio indígena, que passam a ser vistos como uma “fatalidade” imposta pela colonização, algo que teria ficado no passado, mas que nos ofereceu uma história que caminha para a emancipação. Essa fatalidade ocasionou um país com uma quantidade “exagerada” de pessoas não europeias despejadas por este território, mas que, segundo uma narrativa de branqueamento, deveriam paulatinamente sumir.

Segundo essa narrativa, reside justamente nessa peculiaridade a possibilidade de afirmar a especificidade que garantiria a construção de um sujeito moderno tropical, que incluía, em seu seio, a ameaça desses povos incapazes de significar conforme os ditames da transparência:

... a miscigenação (...) produziu um sujeito moderno que incorporava a perigosa encruzilhada onde as estratégias coloniais de poder/desejo, cuja mobilização contribuiu para o “progresso” europeu, ameaçavam a transparência do ser essencialmente autodeterminado, como os filósofos europeus haviam-no escrito” (*Idem*, p. 396).

Essa perigosa encruzilhada diz respeito a uma dificuldade intrínseca a esse projeto, ao passo que deseja absorver os não europeus, também deseja aniquilá-los. A transparência desejada parece nunca chegar. Essa ameaça, entretanto, é combatida por meio de dois tipos de violência, a total e a parcial, através do engolfamento ou do extermínio. Quando a miscigenação é vista como positiva, pois nos atribui uma diferença específica, opera aí uma

estratégia de engolfamento, ao manter as pessoas “vivas”, embora submersas no império da interioridade. Quando não engolfados, os sujeitos subalternos estão expostos ao extermínio, maneira mais direta de lidar com as “minorias” indesejadas:

...a significação científica mobilizou o racial para produzir sujeitos modernos que surgem na exterioridade/ afetabilidade e que existem entre dois momentos de violência: (a) *engolfamento*, isto é, “negação parcial”, o ato violento produtivo de nomear, a apropriação simbólica que os produz, inaugurando uma *relação* exatamente porque, no regime de representação que a interioridade governa, a significação científica institui sujeitos insuprassumíveis e irreduzíveis, e (b) *assassínio*, aniquilação total, o momento que oblitera a relação necessária, mas assombrosa, entre o Eu instituído pelo desejo pela transparência (autodeterminação) e os afetáveis (que a catalogação científica das mentes institui), os “outros da Europa” sempre-já em desaparecimento.” (*Idem*, p. 113).

Em “Casa Grande e Senzala” temos uma das narrativas que auxiliaram na construção desse sujeito nacional. Para esse autor, havia uma aptidão natural dos portugueses à miscigenação: “Tal aptidão existia porque o português, graças ao seu ‘passado étnico, ou melhor, cultural’ é um ‘povo indeterminado’ entre Europa e a África, responsável por ter produzido a civilização tropical.” (*Idem*, p. 423). O homem português possuiria uma especial inclinação à intimidade sexual com as negras, as quais seriam importantes para primeiras experiências sexuais, por exemplo, mas são comparadas a bananeiras ou melancias para expressar a influência delas na teleologia de construção do sujeito nacional:

Para Freyre, somente o corpo da escravizada podia ser considerado uma contribuição relevante. No enunciado que escreve a miscigenação como significante teleológico, o poder produtivo, a “força interior”, pertence ao sujeito português, pois sua “inclinação” à intimidade sexual produz o sujeito brasileiro ligeiramente bronzeado. (FERREIRA DA SILVA, 2022, p. 426).

A mulher negra, nesse sentido, resta exposta ao que Denise apresenta como uma dupla afetabilidade, na qual, além da violência imposta aos negros, racializados pela escravidão/colonização, lhe é destituída de significantes básicos de dignidade como o amor, a paixão e o consentimento, “... é comparada a uma bananeira, um objeto a ser engolfado, uma coisa exterior cuja apropriação era necessária para a atualização do desejo de um homem, exatamente o que o português precisava para libertar o desejo incontido que marcava seu poder produtivo singular” (*Idem*, p. 428). O homem negro está exposto diretamente ao

extermínio, pois sua contribuição “cultural” para a nação que virá já está estilhaçada, pronta para assimilação. A mulher negra, por sua vez, entra na equação enquanto um corpo produtivo, necessário para a produção e afirmação do sujeito nacional patriarcal, sendo a vítima mais direta do desejo português.

É na dupla afetabilidade, diante do sujeito patriarcal, que surge o sujeito subalterno racial/genderizado brasileiro. Ferreira da Silva identifica, portanto, diante do texto de Freyre essas duas faces da sujeição dentro texto nacional: o sujeito patriarcal, homem, histórico e português, de uma sexualidade luxuriosa; e o sujeito subalterno racial/genderizado que aponta para afetabilidade da condição racial associada ao gênero⁹⁴.

Observamos, portanto, como a afirmação da nação brasileira só é possível a partir dessa construção de uma “excepcionalidade” que depende da ideia de raça enquanto justificativa para a violência contra determinados grupos elegidos pelo colonizador. Essa questão é permanente, ao menos desde Antonil, que naturaliza os escravizados como parte do meio produtivo, até Gilberto Freyre. Vimos que a ideia de uma nação que parte de uma “força interior” endossa o caráter produtivo da representação moderna, o qual podemos avaliar como uma forma de recepção da obra de Herder. A busca por autonomia política a partir do critério nacional internaliza a demanda por historicidade dos povos que emergiu com esse autor. No próximo momento do texto, retornarei a Herder para observar, a partir de alguns espectros que assombram sua obra, entre o início da colonização e as ciências pós-iluministas, como a ideia de raça pode ser identificada e lida em momentos de seu texto.

4.2– Raça e Nação II: “La lengua que mamé en la leche”⁹⁵.

94 Para uma abordagem mais detida sobre o tema do desejo na construção do sujeito patriarcal brasileiro ver “À brasileira: racialidade e a escrita de um desejo destrutivo.” (FERREIRA DA SILVA, 2006). O mesmo tema, embora em um viés diverso, também é tratado por Lélia Gonzalez em “Racismo e sexismo na cultura brasileira” (1984). Em contexto norteamericano ver “Bebê da mamãe, talvez do papai: uma gramática estadunidense” (1987), de Hortense Spillers (2021)

95 Este tópico opera na esteira de um texto derivado de fala proferida por mim na ANPOF de 2024, “Desestabilizando a história”, organizada em um capítulo do livro que deverá ser publicado em 2026.



(Brasão de Armas de Garcilaso de la Vega)

Este tópico provoca a possibilidade de descrição dos povos latino-americanos, matizando a partir de outros tempos a questão da miscigenação. O brasão de armas acima, de Garcilaso de la Vega, corresponde a uma das primeiras empreitadas nesse sentido. Meio peruano, meio espanhol, Garcilaso via sua identidade construída entre mares. Desde a perspectiva da ideia global de raça, entretanto, a descrição dos povos locais passava por uma tentativa de controle por parte dos colonizadores. Em reação a esse projeto, surgem tentativas de preservação dos modos de vida locais, traçando estratégias de revolta contra a violência colonial.

Ao abrir pela primeira vez o “Ensaio Sobre a Origem da Linguagem”, de Herder, chamou minha atenção a quantidade de citações referentes a estudos sobre as línguas indígenas das Américas. Ao tentar delimitar a diferença entre a linguagem humana e a linguagem animal, algo que busquei demonstrar na Parte I, 2.3, o autor cita esses estudos para demonstrar como a linguagem humana pode se desdobrar em especificidades inimagináveis, fazendo com que a escrita fonética dos europeus tivesse grande dificuldade em captá-las. Garcilaso aparece nesse momento do texto, sendo o único autor citado que não nasceu na Europa. Se trata de um nativo de terras peruanas, enquanto todas as outras referências

delimitam as formas de existência dos povos originários das Américas a partir de relatos de viagem (de europeus). Sigo o rastro desse aparente sinal de contato entre a produção local e a europeia acerca do tema da nação. Como fica o vínculo com a raça?

A partir da ideia global de raça, tal como apresentada por Denise Ferreira da Silva (2022) no livro “Homo Modernus – para uma ideia global de raça”, apresentada no tópico anterior, questiono aqui a operabilidade da raça enquanto instrumento de perpetuação de violências. Será que a tentativa de Garcilaso consegue afastar a violência racial em prol de resguardar a cultura “Inca”? As premissas endossadas por Herder em torno de uma diferença intrínseca, a partir das noções de linguagem, história e povo, também parecem estar presentes no texto de Garcilaso.

O foco não será abordar o momento de consumação dos textos nacionais (as Repúblicas latino-americanas organizadas enquanto Estados modernos), os quais, ao unirem as demandas de historicidade e universalidade do pensamento científico pós-iluminista, conformaram a ideia global de raça. Pretendo observar como esses mesmos pressupostos raciais já operam desde o início da colonização, embora em um desenvolvimento tecnológico ainda incipiente. Em vez de ir de Herder (e Kant) aos textos nacionais, como faz Denise (quando faz uma análise detida dos enunciados que legitimaram a emergência do Brasil e dos Estados Unidos), retrocederei com Herder até uma de suas referências, para alcançar os esforços de Garcilaso de la Vega em se afirmar como um peruano autêntico peruano, ou seja, mestiço. Para tanto, comentarei o modo como a ideia de raça aparece em seus “Comentários Reais dos Incas”. Esse movimento demonstra que a utilização da ideia de raça aparece para justificar a violência colonial desde o início da colonização até as Repúblicas.

Esta máquina do tempo é acoplada a um comentário feito por Herder no “Ensaio sobre a origem da linguagem”. Boa parte de sua crítica à violência colonial deriva, no momento do Ensaio, da posição a respeito da linguagem. Comentando a obra de Garcilaso de la Vega, o autor peruano do século XVII, Herder observa o quão nocivo é para um povo ter sua língua originária desfigurada pelo colonizador:

Garcilaso de la Vega queixa-se da forma como os espanhóis desfiguraram, mutilaram a língua peruana no que toca ao som das palavras; de como, a partir dessas falsificações, criaram artificialmente o pior produto que podiam ter deixado aos Peruanos. (HERDER, 1987, p. 32).

Garcilaso, de fato, estabelece tais críticas, por ver que as diferentes manifestações culturais peruanas, assim como as formas tradicionais de organização e disseminação da história, estavam se perdendo devido à violência promovida pela Espanha. Demonstra as descontinuidades que a cultura Inca sofria ao passo que a presença espanhola persistia. Por hora, pergunto: quem são os peruanos? Desde quando podemos falar em algo próprio do Peru? Conforme a abordagem de Denise, Herder anuncia os pilares da historicidade, que globaliza a ideia de raça e legitima a perpetuação de sua violência. A especificidade já se apresenta a partir da enunciação de um mestiço, capaz de dizer a força interior da língua adquirida de sua mãe, enquanto a forma literária (Comentários Reais) e a língua de expressão (espanhol) vinculam-se ao pai.

Garcilaso de la Vega (1539-1616) parece reagir contra a heterodeterminação do povo local e tenta mostrar seus efeitos, tal como a citação de Herder no “Ensaio” identifica. O autor, batizado como Gómez Suárez de Figueroa, filho do colonizador espanhol Garcilaso de la Vega e da *palla* Inca Chimpú Ocllo, sobrinha do Inca Huanya Cápac, nasceu e viveu em Cuzco até os vinte anos (CHAMORRO, 2016, p. 10). Os interesses da Espanha impediram que o matrimônio de seus pais continuasse, de modo que o jovem Garcilaso passou a viver apenas com seu pai e a madrasta, muito embora não tenha perdido o vínculo e o contato com a mãe. Ao falar de sua terra natal, busca conjugar dois eixos importantes para este texto: universalidade e história. Para contextualizar esse cenário, vejamos um pouco do quadro mais amplo da relação do pensamento europeu acerca dos nativos da América. Leiam esta citação que Ferreira da Silva faz de Pero Vaz de Caminha:

Parece-me gente de tal inocência que, se nós entendêssemos a sua fala e eles a nossa, seriam logo cristãos, visto que não têm nem entendem crença alguma, segundo as aparências (...) E imprimir-se-á facilmente neles qualquer cunho que lhe quiserem dar, visto que Nosso Senhor lhes deu bons corpos e bons rostos, como a homens bons. E Ele nos para aqui trazer creio que não foi sem causa. (CAMINHA, 1894, *apud*. FERREIRA DA SILVA, 2022, p. 67).

A maneira como a autora recebe essa citação reflete o modo como observa os efeitos da elaboração da ideia de raça no *Homo Modernus*. Para ela, a modernidade colonial se constrói a partir de uma noção de interioridade privilegiada, intrínseca apenas ao branco europeu, como dissemos, que consegue olhar para o exterior e reconhecer as leis e categorizar a realidade. A autora afirma que, 300 anos após o diagnóstico inicial que Caminha faz da inocência dos indígenas, estabeleceu-se a catalogação das mentes dos diferentes grupos humanos elaborada pela filosofia do século XVIII e consolidada pelas ciências pós-iluministas do século XIX⁹⁶.

Isso não apaga que a colonização é violenta desde o princípio da guerra promovido pelo “mau encontro”. É notável que havia por parte de algumas narrativas, muitas delas oficiais, como a de Caminha, uma espécie de “defesa” da ~~autonomia~~ indígena. Nessas perspectivas, povos descritos como selvagens, inocentes, bons de coração, seriam aptos a desenvolverem o cristianismo, sendo, inclusive, a missão dos colonizadores promover essa transição. Essas “defesas”, como sabemos historicamente, não provocaram nenhuma indecisão ao poder colonial sobre a possibilidade de exercer violência contra esses povos. Seriam eles autônomos apenas para se darem em sacrifício?

É comum a recordação do Frei Bartolomé de las Casas (1475-1566) como um exemplo de posição contrária à violência colonial. Mesmo considerando sua saudosa defesa dos indígenas ameríndios enquanto possuidores de alma, essa defesa se dá em termos que o permitem afirmar que:

Deus criou todas essas gentes infinitas, de todas as espécies, mui simples, sem finura, sem astúcia, sem malícia, mui obedientes e mui fiéis a seus Senhores naturais e aos espanhóis a que servem (...) Como essa gente seria feliz se tivesse o conhecimento do verdadeiro Deus!
(DE LAS CASAS, p. 26-27).

Embora essa postura seja contrária à violência colonial, ela promove uma captação dos seres humanos nativos enquanto uma espécie de continuidade da história europeia, as “inclui” no mesmo horizonte, na mesma teleologia. A crença de Caminha sobre a causa divina da colonização não difere substancialmente da crença de Bartolomé de las Casas na felicidade da alma indígena convertida. Como nos lembra Ferreira da Silva, as narrativas coloniais apresentam um evento político, um movimento duplo de deslocamento e engolfamento, no

96 Cf: “Em vez da conversão das almas ‘dessas’ pessoas, o que se deu cerca de trezentos anos mais tarde foi a catalogação de suas mentes, que produziu as estratégias de poder que governam as condições contemporâneas globais” (FERREIRA DA SILVA, 2022, p. 67).

qual o “ser” do conquistador e do nativo surgem submetidos ao regente divino (FERREIRA DA SILVA, 2022, p. 68).

E como Garcilaso se posicionou sobre essa universalidade proporcionada pelo autor divino? Conquistador e nativo são ambos submetidos a essa regência? Essa história é contínua? Para compreender seu posicionamento, a posição de *mestizo* é de notável relevância na construção da atividade política e literária do primeiro autor legitimamente peruano, uma vez que só é possível falar em uma “peruanidade” a partir de um vínculo com a Espanha:

Garcilaso nació del primer abrazo, del primer amplexo fecundo de las dos razas, la conquistadora y la indígena. Es, históricamente, el primer “peruano”, si entendemos la “peruanidad” como una formación social, determinada por la conquista y la colonización españolas. Garcilaso llena con su nombre y su obra una etapa entera de la literatura peruana. Es el primer peruano, sin dejar de ser español. (MARIÁTEGUI, 2007, p. 198).

El Inca criticava os danos que a inserção da língua espanhola teria na autonomia do povo peruano, o qual desenvolvia sua história não apenas a partir de suas línguas próprias, mas também na forma de contar histórias, oralmente ou através dos *quipus*. Nos “Comentários Reais sobre os Incas”, entretanto, sua referência é sempre à corte espanhola, assim como reconhece a “inclusão” da história peruana na história universal. Começa os “Comentários” apresentando uma versão da história que se assemelha ao que era contado na Europa. Surge inicialmente uma forma de vida “primitiva” no Peru, que, posteriormente, com o crescimento do império Inca, culmina com o momento da época que escrevia, o qual era equiparável à realidade espanhola:

Para que se entienda mejor la idolatría, vida y costumbres de los indios del Perú, será necesario dividamos aquellos siglos em dos edades: diremos cómo vivían antes de los Incas y luego diremos cómo gobernaron aquellos Reyes (...) en aquella primera edad y antigua gentilidad unos indios había poco mejores que bestias mansas y otros mucho peores que fieras bravas (...) Otros adoraban la tierra y le llamaban Madre. (DE LA VEGA, 1976, T-I, Cap. IX/X, p. 26-28).

Em todo caso, podemos dizer que o Inca endossava em sua perspectiva a universalidade do gênero humano, atitude teórica que não era pacífica em sua época. Assim como a posição de Bartolomé de las Casas, esse posicionamento pode ser lido como

progressista. Justin E. H. Smith nos apresenta a seguinte leitura sobre a obra de Garcilaso de la Vega:

Uma ilustração clara da polissemia de “mundo” pode ser encontrada, por exemplo, no livro “Comentários Reais dos Incas”, do filósofo político espanhol-inca Garcilaso de la Vega, publicado pela primeira vez em 1609, no qual o autor dedica o primeiro capítulo do primeiro livro a negar a visão ímpia de que existem “muitos mundos” e a afirmar que o “Novo Mundo” é assim chamado apenas porque foi descoberto recentemente, não porque seja, de alguma forma, uma realidade discreta ou independente. (SMITH, 2015, p. 96).

A partir dessa visualização do “Novo Mundo” enquanto algo que pertence ao mundo em sua totalidade, não se tratando de algo apartado, podemos ler a nota anterior, quando divide a história Inca em diferentes “*edades*”, traçando um povo primitivo e outro “desenvolvido”, como uma repetição do gesto histórico já em curso na Europa da época. A inovação de Garcilaso seria essa “inclusão”. Embora ainda não fosse o gesto pós-iluminista, com suas concepções de razão e história, já observamos algo semelhante. Mas e a ideia de raça? Será que já estava presente?

O autor alega que a sistematização e categorização de grupos humanos conforme o nascimento era uma invenção espanhola para manter o povo local sob uma determinada ordem social. Em uma parte dos “Comentários” na qual resume algumas das “*cosas que los castellanos han llevado al Perú, que no había antes de ellos*”, Garcilaso argumenta “... que a divisão racial é de fato uma imposição de um esquema artificial pelos colonizadores espanhóis, com o simples propósito de manter a ordem social” (*Idem*, p. 144). Garcilaso comenta sobre a formulação de alguns dos nomes utilizados à época. Vejamos como isso ocorre no texto de maneira mais detida:

*Es así que al español o española que va de acá llaman **español** o castellano (...) En nombre que lo inventaron los negros, y así lo muestra la obra. Quiere decir, entre ellos negros nacido em Indias; inventáronlo para diferenciar los que van de acá, nacidos en Guinea, de los que nacen allá, porque se tienen por más honrados y de más calidad por haber nacido en la patria (...) Al hijo de negro y de india, o de indio y de negra, dicen **mulato** y **mulata**. (...); A los hijos de español y de india o de indio y española, nos llaman **mestizos** (DE LA VEGA, XXX, 1976, p. 265-266, grifos do autor).*

Ao final do capítulo XXX do livro 9, no segundo tomo dos “Comentários Reais sobre os Incas”, Garcilaso conclui que *“Todos estos nombres y otros, que por excusar hastío dejamos de decir, se han inventado en mi tierra para nombrar las generaciones que ha habido después que los españoles fueron a ella; y podemos decir que ellos los llevaron con las demás cosas que no había antes”* (*Idem*, p. 266). No escopo geral deste livro, para além das nomenclaturas a partir do nascimento, os colonizadores também trouxeram animais, como cavalos, trigo, entre outras coisas que eram raridades e foram se popularizando com o tempo. De la Vega cita um caso no qual um negro, por ser mais abundante que um cavalo, foi negado enquanto moeda de troca em uma negociação:

... un negro llevaba de diestro un hermoso caballo, muy bien adrezado a la brida, para que su amo subiera em él: “Por el caballo y por el esclavo, así como vienen, os doy diez mil pesos” (...) No lo quiso el dueño, diciendo que quería el caballo para entrar en él en la batalla que esperaban dar al enemigo (...) (DE LA VEGA, 1976, T-II, Livro 9, Cap. XVI, p. 242).

O texto se desenrola com um elogio que o *mestizo* peruano faz para ambos os senhores envolvidos na cena. Em nenhum momento, a escravidão negra é vista enquanto uma violência nessa narrativa, demonstrando uma normalização ética e jurídica. O mesmo ocorre quando explica a nomenclatura dada aos *cholos* (filhos de negros com indígenas), que deriva do nome dada aos cachorros de baixa estirpe na ilha de Barlovento (*Idem*, p. 266). A indignação contra a colonização reside muito mais no ataque à cultura “peruana”, aquela que poderia ser equiparada à europeia.

Do ponto de vista espanhol, a questão sobre a importância de nomear a história das colônias tornou-se decisiva no século XVIII. Naquele momento, boa parte do debate intelectual espanhol buscava romper o preconceito, provindo especialmente da França, de que os espanhóis não conseguiam manter uma boa administração colonial em virtude da situação de decadência intelectual, refletida em seus estudos sobre a história social e natural das Américas sob sua gestão (CAÑIZARES-ESGUERRO, 2011, p. 194-196). É nesse contexto que surge, por exemplo, a figura de André González de Barcia (1673-1743), que editou clássicos espanhóis do século XVII e início do século XVIII para fomentar o nacionalismo espanhol e provar o valor dessa nação para as demais nações da Europa, momento no qual, inclusive, Garcilaso passou a ser revisitado:

Nomear lugares, afirmava Barcia, era o primeiro passo para a verdadeira posse colonial. Num tratado em que se propôs a reconstruir a história da colonização espanhola da Flórida para interromper a perda simbólica desse território (...) argumentava que a *La Florida* de Garcilaso (Lisboa, 1605), embora fosse um bom primeiro passo para a história da colonização espanhola da península, tinha muitos defeitos, incluindo um acesso limitado às fontes. (*Idem*, p. 198).

Ao retomar Garcilaso, Barcia acredita que sua obra poderia ser um bom primeiro passo para a história da colonização espanhola, muito embora *El Inca* tivesse um acesso limitado às fontes, o que enchia seu texto de defeitos, portanto não preenchia os critérios da ciência da época:

Uma preocupação similar com a criação de repúblicas liberais pós-coloniais levou as elites peruanas a não enfatizar tanto quanto necessário a rica tradição historiográfica colonial iniciada pelo inca Garcilaso de la Vega, que procurava reconstruir um passado inca clássico para o vice-reinado do Peru (*Idem*, p. 255).

O legado de Garcilaso de la Vega, entretanto, continuou entre as gerações, de modo que foi capaz de inspirar movimentos de resistência ao longo da história do Peru, como foi o caso de seu impacto em Túpac Amaru II:

Prueba de su difusión es que ya muy avanzado el siglo XVIII, a causa de la rebelión de Túpac Amaru II (1872), se supo que el libro tenía gran acogida entre las masas indígenas, y según José Durand, los Comentarios reales puede ser considerado como la “biblia secreta” de Túpac Amaru II. (FERNÁNDEZ, 2004, p. 154).

Enquanto um nativo, Garcilaso de la Vega pretende escrever desde uma perspectiva distinta da de Barcia e Bartolomé de las Casas, muito embora seja inegável a influência da tradição humanista latina em seu pensamento. Assim como Bartolomé, Garcilaso buscou afirmar a autonomia dos povos nativos, considerando que também tinham seu lugar na história mundial. Mas aqui, para além da conversão, os povos do Peru poderiam ser considerados como mais um tronco dessa grande história. Reivindicava uma autoridade especial para si ao falar das questões nativas, “*la lengua que mamé en la leche*” (DE LA VEGA, 1976, T-I, p. X), muito embora assumisse para si a classe (raça) inventada pelos espanhóis, a de “*mestizo*”. Outra nuance dessa ambiguidade é notável em sua narrativa para o surgimento do nome “Peru”, o qual se tratava de um equívoco interpretativo dos colonizadores. Quando um indígena se apresentou como “Berú”, não o compreenderam bem,

logo depois ele dizia que ia ao “Pelú”, que na linguagem da província significava um tipo de rio. Entenderam que era o nome da terra em que estavam.

*... llamaron Perú aquel riquísimo y grande Imperio, corrompiendo ambos nombres, como corrompen los españoles caso todos los vocablos que toman del lenguaje de los indios de aquella tierra, por que si tomaron el nombre del indio, **Berú**, trocaron la **b** por la **p**, y si el nombre **Pelú**, que significa río, trocaron la **l** por la **r**, y de la una manera o de la outra dijeron Perú. (DE LA VEGA, 1976, T-I, p. 15-16, grifos do autor).*

Soa contraditório Garcilaso afirmar-se como um *mestizo*, logo peruano, enquanto reconhece todas as mazelas trazidas pela Espanha e a corrupção que o próprio nome Peru representa. É justamente por perceber esse embricamento entre os incas e os espanhóis, seja pela continuidade da criação divina ou pela colonização, que Mariátegui, outrora citado, o considerava como autenticamente peruano. As nacionalidades latino-americanas devem enfrentar o “mau-encontro” para podermos obter algum ganho, não é possível pensar nossas identidades apartadas desse processo. Após a violência imposta, é difícil falar em algo tipicamente indígena, assim como o tipicamente peruano, argentino ou brasileiro. Todas essas nomenclaturas estão diretamente relacionadas com processos de racialização contra negros e indígenas.

Garcilaso, portanto, pôde e foi interpretado enquanto um autor pioneiro na identidade nacional peruana, como para autores como Marátegui, já citado, ou alimentando a imaginação política de resistência de pessoas como Tupac Amaru II. Entretanto, mesmo adotando um modelo de escrita que correspondia a um certo humanismo europeu, não foi capaz de atingir os critérios historiográficos necessários para o pensamento moderno.

Silvia Cusicanqui, por outro lado, em “Sociologia da Imagem” (2015), apresenta a perspectiva de Gamaliel Churata para mostrar um contraste entre a posição de Garcilaso e um contemporâneo seu, Waman Poma Ayala. Nesse sentido, Garcilaso seria um aculturado que busca sua afirmação enquanto escritor a partir da ocasião de ter nascido Inca, de modo que seu empreendimento teria muito mais a ver com uma busca por afirmação no cenário literário europeu, que valorizava textos sobre as Américas, de um ponto de vista considerado especial, o do nativo:

En “El pez de oro”, Churata (1957) sostiene que Garcilazo de la Vega es un arribista y un aculturado, que busca, a través de su escritura, un reconocimiento de la condición ilustrada de su genealogía Inka. Churata le contrapone a Waman Puma como un ejemplo de la “lengua con patria”, una nueva forma de expresión de lo propio, en la que se mezclan permanentemente ideas y palabras del aymara y del qhichwa, manteniendo una condición manchada, contaminada, en el lenguaje. (CUSICANQUI, 2015, p. 310).

Em vez de adotar um estilo literário europeu ou mesmo buscar uma afirmação identitária própria, Waman Poma preocupava-se com alcançar uma forma com a qual seria possível manter as práticas andinas, misturando aspectos das várias populações locais, diante da realidade colonial. O autor escreveu uma carta de mais de mil páginas para o rei espanhol da época chamada “*Primer nueva corónica y buen gobierno*” no qual tece recomendações para a coroa espanhola para que os modos de vida nativos fossem preservados. Mesclava o calendário espanhol, dividido em doze meses, com as práticas locais comuns a cada época do ano. Fazia ilustrações para introduzir reflexões a respeito da condição colonial, propondo a possibilidade de mesclar a imagética andina com a espanhola de modo a manter as práticas essenciais ao modo de vida local. Essa forma de atuação não reivindica uma pureza identitária, mas reconhece a mistura que a colonização impôs, buscando enfatizar e fortalecer o lado que tem sido violado.

Com essas colocações ainda incipientes, pretendo apenas apontar para as diversas nuances e armadilhas do colonialismo que naturaliza as divisões dos seres humanos entre grupos definidos especificamente a partir de critérios de filiação, cor ou raça. É inegável que em Garcilaso temos tanto a filiação ao estilo europeu quanto um vínculo direto com a realidade local. Talvez o mais adequado fosse lê-lo também desde uma visão *ch'ixi*, como propõe Cusicanqui. Em aymara, *ch'ixi* significa algo próximo ao significado da cor cinza. Mas é um cinza que aparece dessa forma apenas quando olhado de longe, ao nos aproximarmos, conseguimos observar diferentes marcas, entre branco e preto, que, compostas, apresentam-se como cinza. Essa visão das identidades considera as constantes retomadas que a violência colonial exige. Embora a realidade pareça semelhante, há sempre alguma contaminação que pode promover uma ruptura.

Devemos estar atentos a todo momento de composição, realçando aquilo que podemos aproveitar enquanto práticas de resistência. Para tanto, também deve permanecer notável o alerta para o modo como a racialização pode desempenhar violência, apoiando-se em

diferenças de natureza entre os grupos humanos. Essa forma de violência já estava presente desde a confusão que pronuncia “Peru”, passando pela divisão social/racial importada até os dias atuais.

Considerações finais

Em face ao cenário global apresentado por Denise Ferreira da Silva nossa revolta é despertada, para dizer de maneira bastante reduzida, pois mesmo com todos os esforços políticos, aparentemente exitosos, de ampliar a universalidade e incluir mais histórias no salão global, parece que pouca coisa muda com relação ao fato de que a morte de uma pessoa racializada (por agentes públicos ou privados) seja naturalizada. Sabe-se que muitos movimentos sociais alinhados com essas pautas conseguem realizar uma mobilização institucional que garante mais acesso a espaços e maior salvaguarda jurídica para a “maioria minorizada”⁹⁷. Esse trabalho é necessário, ao atuar face à urgência. Luís Gama (1830 – 1882) é um grande exemplo de que lidar com as leis escravocratas não impede a luta. Para além dessa urgência, também parece urgente questionarmos esses pilares que não só viabilizam o Homo Modernus, mas que rondam nossa possibilidade de revolta e acabam por repetir as cenas de violência. É curioso que, mesmo em uma nação construída a partir de um imperativo de limpeza étnica, seja difícil debater a questão racial em suas dimensões teórica e prática. Será que só é possível debater essa questão munidos de um arsenal teórico do colonizador (universal/histórico)?

Justamente devido à urgência de buscar saídas para a questão da violência racial que Ferreira da Silva constrói a cena que tentamos reconstruir aqui. Após a publicação de “Homo Modernus”, Denise aproximou-se cada vez mais do pensamento negro contemporâneo expresso nos Estados Unidos, em especial a autoras como Spillers, Hartman, Moten etc. Essa perspectiva a permitiu intensificar sua pressão sobre essas frestas. Uma parte dessa atividade consiste em uma recusa sistemática a Kant, na qual ela busca romper com os pressupostos que controlam nossa capacidade de entendimento. Em um curso chamado “Luz Negra”⁹⁸ a autora

97 Richard Santos, em “Maioria minorizada: um dispositivo analítico de racialidade” (2020) questiona esse termo e, buscando enfatizar o potencial ofuscado por ele, expressa-se em termos do conceito de “maioria minorizada”.

98 Disponível em 4 aulas: <https://www.youtube.com/watch?v=QpK8C5KSRkE&t=2869s>, acessado em 24/07/2024. O curso foi ofertado no Centro Universitário Maria Antonia e promovido em conjunto com a Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH) e com o Grupo Interdisciplinar de Raça e

responde ao questionamento de uma das alunas sobre seu engajamento com Kant e afirma que, dentre outras coisas, pretende, com a *blacklight*, friccionar uma ruptura dos condicionantes transcendentais do entendimento e, com isso, “liberar a imaginação do entendimento”. Uma mostra disso ocorre no seu livro mais recente, “A Dívida Impagável” (2024), quando não retoma a perspectiva da divisão ontoepistemológica em dois pilares, universalidade e historicidade, do Homo Modernus, para lidar com três deles, em outra leitura sobre a naturalização da diferença racial: determinabilidade, separabilidade e sequencialidade. A esse respeito:

(...) a necessidade trabalha intuitivamente, isto é, abstratamente, através de uma imagem da *existência como linearmente ordenada*. (...) A linearidade opera dentro dos seguintes pressupostos kantianos – com a função de sustentá-los – a respeito dos enunciados do conhecimento sobre os existentes e eventos que carregam a necessidade. Por um lado, ela é a imagem guia para os descritores ontoepistemológicos: (a) *separabilidade* – o que deve ser conhecido é exterior ou interiormente distinto/ distinguível de tudo o mais, isto é, espacialmente separável (com localização em uma grade); (b) *determinabilidade* – o conhecimento consiste principalmente em identificar a causa (interior ou exterior) do efeito observável e subsumir fenômenos sob conceitos ou categorias, que podem ser exibidos como uma grade ou tabela; (c) *sequencialidade* – existentes e eventos são temporalmente separáveis com uma posição numa *sequência (imageada como uma linha ascendente)*. (FERREIRA DA SILVA, 2024, p. 46-47)

Dessa forma, considerando as formulações de Denise nos dois livros, observo duas descrições dos pilares ontoepistemológicos da modernidade, os quais estabelecem a impossibilidade de qualquer consideração racional/histórico fora deles: i) as ciências pós-iluministas apresentam-se como uma dupla articulação dos pilares da universalidade e da historicidade (Kant e Herder), os quais resguardam seu estatuto científico perante a produção da verdade ao situarem o auge da história do entendimento ao espaço geográfico da Europa (Hegel); ou essas mesmas ciências emancipam-se por meio de três pilares⁹⁹, a pouco apresentados, que consideram predominantemente a perspectiva kantiana, embora haja uma

Política – GIRA.

99 Em “Dívida Impagável” a autora utiliza o termo “pilares” acompanhado de “e descritores” em alguns momentos.

reinserção da historicidade a partir da perspectiva de Hegel, a qual afeta a sequencialidade. Embora Kant seja o principal autor em foco, nesse segundo momento, Hegel engendra sua filosofia nesse contexto e “completa” o cenário da razão moderna. Encontro uma boa descrição da forma como Hegel influencia nesses pilares a partir de outro texto da autora, “Sobre diferença sem separabilidade”:

Algumas décadas depois da publicação das principais obras de Kant, Hegel (1770-1831) tratou dessa ameaça à liberdade em um sistema filosófico que inverte o programa kantiano com um método dialético. Esse método empreende dois feitos: (a) a noção de realização, na qual corpo e mente, espaço e tempo, Natureza e Razão, são duas manifestações de uma mesma entidade, o Espírito, ou a Razão como Liberdade e (b) a noção de sequencialidade, que descreve o Espírito como movimento no tempo, um processo de autodesenvolvimento, e a História como a trajetória do Espírito. Com esses passos, ele introduz uma conformação temporal da diferença cultural como realização de momentos distintos do desenvolvimento do Espírito, cujo ápice seria representado pelas configurações sociais europeias pós-iluministas. (FERREIRA DA SILVA, 2016. p. 60-61).

Essa citação torna explícita a mobilização que Denise faz de Hegel, especificamente em referência aos pilares que vínhamos abordando. Suspeito, entretanto, que as noções de realização e sequencialidade dizem respeito ao desenvolvimento que Hegel faz das propostas de Herder, pilar da historicidade em “Homo Modernus”. A razão transcendental kantiana, com Hegel, passa por alterações que tornam decisiva a união entre razão e história, marcando o entendimento no espaço geográfico da Europa, local e sociedade que produziram as condições propícias para a razão pensar a liberdade. Em vez de tematizar especificamente o modo como Hegel influencia esses pilares, entretanto, foi outro movimento que me chamou a atenção aqui. A consideração a partir dos três pilares (determinabilidade, separabilidade e sequencialidade) parece confluir com a anterior, em dois pilares (histórico e universal). Em “Homo Modernus”, Kant e Herder são reconsiderados por Hegel e as ciências pós-iluministas, enquanto na “Dívida Impagável” Kant estabelece os três pilares reconsiderados por Hegel. Herder some¹⁰⁰. Nos apegamos, portanto, em suas *aparições* e *sumiços*. Tentar reelaborar as

100 Com algum preciosismo, pode-se dizer que seu nome ainda aparece em dois momentos de “Dívida Impagável”, muito embora seus conceitos não apareçam de maneira decisiva. Ambas as aparições dizem respeito a Marx, de maneira mais ou menos indireta. A única vez que o autor aparece no escopo do texto é em uma crítica ao pensamento de Spivak que funcionaria a partir de uma diferença racial “... o registro de Spivak dessa diferenciação evoca os mapeamentos raciais pós-iluministas do espaço global – como os de Herder, Hegel e Cuvier – que consistentemente limitaram a atualização da autoconsciência ao espaço europeu enquanto um resultado de um desdobrar histórico unicamente europeu” (FERREIRA DA SILVA,

preocupações a respeito das articulações entre *raça e nação* a partir de uma ênfase em Herder foi o objetivo de *Espectros de Herder*. Mas por qual motivo? Por que espectros?

Não é possível traçar diretamente o motivo pelo qual a autora remove Herder de suas abordagens, mas tentei intensificar a investigação a respeito desse filósofo para nos colocar em condições de decompor não apenas o pilar do entendimento, mas também o da historicidade, em seus pressupostos culturais, linguísticos e espirituais. Se desarticular Kant “libera a imaginação do entendimento”, desarticular Herder libera o quê? Ferreira da Silva justifica o motivo pelo qual elegeu Herder como o pilar da historicidade na nota 181 do livro de 2022:

(...) Minha opção pela crítica de Herder não foi feita porque desprezo as análises de seus contemporâneos, mas porque suas formulações abordam os aspectos mais cruciais do Iluminismo. Herder, como Taylor (1975, p. 13) nos lembra, “reage contra a antropologia do Iluminismo e a sua visão objetificada da natureza humana, sua dependência da razão científica e assim por diante”. (FERREIRA DA SILVA, 2022, p. 166)

Façamos uma decomposição dessa citação que Denise faz de Taylor, que revela o desprezo de Herder pelos “aspectos mais cruciais do Iluminismo” com vistas a desenhar um cenário para Herder. Proponho que primeiro nos concentremos em “reage contra a antropologia do Iluminismo”. Podemos concluir, em vistas ao comentário de Denise, que uma antropologia seria uma construção decisiva para o Iluminismo. Herder combatia em duas frentes nesse sentido: por um lado, junto a Kant, buscava delimitar, na interioridade, um espaço exclusivo para a Humanidade (razão transcendental ou palavra interior). Juntam-se em prol do estabelecimento de uma humanidade universal. Essa frente combate escritores como Foster e Meiners, que dividiam as raças humanas a partir de diferentes origens, não pressupondo uma monogênese, tecendo um discurso explicitamente racista, o qual era combatido por Kant e Herder. Por outro lado, Herder combate Kant pelo uso que ele “faz do conceito de raça, ‘esse termo ignóbil [*unedle*]’ (HERDER, Vol. I, 1869, 110, *apud*: SANTOS, 2023, p. 341), e defendia que a humanidade se disseminava em povos. A diferença entre esses povos não é um dado *a priori*, mas sim formada a partir da recepção do legado ancestral da linguagem, reconhecendo as conexões, dentro da “economia natural” entre humanos, animais e geografia. Muito embora haja essa sintonia, é apenas na Humanidade que surge a

2024, p. 228). O outro momento ocorre em uma nota de rodapé, a 45 do capítulo 1, que busca aproximar a noção de Trabalho em Marx com a Linguagem em Herder enquanto momentos modernos que marcam a exceção humana.

Linguagem, enquanto marca sensível da maneira como cada povo interage com seu espaço e com essa natureza espiritual. A Linguagem marca a exceção humana, a qual visa, por excelência, sua natureza gregária e coletiva. A visão de Kant, portanto, objetificaria a natureza humana e dependeria da razão científica, por resolver a questão da humanidade na transcendentalidade.

O foco em Herder expõe que, além da elaboração de uma interioridade especial que naturaliza a violência racial, os enunciados do século XVIII tematizavam explicitamente a possibilidade de dizer a diferença racial, assim como a forma de fazê-lo, algo que foi naturalizado enquanto dado nas ciências posteriores. A partir desse recorte, podemos nos aproximar sobre as nuances que envolvem esse debate e descrever sob quais termos essa naturalização foi feita. Kant foi ativo nesse processo, “policiando” (ZAMITTO, 2006) o ambiente acadêmico de perspectivas que excedessem o fortalecimento do Entendimento, a partir do qual definiu o espaço para o tratamento científico das raças, enquanto Herder endossava uma filosofia “popular”, que valorizava a cultura de todos os povos desde seus poetas. Assim como outros de sua geração, Herder utilizou-se de relatos de viagem e buscava referenciar-se ao conhecimento exterior à Europa como positivo, considerando a violência contra outros povos um pecado que carecia de uma vingança (*nemesis*) divina¹⁰¹. No que se considera ciências pós-iluministas, Herder parece fundamentar as perspectivas de cultura, história, formação e linguagem de autores como Hegel, Boas e Du Bois. Especialmente, a relevância da linguagem interessou também a Heidegger. O “Efeito Herder” fará proliferar diversos nacionalismos no século XIX. Leituras de Herder no século XXI buscam aproximá-lo de uma perspectiva de defensor da diferença cultural, a favor da diversidade étnica, embora lidem com o fantasma do século XX que tendeu a aproximá-lo das premissas do nazismo alemão. Seu marcante ponto de vista contra o colonialismo não impede, entretanto, que ele figure como uma notável figura na articulação do texto moderno (FERREIRA DA SILVA, 2022, p. 173).

A partir desse diagnóstico, busquei os *espectros* de Herder. Tentei apresentar um quadro que nos permita compreender a intermitência das aparições e desaparecimentos da filosofia deste autor na construção do texto moderno e tentar explorar também seu potencial crítico. Se Denise Ferreira da Silva, em seu trato com Kant, busca “liberar a imaginação do Entendimento”, nosso trabalho, por sua vez, ao enfatizar Herder, busquei liberar as memórias, a imaginação coletiva, os espectros da Nação. Se o racismo global produz critérios para o

101 Perspectiva apresentada nas “Cartas para a promoção da humanidade” (1793-7).

Entendimento que devem ser recusados, também a Nação possui seus critérios que, segundo nossa abordagem, remetem-se a uma elaboração herderiana. A liberação do imaginário, quando confrontado com a história e não com o entendimento, nos permitirá vislumbrar novas imaginações coletivas, sociais e, espero, de revolta.

Referências bibliográficas:

ANDERSON, Benedict R. **Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo**. Trad: Denise Bottman – São Paulo: Companhia das Letras. 2008.

ANTONIL, André João. **Cultura e opulência do Brasil por suas drogas e mina**. Introdução por Afonso d' Escragnoille Taunay; vocabulário por A.P. Canabrava. – Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2011. Disponível em: https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/580735/000921829_Cultura_opulencia_Brasil.pdf. Acesso em 30/10/2023.

BANTON, Michael. *The Vertical and Horizontal Dimensions of the Word Race*, *Ethnicities*, vol. 10, n. 1 (2010), pp. 127-9.

BARRAZA, Adriana Rodríguez, *Identidad lingüística y nación cultural em J. G. Herder*. Editorial Biblioteca Nueva, S. L., Madrid. 2014.

BERNASCONI, Roberto. *Who Invented the Concept of Race? Kant's Role in the Enlightenment Construction of Race*. In: BERNASCONI, R. (org.). *Race*. Oxford: Blackwell, 2001.

BOOHER, Charles Richard, *Perfection, History, and Harmonious Individuality: Herder's Ethical Thought, 1765-1791, Dissertations - ALL*. 203, 2015

BUCK-MORSS, Susan. *Hegel, Haiti and Universal History*. University of Pittsburgh Press, Pittsburgh, 2009.

CASTRO, David C. **Discurso Canibal, Refluxo Colonial: Montaigne e a Infiltração do Ameríndio no Arquivo Filosófico do Ocidente**. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade de Brasília, 2025.

CAMINHA, Pero Vaz de. **Carta de Pero Vaz de Caminha a El-Rei Dom Manuel, dando-lhe notícia do descobrimento da terra de Vera Cruz, hoje Brasil, pela Armada de Pedro Álvares Cabral**. In: Revista Trimestral do Instituto Geographico e Historico da Bahia, ano 1, v. 1, [1500] 1894.

CAÑIZARES-ESGUERRO, Jorge. **Como escrever a história do Novo Mundo: Histórias, epistemologias e identidades no Mundo Atlântico do Século XVIII**. Trad. Juliana Bastos Marques. Edusp. São Paulo, 2011.

CHAMORRO, Atahualpa Yupanqui Lobo. **Em seu tempo e lugar: a escrita da história do Inca Garcilaso de la Vega em Los Cometarios Reales de los Incas (1560 – 1617)**. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Ouro Preto. Instituto de Ciências Humanas e Sociais. Programa de Pós-graduação em História, 2016.

CLEWIS, Robert R. *Reading Kant's Lectures*, Berlin, München, Boston: De Gruyter, 2015.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. *Sociología de la imagen: ensayos*. ^a ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Tinta Limón, 2015.

DE LAS CASAS, Frei Bartolomé. **O paraíso destruído: A sangrenta história da conquista da América Espanhola**. Tradução de Heraldo Barbuy. 2ª Ed. L&PM, Porto Alegre, 2008.

DESOUZA, Nigel *Leibniz in the Eighteenth Century: Herder's Critical Reflections on the Principles of Nature and Grace*. British Journal for the History of Philosophy 20 (4):773-795, 2012.

DOM PEDRO II. **Diário da viagem ao Norte do Brasil**. Salvador: Universidade da Bahia, 1959

FERNÁNDEZ, Christian. *Inca Garcilaso: imaginación, memoria e identidad*. UNMSM, Fondo Editorial, Lima, 2004.

FERREIRA DA SILVA, Denise Ferreira. *Toward a Global Idea of Race*. Mineápolis: University of Minnesota Press, 2007. [Ed. bras.: *Homo modernus: Para uma ideia global de raça*. Trad. Jess Oliveira e Pedro Daher. Rio de Janeiro: Cobogó, 2022.]

_____. *Unpayable Debt*. Stenberg Press, London, 2022. [Ed. bras: A Dívida Impagável, trad. Natália Silva Carneiro, Viviane Nogueira, Jéfferson Luiz da Silva, Roger Farias de Melo, Nicolau Gayão, Rio de Janeiro, Zahar, 2024.]

_____. **.À brasileira: racialidade e a escrita de um desejo destrutivo**. Estudos Feministas, Florianópolis, v. 14, n. 1, p. 61-83, jan.-abr. 2006.

_____. *.Blacklight*. In: MOLL0Y, Clare; PIR0TTE, Philippe; SCHONEICH, Fabian (Orgs.). *Otobong Nkanga: Luster and Lucre*. Berlim: Sternberg Press, 2017, pp. 245-52.

_____. *.Scene of Nature*. In: DESAUTELS-STEIN, Justin; TOMLINS, Christopher (Orgs.). *Searching for Contemporary Legal Thought*. Cambridge, Ru: Cambridge University Press, 2017, pp. 275-89.

_____. **Pensamento fractal** [trad. de Mariana Dos Santos Faciulli e Nicolau Gayão] (M. D. S. Faciulli & N. Gayão, Trans.). *Plural*, 27(1), 206-214, 2020.

FERREIRA NETO, Orlando Marcondes. **O pensamento histórico do jovem Herder: crítica ao Esclarecimento e a formação da nação (1765 - 1774)**. Tese (Doutorado em História Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018

FORSTER, Michael N. *After Herder – Philosophy of Language in the German Tradition*. Oxford University Press Inc. New York. 2010.

_____. *German Philosophy of Language: from Schlegel to Hegel and beyond*. Oxford University Press Inc. New York. 2011.

FRAGELLI, Isabel. **Sobre as Resenhas de Kant às Ideias para uma filosofia da história da humanidade**, de Herder. *Cadernos De Filosofia Alemã: Crítica E Modernidade*, 21, 47-60, 2013.

_____. *Explicar ou interpretar? Kant e Herder, entre a filosofia e a ciência* dois pontos:, Curitiba, São Carlos, volume 12, número 02, p. 67-78, outubro de 2015.

GARAY, Ignacio. *Crusius and the Pre-critical Kant on the Principle of Determining Reason and the Ontological Argument*. Daimon. Revista Internacional de Filosofía, 2023.

GENZ, Antônio Carlos de Madalena. **O experimento do Homem Suspenso no Livro da Alma: intelecto como presença**. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2014.

GERDMAR, Anders. *Roots of theological anti-Semitism: German biblical interpretation and the Jews, from Herder and Semler to Kittel and Bultmann*. Ed. Brill, Leiden, Boston, 2009.

GONZALES, Lélia. **Racismo e sexismo na cultura brasileira**. In: Revista Ciências Sociais Hoje, Anpocs, 1984, p. 223-244.

GRAEBER, David; WENGROW, David. **O despertar de tudo: uma nova história da humanidade**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022

HAHN, Alexandre. **Ensaio introdutório à determinação do conceito de uma raça humana de Immanuel Kant.** *Kant e-Prints*. Campinas, Série 2, v. 7, n. 2, p. 07-27, jul.-dez., 2012.

HARTMAN, Saidiya V. *Scenes of Subjection: Terror, Slavery, and Self-Making in Nineteenth-Century America*. First published by Oxford University Press, Inc. in 1997, revised and updated paperback issued by W.W. Norton & Company, Inc. 2022.

_____. **Vidas Rebeldes, Belos Experimentos: Histórias íntimas de meninas negras desordeiras, mulheres encrenqueiras e queers radicais.** Trad. Floresta. São Paulo: Fósforo, 2022a.

HAYES, Carlton J. H. *Contributions of Herder to the Doctrine of Nationalism.* *The American Historical Review*, 32(4), 719–736, 1927.

HAYM, Rudolf. *Herder*, vol. 1, Berlin: Akademie, 1954.

HERDER, Johann Gottfried. **Ensaio sobre a origem da linguagem.** Trad. José M. Justo. Lisboa: Antígona, 1987.

_____. *Selected Early Works 1764-1767. Addresses, Essays, and Drafts; Fragments on Recent German Literature* Edited by Ernest A. Menze and Karl Menges Translated by Ernest A. Menze with Michael Palma. The Pennsylvania State University Press University Park, Pennsylvania, 1992.

_____. **Escritos Sobre Estética e Literatura (Volume 1).** Trad. [Pedro Augusto Franceschini](#). Ed. Edusp. São Paulo, 2019.

_____. *Philosophical Writings*. Tradução de Michael N. Forster. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

_____. *Ideas for the Philosophy of the History of Mankind*. Translated and edited by Gregory Martin Moore. Princeton University Press. 2024.

HINSKE, Nobert. *Wolffs Stellung in der deutschen Aufklärung in Christian Wolff 1679 – 1754*, ed. Schneiders, Hamburg: Meiner, 1983.

KLEIN, Joel Thiago. **Kant e a primeira recensão a Herder: comentário, tradução e notas.** *Studia Kantiana* 13, p. 121-147, 2012.

MARIÁTEGUI, José Carlos. ***El florecimiento de las literaturas nacionales (1928). In. BRAVO, Álvaro Fernández. La invención de la nación – lecturas de la identidad de Herder a Homi Bhabha.*** Ediciones Manantial SRL, Buenos Aires. 2000.

MENKE, Christoph. ***Force: a fundamental concept of aesthetic anthropology.*** Translated by Gerrit Jackson. Fordham University Press, New York, 2012.

NOYES, J. Herder: ***Aesthetics against imperialism.*** Toronto: University of Toronto Press, 2015.

PARK, Peter, K. J. ***Africa, Asia, and the History of Philosophy – Racism in Formation of the Philosophical Canon, 1780-1830.*** State University of New York Press, Albany, 2013.

PENTEADO, G. B. André. **Kant e Herder: duas *Aufklärungen*.** 2017. 118 páginas. Tese(Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Paraná, 2017.

PIIRIMÄE, Eva. ***Herder and enlightenment politics.*** Cambridge University Press, New York, 2023.

_____; LUKAS, Liina; SCHMIDT, Johannes. *Herder on empathy and sympathy : Einfühlung und Sympathie im Denken Herders*. Boston : Brill, 2020.

_____. *Philosophy, Sociability and Modern Patriotism: Young Herder between Rousseau and Abbt*. *History of European Ideas* 41 (5):640-661, 2015.

QUEIROZ, Marcos. **O Haiti é aqui: ensaio sobre formação social e cultura jurídica latino-americana (Brasil, Colômbia e Haiti, século XIX)**. 2022. 700 f., il. Tese (Doutorado em Direito) — Universidade de Brasília, Brasília, 2023.

REDEKOP, Benjamin W. *Enlightenment and Community: Lessing, Abbt, Herder and the quest for a German public*. McGill-Queen's University Press Montreal & Kingston • London • Ithaca, 2000.

SANTOS, Leonardo Rennó Ribeiro. **A Raiz Rousseauísta da Antropologia Física de Kant**. *Estudos Kantianos [EK]*, Marília, SP, v. 5, n. 2, 2018.

_____. **A proto teoria racial do jovem Kant**. *Ethic@*, Florianópolis, v. 22, n. 1, 340-367. Mar. 2023.

SANTOS, Richard. **Maioria minorizada: um dispositivo da racialidade**. Rio de Janeiro, Telha, 2020.

SANTOS JÚNIOR, Joaquim B.. **Modernidade e racismo na construção da nação brasileira - aproximações entre Lima Barreto e Denise Ferreira da Silva**. *REVISTA DE FILOSOFIA MODERNA E CONTEMPORÂNEA*. v.12, p.153 - 179, 2024.

SIKKA, Sonia. *Herder on humanity and cultural difference – enlightened relativism*. Cambridge University Press, New York. 2011.

SOUSA, Meline Costa. **As transformações de Avicena do *De anima* de Aristóteles: sobre a alma racional**. Tese apresentada ao Curso de Doutorado da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2016.

SMITH, Justin E. H. *Nature, Human Nature, & Human Difference: Race in Early Modern Philosophy*. Princeton University Press, New Jersey, 2015.

SOLBRIG, Ingeborg. *Herder and the “Harlem Renaissance” of Black Culture in America: The Case of the “Neger-Idyllen”*. in. *Herder Today: Contributions from the International Herder Conference, November 5–8, 1987, Stanford, California*, edited by Kurt Mueller-Vollmer, Berlin, Boston: De Gruyter, 1990, pp. 402-414.

SPENCER, Vicki A. *Herder’s political thought: a study of language, culture, and community*. University of Toronto Press. 2012.

SPILLERS, Hortense, J. **Bebê da mamãe, talvez do papai: uma gramática estadunidense**. In: BARZAGHI, Clara; PATERNIANI, Stella Z.; ARIAS, 268 André (org.). *Pensamento radical negro*. São Paulo: Crocodilo; N-1 Edições, 2021.

SZABO, Franz A. J. *The Seven Years War in Europe: 1756-1763*. 1st Edition, Published by. Routledge, London, 2008.

VEGA, Garcilaso Inca de la, *Comentarios Reales de los Incas, Tomos I y II - Prologo y Cronología Aurelio Miro Quesada*. Colección Clásica n. 5, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1976.

ZAMMITO, John. H. *Kant, Herder and the birth of anthropology*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2002.

Policing Polygeneticism in Germany, 1775: (Kames,) Kant, and Blumenbach. In. The German invention of race. Published by State University of New York Press, Albany. 2006.

ZHANG, Chunjie. *Transculturality and German discourse in the age of european colonialism.* Northwestern University Press. 2017.