

**RICARDO SEQUEIRA BECHELLI**

**NACIONALISMOS ANTI-RACISTAS:  
MANOEL BOMFIM E MANUEL GONZALEZ PRADA  
(BRASIL E PERU NA PASSAGEM PARA O SÉCULO XX)**

Dissertação de mestrado apresentada ao Departamento de  
História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências  
Humanas da Universidade de São Paulo, sob a  
orientação da Prof. Dr. Marcos Silva,  
junto à Área de História Social.

São Paulo

2002

**RICARDO SEQUEIRA BECHELLI**

**NACIONALISMOS ANTI-RACISTAS:  
MANOEL BOMFIM E MANUEL GONZALEZ PRADA  
(BRASIL E PERU NA PASSAGEM PARA O SÉCULO XX)**

**BANCA**

---

---

---

## Índice geral

AGRADECIMENTOS.....	6
RESUMO.....	8
ABSTRACT.....	8
INTRODUÇÃO.....	9
CAPÍTULO I – A FORMAÇÃO DO ESTADO PERUANO E DO BRASILEIRO – NACIONALISMO E RACISMO.....	17
1 – Formação do Estado Nacional – Peru e Brasil.....	17
2 – O nacionalismo e o racismo.....	26
3 – Os intelectuais brasileiros e peruanos – Tensões no discurso dominante. .	39
CAPÍTULO II – CONTRADISCURSO: O NACIONALISMO COMO ANTI-RACISMO .....	60
1 – As experiências sociais dos autores.....	60
2 – A ausência de uma nacionalidade: O Estado dividido.....	65
3 – A crítica ao racismo científico: o racismo como instrumento de segregação social.....	87
4 – O “povo” como a base nacional.....	108
CAPÍTULO III – O IMPACTO E A IMPORTÂNCIA DO PENSAMENTO DE MANOEL BOMFIM E GONZALEZ PRADA.....	111
1 – Propostas de mudança social e a afirmação de uma nacionalidade.....	111
2 – O impacto do pensamento dos autores em sua época.....	121
3 – O esquecimento e o “resgate” de Manoel Bomfim e Gonzalez Prada.....	133
CONCLUSÃO .....	147
FONTES.....	153
Textos de Manoel Bomfim e González-Prada:.....	153
Textos contemporâneos a Manoel Bomfim e González-Prada:.....	153
Sobre Manoel Bomfim e González-Prada: .....	154
Questões teóricas:.....	156
História do Brasil e do Peru:.....	157
Jornais e Revistas (sobre Manoel Bomfim).....	162
Entrevista (sobre Manoel Bomfim).....	163



**MANOEL JOSÉ DO BOMFIM (1868 -1932)**



*Manuel González Prada (1905)*

**MANUEL GONZALEZ PRADA (1844-1918)**

## **AGRADECIMENTOS**

Na elaboração desta dissertação muitas pessoas me deram apoio, ajuda e carinho e sem elas eu jamais poderia ter terminado este trabalho.

Gostaria de agradecer principalmente ao meu orientador Marcos Silva, que não apenas me auxiliou na conclusão deste trabalho, mas também me deu esperança e apoio num momento em que eu quase não tinha mais esperanças de vê-lo concluído. Sempre serei grato pela sua ajuda e atenção.

Também gostaria de agradecer aos meus professores da pós-graduação, que me ajudaram na reflexão sobre idéias e na pesquisa deste trabalho: Rodrigo Montoya Rojas, Kabenguele Munanga e Elias Thomé Saliba; ao professor Julio César Pimentel Pinto Filho, que me auxiliou tanto na banca de qualificação quanto na leitura da primeira versão do relatório da qualificação; e à professora Marlene Suano, pela sugestões quando da qualificação e pela ajuda na pós-graduação; da professora Maria Aparecida de Aquino e à Maria Aparecida Ferreira da Silva, da pós-graduação em História Social, que me ajudaram muito na resolução dos problemas por quais passei ao longo da minha pós-graduação.

Agradeço também a Luís Paulino Bomfim, neto de Manoel Bomfim, pela oportunidade de me conceder uma entrevista e também me hospedar em sua casa, no Rio de Janeiro, onde tive a oportunidade de conhecer não apenas o intelectual, mas também a pessoa Manoel Bomfim.

Aos amigos que, mesmo distantes fisicamente, sempre estiveram disponíveis para me apoiar e me ajudar neste trabalho. Assim, gostaria de agradecer à John e Kay Sharp, as irmãs Cornejo – Mirita, Carmen e Silvia; Natasha Robalino, Katarina Matejovie, Marly Restivo, Michael da Silva, Chris Simpson, Silke Scheunemann, as minhas grandes amigas Karina Hanns Simpson e Christina Caimi e meu grande amigo Michael Trendel.

Também agradeço e muito aos amigos mais próximos, que sempre

estiveram disponíveis para me auxiliar neste trabalho, tais como os colegas da USP: Raphael Ruiz, Marcos Voelzke, Vinicius César Dreger de Araújo e a Renata da Silva Simões; à Ivana Freire de Carvalho, à Eva Schauer, ao Ciro Seiji Yoshiyasse e ao Edilberto Guzula; aos meus amigos da família Galdino: Edlene, Ana Julia, ao Lucas - que sempre me perguntava “o que você está mexendo no computador”, a Elaine e ao Maurício; à Maria Aparecida Fariña Fernandez e aos colegas da Companhia do Metropolitano de São Paulo-Metrô que tanto me ajudaram em todos os problemas que envolveram esta dissertação: Décio Fábio Barbieri, Marise Malzone Gomes, Inês Ratamero, Wagner Peralta, Wilma Rubin dos Santos, Andréa Regina Ambrósio Nakamura, Milton Malerba, Pedro Tomé da Silva Filho, Daniel Arnaut, Sandra Regina Marques de Barros Martins, Olga Massako Yamadera, Jair Ribeiro de Souza, Israel Salgado, Edileusa Ramos Davi, Eliana Ferreira, Sônia Cristina dos Santos Moliterno, Luis Rogério G. De Oliveira, Henrique Martins Roberto, Ana Cristina Fernandes, Rosa Maria Anacleto de França e o Ricardo Tadeu Feitosa da Silva.

Devo um abraço especial a Renata Cassiano, que mesmo tendo participado deste projeto perto de seu final, me deu carinho e atenção, quando não paciência, que foram de fundamental importância para a conclusão.

Gostaria de mencionar também a minha família: a minha avó, Maria do Carmo Sequeira; os meus tios: Julio e Leila; Olivia e Renato; Pedro e Ione, e Vera e Celso; e os meus primos que sempre me perguntavam “E ai, como está a sua pós?”: Carlos Eduardo, Camila, Laís, Marcela, Renata, Cíntia, Patrícia, Natália e especialmente o Guilherme.

Por último gostaria de agradecer realmente aos meus pais e ao meu irmão, que tanto me ajudaram neste trabalho. Ao meu pai, Emidio Basilio Bechelli, que sempre esteve disponível para me auxiliar no que podia; ao meu irmão, Robson Sequeira Bechelli, que tanto me ajudou em manter o meu computador operando, principalmente nas horas mais críticas; e principalmente a minha mãe, Maria Teresa Sequeira Bechelli, que me ajudou muito com o seu carinho, amor, paciência e dedicação, principalmente nos momentos mais difíceis. Assim, mais do que a todos, esta dissertação é dedicada a ela.

## RESUMO

Esta dissertação tem por objetivo o de recuperar as idéias de Manoel Bomfim, no Brasil, e de Manuel Gonzalez Prada, no Peru, sobre a crítica ao conservadorismo da virada do século XX, enfatizando o debate sobre as teorias raciais que foram desenvolvidas ao longo do século XIX. Essas teorias ganharam força entre muitos intelectuais da América Latina e se tornaram ponto chave nas discussões sobre o desenvolvimento da sociedade e também nas perspectivas de superação do atraso dessas sociedades. A escolha de Manoel Bomfim e de Gonzalez Prada se dá pelo fato destes autores abordarem de forma contundente a questão racial, mostrando a falta de validade destas teorias e de que os problemas relacionados ao atraso de seus países são de origem histórica e da forma como estas foram estruturadas.

## ABSTRACT

This dissertation has the objective of recover the ideas of Manoel Bomfim, in Brazil, and of Manuel Gonzalez Prada, in Peru, about their criticism of the conservatism in the changing to XX century, emphasizing the discussion about the racial theoris that was developed during the XIX century. Those theories won power in many of intellectuals of the Latin America and became the main point in the discussion about the development of the society and also in the perspectives of overcome of the backwardness. The choice of Manoel Bomfim and Gonzalez Prada are because both of writers broach in the cutting way the racial question, showing the falsehood of this theories and that problems conected to backwardness of their countries have a history origin and in the way that they were structured.

**Palavras-chave:** Manoel Bomfim, Gonzalez Prada, Nacionalismo, Racismo e Ruptura.

## INTRODUÇÃO

*“O problema das raças serve na América Latina, conforme a especulação intelectual burguesa, entre outras coisas, para encobrir ou deixar na ignorância os verdadeiros problemas do continente”.*

(José Carlos Mariátegui,  
*El problema de las razas en la America Latina*)

O objetivo desta dissertação é analisar a visão que Manoel Bomfim e Manuel Gonzalez Prada tinham do nacionalismo baseado num discurso antiracista, a singularidade dos autores frente aos intelectuais do período e as dificuldades enfrentadas por ambos para imporem suas idéias aos contemporâneos.

A primeira pergunta que faço é: de que forma o discurso de Manoel Bomfim e o de Gonzalez Prada estão enquadrados num pensamento nacionalista e antiracista?

O nacionalismo, como movimento de massas que visava a exaltar os valores das nações, teve o seu grande desenvolvimento na segunda metade do século XIX. Esse movimento, que buscava valorizar e louvar as “qualidades” de cada nação, procurava identificar, cada vez mais, um grupo étnico, ou melhor ainda, o “imaginário” desse grupo étnico como sendo determinante para a formação da Nação e do Estado Nacional.

Dentro dessa perspectiva, surgiram dúvidas a respeito da própria definição de nação: Qual critério deveria ser usado? O cultural, o lingüístico, o religioso ou o racial?

Um dos grandes componentes encontrado pelos movimentos nacionalistas foi exatamente o de identificar a nação com um grupo étnico e, ao mesmo tempo, a uma definição racial da população. A “nação” representaria um grupo étnico ou, usando um jargão do final do século XIX, uma “raça”. Os grupos étnicos que mais representariam a idéia de “nação” eram identificados com as “raças superiores”; os que menos se enquadravam nesse modelo eram qualificados como pertencentes às “raças inferiores”. O nacionalismo acabava se identificando com o

racismo, uma política direcionada à segregação da sociedade pelas diferenças raciais e étnicas. Foi pensando nessa relação que Eric Hobsbawm identificou o racismo com à direita política<sup>1</sup>. Não é à toa que dois dos maiores símbolos do nacionalismo e do racismo extremado surgiram no século XX: o Nazismo e o Holocausto.

Fica aberta a questão: em que medida os nacionalismos defendidos por Manoel Bomfim e por Gonzalez Prada adquiriram um aspecto antiracista?

Isso se deu, principalmente, pelo fato de serem *defensivos*, e não agressivos (no caso de Gonzalez Prada, passou de *agressivo* para *defensivo*). Os discursos nacionalistas de Bomfim e Gonzalez Prada eram contradiscursos aos adotados pela maioria dos intelectuais de seu tempo. Ao racismo agressivo, eles respondiam com um nacionalismo defensivo, que buscava encontrar no “povo” as bases da nação.

A argumentação de Bomfim e de Gonzalez Prada partia de pontos em comum com a dos demais intelectuais daquela época. Mas o que mudava era o *enfoque* que davam – não acreditavam que as causas atribuídas ao “atraso” fossem em razão de uma suposta inferioridade racial da maioria da população, composta essencialmente pelos negros, índios e mestiços. Tanto para Bomfim quanto para Gonzalez Prada, a natureza desse atraso se devia a questões historicamente construídas, e, em particular, ao peso do legado colonial – que ainda se fazia presente.

Como pano de fundo desse debate, estavam em discussão a formação do Estado Nacional na Europa e na América Latina. Em consonância com essa polêmica, aparecia um nacionalismo que cada vez mais se aproximava e se desenvolvia em paralelo com o racismo. De fato, o nacionalismo tomava como base a importância do valor étnico na formação da Nação como forma de valorizar não apenas as “diferenças” raciais entre elas – prestigiando assim uma em relação às outras –, o que justificava o domínio, o poder, o imperialismo e as desigualdades sociais existentes no interior dos países.

Esse debate circulou com força na América Latina em decorrência de uma série de fatores, como um crescimento das cidades e, conseqüentemente, a

---

<sup>1</sup> Hobsbawm, Eric. *A era dos impérios*, 3ª edição, Paz e terra, RJ, 1992, pág 203

modernização da sociedade e o aumento dos debates intelectuais, que ajudaram a fomentar e a difundir as idéias em discussão pela Europa, principalmente no que diz respeito à identidade nacional.

Como bem diz Hobsbawm, “a história dos países atrasados nos séculos XIX e XX é a história da tentativa de alcançar o mundo mais avançado por meio de sua imitação”<sup>2</sup>. Essa colocação é extremamente pertinente ao ponto em questão: para esses intelectuais latino-americanos, a Europa representava um modelo a ser seguido. Dentro desse foco de análise, o nacionalismo ganhava uma nova dimensão: era necessária a construção de uma nação que representasse aquela “modernidade” e pudesse viabilizar o “progresso”.

Tal debate passava por um ponto crítico: a questão racial. Se o nacionalismo europeu já abordava essa questão de modo enfático, num contexto latino-americano, ela ganhava um aspecto ainda mais complexo: como construir nações com povos considerados, pelas teorias raciais que circulavam a partir da Europa, “inferiores”, tais como os índios, negros e mestiços?

Com as costas voltadas para a América e os olhos fixados na Europa, a elite latino-americana desqualificava a população local, desprezando a sua realidade em prol de outra, à qual não pertenciam nem poderiam pertencer a maioria dos nativos. A questão da imigração europeia ganhou uma dimensão “civilizadora”, isto é, a introdução em massa de europeus poderia promover uma “ascensão” da qualidade da população.

Assim, surgiam teorias como a do *branqueamento*, que propunha uma valorização da mestiçagem como um caminho a ser percorrido para se eliminar, gradualmente, os elementos considerados “inferiores” da população, até se atingir a raça branca como a predominante. A valorização que aqui se faz do mestiço é no sentido de que ele é um *intermediário* de um processo, e não pelo o seu valor como ser humano – mesmo porque o mestiço era visto, muitas vezes, como um “degenerado”.

Apesar de esse ser o pensamento dominante entre os intelectuais latino-americanos, surgiram vozes que representavam uma contestação, um

---

<sup>2</sup> Hobsbawm, Eric. *Dentro e fora da História*, in *Sobre História*, Companhia das Letras, SP, 1998, pág 15

contradiscurso a esse pensamento. Segundo Kátia Gerab Baggio<sup>3</sup>, Manoel Bomfim (no Brasil) e Manuel Gonzalez Prada (no Peru) foram os primeiros que rejeitaram às teorias raciais, buscando creditar o atraso dos seus países em outros fatores, tais como o legado colonial.

Se analisarmos com atenção, podemos perceber que o discurso de Bomfim e o de Gonzalez Prada se aproximavam ao defendido pela elite no ponto em que essa pregava a necessidade de superação do atraso e na afirmação de que as suas nações poderiam se estabelecer como países “desenvolvidos”.

O que dá importância ao estudo de ambos é justamente a natureza de seu pensamento e de seu pioneirismo: reconheciam o atraso de suas sociedades frente à Europa, mas acreditavam que as causas desse atraso provinham de uma outra razão: os seus povos não eram inferiores biologicamente, não era a biologia que explicava o atraso; a explicação deveria ser encontrada na história.

Mas por que o discurso de Bomfim e o de Gonzalez Prada adquiriram um tom de contra-discurso? Por que se processa, neles, uma argumentação que os distancia dos demais intelectuais de seu tempo? A explicação dessas questões pode partir da própria experiência social dos dois.

Manoel Bomfim, apesar de ser oriundo de uma família de posses (o seu pai era fazendeiro e tinha várias propriedades em Aracaju), conhecia a vida do sertanejo nordestino (o seu pai também era um sertanejo) e conviveu com a escravidão nas fazendas paternas – o impacto dessa vivência seria marcante em toda a sua vida<sup>4</sup>.

Bomfim era médico de formação – chegou a exercer por um tempo a Medicina, mas, depois, a abandonou, partindo para atuar como pedagogo e psicólogo. Na condição de educador, conhecia a importância da Educação na formação do indivíduo – como oriundo de uma família sertaneja e tendo convivido com a escravidão, sabia que os “defeitos” atribuídos aos negros, mestiços e índios eram causados pela exploração à qual estavam submetidos, não em decorrência de uma inferioridade biológica.

<sup>3</sup> Baggio, Kátia Gerab. *A “outra” América – A América Latina na visão dos intelectuais brasileiros das Primeiras Décadas Republicanas*. Tese de doutorado em História Social, FFLCH/USP. São Paulo, digitado, 1998, pág 40

<sup>4</sup> No livro *Através do Brasil*, escrito em conjunto com Olavo Bilac, Bomfim apresenta o personagem Juvêncio, baseado na amizade de Bomfim com um rapaz que trabalhava na fazenda de seu pai.

Já Manuel Gonzalez Prada era originário de uma família aristocrática. Assim como Bomfim, o autor peruano morou numa fazenda de sua família. Literato, Gonzalez Prada defendia a ruptura com a Literatura peruana existente, que via ainda presa ao período colonial. Mas o fato que mais marcaria, sem dúvida, o seu pensamento, foi a guerra com o Chile. Ao ver que, ao final da guerra, eram feitas acusações aos índios de que eles eram inferiores, e de que não faziam parte, *de facto*, da realidade do país, Gonzalez Prada pode perceber a natureza da elite peruana e da situação em que o índio se encontrava.

Antônio Cândido<sup>5</sup> descreve o radicalismo como sendo um produto da classe média e da classe dominante, que estabeleciam uma oposição franca aos interesses de suas próprias classes. É nesse sentido que o tom de contra-discurso e o radicalismo que marcam Bomfim e Gonzalez Prada ilustram bem a sua experiência social.

Os dois escritores marcam também uma passagem: de um nacionalismo associado a um discurso racista a um pensamento moderno, onde a crítica social, econômica e histórica ganham relevância.

O nacionalismo de Bomfim e o de Gonzalez Prada tinha, portanto, uma abordagem antiracista: não só porque criticavam as teorias raciais, mas também porque acreditavam nas populações de seus países como sendo a base formadora das respectivas nações.

Dessa forma, o discurso antiracista de Bomfim e o de Gonzalez Prada adquirem um sentido nacionalista ao dizer que não existiam diferenças raciais que fundamentassem as diferenças sociais. Seu nacionalismo assume um sentido *defensivo*. É certo que o pensamento de Gonzalez Prada esteve marcado por um revanchismo contra o Chile, mas, ao longo de sua obra, esse sentimento foi se diluindo, ganhando um outro sentido, particularmente, no texto *Nuestros Índios*.

Um estudo comparativo entre os dois autores abre uma série de perspectivas. Não há evidência de que Bomfim e Gonzalez Prada tenham se conhecido; porém, e como será exposto ao longo desta dissertação, os autores possuíam muitos pensamentos que convergiam, apresentando análises parecidas

<sup>5</sup> Cândido, Antônio. *Vários escritos*. 3ª edição, Livraria Duas cidades, 1995. Ver o capítulo “Radicalismos” onde o autor analisa as bases teóricas do pensamento radical e a sua expressão no pensamento brasileiro, assinalando Manoel Bomfim como o mais radical pensador do Brasil no início do século e um dos mais importantes do pensamento brasileiro.

sobre o mesmo ponto em questão – tal como pode ser visto nas suas críticas ao pensador francês Gustave Le Bon. Bomfim e Gonzalez Prada apresentavam também propostas que se assemelhavam no que tange as suas propostas de solução: ambos defendiam a educação e a Ciência como sendo a solução, pelo menos num primeiro momento; depois ambos reivindicaram a mudança revolucionária.

Dentre algumas das perspectivas abertas por esse estudo, podemos analisar a forma como se dava a assimilação de idéias e modelos europeus, a formação de um discurso dominante em contraposição com a realidade da maioria da população, o “povo” visto como sinônimo de progresso social, o contradiscurso e a dificuldade em implementação de soluções e de mudanças sociais em sociedades conservadoras.

Este trabalho também possibilita refletir sobre a própria realidade atual latino-americana, ainda marcada profundamente pela divisão social e pelo racismo.

Num estudo recente<sup>6</sup>, Paulo Sérgio Pinheiro afirma que “*o novo Estado democrático, na maioria dos casos, não é mais diretamente responsável por cometer esses abusos, mas a sua responsabilidade está no fracasso em controlar as práticas arbitrárias de seus próprios agentes ou de lutar contra a impunidade*” e complementa, dizendo que “*o retorno ao constitucionalismo democrático pouco fez para erradicar as práticas autoritárias presentes no Estado e na sociedade.*”<sup>7</sup>

Podemos perceber como o pensamento de Bomfim e o de Gonzalez Prada continuam atuais, mesmo tendo se passado quase um século.

Como material primário, no estudo referente a Bomfim, será usado o seu livro *A América Latina – males de origem*. Nesse livro, que é sua obra mais importante, o autor explora as razões para o atraso da América Latina e, em particular, o Brasil, bem como os principais pontos de suas idéias antiracistas e de como elas se inserem numa perspectiva nacionalista. As suas demais obras

---

<sup>6</sup> O livro foi publicado com o título de *Democracia, violência e injustiça – O não Estado de Direito na América Latina* (Paz e Terra, RJ, 2000). Este volume é uma coletânea de escritos de vários pesquisadores sobre a questão da violência que ainda impera numa América Latina “democrática”.

<sup>7</sup> Pinheiro, Paulo Sérgio, *O Estado de Direito e os não-privilegiados da América Latina*, in. *Democracia, violência e injustiça – O não Estado de Direito na América Latina*, Ed. Paz e Terra, 2000, pág 15

históricas, como *O Brasil na América (1929)*, *O Brasil na História (1930)* e *O Brasil Nação (1931)*, serão utilizadas somente em alguns casos específicos, apesar de possuírem uma certa unidade<sup>8</sup>.

Já para a análise de Gonzalez Prada, será usada uma série de textos e discursos proferidos nos anos 1880 e constantes da sua coletânea *Paginas libres e Horas de Lucha*, dentre eles, com maior profundidade, *Nuestros índios*, que é, sem dúvida, um dos seus trabalhos mais importantes, onde expõe as questões sobre o nacionalismo, o racismo, o problema indígena e a necessidade de mudança na estrutura da sociedade.

Esta dissertação está dividida em 4 partes:

- Um primeiro capítulo, abrangendo contextualização da época, subdividido em três partes: a formação do estado nacional no Peru e no Brasil, o desenvolvimento do nacionalismo e do racismo no século XIX e a posição adotada pelos intelectuais brasileiros e peruanos. Esse capítulo está estruturado de forma a criar um pano de fundo à discussão elaborada por Bomfim e por Gonzalez Prada;
- O segundo capítulo, abordando o pensamento de Manoel Bomfim e o de Gonzalez Prada, se subdivide em 4 partes: 1 - as experiências sociais de Gonzalez Prada e de Bomfim e a estruturação de seus discursos; 2 – a divisão do estado e a ausência de uma nacionalidade; 3 – as críticas ao racismo científico e 4 – o “povo” como a base nacional.
- Um terceiro capítulo, analisando o impacto e a importância da obra dos autores, subdividido em três partes: 1 – as propostas de mudança social; 2 – o impacto do pensamento dos autores em sua

---

<sup>8</sup> A separação se dá porque Bomfim levou 21 anos, desde a publicação de *A América Latina*, para voltar a trabalhar com a história. Nesse intervalo, muitas de suas idéias ganharam um novo significado: Bomfim também atenuaria muitas de suas concepções expostas em *A América Latina*, como a questão do parasitismo e o seu radicalismo.

época e 3 – o esquecimento e o “resgate” da obra de Manoel Bomfim e de Gonzalez Prada.

- E, por último, uma conclusão, com uma análise comparativa entre os autores e sobre a importância de seu pensamento.

## **CAPÍTULO I – A FORMAÇÃO DO ESTADO PERUANO E DO BRASILEIRO – NACIONALISMO E RACISMO**

*“O racismo deliberadamente irrompeu através de todas as fronteiras nacionais, definidas por padrões geográficos, lingüísticos, tradicionais ou quaisquer outros, e negou a existência político-nacional como tal. A ideologia racial, e não a de classes, acompanhou o desenvolvimento da comunidade das nações européias, até se transformar em arma que destruiria essas nações”*  
(Hannah Arendt – *As origens do totalitarismo*)

Para compreendermos o contexto no qual foram produzidos os pensamentos de Manoel Bomfim e Gonzalez Prada, faz-se necessário analisarmos alguns pontos que serão importantes para o entendimento não só da sua crítica, mas também da formação de parâmetros dominantes entre os intelectuais na América Latina, tais como o processo de formação do Estado Nacional no Peru e no Brasil, a forma como se estruturou o nacionalismo e o racismo na segunda metade do século XIX e, principalmente, como essas idéias foram sendo absorvidas dentro do contexto de seus países, produzindo um pensamento marcado pela cópia e adaptação de modelos europeus, condizente com os interesses dominantes na América Latina.

Assim, este capítulo está dividido em três partes: a formação do Estado Nacional no Peru e no Brasil, onde pretendo expor como essa se deu à margem dos direitos da maioria da população, ou até mesmo contra essa população; a formação do nacionalismo e do racismo na mentalidade européia; e a maneira como essas idéias foram absorvidas pelos intelectuais dos dois países.

### **1 – Formação do Estado Nacional – Peru e Brasil**

A formação dos Estados Nacionais na América Latina – principalmente, evidenciada pelo processo de independência - foi marcada pela exclusão da

maioria da população da condução deste processo, sendo esta uma obra da elite, que procurava, assim, não permitir que esta população se tornasse parte ativa nos estados formados no sub-continente. Essa desassociação (ou melhor, oposição e exclusão frontal) da maioria com o Estado recém-criado, bem como as tentativas, por parte da elite, de segregar essa maioria – principalmente, através do racismo –, seriam determinantes no pensamento dominante, adotado pela maioria dos intelectuais.

A independência da América Latina pode ser explicada por vários fatores, alguns de origem interna e outros de origem externa.

Dentre os externos, cabe mencionar o controle exercido pelas metrópoles coloniais – Portugal e Espanha –, que cresceu no século XVIII, gerando um sentimento de desconforto e insatisfação entre as elites latino-americanas, os *criollos* das colônias espanholas e seus congêneres “brasileiros”. Além desse fator, outros, ao longo do século XVIII, também foram determinantes, principalmente, as idéias surgidas através do Iluminismo e duas revoluções, que teriam um grande impacto naqueles grupos: a independência dos Estados Unidos e a Revolução Francesa.

Da mesma forma, surgiram fatores de ordem interna, principalmente, revoltas e rebeliões, algumas dirigidas contra os grandes fazendeiros e *criollos* ou similares. Essas revoltas foram se tornando cada vez mais intensas ao longo do século XVIII, como pode ser visto pelos levantes indígenas no Peru, e, no caso brasileiro, pela Inconfidência Mineira e a Conjuração Baiana, que mesmo quando não possuíam intenções separatistas, já demonstravam a instabilidade da situação colonial. Uma outra revolta, essa de proporções maiores, aconteceu no Haiti: lá, os escravos negros conseguiram não só a sua liberdade, mas eliminaram a própria elite colonial estabelecida no país, proclamando a independência.

Assim, o temor de que as classes inferiores pudessem tomar o poder era muito grande. Portanto, a luta que se temia travar não se dava apenas como uma possibilidade de independência, mas também de um confronto étnico.

Benedict Anderson afirma que a independência dos países latino-americanos se deu devido ao fato de que, ao invés de procurar atrair as classes inferiores para sua causa, houve “*medo de mobilizações políticas das ‘classes*

*inferiores': a saber, rebeliões de índios ou de escravos negros*<sup>9</sup>.

O processo de independência se desencadeia desde a invasão da Espanha e de Portugal, pelas tropas de Napoleão, em 1807. Apesar de partirem de um mesmo princípio, a independência da América espanhola e a do Brasil tomaram sentidos completamente diferentes. Enquanto na América espanhola se registrou uma ausência no poder – o rei Carlos IV e o seu sucessor Fernando VII estavam presos –, provocando uma disputa dentro das colônias, no Brasil, o caso foi completamente diferente, uma vez que a Corte e toda a família real portuguesa se dirigiram ao Brasil, fugindo das tropas napoleônicas. Estabelecia-se, portanto, uma situação peculiar pelo fato de uma colônia sediar o governo metropolitano.

No caso da independência da América espanhola, o processo se deu com as elites criolas buscando a tomada do poder político, com o objetivo de assegurar os seus privilégios. O processo era o inverso do brasileiro: enquanto no Brasil o poder central era mais forte do que nunca, em virtude da sede da Coroa ser o Rio de Janeiro, no caso da América espanhola, testemunhava-se o vazio do poder político da Espanha, dominada pelas tropas napoleônicas.

É assim que surgem os movimentos emancipatórios em Argentina, Chile e Grã-Colômbia (que englobava as atuais Venezuela e a Colômbia). No caso do Peru, o processo foi inicialmente bloqueado, uma vez que lá existiam, entre a elite do país, muitos vínculos com a Espanha.

O processo emancipatório foi bastante longo. Com a restituição da Coroa espanhola, em 1814, com Fernando VII como rei, as forças metropolitanas tentaram reconquistar o continente. Os grandes líderes da independência das colônias espanholas da América do Sul foram Simón Bolívar, na Grã-Colômbia, e San Martín, na Argentina. Tanto Bolívar quanto Martín estavam envolvidos não apenas com a independência de seus países, mas também com a necessidade de buscar a independência para todas as colônias da Espanha na América do Sul e, no caso de Bolívar, com um plano de integração do continente.

A independência peruana foi um processo bastante complicado, uma vez que o Peru possuía uma elite mercantil (sediada em Lima) contrária à separação e estava vinculada aos interesses espanhóis, diferentemente do que acontecia na

---

<sup>9</sup> Anderson, Benedict, *Nação e consciência nacional*, Editora Ática, SP, 1989, pág 47

região andina, onde existiam vários movimentos de guerrilha, com ampla participação da população indígena. Jorge Basadre define assim o processo de independência da América espanhola e especificamente a do Peru:

*“La independencia de America espanhola fue así un solo hecho surgente en fechas iguales y dentro de condiciones análogas, modificado apenas por las características locales. Por el mayor enraizamiento de la tradición colonial, por la mayor abundancia de funcionarios, nobles y comerciantes prósperos dentro del régimen vigente, por las condiciones excepcionales que supo desplegar el virrey. Abascal, el Perú no sólo resultó el país menos movido por la commoción libertadora sino el paladín de la resistència colonial.”<sup>10</sup>*

Assim, a independência peruana acabou se caracterizando por uma situação ímpar, na qual existia uma resistência muito forte da aristocracia *criolla* aliada à Espanha. O processo se caracterizou por uma luta de origem externa: o território foi invadido por tropas de outros países recém autônomos, que proclamaram a independência do Peru. Isto se fez necessário porque a permanência do Peru enquanto colônia poderia comprometer a recém-conquistada independência nas outras colônias.

San Martín liderou uma campanha pela independência do Peru, invadindo o país, uma vez que as forças realistas (espanholas), sediadas no Peru, poderiam ameaçar a independência das Províncias Unidas do Prata (Argentina). Ele buscou apoio na população indígena e em uma parte da elite peruana, que não se via identificada com os interesses espanhóis.

Sobre esse ponto, Wilfredo Kapsoli diz que *“ durante la permanencia de San Martín en el Peru, los indígenas actuaron en distintos cuerpos de combate. El papel que complieron fue sin duda esencial. Por esto el General decretó algunas disposicines que a larga tuvieron in carácter más declamativo que de aplicación real”<sup>11</sup>.*

Se, por um lado, San Martín estava tentando conseguir o apoio dos indígenas à luta, por outro, ele tinha uma problema maior a resolver: a aristocracia *criola*. Kapsoli comenta que essa elite procurou, a princípio, se aproximar de San Martín, justamente porque temia que a independência representasse a perda de

<sup>10</sup> Basadre, Jorge. *Peru y posibilidad y outros ensayos*, Ayacucho, Caracas, 1990, pág 20

<sup>11</sup> Kapsoli, Wildredo. *Ensayos de nueva historia*. Editora F. Gonzalez, Lima, 1983, pag 81

seus privilégios. Da fato, como *“la aristocracia criolla actuó con suma habilidad. No le acepto totalmente su proyecto de gobierno”*<sup>12</sup>.

Halperin Donghi concorda com essa idéia, ao dizer que *“o projeto original de libertação do Peru se revelava de difícil execução, tendo em vista as insuficiências militares dos invasores, os quais contudo, esperavam superá-las graças às adesões locais”*.<sup>13</sup>

Existia, portanto, um quadro bastante complicado: uma instabilidade interna em razão do medo da aristocracia de perder os seus privilégios e a falta de força (inclusive militar) de San Martín para impor a independência ao Peru. Dessa forma, era necessária uma ajuda externa para a consolidação do processo, papel desempenhado por Simón Bolívar, que já havia liderado a independência da Grã-Colômbia.

Em julho de 1822, San Martín e Bolívar tiveram um encontro em Guayaquil (atual Equador), e San Martín pediu-lhe ajuda. O encontro terminou sem que um acordo entre os dois se realizasse – San Martín era monarquista, enquanto o objetivo de Bolívar era a formação de uma república e uma unidade entre as ex-colônias espanholas. Não houve um acordo entre os dois; San Martín se retirou da guerra, enquanto Bolívar acabou liderando a luta pela independência peruana.

A luta de Bolívar foi, assim como a de San Martín, marcada por vários problemas, a começar pelo fato de que ele não possuía o apoio da aristocracia. Por outro lado, Bolívar não tinha forças suficientes para vencer a guerra. Assim, foi *“somente uma série de êxitos militares, obtidos graças aos reforços provenientes do norte, permitiu a Bolívar sobreviver”*<sup>14</sup> A vitória final só aconteceria com a capitulação de Ayacucho (dezembro de 1824) e de Callao (1826).

Segundo Jorge Basadre, Bolívar *“es implacable con la aristocracia aún españolizante; de otro lado, detiene a la demagogia: ése es su rol político en el Perú.”*<sup>15</sup> O problema levantado por Basadre é importante: a aristocracia peruana não foi *vencida*, mas sim *convencida* (através das armas) da necessidade da independência. A grande consequência que se registra nesse caso é o fracasso

<sup>12</sup> Idem, pág 83

<sup>13</sup> Donghi, Halperin, *História da América Latina*, 2º edição, ed. Paz e Terra, 1992, pág 70

<sup>14</sup> Idem, pág 75

<sup>15</sup> Basadre, Jorge. *op.cit.* pág 21

das mudanças sociais na formação do Estado peruano: a aristocracia podia aceitar a independência, mas não a perda de seus privilégios. O Estado peruano se tornou, assim, uma continuidade do regime colonial: a independência não representou uma ruptura com o passado. Esse ponto será um dos pilares da crítica de Gonzalez Prada, como será exposto mais adiante.

Já no caso do Brasil, o processo se configurava de forma diferenciada. Segundo Jurandir Malerba<sup>16</sup>, vários fatores decorrentes da permanência da Corte no Rio de Janeiro serviram de base para a constituição na formação do Estado Nacional brasileiro. Entre esses fatores, pode ser mencionado o deslocamento de poder: um rei na colônia sinalizava um poder real. Assim, “*a presença do rei fez despertar em amplos setores da população nativa a viabilidade da emancipação, da autonomia política*”<sup>17</sup>.

De acordo com Iglesias<sup>18</sup>, a partir do estabelecimento da Corte portuguesa no Rio de Janeiro, o Brasil não pode mais ser caracterizado como uma colônia: o Rio de Janeiro se tornou a sede do Império português, instalaram-se os órgãos de administração, implantaram-se mudanças no aspecto físico da cidade, como o estabelecimento do Jardim Botânico, da Biblioteca Nacional, das primeiras escolas de Medicina do Brasil, escolas de letras e de ensino de artes e ofícios e também indústrias e bancos.

O fato de ser a capital do Império português fez do Rio de Janeiro um centro cultural e econômico. Desenvolvia-se, assim, uma elite nacional cada vez mais interessada em manter a sua posição econômica e política. A elite fluminense teria um papel decisivo, mais tarde, no processo de independência.

A permanência da Corte portuguesa no Rio de Janeiro, mesmo depois da queda de Napoleão, acelerou ainda mais o processo – como se pode verificar com a elevação do Brasil à categoria de Reino Unido ao de Portugal e Algarves, em razão da presença portuguesa no Congresso de Viena. Esse fato transformava o Brasil, de colônia, em reino.

<sup>16</sup> Malerba, Jurandir. *A Corte no exílio*, Companhia das Letras, SP, 2000, pág 225

<sup>17</sup> Idem, pág 225

<sup>18</sup> Iglesias, Francisco. *Trajetória política do Brasil*, Companhia das Letras, SP, 1993, págs 96 e 97. Iglesias retoma e amplia o clássico argumento de Caio Prado Jr. sobre a quebra do pacto colonial, em 1808: Prado Jr., Caio, “Evolução política do Brasil”, in: *Evolução política do Brasil e outros estudos*. 4ª ed.. São Paulo, Brasiliense, 1963.

É importante citar o surgimento de um espírito de reação e separatista que, de certa forma, já existia no país. Como diz Francisco Iglesias, a Independência “foi o coroamento de uma luta pelo menos desde o século XVII, com o custo de milhares de vidas”<sup>19</sup>. Em 1817, estourou uma revolução em Pernambuco, provocada pela situação da aristocracia pernambucana, que tinha que pagar um excesso de dívidas e impostos à Corte do Rio de Janeiro, bem como pelo desenvolvimento do seminário de Olinda em 1800 e da maçonaria<sup>20</sup>.

A violência seria decorrente de uma situação limite em razão do encastelamento da Corte portuguesa. Assim, segundo os autores, a Revolução provocou um grande impacto na estabilidade da Corte, ao evidenciar as tensões que se viviam no Brasil, e também por enfraquecer o prestígio da monarquia portuguesa, processo que culminaria com a Revolução do Porto, em 1820. Essa última tinha um caráter fortemente contrário ao absolutismo e à situação portuguesa, que tendo sofrido a dominação francesa e a ocupação inglesa, exigia a volta da família real à Portugal.

Diante das implicações da revolução em Portugal e das pressões exercidas pela elite fluminense, que havia sido favorecida com o estabelecimento da Corte no Rio de Janeiro, D. João VI procurou contentar ambas: decidiu voltar para Portugal (em 1821), o que satisfazia aos interesses das Cortes, mas deixou o seu filho e sucessor, D. Pedro, como príncipe regente.

D. Pedro havia se aliado à elite do Rio de Janeiro, que via nele um representante de seus interesses. Nessa conjuntura, as Cortes de Lisboa exigiram também o retorno do príncipe regente, uma vez que tinham como objetivo o restabelecimento do *status* colonial sobre o Brasil.

Assim, D. Pedro, apoiado (e pressionado) pela elite brasileira – que via o retorno ao *status* colonial como prejudicial aos seus interesses –, decidiu contrariar as ordens vindas de Lisboa para retornar, permanecendo no Brasil, culminando o impasse na declaração da independência, em 7 de setembro de 1822.

A independência, portanto, foi realizada sem a participação popular,

---

<sup>19</sup> Idem, pág 115

<sup>20</sup> Neves, Lúcia Maria Bastos Pereira das Neves & Machado, Humberto Fernandes, *O Império do Brasil*, Editora Nova Fronteira, RJ, 1999, pág 62

caracterizando-se por um grande continuísmo em relação à estrutura então vigente: estabeleceu-se a monarquia como forma de governo e mantiveram-se intactas muitas das instituições políticas e sociais, em particular, a escravidão.

Se o processo de independência brasileira foi original, devido à vinda da família real, em alguns pontos, ele se assemelhava ao da América espanhola, pelo fato da maioria da população ter sido posta à margem dos sucessos. Numa comparação, Iglesias diz que enquanto na América espanhola se processaram lutas e guerras, no Brasil, a independência foi resultado de um processo conduzido por um grupo de nacionais exaltados, contando com o apoio de portugueses residentes e com interesses em negócios no país. Cercando e apoiando D. Pedro, esse grupo sustentou a causa até o momento da independência<sup>21</sup>.

Um fator importante a ser mencionado é o desmembramento da América espanhola, que, após a independência, dividiu-se em vários países. O processo emancipador na América espanhola se caracterizou, conforme Marcos Kaplan<sup>22</sup>, num projeto que teve como objetivo criar uma grande nação latino-americana, tal como na aspiração de Simon Bolívar pela integração do sub-continente.

Mas essa aspiração se frustrou e, como diz Kaplan, *“a idéia nacional e a vontade de construir o novo Estado sobre e dentro de grandes marcos geográficos conservam um caráter de abstração e impraticabilidade até hoje”*<sup>23</sup>. Segundo esse autor, a independência foi acompanhada pela desintegração da América Latina, uma vez que foi realizada e usufruída por personalidades e pequenos grupos urbanos. Eric Hobsbawm pensa de maneira similar, ao declarar que *“as revoluções latino-americanas foram obra de pequenos grupos de aristocratas, soldados e elites afrancesadas ‘evoluídas’, deixando a massa da passiva população branca, católica, e pobre, e dos índios indiferente ou hostil”*<sup>24</sup>.

O próprio sentimento de unidade era fraco, uma vez que determinado por uma identidade cultural da reação ao colonizador comum e dos benefícios a

<sup>21</sup> Iglesias, Francisco, *op. Cit.*, pág 108

<sup>22</sup> Kaplan, Marcos T. *A formação do Estado Nacional na América Latina*, Ed. Eldorado, 1974, pág 112

<sup>23</sup> Idem, pág 113

<sup>24</sup> Hobsbawm, Eric, *A era das revoluções*, Ed. Paz e Terra, 8º edição, 1991, pág 161

serem conquistados com a independência. A identidade comum, necessária à integração, não existia, e por isso a divisão se tornou inevitável. Essa falta de sentimento nacional também se processava no interior desses países. Kaplan afirma que as novas nações estavam baseadas em populações que foram postas à margem do processo de independência e também da vida social. Esse era o lugar comum na América Latina – estados caracterizados por marginalizarem a maioria da população de participarem no projeto nacional e da vida da nação.

O Estado Nacional peruano, assim formado, baseou-se no regime republicano. Mas *“el Estado peruano fue el espejismo de la norma legitimada, la estructura parcial, allí donde la nación no vivía sino los confinamientos y las dispersiones de un cambio que podría erosionar la vida social si sus propios protagonistas no hubiesen reconocido, en el cambio mismo, la energía de su cultura aborígen, que les permitía la sobrevivencia en un país que les negaba la sobrevivencia”*<sup>25</sup>

A maioria da população acabou sendo posta à margem dos benefícios desse novo Estado. O poder ficou confinado às classes dominantes – em particular, à aristocracia residente em Lima. A massa camponesa apenas serviu como soldado na guerra; passada a vitória, foi excluída do processo político e econômico. A segregação foi também racial.

Assim, como enfatizam Pellegrino Soares e Colombo, *“a construção do Estado peruano foi marcada pela exclusão da população indígena, majoritária nesse país, com base em ideologias racistas”*<sup>26</sup>. Eram considerados biologicamente inferiores e, portanto, fadados a ficarem marginalizados no processo de formação do país.

Para Bomfim, a independência foi uma amostra do pensamento conservador da elite latino-americana: se num primeiro momento essa resiste à idéia e ao movimento emancipador, posteriormente, apoia o movimento, quando percebe que não há meios de evitar a revolução, e procura modificar-lhe

---

<sup>25</sup> Ortega, Julio. *La cultura peruana*, Tierra firme-Fondo de cultura economica, México, 1978, pág 29

<sup>26</sup> Pellegrino Soares, Gabriela & Colombo, Sylvia, *Reforma liberal e lutas camponesas na América Latina*, Humanitas, 1999 pág 47

propósitos, acomodando o programa aos seus interesses<sup>27</sup>.

Os Estados formados no Brasil e no Peru se configuraram, portanto, como criações de uma elite, segregando a maioria da população. Essa exclusão será, mais tarde, o pano de fundo da discussão travada por Manoel Bomfim e Gonzalez Prada.

## 2 – O nacionalismo e o racismo

Na segunda metade do século XIX, tanto o Brasil quanto o Peru passaram por uma série de transformações políticas, causadas por guerras (a do Paraguai, no caso brasileiro, e a do Pacífico, no caso peruano) e transformações políticas, muitas como conseqüências daqueles conflitos. O Brasil experimentava o declínio de duas instituições: a escravatura e o Império. Já o Peru vivia um momento de crise tão ou mais aguda: a guerra com o Chile privou o país de parte do território (anexado ao Chile), rico em *guano* e *salitre*, que eram suas mais importantes fontes de riqueza.

Se a construção do Estado Nacional, nos dois casos, já havia sido uma obra da elite, nesse momento de crise, os intelectuais de ambos os países começaram a debater qual o propósito desse Estado. E para isso, absorviam idéias vindas da Europa, em particular as idéias do nacionalismo e do racismo, reproduzindo-as e readaptando-as de acordo com seus interesses.

O nacionalismo surgiu como uma ideologia que dava base à existência de um Estado Nacional. Assim, como lembra Montserrat Guibernau<sup>28</sup>, o nacionalismo é anterior ao Estado Nacional, mas foi a partir das unificações italiana e alemã, em 1871, que ele se tornou reconhecido como uma unidade de poder político e um modelo a ser seguido, tanto na Europa Ocidental, quanto no resto do mundo.

Segundo Hobsbawm, o nacionalismo, no período de 1880 à 1914, ganhou um novo impulso e uma transformação no seu conteúdo ideológico e político.

---

<sup>27</sup> Bomfim, Manoel, *A América Latina – males de origem*, Topbooks, 4ª ed. 1993, pág 219

<sup>28</sup> Guibernau, Montserrat, *Nacionalismos – o Estado nacional e o nacionalismo no século XX*, Jorge Zahar Editor, 1997

Hobsbawm lembra que a própria palavra “nacionalismo” apareceu pela primeira vez em fins do século XIX, para descrever os grupos de direita na França e na Itália, que brandiam entusiasticamente a bandeira nacional contra os estrangeiros, os liberais e os socialistas, e a favor daquela expressão agressiva de seus próprios estados<sup>29</sup>. A palavra “nacionalismo”, de acordo com o mesmo autor, seria utilizada para caracterizar todos os movimentos que consideravam a “causa nacional” como de primordial importância e os que desejavam a autodeterminação – o direito de formar um estado independente.

Um outro aspecto importante, lembrado por Hobsbawm, é que o nacionalismo se desenvolveu com o aumento da urbanização e da industrialização. Isso ocorreu porque, com o declínio das comunidades a que as pessoas estavam habituadas, tais como as das famílias e das aldeias, e com a consequente perda de valores tradicionais (principalmente os religiosos), elas tinham a necessidade de encontrar algo que ocupasse esse vazio. Foi assim que a idéia de “nação” assumiu tal papel. Se o desenvolvimento das cidades levou a religião a um declínio, o nacionalismo surgiu, sob um certo aspecto, como um substituto laico da religião. Nesse papel, o nacionalismo incorporava a idéia de que a “nação” era o centro da vida das pessoas e de que era a razão da existência da sociedade.

Segundo Benedict Anderson, a nação é imaginada, limitada e soberana. A nação é imaginada, uma vez que os seus membros jamais poderão conhecer ou ouvir falar de todos, mas na sua mente, existia uma comunhão que une todos – seria como se todos pertencessem a uma grande e irrestrita comunidade. A nação também é imaginada de forma limitada, porque possui fronteiras finitas. E as nações são soberanas porque, dentro dessas fronteiras – os seus territórios –, são “livres”. Como Anderson diz, “*o penhor e o símbolo dessa liberdade é o Estado soberano*”<sup>30</sup>. Essa observação é muito relevante para o entendimento de como o conceito de nação ganhou uma representação: o Estado-Nação.

O Estado-Nação, ou Estado Nacional, constituído como tal no final do século XIX, tinha como objetivo claro a criação de um imaginário onde o Estado –

<sup>29</sup> Hobsbawm, Eric. *A era dos Impérios*, Ed. Paz e Terra, Rio de Janeiro, 3º ed. 1992, pág 209

<sup>30</sup> Anderson, Benedict. *Nação e consciência nacional*, Editora Ática, SP, 1989, pág 16

portanto, uma entidade política – se torna representante de uma nação. Assim, o Estado-Nação, mais do que representar um “povo”, representava um conceito de que todos dentro desse Estado, pertenciam a uma “nação” pré-determinada e específica.

Mas o que é “povo”? Essa é uma definição bastante complexa porque envolve uma série de variáveis, dentre as quais, a dificuldade em se estabelecer os valores que representariam um determinado “povo”.

Michael Hardt e Antonio Negri fazem uma diferenciação entre o conceito de “povo” e o de “multidão”: *“a multidão é uma multiplicidade, um plano e singularidades, um conjunto aberto de relações, que não é nem homogênea nem idêntica a si mesmo, e mantém uma relação indistinta e inclusiva com os que estão fora dela”*; e povo *“oferece uma vontade e uma ação únicas independentes das diversas vontades e uma ação da multidão, e geralmente em conflito com elas.”*<sup>31</sup>

Assim, o “povo” é uma criação, uma designação elaborada por uma elite para tentar enquadrar as pessoas dentro de um projeto de nação – *“toda nação precisa fazer da multidão um povo”*<sup>32</sup>. É um “olhar de cima”, isto é, a visão de uma elite ou grupo sobre o outro – a imagem projetada do outro.

Para Gonzalez Prada e Manoel Bomfim, a definição de povo era bem clara: o “povo” era a população que se encontrava excluída dos benefícios do progresso econômico e do processo político de seus países, composta majoritariamente por negros, mestiços e índios – esses últimos de grande importância para Gonzalez Prada. Portanto, no conceito de ambos autores, a verdadeira “nação” ainda não estava estruturada, uma vez que a maioria da população se encontrava excluída.

“Povo” e “nação” são conceitos ambíguos, que podem ter várias definições, de acordo com os interesses e perspectivas de análise. Seja como for, dentro do Estado Nacional, uma “nação” é imaginada sempre como uma comunidade delimitada, sem apresentar desigualdades, nem exploração. Dentro dessa perspectiva, uma nação é marcada por um companheirismo profundo – uma idéia

---

<sup>31</sup> Hardt, Michael e Negri, Antonio. *Império*, Editora Record, RJ, 2001, pág 120

<sup>32</sup> Idem, pág 120

de fraternidade e de igualdade que faz com que seus membros devam se sentir parte de uma grande comunidade, onde todos fazem parte de um mesmo “corpo”. Esse sentimento de fraternidade, segundo Anderson, “*é que torna possível, no correr dos últimos dois séculos, que tantos milhões de pessoas, não só matem, mas morram voluntariamente por imaginações tão limitadas*”<sup>33</sup>.

Hobsbawm salienta dois pontos importantes na formação de uma “nação”: o uso da História e o da identificação racial com a idéia de nação.

De acordo com Hobsbawm, a História se tornou um fator de formação da nacionalidade: “*ora, a história é a matéria-prima para as ideologias nacionalistas ou étnicas ou fundamentalistas, tal como as papoulas são a matéria-prima para o vício da heroína. O passado é um elemento essencial, talvez o elemento essencial nessas ideologias*”<sup>34</sup>. Hobsbawm explora o fato de que para justificar a nacionalidade, se buscava não somente reinterpretar o passado, mas também fabricá-lo, objetivando, assim, explicar a realidade.

O uso da história, fabricada ou não, logra legitimar ações e políticas e também a idéia de nacionalidade. A criação de uma história mitificada pode, portanto, vir a ser essencial na formação da nacionalidade. Ao mitificar o fato histórico, estamos sacramentando-o, transformando-o em algo que legitima ações, políticas e ideologias. Esses movimentos conhecem pouco a história ou a compreendem mal, como complementa Hobsbawm, uma vez que os seus objetivos não encontram precedentes históricos, apesar de se definirem em termos históricos ou até mesmo realizando partes dessa história fictícia<sup>35</sup>.

É por esse motivo que Bomfim critica violentamente a “história oficial”<sup>36</sup>, o que também ocorre com Gonzalez Prada, na sua crítica a Ricardo Palma.

O outro aspecto importante para se compreender o nacionalismo, foco deste trabalho, era a busca por definir a nação em termos étnicos e de linguagem – fato esse diretamente relacionado com as teorias racistas vigentes. O

<sup>33</sup> Anderson, Benedict, pág 16

<sup>34</sup> Hobsbawm, Eric, *Dentro e fora da História*, op.cit., pág 17

<sup>35</sup> Idem, pág 28

<sup>36</sup> Manoel Bomfim trabalha com a crítica da história oficial em toda a sua obra histórica, mas enfoca de forma especial esse problema em *O Brasil na História*, onde critica abertamente Varnhagen, acusando-o de escrever “Uma história para o trono”.

nacionalismo buscava a identificação étnica e lingüística com um estado, dando a esse uma “*uniformidade racial*”.

Paralelamente e, de certa forma, integrado ao conceito de nacionalismo, ocorreu o surgimento das teorias raciais. Ora, se o nacionalismo associava a idéia de uma “raça” ao estado, esse, caso tivesse pretensões a “evoluir” ou atingir o “progresso”, precisava possuir uma “raça” superior. Assim, em meados do século XIX, buscou-se uma forma de legitimar o racismo através de teorias raciais – isto é, procurou-se, através do uso (e do abuso) da ciência, justificar e demonstrar que as divisões e diferenças (sociais, econômicas, intelectuais) entre os seres humanos são determinadas pela questão racial.

O argumento principal dessas teorias era que a humanidade, assim como as demais espécies animais, estava composta por raças, que não eram apenas diferentes entre si na cor dos cabelos, olhos ou pele, nos traços físicos, ou no comprimento do rosto, mas ilustravam o fato de existirem seres humanos “superiores” ou “inferiores”, do ponto de vista mental e social<sup>37</sup>. Por esse pensamento, as diferenças raciais determinavam as ações, a natureza e o pensamento do homem; e esse se via limitado por sua biologia.

O racismo, ao ser qualificado como uma “ciência”, não poderia ser negado: era uma verdade absoluta e incontestável. A biologia conseguiria, então, explicar a divisão social e também justificar porque determinados povos dominam e outros são dominados, bem como a divisão das classes sociais. O racismo científico estava em conexão com o seu momento – vivia-se o auge do imperialismo e do colonialismo<sup>38</sup>.

Do ponto de vista interno da sociedade, o racismo também interessava muito à elite que se identificava com a Europa, em desprezo pela população nacional: “*as concepções racistas se tornaram parte da identidade da classe senhorial e dos grupos dirigentes em uma sociedade hierarquizada e estamental, com grande participação de escravos, libertos e imigrantes no trabalho produtivo.*”

---

<sup>37</sup> Sobre essa questão é importante citar o livro de Lilia Moritz Schwarcz, *O espetáculo das raças*, (Companhia das letras, SP 1995), principalmente na parte referente às escolas de medicina.

<sup>38</sup> Iglesias, Francisco. *História e ideologia*, Ed. Perspectiva, SP, 1972. Ver capítulo sobre a “natureza e ideologia do colonialismo no século XIX”

*Não exprimiam, portanto, apenas interesses colonialistas e imperialistas, já que se articulavam aos grupos nacionais identificados à modernidade ocidental, que os adotaram junto com os modelos liberais de Estado*<sup>39</sup>.

Dante Moreira Leite diz que o racismo científico teve um grande prestígio em fins do século XIX e início do XX devido a dois fatores: o primeiro era que o racismo se constituía na fórmula usada para legitimar e justificar o domínio branco sobre o resto do mundo; e em segundo lugar, ao se basear na teoria evolucionista de Darwin, os europeus, por estarem no domínio do mundo, teriam evoluído para um estágio superior às demais civilizações e, portanto, possuiriam o direito de eliminar as raças inferiores<sup>40</sup>.

As teorias raciais foram criadas para *justificar*, e não para *explicar* a realidade. Tinham como propósito dizer que as diferenças sociais estavam centradas nas diferenças existentes entre as raças humanas. A própria visão “científica” do racismo já possuía no seu interior uma gama de preconceitos; a sua análise estava marcada por eles. As teorias raciais partiam de preconceitos – isto é, a sua análise estava vinculada a eles de tal forma que era moldada por sua perspectiva.

As teorias raciais, na realidade, justificavam a dominação feita pela elite sobre a maioria da população – e esse foi o caso brasileiro, tanto quanto o peruano. Aliás, esse ponto será de grande importância na idéia de um Estado Nacional, tanto no Peru quanto no Brasil. Como seria possível construir um estado, tendo como base uma população considerada *inferior* e, portanto, *incapaz* de atingir um grau de desenvolvimento semelhante ao da Europa?

O preconceito racial, étnico ou cultural, esteve presente em diferentes momentos da história da humanidade. Para Juan Comas<sup>41</sup>, o fato de vários povos terem tido graus diferentes de desenvolvimento deu margem, ao longo da história, a alguns que se consideravam superiores – como se as suas qualidades fossem inatas, podendo, assim, exaltar a sua “superioridade racial” frente aos demais. É

<sup>39</sup> Ventura, Roberto. *Um Brasil mestiço: raça e cultura na passagem da Monarquia à República. In Viagem Incompleta. Org. Carlos Guilherme Mota*, Editora Senac, SP, 2000

<sup>40</sup> Leite, Dante Moreira. *O caráter nacional brasileiro – história de uma ideologia*, Ed. Ática, SP, 3<sup>o</sup> ed., 1992, pág 33

<sup>41</sup> Comas, Juan. *Os mitos raciais*, in *Raça e ciência I*, ed. Perspectiva, SP, 1970, pág 16

daí que, ainda segundo Comas, surgiu a fonte e a origem do racismo e suas conseqüências.

O racismo, enquanto ideologia, tem as suas raízes no século XVII. Desde então, muitos autores começaram a debater a questão racial, alguns defendendo a igualdade, como Montaigne, Voltaire e Rousseau, e outros que criticaram a existência dessa igualdade, como Hume, Renan e Taine.

Hannah Arendt diz que no século XVIII, essa discussão foi um foco de grande interesse, principalmente na França, no estudo dos povos selvagens e não-civilizados, em oposição à cultura européia<sup>42</sup>. Esse foi o caso de Rousseau, que abordou a questão da desigualdade entre os homens e a idéia do “bom selvagem”<sup>43</sup>.

Segundo Arendt, foi na França, porém, que surgiram as sementes do pensamento racial, com um objetivo de se definir as classes sociais. Ela cita como exemplo o conde de Boulainvillies, que escreveu, no começo do século XVIII, várias obras com o intuito de separar a plebe da nobreza, criando uma justificativa para a existências de ambas, interpretando a história da França como se se tratasse de duas nações diferentes, uma composta por gauleses (os antigos habitantes da França) e outra pelo povo germânico, que teria ganhado o direito do poder pela conquista e governava um povo “inferior”, galo-romano. Como bem lembra Arendt, a nobreza francesa procurava se identificar com a idéia de que pertencia a uma casta internacional, separada do resto da nação, em sua “superioridade germânica”.

Essas idéias, em conjunto com argumentos sobre “parentesco de sangue”, usados para despertar o sentimento nacional alemão, só ganharam uma maior consistência enquanto teoria a partir de 1853, quando o conde Arthur de Gobineau publicou o *Essai sur l'inégalité des races humaines* (Ensaio sobre as desigualdades das raças humanas), que, mais tarde, teria uma grande influência nas teorias raciais. Através desse texto, Gobineau procurava mostrar qual seria a causa principal, a única razão que levava as civilizações à ascensão e ao declínio

---

<sup>42</sup> Arendt, Hannah, *As origens do totalitarismo*, Companhia das Letras, SP, 1997, pág 203

<sup>43</sup> Rousseau, Jean Jacques, *Coleção os pensadores*, Editora Nova Cultural, 1993. ver “Discurso sobre a desigualdade entre os homens”.

– a chave para a compreensão da História. E, mesmo sem a influência do darwinismo ou outras teorias evolucionistas, Gobineau colocava a história na categoria das ciências naturais, e dizia que a decadência da humanidade era inevitável.

Mas quais seriam as causas dessa decadência? Para Gobineau, ela era resultado direto da mistura racial, que levava à degenerescência da raça e, portanto, da humanidade. Na mistura racial entre as “raças superiores” e as “inferiores”, eram as características das últimas que predominavam. E mais: Gobineau qualificava os seus estudos de “científicos”, dando-lhe um grau de verdade.

Como diz Arendt, *“o que Gobineau realmente procurou na política foi a definição e a criação de uma “elite” que substituísse a aristocracia”*<sup>44</sup>. O autor francês, que se identificava com a nobreza de seu país, pretendia, com a criação dessa nova “raça”, a invenção de uma raça pura e superior, com os seus direitos superiores equivalentes a sua superioridade biológica, em contraste com a decadência das “raças inferiores”.

Gobineau pertencia à nobreza francesa, que, com o fim da monarquia, se exilou em outros países da Europa, tais como a Alemanha. Assim, para ele, as leis francesas que davam direitos iguais eram uma espécie de aberração, sinal da decadência da civilização. E mais, ao ver o resultado da Guerra Franco-prussiana (que teve como principal consequência a unificação da Alemanha), ele adotou uma postura de defesa do arianismo –a “raça germânica” era a superior.

De abril de 1869 à maio de 1870, Gobineau esteve no Brasil como Ministro da França (embaixador). Ele odiou quase tudo o que viu no país – viveu no Rio de Janeiro, povoado por mulatos, negros e mestiços. O Brasil era, portanto, a própria síntese de suas idéias sobre degeneração e decadência. Uma das poucas “coisas” de que gostou foi do Imperador D. Pedro II e de fato, se tornaram amigos pessoais. Com o seu perfil de imperador “ilustrado”, D. Pedro II cultivou uma relação de amizade e de trocas de idéias com Gobineau. A amizade foi tão duradoura que mesmo depois da volta de Gobineau para a Europa, D. Pedro II se

---

<sup>44</sup> Arendt, Hannah, *Op. cit.*, pág 203

encontrou com ele várias vezes<sup>45</sup>. Não é à toa que Alceu de Amoroso Lima o chamou de “O inimigo cordial do Brasil”<sup>46</sup>, uma vez que odiava o país, mas era amigo do Imperador<sup>47</sup>.

Em meados da segunda metade do século XIX, as idéias racistas de Gobineau ganharam um novo aliado na ciência: a teoria de Darwin sobre a evolução das espécies. Segundo Juan Comas, essa teoria foi utilizada pelos europeus para justificarem a sua política de expansão às custas de povos ditos “inferiores”. Essa teoria, que previa a sobrevivência dos mais capazes ou aptos, serviu perfeitamente aos interesses europeus, uma vez que lhes dava o respaldo para a dominação de outros povos: *“na política internacional o racismo serve de desculpa à agressão, pois o agressor não mais se sente preso a qualquer consideração que ligue a estrangeiros pertencentes a “raças inferiores” e classificadas pouco ou nada acima dos animais irracionais”*<sup>48</sup>.

Indo mais além, Comas diz que muitos países usavam essa teoria como desculpa para justificar a negação de direitos a outros setores da sociedade nacional ou mesmo da de outros lugares: *“acolheram com satisfação as teses biológicas de Darwin e depois, por sua simplificação, distorção e adaptação, em conformidade com seus próprios interesses, a transformaram no chamado ‘Darwinismo social’, em que se baseavam o seu direito de privilégios sociais e econômicos”*<sup>49</sup>.

O mesmo comentarista defende a idéia de que, quando a doutrina racista é aplicada não apenas para separar os grupos étnicos, mas também para *segregar* as classes sociais de uma sociedade, ela se torna ainda mais perigosa. Cita Erich Suchland, para quem os indivíduos mal sucedidos na vida faziam parte dos elementos inferiores da população, em oposição aos ricos, que pertenceriam a uma “raça superior”, o que justificava ações contra os pobres, uma espécie de

---

<sup>45</sup> Schwarcz, Lília Moritz, *As barbas do Imperador – D. Pedro II – um monarca nos trópicos*, Companhia das Letras, SP, 1999. Ver capítulo “um monarca itinerante”.

<sup>46</sup> Raeders, Georges, *O inimigo cordial do Brasil*, Paz e Terra, RJ, 1988, pág 11

<sup>47</sup> De fato, D. Pedro II estabeleceu laços de amizade muito estreitos com Gobineau, mantendo com ele uma correspondência regular. Ver Raeders, Georges. *D. Pedro II e conde Gobineau – correspondências inéditas* – São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1938.

<sup>48</sup> Comas, Juan, *op.cit.* pág 16

<sup>49</sup> Idem, pág 16

forma de seleção e purificação da raça.

É nesse exemplo que podemos ver um retrato da própria exclusão social caracterizada por Bomfim e Gonzalez Prada, marginalizando grande parte da humanidade da participação no estado constituído. Essa exclusão, legitimada pela segregação racial, é ainda marcante nas sociedades brasileira e peruana do início do século XXI.

Uma das principais teorias raciais era aquela que defendia o argumento do “arianismo”, isto é, da superioridade das raças “arianas”. Tal teoria, já reivindicada por Gobineau e pela nobreza francesa, ganhou vulto na Europa após a guerra franco-prussiana, em 1870, surgindo como uma doutrina que pregava a superioridade do nórdico, loiro e teutônico. Na França, na Inglaterra, na Alemanha, entre outros países, muitos homens de letras, políticos e pseudo-cientistas começaram a dedicar o seu tempo e energia para demonstrar que os triunfos de sua civilização se deviam exclusivamente às respectivas “raças”, tendo os defensores do arianismo como aqueles que apresentavam o elemento nórdico na condição de fonte de todas as civilizações mais adiantadas<sup>50</sup>.

O principal nome da teoria racista “nórdica” ou “ariana” foi Houston Stewart Chamberlain, para quem os “teutões” representavam a “aristocracia da humanidade”, enquanto os latinos e os eslavos se constituíam num grupo degenerado, e as maiores conquistas da civilização européia foram obra da “raça teutônica”. Seguindo esse raciocínio, mesmo quando pessoas pertencentes a raças ditas “inferiores” se destacavam, isso era devido ao fato de possuírem um sangue “teutônico”.

Segundo Juan Comas, o uso das teorias sobre o “arianismo” é uma confusão de idéias, que faz com que se pense e utilize o termo “raça” como sinônimo de língua e nação. Para ele, o termo “raça” tem um significado exclusivamente biológico e, apesar disso, caiu-se no erro de se usar expressões como “raça latina”, “raça eslava”, “raça germânica”, “raça ariana”, em função de se considerarem os grupos humanos lingüisticamente homogêneos como uniformes antropologicamente.

---

<sup>50</sup> Poliakov, Leon. *O mito ariano*, Ed. Perspectiva, SP, 1971

Um outro pensador importante desse período, e que exerceu uma influência importante sobre Gonzalez Prada, foi Renan. Enquanto ele defendia a idéia de que os negros, amarelos e mestiços compunham raças “inferiores”, Gonzalez Prada, que foi seu aluno na França, tomava um caminho oposto.

Essa questão é particularmente interessante, porque Gonzalez Prada realmente admirava Renan, em razão de sua postura anti-católica. De fato, Gonzalez Prada diz que “*Renan costeó el continente científico a manera de un Américo Vespucci, pero no penetró en él como un Hernán Cortés o un Pizarro*”<sup>51</sup>. Mas sobre a sua postura anti-religiosa, Prada comenta que “*Su gran audacia constituyó en negar la divinidad de Cristo y sostener, aunque no siempre, la concepción hegeliana del Universo, es decir, considerarle como un ser en la gestación de Dios.*”<sup>52</sup>

Gonzalez Prada via Renan como um grande pensador, não como um grande cientista; considerava seu pensamento de fundamental importância para a compreensão crítica da mentalidade, em particular da mentalidade religiosa; mas não como análise científica. É neste ponto que reside a força de Renan para o pensamento de Gonzalez Prada: a sua postura anti-clerical e de defesa do livre pensamento.

Outros representantes do racismo científico que tiveram uma grande influência entre os intelectuais brasileiros e peruanos foram Lapouge e Gustave Le Bon. Lapouge trabalhava com a idéia de separar o conceito de “raça” do de “etnia”. Para ele, o que torna o homem diferente dos outros primatas é que enquanto a divisão existente entre o homem e o macaco é de natureza racial, a divisão entre os homens é de origem social – portanto, uma seleção social. Assim, também ele considera que as raças são um produto de diferenças morfológicas entre os indivíduos, ao passo que as etnias são um produto das qualidades psicológicas<sup>53</sup>.

Já Gustave Le Bon, que Lilia Schwarcz considera *um “grande vulgarizador*

---

<sup>51</sup> Gonzalez Prada, Manoel. *Renan*, in *Paginas libres/Hora de Lucha*. Ayacucho, Caracas, 1976, pág 128

<sup>52</sup> Idem, pág 129

<sup>53</sup> Poutignat, Philippe & Streiff-Fenart, Jocelyne, *Teorias da etnicidade*, UNESP, SP, pág 34

*dos talentos alheios*”<sup>54</sup>, fazia uma correlação entre as raças humanas e as espécies animais. Segundo a autora, Le Bon sustentava a existência de várias raças humanas e a desigualdade entre elas, e que a ação do grupo é que determinava o sujeito: quem pertencesse a uma determinada “raça” estava fadado a ter um comportamento semelhante aos demais da mesma categoria. Le Bon acabou sendo um dos autores mais elogiados e admirados por autores brasileiros e peruanos, tais como Silvio Romero e Francisco Garcia Calderón: a sua interpretação a respeito das teorias raciais ganhava ressonância na mentalidade da maioria desses intelectuais. Não foi à toa que ele se tornou o alvo preferido das críticas de Gonzalez Prada e de Manoel Bomfim.

Segundo Schwarcz, existem quatro máximas para se entender as características do determinismo racial:

- a raça constitui um elemento essencial, definindo o sujeito. A distância entre um branco e um negro seria, portanto, igual à existente entre um cavalo e uma mula;
- a relação entre atributos externos e internos (o tipo de cabelo, o tamanho do cérebro, a cor da pele) poderia determinar os aspectos morais das diferentes raças;
- o indivíduo seria a soma do seu “grupo racio-cultural”, não adiantava ver nesse indivíduo as características físicas ou mentais, seria melhor observar o grupo ao qual ele pertencia;
- a prática da intervenção – a Eugenia. Esse conceito tinha uma implicação na política social: para se “aprimorar” a raça, seria necessário estimular certas uniões, impedir outras e isolar grupos e indivíduos”<sup>55</sup>.

Sobre o conceito de *eugenia*, Hobsbawm diz que esse foi um programa, para aplicação nas pessoas, das idéias de cruzamento, comuns na agricultura e na pecuária. Para os eugenistas, o homem só poderia ser melhorado através de sua condição genética, que privilegiava a burguesia e as raças nórdicas, tidas

<sup>54</sup> Schwarcz, Lilia Moritz, *O espetáculo das raças*, Companhia das Letras, SP, 1995, pág 63

<sup>55</sup> Schwarcz, Lilia Moritz & Queiroz, Renato da Silva *Raça e diversidade*, Edusp, 1996, pág 172

como as “superiores”<sup>56</sup>.

Esse é um ponto muito importante: a eugenia seria uma forma de se enquadrar as populações num “tipo” racial desejado. Na América Latina, a forma seria através da imigração em massa de europeus, que se misturando com os povos locais, tornaria esses cada vez mais “brancos”. Essa teoria, que era contestada por muitos ideólogos raciais na Europa (consideravam o mestiço como inferior ao branco), uma vez que implicava na crença de que o mestiço poderia vir a ser um caminho para a superação do atraso, foi adotada tanto no Peru como no Brasil.

Concluindo, podemos pensar o racismo científico, em concordância com Arendt<sup>57</sup>, como uma negação do princípio com os quais se constrói a idéia de nacionalidade, isto é, igualdade e solidariedade. O racismo científico propunha que essa nacionalidade estava vinculada a uma “raça” ou a um “segmento” pré-definido da população, e tinha como base o conceito de que o elemento que compunha a raça “superior” era o definidor da nação. A “solidariedade” entre os indivíduos, tão importante na definição de nação, existia somente no interior daquele grupo.

Partindo desse princípio, o nacionalismo e o racismo são duas ideologias que se complementam, principalmente quando vinculados à direita política. Como diz Hobsbawm, *“a biologia era essencial para uma ideologia burguesa teoricamente igualitária, pois deslocava a culpa das evidentes desigualdades humanas da sociedade para a natureza”*<sup>58</sup>.

Assim, a “natureza” explicava não só as diferenças sociais, mas também a impossibilidade de se estender a nacionalidade a todos os elementos da população. É por essa razão que a crítica de Gonzalez Prada e Bomfim será exatamente contra tais teorias raciais e a idéia da vinculação entre “nação” e “raça”.

---

<sup>56</sup> Hobsbawm, Eric, *A era dos Impérios, Op. Cit.* Ver capítulo 10: “As certezas solapadas: as ciências”

<sup>57</sup> Arendt, Hannah, *Op. cit.*, pág 198

<sup>58</sup> Hobsbawm, Eric, *Op. cit.*, pág 351

### 3 – Os intelectuais brasileiros e peruanos – Tensões no discurso dominante

Essas idéias, que vigoravam na Europa, tornaram-se importantes dentro dos contextos brasileiro e peruano, absorvidas como fundamentais por intelectuais dos dois países. Elas ganharam muito espaço entre os intelectuais dos dois países, principalmente em razão da característica fundamental das sociedades brasileira e peruana: conservadoras, marcadas pela segregação racial oficial – a escravidão existia como um regime de trabalho –, e por uma segregação social, onde a maioria da população, mesmo a livre, era posta à margem do processo político.

A importação de certos modelos europeus era uma característica típica de países como o Brasil e o Peru: a crença na sua inferioridade enquanto nação e a necessidade da elite em controlar o poder. Nelson Werneck Sodré, expõe essa questão de forma bem clara no que chama *Ideologia do colonialismo*. Segundo esse autor, os povos “subordinados” não escolhem tais idéias importadas por uma ato de vontade; eles “*são naturalmente conduzidos a recebê-la porque, ao mesmo tempo que justifica a supremacia de nações colonizadoras, justifica, internamente, a supremacia da classe ou das classes que se beneficiam da subordinação, associando-se às forças econômicas externas que a impõem.*”<sup>59</sup>

No Brasil, se a independência se consolidou no reinado de Pedro I, a partir de sua abdicação e, posteriormente, no período regencial, buscou-se construir uma identidade nacional. Nesse panorama, foram criadas várias instituições, como o Imperial Colégio D. Pedro II, em 1837, o Arquivo Público, em 1838, e, principalmente, o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB), também em 1838.

O Colégio D. Pedro II tinha o interesse de criar uma consciência nacional nos filhos da elite – aos quais era dirigido. Mas “*o ensino que o colégio propiciava tendia a revestir-se de um caráter essencialmente literário, livresco e ornamental, com o intuito de formar os oradores retóricos que ocuparam o Parlamento do*

<sup>59</sup> Sodré, Nelson Werneck. *A ideologia do colonialismo*, Editora Civilização Brasileira, RJ, 2ª edição, 1965, pág 13

*Segundo Reinado*”<sup>60</sup>.

O IHGB surgiu com o objetivo de construir uma história nacional, recriando, assim, um passado, e de solidificar mitos de fundação. Mais ainda, o IHGB e seus congêneres nas províncias buscavam dar uma sistematização na história nacional brasileira e o fortalecimento do Estado Nacional. Eram atrelados à elite de tal forma que, como diz Schwarcz, “*financiados pelo imperador, ou pelos próprios sócios, os institutos caracterizavam-se mais como sociedades da Corte, especializados na produção de um saber de cunho oficial*”<sup>61</sup>.

Dentre as produções formais do Instituto, cabe destacar a obra de Varnhagen, que escreveu vários livros sobre a história brasileira, como a *História Geral do Brasil*, em 1854. Varnhagen foi, segundo Francisco Iglesias<sup>62</sup>, o primeiro autor - depois de Vicente do Salvador, no século XVII, Rocha Pita no século XVIII, e Robert Southey, no início do século XIX - a tentar fazer uma história sistemática do Brasil, com uma pretensão de análise. Ele possuía um domínio muito grande do uso de fontes primárias e uma visão de conjunto, mas carecia de uma teoria que lhe enriquecesse a capacidade de entendimento. Era extremamente conservador, monarquista, venerava a figura de Dom Pedro II e cultuava a ordem. Não é à toa que Manoel Bomfim o caracterizaria como sendo um “*historiador mercenário*”, “*brasileiro de encomenda*” e “*deturpador da História do Brasil*”<sup>63</sup>.

Varnhagen também teve uma recepção fria no IHGB, em razão das suas críticas ao indígena, uma vez que defendia a monarquia e a colonização portuguesa, em detrimento do ameríndio e do africano, inclusive, legitimando a escravidão. No que tange ao indígena, entrava em choque com a ideologia oficial do IHGB, que o identificava como sendo um símbolo nacional. Havia-se adotado, principalmente na literatura, a imagem do “*bom selvagem*”, produzindo heróis românticos brasileiros<sup>64</sup>.

<sup>60</sup> Pereira das Neves, Lúcia Maria Bastos & Machado, Humberto Fernandes, *O Império do Brasil*, Nova Fronteira, RJ, 1999, pág 260

<sup>61</sup> Schwarcz, Lilia Moritz, *O espetáculo das raças, op.cit, pág 100*

<sup>62</sup> Iglesias, Francisco, *Historiadores do Brasil, Nova Fronteira, RJ, 2000, pág 75*

<sup>63</sup> Bomfim, Manoel. *O Brasil na História*, Francisco Alves Editora, 1930, págs 122 e 123

<sup>64</sup> Como diz Schwarcz, “*é assim que a literatura cede espaço ao discurso oficial e o indígena transformado em um modelo nobre toma parte e mesmo como perdedor, da grande gênese do*

A partir de 1870, inicia-se uma reestruturação no pensamento brasileiro, no contexto do fim da Guerra do Paraguai e do crescimento da campanha abolicionista. Em meio a esses “*fermentos*” culturais, surgiu a famosa Escola do Recife, em 1870, tendo como seus primeiros representantes Tobias Barreto e, principalmente, Silvio Romero.

Na segunda metade do século XIX, as ciências naturais tiveram um grande desenvolvimento e ampliaram os estudos sobre o homem. Segundo Dante Moreira Leite, o prestígio adquirido pelas ciências naturais permitiu “*cientifizar*” o conhecimento sobre o homem e, principalmente, utilizar os seus métodos na análise da sociedade e do comportamento humano. O evolucionismo de Darwin possibilitou colocar o homem nos campos das ciências naturais, um animal como quaisquer outros, o que englobava aplicar as teorias e os estudos biológicos aos estudos psicológicos e sociológicos<sup>65</sup>.

De acordo com Roberto Ventura, o Naturalismo era um tema presente na literatura brasileira no final do século XIX, tendo as suas bases formuladas por Taine, na obra *História da literatura inglesa* (1863). Nessa perspectiva, eram três os fatores que determinavam o pensamento naturalista: a *raça* (que compreendia as disposições inatas e hereditárias do homem), o *meio* (o ambiente físico e geográfico, em que via essa raça ou esse povo) e o *momento* – a obra já realizada pelas duas primeiras causas ou fatores<sup>66</sup>.

O Naturalismo tinha como forma de abordagem dos fatos sociais as condições naturais – a natureza é que determinava a sociedade, tal qual ela era. Ventura salienta que ele deu continuidade à concepção documentalista da crítica brasileira, herdada da tradição romântica, onde se impunham a natureza tropical e os costumes indígenas<sup>67</sup>. A concepção naturalista foi adotada entre nós por vários críticos, como Silvio Romero, Araripe Junior, Luís Veríssimo, Capistrano de Abreu

---

*Império, agora nas mãos de D. Pedro II*. Schwarcz, Lilia Moritz, *As barbas do Imperador – D. Pedro II – um monarca nos trópicos*, pág 134.

<sup>65</sup> Leite, Dante Moreira. op.cit., pág 179 e 180

<sup>66</sup> Ventura, Roberto. *Estilo tropical: história cultural e polêmicas literárias no Brasil*, Companhia das Letras, SP, 1990, pág 87. Ventura afirma também que “a crítica naturalista aborda o texto como reflexo de condições sociais e naturais e estabelece, como critério de valor, a correspondência entre ambos”, *idem*, pág 88

<sup>67</sup> *Idem*, pág 88

e Rocha Lima.

Silvio Romero foi um dos mais importantes escritores desse período. Na perspectiva de Dante Moreira Leite, sua pretensão científica era freqüentemente contrabalançada pelo temperamento polêmico, que contribuiu para que produzisse juízos falsos, positivos e negativos.

Ele era formado pela Faculdade de Direito do Recife, fazendo parte, ao lado de Tobias Barreto, da geração de 1870. Acreditava no Evolucionismo – ideologia baseada na idéia de uma evolução linear da história humana, onde a sociedade européia do final do século XIX compreenderia o estágio final.

Romero defendia as teorias raciais do final do século XIX, expostas anteriormente, entendendo que poderiam reproduzir um país mais “civilizado” – no caso brasileiro. O problema da aplicação dessas teorias à realidade brasileira é que ela entrava em choque exatamente com o fato da população do Brasil ser composta por mestiços, negros e índios, em sua maioria. Como resolver essa questão? Como interpretar a inferioridade brasileira e buscar as saídas para essa inferioridade?

Combatendo o romantismo típico da ideologia indigenista do século XIX, Romero sustentava que a cultura brasileira era de natureza mestiça, tendo como elemento predominante o branco. Propunha que o mestiço era um “degenerado”, acreditando na idéia de importar brancos com o objetivo de melhorar o povo - o *branqueamento*<sup>68</sup>.

Esse *branqueamento* era visto como uma solução para os problemas da inferioridade racial: ao introduzir em larga escala imigrantes europeus, isto traria um “*sangue novo*” para a população brasileira, vista como decadente, alterando a sua biologia e, conseqüentemente, o seu caráter.

A idéia do *branqueamento* tinha como propósito eliminar a população negra e mestiça do Brasil, através da mistura, em larga escala, dessa população com os imigrantes europeus. O objetivo era de que, com o passar do tempo, fossem sendo eliminados os mestiços e os negros, sobrando, no final, uma única raça – a

---

<sup>68</sup> Idem, pág 88

branca. Por isso é que a idéia ganhou o nome de *branqueamento* – o processo pelo qual se transformaria a população, para se tornar cada vez mais branca. Definia-se que mesmo o descendente de um mestiço com um branco poderia ser inferior ao branco, mas, ao mesmo tempo, superior ao mestiço. E com o passar dos anos, os descendentes desse mestiço se tornariam cada vez mais brancos, transformando o Brasil num país de população branca.

Romero se flagrava numa gritante contradição: se o cruzamento produz um ser “*inferior*”, como qualificar o branqueamento, que era o processo pelo qual a população se tornaria mais branca devido à mistura inter-racial?

Assim, ao adotar o *branqueamento*, ele acreditava que o Brasil estaria se inserindo no “*desenvolvimento racial da humanidade*”, devido principalmente ao fato de que, com o passar do tempo, e com a imigração européia em grande escala, a concentração de brancos se tornaria tão elevada que poderia eliminar os traços mestiços e negros da sociedade brasileira – considerados degenerados – e, assim, adequá-los ao modelo europeu. É por isso que Romero rejeitava a concentração da imigração européia nos estados do sul do Brasil, desejando que fosse espalhada por todo o país, fato esse que pode ser conferido nas suas críticas à exclusividade de colônias alemãs no sul.<sup>69</sup>

Dante Moreira Leite enumera as características psicológicas do brasileiro descritas por Silvio Romero: apático, sem iniciativa, desanimado, com tendências à imitação do estrangeiro (na vida intelectual), abatimento intelectual, irritabilidade, nervosismo, hepatismo, talentos precoces e rápida degeneração, facilidade para aprender, superficialidade das faculdades inventivas, desequilibrado, mais apto para queixar-se que para inventar, mais contemplativo do que pensador, mais lírico, mais amigo dos sonhos – e mais ligado a palavras retumbantes que a idéias científicas e demonstradas<sup>70</sup>.

Percebe-se que o dado mais relevante do pensamento racial no Brasil é o seu caráter “*eliminacionista*”, isto é, pregava-se a erradicação das raças ditas

<sup>69</sup> Romero, Silvio. *A América Latina, - livro resposta ao livro de igual título do dr. Manoel Bomfim*, Chardon, Porto, 1906. No último capítulo, Romero salienta a importância de estabelecer colônias alemãs em outras áreas do Brasil, para não correremos o risco de um “desmembramento” do país.

<sup>70</sup> Leite, Dante Moreira. *op.cit.*, 193-194

inferiores através da miscigenação – portanto, a aplicação da eugenia. E isto é o fato mais complicado desse pensamento: a idéia do *branqueamento*, da possibilidade de se eliminarem os negros, os mestiços, os índios, através de uma política que tinha por objetivo misturá-los com os brancos, a fim de, com o passar dos anos, fazer surgir uma raça “única” branca, predominante no Brasil.

Sobre essa política, Manoel Bomfim era extremamente crítico, uma vez que negava a história do país e o próprio país: *“tudo considerado, reforça-se o asserto: o Brasil é um país de população cruzada, desde os seus primeiros dias e foi com essa população cruzada que a nação apareceu e se definiu. Pretender conduzi-la a um tipo puro, em nobilitante arianização, é pretender desfazer, e não, completar e conduzir o que é propriamente Brasil”*<sup>71</sup>.

Roberto Ventura lembra que Romero fez propaganda a favor do abolicionismo, uma vez que acreditava no papel do negro na formação da cultura brasileira e afirmava que a literatura e as artes nacionais foram geradas por cinco fatores: o elemento português, o negro, o índio, o meio físico e a influência estrangeira.

Adotando as teorias raciais, Romero propunha que existiam distinções dentro da raça branca, sendo que o português estava numa situação de inferioridade em relação aos saxões e germânicos, mas ainda superiores aos negros e índios. Isso resultaria num povo mestiço e inferior, sem originalidade, que dependia da imitação do estrangeiro. Segundo Ventura, Romero valorizava, também, o cruzamento racial como forma de adaptação das raças e culturas ao meio local, facilitando a vitória dos europeus nos trópicos – mas acreditando na idéia do *branqueamento* como forma de mudança, que deveria se concretizar em uns três séculos.

Dante Moreira Leite destaca, porém, uma série de contradições nesse pensamento: Ao relacionar raça com clima, como se pode caracterizar o *branqueamento* enquanto forma de melhorar o comportamento? Se valorizava o mestiço como melhor forma de adaptação das raças no Brasil, para que justificar a necessidade de imigrantes? Além disso, Romero, ao descrever a História do

---

<sup>71</sup> Bomfim, Manoel. *O Brasil na América*, Topbooks, RJ, 2º ed. , 1996, pág 206

Brasil e suas instituições econômicas e sociais, esquece o que havia sido escrito sobre o clima e as raças<sup>72</sup>.

Silvio Romero também foi um polemista: entrou em conflito com vários escritores, como Araripe Junior, José Veríssimo, Machado de Assis, Francisco de Assis Chateaubriand, Lafaiete Rodrigues Pereira, Valentim Magalhães, Teófilo Braga, Laudelino Freire e Manoel Bomfim. Sua discussão com Bomfim será exposta mais adiante.

A polêmica era um estilo típico daquela época e tinha por objetivo provocar debates, muitas vezes agressivo e procurando desqualificar o adversário. Como diz Machado Neto, *“O êxito da polêmica como instituição da 'República das Letras' marcaria, porém, de tal maneira os escritores da época, que a linguagem com que se referem à vida intelectual é sempre uma linguagem de guerra e combate. Para referir uma carreira artística ou literária, a palavra será sempre luta, embate”*<sup>73</sup>.

Como importantes exemplos do ensaísmo social dessa época, vale ressaltar as obras de mais três autores: Nina Rodrigues, Euclides da Cunha e Joaquim Nabuco. Antes, porém, é necessário mencionar dois fatos que marcaram o pensamento do período: a abolição da escravatura, em 1888, e a proclamação da República, em 1889.

Raimundo Nina Rodrigues (1862-1906) foi professor de Medicina Legal da Faculdade de Medicina da Bahia. Rodrigues teve como foco principal de análise o elemento negro: ele o analisava não apenas num nível superficial, mas enfocando principalmente a questão cultural, ao fazer um dos primeiros levantamentos sobre a língua e a religião africanas, o que não o impedia, porém, de estar impregnado pelas ideologias raciais predominantes no meio cultural. No dizer de Moreira Leite, *“aparentemente, embora continuasse afirmando as idéias dos europeus a respeito de negros, o seu contato com a religião africana nos terreiros deu-lhe uma compreensão quase antropológica dessas crenças”*<sup>74</sup>.

---

<sup>72</sup> Leite, Dante Moreira. *op.cit*, pág 217

<sup>73</sup> Machado Neto, A.L. *Estrutura social da República das Letras*, Editorial Grijalbo, São Paulo, 1973, pág 150

<sup>74</sup> Leite, Dante Moreira. *op.cit*, pág 217

Nina Rodrigues escreveu duas obras fundamentais: *As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil* (1894), onde defende que, em razão da sua inferioridade racial, as raças “inferiores” possuíam uma mentalidade infantil, e por isso não eram tão responsáveis por suas ações quanto os membros das raças superiores; e *Os africanos no Brasil* (1905), um painel sobre o negro no país, mostrando a sua História e tendo como objetivo ilustrar-lhe a inferioridade.

Como diz Dante Moreira Leite, “*Nina Rodrigues aceitava integralmente o evolucionismo do século XIX e considerava que, entre os outros países, o Brasil se inferiorizava, não só pela existência de negros, mas também pela mestiçagem*”<sup>75</sup>.

É desse período que irá surgir uma das obras mais importantes já escritas sobre a questão social brasileira: *Os Sertões – a campanha de Canudos*, escrita por Euclides da Cunha. Ele começou a escrever sobre o conflito de Canudos em 1897, quando foi designado pelo jornal *O Estado de São Paulo* para acompanhar a situação do conflito, que se arrastava há anos. Depois, trabalhando como engenheiro na reconstrução de uma ponte em São José do Rio Pardo, iniciou a redação do seu livro que foi publicado em 1902.

O livro descreve a região, o meio, o homem e a luta – o que mostra sua vinculação ao Naturalismo e atenção à luta do sertanejo, a sua resistência frente ao Exército, ao valor do homem do sertão. Como diz Francisco Iglesias, “*o país inteiro, assustado, percebeu a ilusão em que se mantinha, com as tricas da política e certo ar civilizado no litoral; com a denúncia da existência do sertão mais vasto e populoso, sofrido, marginalizado pelo governo*”<sup>76</sup>.

Euclides da Cunha acreditava que a miscigenação havia levado à formação de uma sub-raça mestiça sertaneja, que, de acordo com as teorias raciais, deveria ser inferior ao branco. Isso se revelou um grande choque para ele, uma vez que, em sua experiência, pode perceber que existia uma grande contradição nessas idéias. É por isso que afirma que “*o sertanejo é, antes de tudo, um forte*”<sup>77</sup>.

---

<sup>75</sup> Idem, pág 221

<sup>76</sup> Iglesias, Francisco. *Historiadores do Brasil*, Editora Nova Fronteira, pág 148

<sup>77</sup> Cunha, Euclides da. *Os Sertões – a campanha de Canudos*, Editora Francisco Alves, 35ª edição, 1991, pág 80

Mas ao mesmo tempo qualificava o mestiço como um “desequilibrado” em razão da sua miscigenação - “*de sorte que o mestiço – traço de união entre as raças, breve existência individual em que se comprime esforços seculares – é, quase sempre, um desequilibrado*”<sup>78</sup>. E sobre as misturas raciais: “*a mistura de raças mui diversas é, na maioria dos casos, prejudicial*”.<sup>79</sup> Isso gerava uma grande contradição para Euclides da Cunha: como explicar as teorias raciais frente à realidade que testemunhava?

É muito importante, portanto, o choque que Euclides sofre com Canudos: ele consegue ver e acreditar que o povo mestiço do sertão poderia ser tão ou mais valente que o branco. Essa quebra de paradigma foi fundamental no pensamento brasileiro, fez com que se pudesse ver o povo do país sob uma nova ótica.

É dentro dessa ótica que, conforme Dante Moreira Leite, “*embora revelasse preconceito contra as chamadas raças inferiores, Euclides da Cunha tenha escrito um livro favorável exatamente a esses grupos, e contrário aos grupos dominantes*”<sup>80</sup>.

Um último autor que vale a pena citar é Joaquim Nabuco. Descrito por Antônio Cândido como um “*radical temporário*”, Nabuco teve uma grande importância na campanha abolicionista, e escreveu, em 1881, uma das obras principais sobre o tema, *O abolicionismo*. Antônio Cândido faz aquela definição de Nabuco em razão de que, durante a campanha abolicionista, ele apresentava uma postura radical frente à escravidão; porém, ao fim dessa e do Império, o ensaísta se tornou parte do *sistema*, trabalhando, como diplomata, no exterior, defendendo o pan-americanismo – que era um disfarce usado pelo imperialismo norte-americano. É importante assinalar também o fato de que Nabuco sempre foi monarquista, mesmo com a República. Nesse contexto, vale mencionar sua obra *Um estadista do Império*, onde trabalha com o papel político desempenhado pelo seu pai, Nabuco de Araújo.

---

<sup>78</sup> Idem, pág 77

<sup>79</sup> Idem, pág 77

<sup>80</sup> Leite, Dante Moreira. *op.cit.*, pág 211

Ainda segundo Cândido<sup>81</sup>, Nabuco tinha uma visão lúcida sobre o povo brasileiro: via a escravidão como uma exploração de classe, com a formação de privilégios para as classes mais altas. Mas é necessário assinalar o fato de que ele estava impregnado pelas teorias raciais de seu tempo, o que, na análise de Cândido, era típico da época. É nesse quadro que torna a sua abordagem significativa: se, por um lado, reconhecia que existiam diferenças raciais entre os indivíduos, por outro, via que a população brasileira era composta, na maioria, por negros e mestiços, e então percebia que algo deveria ser feito por eles. Sobre esse ponto, cabe citar o autor: *“muitas das influências da escravidão podem ser atribuídas à raça negra, aos seus instintos bárbaros ainda, às suas superstições grosseiras”*<sup>82</sup>.

Joaquim Nabuco tinha uma visão de que era impossível excluir os negros e mestiços de um projeto nacional, em razão de serem a maioria da população. É por isso que defendia a abolição como o começo de uma grande reforma social – que daria condições à formação de uma nova nação, fazendo o escravo se tornar um cidadão pleno. Nabuco, pensando nesta idéia, acreditava que muitos elementos que marcavam sociedade brasileira eram diretamente responsáveis pelo atraso brasileiro, tais como o fanatismo religioso, a cobiça e a escravidão – sendo esta instituição a mais danosa para a sociedade. Os efeitos da escravidão foram marcantes em toda a sociedade, impedindo inclusive esta de se modernizar.

Nesse sentido, afirmava que *“o cruzamento entre brancos e negros não teria sido acompanhado do abastardamento da raça mais adiantada pela mais atrasada, mas da gradual elevação da última”*.<sup>83</sup> A sociedade inteira estava comprometida, não apenas os escravos. Vendo, portanto, a sociedade de uma forma mais ampla, Nabuco abria, assim, a questão do conceito de povo.

Este conceito, segundo Paula Beiguelman, foi evoluindo gradativamente em Joaquim Nabuco, tendo-se iniciado em 1877. O ponto de partida, segundo a autora, *“pode ser situado na descoberta de uma duplicidade de sentido na*

---

<sup>81</sup> Cândido, Antônio. *Vários escritos*, Livraria Duas cidades, 3º edição, 1995, pág 272

<sup>82</sup> Nabuco, Joaquim. *O abolicionismo*, Editora Nova Fronteira, 1999, pág 145

<sup>83</sup> Idem, pág 145

*organização política imperial*<sup>84</sup>. Isto é, na contradição entre o liberalismo político e o poder da Coroa e a prática da escravidão, que corrompia toda a sociedade.

Segundo Cândido, para Joaquim Nabuco, o conceito de povo “*é longamente debatido como correspondendo à totalidade da população, branca ou negra, livre ou escrava, rica ou pobre com o direito de se manifestar e de fazer as leis adequadas aos seus interesses, que são interesses gerais*”<sup>85</sup>.

Antônio Cândido compara Manoel Bomfim a Joaquim Nabuco: enquanto Nabuco foi um radical provisório, que se incorporou ao *establishment*, Bomfim foi um radical permanente, que analisou com dureza as bases da sociedade brasileira e latino-americana<sup>86</sup>.

Roberto Ventura salienta que o racismo esteve tão impregnado na mentalidade dos intelectuais brasileiros, que até 1910, somente Araripe Júnior e Manoel Bomfim atacaram essas idéias. O racismo científico era moeda corrente; somente nos anos 30 do século XX, esse pensamento, bem como o *branqueamento*, se converteram “*no cadinho de raças de uma sociedade multirracial. O perfil interpretativo passou a ser moldado não mais pelos conceitos de raça e natureza, mas pelos de cultura e caráter*”<sup>87</sup>.

Cabe concluir que se a busca de uma nova nação esteve no cerne das discussões no período, essa envolvia várias questões, tais como a raça, o clima e a comparação do Brasil com a Europa e os Estados Unidos. Para muitos dos intelectuais brasileiros – desde Silvio Romero a Oliveira Vianna (esse já num período posterior ao abordado nesta pesquisa), - estávamos condenados a suportar um atraso devido à existência de raças inferiores, degeneradas, fracas, sem força. Jamais poderíamos construir uma nação, tal como se via na Europa ou que estava se desenvolvendo nos Estados Unidos.

<sup>84</sup> Beiguelman, Paula. *Introdução à Joaquim Nabuco – Coleção os grandes cientistas sociais*, Editora Ática, SP, 1982

<sup>85</sup> Cândido, Antônio. *op. cit.*, págs 275-276

<sup>86</sup> Idem, pág 276

<sup>87</sup> Ventura, Roberto. *op.cit.*, pág 357

V. também Schwarcz, Lília Moritz, texto “Nem preto nem branco, muito pelo contrário: Cor e raça na intimidade”, in: *Contrastes da intimidade contemporânea*. São Paulo, Cia. das Letras, 1998 (História da vida privada no Brasil – 4).

Esse pensamento ganhou, porém, uma nova abordagem nos anos 30 do século XX, com a obra de Gilberto Freyre *Casa Grande & Senzala*. Nesse livro, Freyre procurou valorizar o papel do negro e do mestiço na formação da sociedade brasileira, identificando positivamente a sociedade brasileira como “mestiça” – e “mestiça” na cultura e na biologia.

Ao valorizar o negro e o mestiço, Freyre acabou dando margem a uma nova ideologia, que ficou conhecida como “democracia racial”. Dentro dessa perspectiva, somos um povo onde o racismo, mesmo existente, não afetava as relações sociais. Assim, essa ideologia acabou servindo de máscara ao racismo: por trás do mito de “democracia racial”, ele ainda se fazia presente. É nesse sentido que Florestan Fernandes dizia que se não possuímos uma democracia plena a toda a sociedade, como podemos ter uma *democracia racial*?<sup>88</sup>

O pensamento de Manoel Bomfim contrastava, e muito, com aquela argumentação, marcada pelo conservadorismo. Mais do que a questão das raças, Bomfim acreditava no ser humano e que esse teria todas as condições de se desenvolver, desde que lhe dessem condições para tal. Assim, Bomfim propunha contradizer a própria ideologia oficial, a imagem de uma nação construída em favor das elites, onde o povo estava completamente marginalizado. É em defesa desse povo que Bomfim dirige sua obra. É isso que o torna um autor singular entre os intelectuais brasileiros do início do século XX.

Já no Peru, a situação também era marcada pela instabilidade. Como a guerra da independência se processou através de uma invasão externa, uma vez que a elite peruana, sediada em Lima, era aliada das forças espanholas, junto com a autonomia política, veio um novo período de crises. A situação atingia o econômico também: os custos da guerra foram altíssimos, com muitas fazendas e minas destruídas, o que provocou certa perda no poder da aristocracia.

Ao mesmo tempo, os camponeses, envolvidos e participantes na guerra da independência, se viram postos à margem do novo Estado constituído: a

---

<sup>88</sup> Florestan Fernandes concluiu que enquanto não trabalharmos para a construção de uma sociedade mais justa e inserindo o negro no desenvolvimento desta, não poderíamos ter nem uma *democracia racial* quanto mais uma democracia. Ver. Florestan, Fernandes. *A integração do negro na sociedade de classes, volume 2*, Editora Ática, 1978, SP, pág 463.

independência não provocou e nem veio acompanhada de uma mudança ou revolução social. O processo de independência foi feito com o objetivo de produzir as menores alterações possíveis na sociedade. O conservadorismo da aristocracia era marcante; assim, as mudanças sociais foram praticamente nulas. De fato, houveram até mesmo retrocessos: o tributo que era cobrado dos indígenas, abolido em 1821 por San Martín e em 1824 por Bolívar, voltou em 1826, e foi cobrado até 1854. A cobrança do tributo era uma forma da aristocracia conseguir pagar parte dos prejuízos causados pelas guerras da independência.

Outros dois fatores devem ser ponderados: a posição geográfica do Peru e a crise econômica e política do país após a independência. O Peru tem as suas costas voltadas para o Pacífico, o que dificultava o contato com a Europa. Esse fato é importantíssimo: com a decadência das minas e seu isolamento em relação à Europa, o país se viu numa grave crise econômica. Ela se tornou um convite para a crise política: o Peru se fragmentou politicamente e estouraram distúrbios e lutas pelo poder. Entre outras experiências, chegou a ser criada uma confederação entre o Peru e a Bolívia, que não deu certo em razão das rivalidades entre as elites dos dois países.

Por fim, o Peru conseguiu se “estabilizar”, do ponto de vista das elites, com a ditadura do general Ramón Castilla, em 1845. Essa “estabilidade” foi, na realidade, a vitória das elites peruanas sediadas no litoral frente às disputas internas pelo poder, em particular, contra as revoltas camponesas.

Nessa época, o Peru vivia um crescimento econômico em decorrência da exploração de um novo produto: o guano, um composto de excrementos de aves marinhas, acumulados por milhares de anos. O guano era usado como um excelente adubo natural e sua exploração gerou interesse na Europa (e, em particular, na Inglaterra), onde, em razão da crescente urbanização, se acentuou a necessidade por produtos agrícolas em escala cada vez maior e mais diversificada, associada ao capital internacional<sup>89</sup>.

O guano representou um novo alento na economia peruana, reconduzindo-

---

<sup>89</sup> É interessante citar sobre esse tema o livro: Hobsbawm, Eric. *A era do capital*, Ed. Paz e Terra 1988. Ver capítulo 10, “A terra”.

a ao comércio com a Europa. Segundo Mariátegui, *“a fácil exploração desse recurso natural dominou todas as outras manifestações da vida econômica do país. O guano e o salitre ocuparam um lugar de enorme destaque na economia peruana. Seus rendimentos constituíram-se na principal renda fiscal. O país sentiu-se rico. O Estado usou o seu crédito sem limites. Viveu no esbanjamento, hipotecando seu futuro às finanças inglesas”*<sup>90</sup>.

A riqueza trazida pelo guano proporcionou não só o crescimento econômico do país, mas também uma maior urbanização. Isso, porém, não representou nenhum ganho para a população pobre peruana, que continuou marginalizada de todo o progresso econômico. Um dos poucos resultados para esse grupo foi o fim do tributo indígena, em 1854.

Em decorrência do desenvolvimento econômico gerado pelo guano, optou-se pela imigração de mão-de-obra chinesa. Essa população imigrante, conhecida como *coolies*, vivia num regime de semi-escravidão.

Mas o comércio do guano, o capital usado na exploração e no transporte, era um negócio inglês. Mariátegui é bem enfático ao dizer que *“esse comércio colocou a nossa economia sob o controle do capital britânico”*<sup>91</sup>. A penetração de capital inglês foi tão intensa que a economia peruana sofreria mais tarde vários abalos em decorrência disso: na década de 1850, contraiu uma dívida de 10 milhões de libras e no final da “era do guano”, a dívida batia na casa de 35 milhões<sup>92</sup>. Nesse contexto, é significativo o comentário feito por Hobsbawm: *“um extenso comércio desenvolveu-se, para benefício temporário das finanças peruanas e lucro permanente de algumas firmas inglesas e francesas”*<sup>93</sup>

O crescimento econômico, porém, tinha os seus limites: na década de 1860, a economia do país estava novamente em crise, devido, principalmente, ao desenvolvimento de adubos químicos na Europa, pelo acordo com a companhia francesa Dreyfuss e pela crise econômica européia, em 1873.

---

<sup>90</sup> Mariátegui, José Carlos. *Os sete Ensaios de interpretação da realidade peruana*, Editora Alfa-Ômega, São Paulo, 1975, pág 9

<sup>91</sup> Idem, pág 9

<sup>92</sup> Soares, Gabriela Pelegrino & Colombo, Sylvia. *Reforma liberal e lutas camponesas na América Latina*, Humanitas, SP, 1999, Págs 41 e 42

<sup>93</sup> Hobsbawm, Eric. *A era do capital*, Paz e Terra, RJ, pag 195

Por essa época, começou a se desenvolver no Peru o partido *civilista*, que tinha como propósito eleger um presidente civil. Essa mudança se deu articulada ao crescimento das cidades, e em particular, Lima. Assim, a elite, que estava tendo grandes lucros com o comércio do guano e do salitre, desejava modificar o panorama político do país, exigindo um papel político ainda maior. Apoiado pelas elites limenhas, Manuel Pardo se tornou o primeiro presidente civil do Peru, em 1872. Pardo representou a figura do estadista, do homem com um projeto para o país; procurou conduzir o Peru por uma “modernização tradicionalista”, isto é, modernizar o país, mas garantindo os privilégios da elite. As resistências enfrentadas pelas mudanças, e em particular a Guerra do Pacífico – que estourou em seguida –, acabaram com as suas tentativas de reformas.

A Guerra do Pacífico (1879/1883) teve como protagonistas o Peru, o Chile e a Bolívia e produziu marcas profundas em todos esses países. A origem da guerra estava na disputa pelas reservas de guano e do salitre do deserto do Atacama, localizado parte na Bolívia e parte no Peru. A produção boliviana de guano era controlada pelo Chile, que, por sinal, mantinha acordos com companhias européias.

A guerra se desencadeou quando a Bolívia decidiu aumentar o seu controle sobre a produção e o comércio do salitre explorado no seu território, aplicando um imposto sobre às salitreiras. Isto desencadeou uma invasão chilena do porto de Antofagasta, que pertencia à Bolívia. O Peru tentou mediar uma saída diplomática para a situação, uma vez que tinha acordos de cooperação com a Bolívia sobre a segurança e temia um controle maior das jazidas de salitre e guano pelo Chile. Diante da impossibilidade de um acordo, o Chile declarou guerra ao Peru.

Na guerra que se seguiu, o Chile conquistou vários territórios: da Bolívia, roubou a saída para o mar; do Peru, ocupou as regiões Tarapacá, Arica e Tacuá e ainda a própria Lima, até 1884 – período que Gonzalez Prada testemunhou, uma vez que participou da resistência de Lima quando daquela invasão.

A perda da guerra, dos territórios ricos em salitre e as dívidas contraídas pelo conflito e pela ocupação de Lima provocaram uma situação extremamente difícil no Peru. O impacto resultante do conflito contribuiu para o surgimento de

uma série de discussões sobre as razões da derrota, em particular, a questão da divisão social peruana, marcada pela discriminação do índio.

Sobre a guerra, Gonzalez Prada declarou que *“no solo derramamos lo sangre, exhibimos la lepra”*<sup>94</sup>. O que Gonzalez Prada queria dizer é que a guerra mostrou as fragilidades e os problemas do Peru, que diziam respeito à nação e à forma como foi concebido seu Estado.

Gonzalez Prada resume a história peruana dessa forma: *“la historia nacional se resume en pocas líneas: muchas reformas políticas en ciernes, adelantos sociales casi ninguno, es decir, estancamiento; porque la civilización de una sociedad por la riqueza de unos pocos y la ilustración de unos cuantos, sino por el bienestar común y el nivel intelectual de las masas”*<sup>95</sup>.

Mas o discurso de Gonzalez Prada era solitário. A classe dominante peruana, passando por um período de frustração e pessimismo, acusava os índios de serem os responsáveis pela derrota, qualificando-os de *“ingovernáveis”* e *“povo enfermo”*. Como diz Julio Cortier, *“la mezcla de odio, desprecio y temor de los grandes propietarios – blancos e consetños – hacia las capas populares sonetidas a ellos – índios, chinos e negros – era idéntica a la que los conquistadores españoles habían mantenido hacia el pueblo andino conquistado”*<sup>96</sup>.

O foco da discussão era de que o índio não fazia parte e nem se identificava com o Estado peruano. A natureza segregacionista com que se formou esse Estado voltava-se contra si mesma: o Estado deveria incorporar tal população.

Segundo Cortier, essa discussão levava à idéia de que o litoral (a costa) representava a civilização ocidental e moderna, ao passo que a serra significava o atraso, a civilização primitiva. Era importante, então, fundir as duas regiões, dentro da ótica da elite. Essa idéia era pensada com cuidado, a fim de evitar o

<sup>94</sup> Gonzalez Prada, Manuel. *Grau*, in *Paginas Libres, Horas de Lucha*, Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1976, pág 41

<sup>95</sup> Gonzalez Prada, Manuel. *Propaganda y ataque*, idem, pág 108

<sup>96</sup> Cortier, Julio. *Clases, Estado y nación en el Peru*, Universidad nacional Autónoma de México, 1982, pág 98

surgimento de novos conflitos, *“pero, igualmente, debido a la necesidad perentoria de legitimar la dominación de la clase propietaria sobre los campesinos, era imperativo ‘peruanizarlos’ e impedir así que los brotes de rebeldía étnica y clasista se tradujeran en un levantamiento masivo que destruirá el precario ordenamiento social”*<sup>97</sup>.

Essa passagem de Cortier é de grande importância para a compreensão da mentalidade da elite peruana. Era necessário criar uma “nação peruana” que correspondesse às necessidades do Estado. Surgiram grandes discussões sobre o Estado Peruano e sobre como se configuraria aquela nação. Essa discussão acabou sendo o foco de debate da maioria dos intelectuais peruanos, e em particular, o de Gonzalez Prada, como será exposto mais adiante.

Atendo-se ao discurso dominante, vale a pena citar os principais intelectuais que pertenceram a chamada “*geração dos 900*”, tais como Riva Agüero, Francisco Garcia Calderón e Victor Andrés Belaúnde. Essa geração surgiu em razão da crise vivenciada pelo Peru, em decorrência do trauma da guerra contra o Chile em 1879, mas também da guerra civil travada na década de 1890. Ela possuía um perfil conservador, mas ao mesmo tempo tinha por objetivo “*modernizar o país*”, enfatizando o crescimento econômico e social. Sinézio Lopez descreve as seguintes características de Riva Agüero, Francisco Garcia Calderón e Victor Andrés Belaúnde: “*Riva Agüero expresa una tendencia autoritaria, mientras Garcia Calderón es más bien liberal*”<sup>98</sup> e Belaúnde é qualificado como sendo um reformista social-cristão - “*creo que el reformismo social-cristiano tiene su raiz ideológica en el pensamiento de Victor Andrés Belaúnde*”.<sup>99</sup>

Riva Agüero imaginava a solução para a questão indígena e para a formação de uma “nação” peruana não apenas através da incorporação do autóctone à “civilização ocidental”. Para ele, a questão deveria ser resolvida como sendo um problema de integração: era necessária a criação de uma “peruanidade”, um sentimento nacional peruano para estruturar o país.

Segundo Lúcio Flávio Vasconcelos, no projeto de Agüero, o Peru se

<sup>97</sup> Idem, pág 98

<sup>98</sup> Lopez, Sinézio. *op.cit*, pag 153

<sup>99</sup> Idem, pag 154

caracterizaria por uma mestiçagem viável e progressista, fundamentada pelo cruzamento do índio com o espanhol, dando origem ao “peruanismo”. Mas “*Riva Agüero terminou capitulando e aderindo à interpretação racista, optando pela versão, mais branda, a que propõe um cruzamento de raças com o objetivo de melhorar o sangue indígena mediante a sua mistura com o sangue europeu*”.<sup>100</sup>

Riva Agüero tinha uma idéia sobre a solução da questão indígena que se assemelhava, até certo ponto, à ideologia do *branqueamento* brasileiro; mas propunha também, através da miscigenação, o ato de criar uma nova nação – uma “verdadeira” nação peruana. É nesse conceito que se compreende a idéia de “peruanidade”.

Victor Andrés Belaúnde também era crítico à sociedade peruana e à questão do índio, mas o seu enfoque não adquire um caráter racial, pelo menos no nível apresentado por Agüero e, principalmente, Francisco Garcia Calderón.

Belaúnde acreditava que, para se redimir o índio, era necessário o uso da religião católica, que faria o papel do articulador da vida nacional. Assim, Belaúnde defendia uma solução para a questão indígena de uma forma que esses pudessem ser conduzidos para a sua “redenção”.

Do ponto de vista das teorias raciais, o pensador mais importante foi, sem dúvida, Francisco Garcia Calderón. Para esse autor, a questão racial “*es la llave de él irremediable desorden que desgarrar América*”<sup>101</sup>. Garcia Calderón defendia abertamente a necessidade de se fazer uma imigração em massa de europeus como uma solução para os problemas indígenas. Para Calderón, os índios e negros eram inferiores ao branco e poderiam inviabilizar o progresso do país. A título de exemplo, vale a pena citar a proposta de “*regeneração*” do país, proposta por García Calderón: “*En Sudamérica, la civilización depende de la dominación numérica de los conquistadores españoles, del triunfo del hombre blanco sobre el mulato, el negro y el indio. Una fuerte inmigración puede restablecer el desequilibrio de las razas americanas*”<sup>102</sup>.

<sup>100</sup> Vasconcelos, Lúcio Flávio, *Indigenismo e peruanidade no pensamento de Riva Agüero*, Tese de doutoramento, USP, 1997

<sup>101</sup> Calderón, Francisco García. *Las democracias latinas de América*, Biblioteca Ayacucho, Venezuela, 1979, Pág 99

<sup>102</sup> Idem, pág 99

Garcia Calderón descrevia os mulatos como sendo cheios de contradições, que só sabiam trabalhar por instinto, que eram incapazes de fazer uma análise profunda sobre uma situação e tinham emoções grosseiras. Para ele, a simples presença de negros era um fator que limitava o progresso do país: “*se podría fijar una relación necesaria entre la proporción numérica de los negros y el grado de civilización*”<sup>103</sup>. Já o índio, no seu entender, era passivo, servil e supersticioso, e incapaz de ser criativo; o mestiço – seja este de brancos com negros, índios ou coolies (chineses) – eram considerados todos “*degenerados*” e portanto poderiam comprometer o futuro do país e da América Latina.

Percebe-se em Garcia Calderón uma visão negativa do negro, do índio e do mestiço. Ele acreditava que a América só conseguiria se desenvolver através de uma imigração em massa de alemães e, principalmente, de italianos do norte da Itália, que poderiam “contribuir” para a “regeneração” da população. Aliás, Garcia Calderón era favorável à imigração de italianos (preferencialmente do norte) com o objetivo de preservar a “essência” latina do continente.

Garcia Calderón, assim como Silvio Romero no Brasil, baseava as suas idéias sobre as teorias raciais, em Gustave Le Bon. Portanto, para Calderón, o mais importante era a eliminação dos elementos ditos “inferiores”, e através de um programa bem conduzido de imigração européia. Dentro do quadro de seu pensamento, imaginava que a miscigenação poderia levar ao surgimento de uma nova raça, fruto da degeneração e que reconduziria a sociedade a um modo primitivo – a barbárie.

Por isso, dizia: “*para que essa selección se concrete a favor del elemento blanco, sería menesses, no solo que las razas sometidas al cruzamiento sean numericamente proporcionadas, sino que la masa europea domine y pueda imponer su mentalidad a las futuras razas. En resumidas cuentas el problemas de la raza depende de la solución dada al problema demográfico.*”<sup>104</sup> Calderón associava, assim, a solução para a criação de uma nação peruana à imigração européia que visasse a eliminar os índios e negros. O Estado peruano teria que ser branco, latino e europeu.

---

<sup>103</sup> Idem, pág 197

<sup>104</sup> Idem, pág 200

Quem criticou violentamente Garcia Calderón foi justamente Manoel Bomfim, cujas idéias serão expostas no próximo capítulo.

O papel da “geração dos 900” foi de buscar uma integração do Peru no mundo ocidental, através de um processo que visava a incorporar a população indígena a esse mundo, mesmo que isso levasse (o que era desejado) ao seu desaparecimento.

Portanto, pode-se perceber que a questão racial era um dos pontos mais delicados na perspectiva da elite. A constituição desse Estado Nacional deveria passar pela redefinição da população do país, incentivando a imigração branca européia como forma de se regenerar aquela, o que se daria pela fixação de elementos brancos para colonizar o país e pela mistura dessa população branca com a indígena e mestiça, produzindo um *branqueamento*.

Uma amostra dessas idéias pode ser vista no relatório emitido pelo médico Luís Pesce, publicado em Lima em 1906, e editado pelo Ministério do Fomento, onde o autor expõe que o maior problema do país é a sua população, que se encontra “*degenerada*” socialmente. Defende como solução para o atraso peruano a imigração em larga escala de mão-de-obra européia, e para o problema do índio, a educação e a sua fusão com os elementos brancos<sup>105</sup>.

Da mesma forma que no Brasil, que encontrou uma “solução” para o seu problema racial nos anos 30, no Peru, o processo também se deu através de uma outra corrente, dessa vez chamada Indigenismo, tendo como líderes, o marxista José Carlos Mariátegui e Haya de La Torre. Esse movimento era abertamente inspirado na obra de Gonzalez Prada, a ponto de dar o nome para as Universidades Populares de Universidades Populares Gonzalez Prada. Esse assunto será abordado com mais profundidade no terceiro capítulo deste volume.

Mediante esse quadro, podemos ver a posição singular em que se encontravam Gonzalez Prada e Manoel Bomfim: não só como oposição ao pensamento dominante, mas principalmente como um prenúncio de uma libertação de um passado colonial, de um presente opressor e mistificador e na busca de uma sociedade forte e justa, englobando toda a população do país.

---

<sup>105</sup> Pesce, Luis. *Indígenas e Imigrantes*, Imprenta de “la opinion nacional”, Lima, 1906

## **CAPÍTULO II – CONTRADISCURSO: O NACIONALISMO COMO ANTI-RACISMO**

*“Em verdade, a única inferioridade de que sofrem os ibero-americanos é essa insuficiência mental que os leva a receber, sem crítica, os mais descabidos julgamentos dos que têm interesse em manter-nos humilhados, baldos de confiança em nós próprios”.*

*(Manoel Bomfim, O Brasil Nação)*

Manoel Bomfim e Gonzalez Prada procuraram enfatizar o caráter conservador da sociedade de seus países e a forma pela qual o racismo se tornava associado desse conservadorismo. Assim, podemos repensar o racismo não somente como um dos traços desse pensamento conservador, mas também como uma estratégia construída pela elite para legitimar o seu poder.

Este capítulo está dividido em quatro partes: a primeira enfoca as origens sociais dos autores e a importância de algumas dessas experiências na formulação de seu pensamento; na segunda, é discutido como os autores expõem o conservadorismo da sociedade e da mentalidade do Peru e do Brasil; na terceira, Bomfim e Gonzalez Prada são caracterizados fazendo suas críticas ao racismo, debatendo-se a forma como estas se relacionam com a sociedade; por último, é analisada a tese central dos autores - o “povo” como a base da nacionalidade de cada um dos países.

### **1 – As experiências sociais dos autores**

A ação de Manoel Bomfim e Gonzalez Prada interferia no contexto de sua época. Foram contemporâneos de pensadores como Silvio Romero, Nina Rodrigues, Ricardo Palma e Francisco Garcia Calderón.

Para todos esses autores, existiam quase as mesmas perguntas da sociedade de seu tempo, sendo que as diferenças estavam nas conclusões que obtinham – principalmente, nos casos de Gonzalez Prada e Manoel Bomfim, que

tanto se distanciavam da maioria de seus contemporâneos. Mas se distanciavam das respostas, não tanto das perguntas, que eram quase as mesmas. O fato de terem pontos divergentes não simbolizava que estavam “adiantados em relação ao seu tempo”, mas sim que eram parte dele; e que demonstravam que, mesmo em um ambiente tão restrito e conservador, podia-se gerar contestações ao pensamento dominante. Assim, conhecer as experiências sociais desses autores é de grande ajuda para podermos compreender o seu pensamento.

Manoel José do Bomfim nasceu em Aracaju, na então província de Sergipe, em 08 de agosto de 1868. Era filho de Paulino José Bomfim e Maria Joaquina Bomfim, pertencentes a uma família burguesa da cidade e donos de um engenho de açúcar. Manoel estudou em Aracaju até os 12 anos, quando foi trabalhar no engenho de sua família – fato esse que seria marcante em sua vida e, inclusive, em sua crítica ao racismo. No engenho do pai, ele conheceu o sistema escravocrata e pode, assim, compreender o regime de dureza a que os escravos estavam submetidos. De fato, a influência deste período foi tão marcante para Bomfim que, no seu livro *Através do Brasil*<sup>106</sup>, ele criou um personagem chamado Juvêncio, justamente em homenagem a um amigo dos tempos de infância na fazenda de seu pai.

Em 1886, Bomfim ingressou na Faculdade de Medicina da Bahia; e em 1888, ele se transferiu para o Rio de Janeiro, onde concluiu seu curso em 1890, com a tese “*Das Nephrites*”. Em 1891, Bomfim foi nomeado médico da Secretaria de Polícia do Rio de Janeiro, participando de uma expedição que percorreu o Rio Doce para estudar a situação em que se encontravam os índios botocudos. Esse fato também é importante na vida do autor: se a sua experiência no engenho do pai possibilitou-lhe perceber como a escravidão era cruel e, conseqüentemente, avaliar sua influência na população negra, a experiência que teve com os índios botocudos lhe deu a base necessária para avaliar a questão do ameríndio – principalmente, na forma como este era tratado pelos brancos.

Em 1893, já casado, mudou-se com a família para Mococa, no interior de São Paulo. Em 1894, em decorrência da morte de uma filha, decidiu voltar para o

---

<sup>106</sup> Manoel Bomfim escreveu este livro em conjunto com Olavo Bilac. Dirigido à educação escolar, o livro contava a história de dois garotos que viajavam pelo Brasil. Este livro foi o maior sucesso literário da vida de Manoel Bomfim, sendo reeditado dezenas de vezes.

Rio de Janeiro e abandonar a Medicina.

No Rio de Janeiro, Bomfim se dedicou a um outro campo de atividades: a Pedagogia e a Psicologia. Em 1896, foi nomeado subdiretor do *Pedagogium*, sendo depois promovido a diretor-geral. Bomfim se tornou um professor de professores - uma vez que via na Educação uma forma de ajudar a construir o país.

É importante lembrar outro fato fundamental no quadro de pensamento de Bomfim: em 1897, o diretor de Instrução Pública do Distrito Federal, Medeiros e Albuquerque, instituiu o curso de História da América nas escolas de formação de professores, onde foi aberto um concurso para escolher o melhor compêndio sobre aquela área. O único concorrente foi Rocha Pombo, que teve a sua obra aceita com base no parecer de Manoel Bomfim, com ressalvas apenas quanto à defesa do racismo científico. É importante lembrar esse episódio porque foi através desse parecer, e inspirado na leitura da obra de Rocha Pombo, que, mais tarde, Bomfim escreveu a sua principal obra histórica, *A América Latina – males de origem*.

Manoel Bomfim recebeu, em 1902, uma bolsa do governo brasileiro para estudar Psicologia Experimental em Paris, onde trabalhou com Alfred Binet e Georges Dumas. Na França, foi-lhe solicitado, por um jornal parisiense, um artigo sobre a América Latina. Foi a partir desse artigo, ampliado, que Bomfim começou a escrever o livro *A América Latina – males de origem*. Em 1903, quando de seu retorno ao Brasil, trouxe parte do livro já redigida, vindo a publicá-lo em 1905. A sua estada em Paris foi de fundamental importância, uma vez que ele pode testemunhar os preconceitos que os europeus tinham em relação aos latino-americanos e a forma como esses preconceitos acabaram sendo disseminados na América Latina. Não é à toa que Bomfim inicia *A América Latina – males de origem* justamente a partir desse ponto: a crítica à visão preconcebida da América Latina pela Europa.

Já Manuel Gonzalez Prada nasceu em Lima, no Peru, aos 6 de janeiro de 1844, originário de uma família aristocrática, de grande fortuna e de origem espanhola. Em 1853, em decorrência de motivos políticos<sup>107</sup>, sua família se

<sup>107</sup> A família de Gonzalez Prada era ligada ao governo do general José Rufino Echenique. Quando este caiu, assumiu o poder o General Ramón Castilla, ligado a setores liberais e

mudou para Valparaíso e nessa cidade, Gonzalez Prada aprendeu o alemão e o inglês, o que lhe abriu as portas para entrar em contato com escritos de vários intelectuais, como Schopenhauer, Nietzsche, Spencer e Hegel, que tiveram uma grande influência em sua formação intelectual.

Mais tarde, Gonzalez Prada, ao ter sua família reconquistado a posição política, voltou a Lima, quando os seus pais decidiram que ele deveria ser um sacerdote, e por isso o enviaram para o seminário Santo Toribio de Agrovejo – onde estudou por alguns anos. Esse fato é de grande peso na formação de Gonzalez Prada, uma vez que nutriu nele um sentimento anti-religioso e ateu, que defenderia até o final de sua vida.

Chang-Rodriguez comenta que um ponto é de fundamental importância para se compreender a formação de Gonzalez Prada: ele vivia numa tensão permanente e insuportável, resultante de pertencer a uma família muito religiosa e conservadora quase ao extremo. A síntese desse conflito – uma vez que Prada tinha uma personalidade contestadora, rebelde - fez com que ele sentisse a necessidade de escrever criticamente sobre questões sociais.<sup>108</sup>

Gonzalez Prada também desenvolveu interesse em estudar Química, quando saiu do colégio religioso e se matriculou no colégio San Carlos. Em 1862, porém, iniciou os seus estudos de Filosofia e Letras, ao ingressar no curso de Direito, o qual abandonou em seguida.

Prada também viajou pelo país, para Arequipo e Cerro de Paco, mas, em 1871, radicou-se na fazenda Tutumo, uma das maiores de sua família, localizada no vale de Mala. No período em que ficou na fazenda, dedicou-se também a estudar experimentos químicos a serem usados nas suas propriedades rurais. Ele chegou a pensar em fazer Engenharia na Bélgica; porém a oposição materna o obrigou a desistir da idéia. Nesse período, González Prada se dedicou ainda à leitura e tradução de obras de Goethe, Schiller, Heine, entre outros. Iniciou também sua colaboração em revistas literárias, como *El Correo del Peru*, e a

---

antiescravistas, contrários à família de González Prada.

<sup>108</sup> Chang-Rodríguez, Eugenio. *El ensayo de Manuel Gonzalez Prada*, Revista Ibero-americana, nº42, Universidad de Pittsburg, abril-junho – 1976.

redação de versos que, mais tarde, seriam reunidos no livro *Baladas peruanas* <sup>109</sup>

Gonzalez Prada ficou na fazenda até estourar a guerra contra o Chile, em 1879. Voltando a Lima, e percebendo que o exército chileno poderia tomar a cidade, ele se alistou como oficial no exército peruano. A derrota e a ocupação de Lima pelo exército chileno – que durou até 1883 - foram, para ele, um choque que lhe provocou uma mudança de pensamento, uma tomada de consciência. Durante os três anos que durou a ocupação chilena, Gonzalez Prada se manteve isolado dentro de sua casa – se recusava em ver o inimigo, “*não queria ver a insolente figura dos vencedores*”.

Esta “*tomada de consciência*” é de fundamental importância em sua vida e na consciência peruana. Não é à toa que Mariátegui diz que Gonzalez Prada representava o primeiro instante de lucidez na consciência do Peru<sup>110</sup>.

Mas o que foi essa tomada de consciência? Gonzalez Prada, sendo testemunha de um país vencido e humilhado pela guerra com o Chile, via nas causas da derrota o próprio país: a sociedade, a mentalidade, a formação do país e principalmente a exclusão de elementos da população, tais como os índios, da realidade da nação.

A partir daí, ele se dedicou a escrever obras políticas e de contestação às relações de poder na sociedade peruana. Assim, em conjunto com outros intelectuais, participou do *Circulo Literário* (formado por Luiz Márquez), que fazia uma franca oposição ao grupo *Club literário*, liderado por Ricardo Palma, com quem Gonzalez Prada tinha muitas desavenças, principalmente em decorrência de diferentes perfis intelectuais: enquanto Gonzalez Prada adotou uma postura radical, Ricardo Palma assumiu uma posição conservadora. A questão central da disputa entre ambos se dava também no campo da Literatura. Prada concordava com o uso da Literatura como um instrumento político; já Palma acreditava mais numa Literatura “desinteressada” da política. Quem comenta esta questão é Jorge Basadre: “*Palma encarna la pura preocupación literaria o erudita; el arte de*

<sup>109</sup> Este livro de poemas foi publicado postumamente por seu filho, Alfredo Gonzalez Prada. Tais poemas, escritos antes da Guerra contra o Chile, já mostravam a disposição de Gonzalez Prada para a crítica social e em particular, a situação do índio.

<sup>110</sup> Mariátegui, José Carlos, *Sete ensaios de interpretação da realidade peruana*, ed. Alfaômega, SP, 1975, pág 182

*escribir tomando como un pasatiempo ameno; la vida vista desde su sentido de placer” e Gonzalez Prada “encarna la aptitud literária inquieta y postergada por la preocupación social, el arte de escribir tomado como un medio de acción, la vida vista desde su sentido de deber”<sup>111</sup>*

As biografias de Manoel Bomfim e a de Manuel Gonzalez Prada têm pontos em comum: ambos eram oriundos da elite de seus países. Foram educados para serem membros atuantes dessa elite. E assim o foram – mas isso não os impediu de tentarem fazer uma análise da sociedade de forma divergente do pensamento dominante. As suas experiências de vida e, especialmente, a forma como interpretaram essas experiências foram fundamentais para que construísem uma crítica violenta à sociedade em que viveram.

## **2 – A ausência de uma nacionalidade: O Estado dividido.**

A forma como Manoel Bomfim concebia o Brasil (e a América Latina) e Gonzalez Prada o Peru, eram de Estados onde a “nação” não estava representada. Mais ainda, procuraram mostrar que o Estado-Nação, seja o brasileiro ou o peruano, não podia se estabelecer enquanto não fosse baseado na realidade dos países. O Estado, tal qual existia, era apenas uma concepção da elite, um imaginário criado por esta com a finalidade de se mostrar mais próxima da Europa. Portanto, na visão de Manoel Bomfim e de Gonzalez Prada, a verdadeira nação já existia, mas a divisão social dos dois países era tão profunda e marcada por uma clivagem social e racial que a verdadeira nação – aquela composta pela maioria da população - ainda não podia se desenvolver.

O que se entende por “nação” nesses países, segundo Gonzalez Prada e Bomfim, era a expressão de uma elite europeizada, quase estrangeira, que vivia num mundo à parte, criado por ela mesma. O país “real” estava escondido, mantido à margem do mundo dessa elite no que tange aos benefícios e privilégios, mas inserido no que diz respeito ao seu uso como mão-de-obra barata.

Assim, mantendo a população sobre opressão – como Prada diz, através

---

<sup>111</sup> Basadre, Jorge. *Peru: problema y posibilidad y otros ensayos*. Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1992

de um sistema “feudal”, ou, no caso de Bomfim, pelo “parasitismo” -, ela não podia progredir; a própria nação não poderia se estruturar e se desenvolver. Ambos autores mostraram que essas condições não eram derivadas da Biologia, tal como muitos intelectuais acreditavam, mas sim tinha procedência social.

É por isso que Gonzalez Prada e Manoel Bomfim atacavam a mentalidade conservadora da elite, que fazia com que as sociedades não evoluíssem. E é nesse sentido que as suas idéias ganharam um caráter socialista, pois sustentavam que somente com a valorização das massas é que se poderia construir uma “nação verdadeira”.

Gonzalez Prada se dedicou primeiramente a criticar as instituições peruanas, tal como pode ser observado no seu discurso no Teatro Olimpo, em 1888, quando atacou o conservadorismo da intelectualidade de seu país, ainda presa ao passado colonial. A crítica que fez ao cultivo das tradições pelos intelectuais era dirigida a Ricardo Palma, um dos intelectuais mais tradicionalistas do Peru.<sup>112</sup>

Em seu ataque à intelectualidade peruana, é notória a denúncia de um traço característico da mentalidade do país: a prática da imitação, pura e simples, do que se via e se lia na Europa. Esse é um ponto de crucial importância para se compreender a natureza de sua crítica ao racismo: de que este é uma idéia imitada do estrangeiro, não possuindo uma conexão com a realidade do Peru.

Assim, diz que *“Nuestro guía debe estar, pues en el estudio y los grandes escritores extranjeros, en la imitación de ninguno. Estudiar ordenadamente es asimilar el jugo segregado por outros; imitar servilmente, significa petrificarse en un molde”*<sup>113j</sup>.

Um dos motivos apresentados por Gonzalez Prada para a compreensão dessa questão está no fato de que, enquanto na Europa existe uma nobreza conservadora, há também uma classe média atuante, que busca contrabalançar o poder exercido pela nobreza. Gonzalez Prada diz que no caso peruano, essa

<sup>112</sup> Mariátegui comenta que na realidade as divergências de pensamento entre os dois não foram tão acentuadas. O que levou a interpretação de que ambos eram antagônicos foi “um equívoco” que teria se apoiado na divergência pessoal entre Gonzalez Prada e Ricardo Palma. Mariátegui, *Os sete ensaios sobre a realidade peruana*, op. cit., pág 176

<sup>113</sup> Gonzalez Prada, Manuel. *Discurso en el Teatro Olimpo*, in *Páginas libres/Horas de Lucha*. op.cit, pág 28

classe média é pouco atuante e sem nenhuma força política.

Assim sendo, o conservadorismo se manifesta a ponto de impedir um desenvolvimento intelectual do país. Para o autor, isso acabou gerando um abuso de textos e palavras, sem produzirem, no entanto, idéias novas:

*“No surge una personalidad eminente que seduzca y se imponga, lo que es un bien y un mal: un bien, porque toda eminencia literaria induce a imitacion y ahoga la libre iniciativa del individuo; un mal, porque no habiendo superioridades, los falsificamos y nos convertimos en adoradores de medianas y mediocridades”*<sup>114</sup>.

Em *Propaganda y ataque*, Gonzalez Prada chama os intelectuais peruanos de “*lacaíos do mundo ocidental*”, e os acusa de serem submissos e de estarem mais interessados em um reconhecimento externo (da Espanha) do que articulados aos problemas do país, denunciando, assim, um “*servilismo internacional*”.

Esse servilismo era caracterizado através da aceitação, pura e simples, de certas idéias vindas do estrangeiro pelos intelectuais do país. Todavia não aceitavam todas estas idéias: somente eram aceitas as que interessavam à elite. Assim, idéias pudessem desestabilizar o *status quo* da sociedade peruana, tais como o anarquismo, eram negligenciadas pela maioria dos intelectuais.

Não existia senso crítico na compreensão dessas idéias; havia uma imitação que, mesmo não fazendo sentido quando confrontada com a realidade existente, agradava aos interesses estrangeiros. Os intelectuais peruanos, na visão de Gonzalez Prada, eram caracterizados como ensaístas que escreviam variados textos, mas não possuíam uma especialização. Assim, não produziam uma consciência nem davam consistência ao pensamento peruano. Portanto, não existia nem um pensamento nem uma ciência em produção no país.

A conseqüência disso era que o Peru se tornava uma nação sem força ou vigor, por demais dependente da importação de idéias para a compreensão de sua própria realidade. Esse ponto foi também abordado por Manoel Bomfim,

---

<sup>114</sup> Idem. *Propaganga y ataque*, op.cit, pág 102

principalmente, na crítica sobre a cultura “livresca” dos intelectuais latino-americanos.

É por isso que, no quadro montado por Gonzalez Prada, do Peru pós-guerra, é apresentado um país marcado pela total apatia, sem força de vontade nem vitalidade, estando estanque e resistente às mudanças que se faziam necessárias: *“exceptuando la Independencia y el 2 de mayo, en el Perú no se vertió una sola gota de sangre por una idea ni se hizo revolución alguna por un principio; las causas fueron partidos; los partidos, luchas subterráneas de ambiciones personales”*<sup>115</sup>.

Mas Gonzalez Prada lembra bem um ponto fundamental: mesmo após a derrota frente ao Chile, quase nada se percebia de mudanças significativas. O país estava tão agarrado a uma mentalidade conservadora que era como se estivesse vivendo um eterno *“continuismo”*, isto é, nada mudava de fato e o Peru continuava a ser, sob novas formas, o que sempre fora. Assim, Gonzalez Prada censurava os intelectuais peruanos por nada terem feito para elevar o nível da moral do país e por estarem prostrados em relação à realidade nacional.

O Peru era um país onde as instituições eram tão frágeis, tão mal definidas – assim como o Estado Nacional – e tão envolvida em corrupção, que Gonzalez Prada afirmou: *“hoy el Peru es organismo enfermo: donde se aplica el dedo brota pus”*<sup>116</sup>.

A posição de Gonzalez Prada frente à realidade peruana pode ser também vista no *Discurso del Politeama*<sup>117</sup>. Nesse texto, ele enfatizou o conservadorismo das elites, que via como representantes e descendentes da nobreza espanhola e responsáveis pela formação do país. Tal elite, ao marginalizar a maioria da população do processo de formação e do próprio estado peruano, teria criado um país *“artificial”*, distante do país *“real”*.

Gonzalez Prada faz uma outra observação: esse espírito de servidão não se resumia apenas aos índios, mas também era estendido a todos os demais

<sup>115</sup> Idem. *Discurso en el Teatro Olimpo*, op.cit., pág 29

<sup>116</sup> Idem. *Propaganda y ataque*, pág 106

<sup>117</sup> Este discurso foi proferido em 1888, num momento em que buscava resgatar as províncias de Tacna y Arica, conquistadas pelo Chile.

habitantes do país. De fato, criticava a juventude “*de la generación pasada*”, que procurou esbanjar os recursos do Estado, sem interesse na produção de novas riquezas e recursos.

Sua crítica se fazia contra o *civilismo*, que era um movimento conservador no que tangia às mudanças sociais e modernizantes (até certo ponto) no que dizia respeito às mudanças políticas, com a implantação de um presidente civil. A crítica que Gonzalez Prada fazia sobre o *civilismo* estava relacionada à proposta conservadora do movimento: de nada adiantaria um governo civil se ele não representasse os direitos de toda a população do país. Ele diz que o movimento estava atrelado aos negociantes e banqueiros: “*Los corifeos del Partido Civil fueron simples negociantes con disfraz de políticos*”<sup>118</sup>. E que mesmo a parte do movimento que ele considerava “sana” estava corrompida, em razão da influência dos demais políticos.

Assim, Prada fez uma divisão política da sociedade peruana em três segmentos: o dos governistas, o dos conspiradores e os dos indiferentes à realidade nacional, em razão de egoísmo, imbecilidade ou desengano. Nesse contexto, mesmo que existissem liberais e conservadores, acabavam se tornando uma coisa só, não havendo grandes diferenças entre ambos.

Gonzalez Prada procurava encontrar nessa questão a crítica ao fato de o Peru não apenas ter perdido a guerra, mas também não dar conta de se modernizar e se desenvolver, deixando de ser um Estado atrasado e conservador.

Uma das maiores críticas feitas por Gonzalez Prada é justamente contra a Igreja Católica. Esse é um fato também associado a sua experiência no colégio religioso onde estudou, e que marcou muito o seu pensamento, principalmente, no que se refere à defesa da liberdade do pensamento e da crítica à Religião. Gonzalez Prada desenvolveu uma crítica muito agressiva à religião, comparando-a a um instrumento de dominação. A igreja Católica era um dos pilares do conservadorismo que reinava no Peru, e que estava totalmente vinculado ao poder. Assim, Gonzalez Prada disse que “*los buenos creyentes, los católicos rancios, son como esas botellas de vidrio que en su vientre guardan una bola más*

---

<sup>118</sup> Idem. *Los partidos y la Unión Nacional*, op.cit, pág 202

*gruesa que el gollete: hay que romper la botella para sacar la bola*<sup>119</sup>.

Em seu texto *Instrucción católica*, ele expôs esse ponto de forma bem clara, ao demonstrar como a educação católica era uma negação da razão e, ao mesmo tempo, um ponto do conservadorismo, que mantinha a população peruana alienada frente a sua própria realidade: *“Los sacerdotes convierten al hombre en una especie de palimpsesto; obliteram del cerebro la Razón para grabar la Fe, como los copistas de la Edad Media borraban del pergamino un discurso de Cicerón para escribir la crónica de un convento*<sup>120</sup>.

Para Gonzalez Prada, a religião estava associada à prática da tirania: *“En la historia de las naciones todo recrudescimiento del despotismo coincide con una exaltación de las supersticiones*<sup>121</sup>. E complementando, ele afirma que *“la religión sirve como poderoso instrumento de servidumbre: con la resignación encadena el espíritu de rebeldía, con la esperanza de un bien póstumo adormece el presente dolor de los desheredados*<sup>122</sup>.

Gonzalez Prada não apenas condenava a religião católica, mas também lutava pela separação entre Estado e religião. Essa busca era um dos pilares de seu pensamento, uma vez que, ao separar a religião do Estado, este usaria a Ciência como definidor das ações a serem tomadas. Assim, a Ciência era vista como um elemento de libertação para a sociedade peruana. Era uma forma de abrir o Peru para a modernidade e deixar para trás o modelo conservador, atrasado, e o fanatismo.

Em uma homenagem a Vigil, Gonzalez Prada diz que *“los hombres que en el Perú combatan por la Razón y la Ciencia contra la Fe y la ignorancia, deben agradecer mucho al verdadero precursor, al viejo soldado que allanó el camino, que luchó en la vanguardia, que dio y recibió los primeros golpes*<sup>123</sup>.

Diante desse quadro, Gonzalez Prada simplesmente não acreditava no Estado peruano: corrupto, conservador, ainda preso à religião, racista. Tal Estado

<sup>119</sup> Idem. *Instrucción católica*, op cit, pág 82

<sup>120</sup> Idem, pág 82

<sup>121</sup> Idem, pág 88

<sup>122</sup> Idem, pág 88

<sup>123</sup> Idem. *Vigil*, op.cit., pág 70

não funcionava porque estava dirigido apenas a uma parte da população, mantendo o restante totalmente à margem de seus benefícios.

Em um de seus textos mais importantes, *Nuestros Índios*, de 1904, Gonzalez Prada aborda essa questão com bastante ênfase, ao dizer que *“nuestra forma de gobierno se reduce a una gran mentira, porque no merece llamarse República democrática un estado en que dos o tres millones de individuos viven fuera de la ley”*<sup>124</sup>. O Estado peruano, assim, não garantia nem se propunha a garantir direitos a toda população peruana. Os direitos da maioria da população eram facilmente violados; eram a parte menos favorecida de uma sociedade extremamente conservadora, chamada por Prada de *“regime feudal”*. Assim, não existiam cidadãos plenos; a sociedade era segregacionista, não permitindo que toda a sua população – por questões econômicas, sociais e raciais – participasse do processo político.

O Peru era, portanto, um país segregado, dividido, visto por seus habitantes como uma realidade à qual só pertenciam alguns. Gonzalez Prada, ao pensar nessa idéia (e sobre a guerra contra o Chile), disse que *“por eso, en el momento supremo de la lucha, no fuimos contra el enemigo un coloso de bronce, sino una agrupación de limaduras de plomo; no una patria unida y fuerte, sino una serie de individuos atraídos por el interés particular y repelidos entre sí por el espíritu de bandería”*<sup>125</sup>.

Complementando esse raciocínio e comparando o Chile com o Peru, Gonzalez Prada dizia que enquanto *“el más oscuro soldado del ejército invasor no tenía en sus labios más nombre que Chile, nosotros, desde el primer general hasta el último recluta, repetíamos el nombre de un caudillo, éramos siervos de la Edad Media que invocábamos al señor feudal”*<sup>126</sup>.

Essa passagem é muito importante: ele concebia o Chile como um país *“formado”*, com uma nacionalidade desenvolvida. Na realidade, isso tinha uma grande dose de exagero, mas com uma finalidade prática: fazer um esquema comparativo entre o Peru e o Chile, com a finalidade de ilustrar que se o *“outro”*

<sup>124</sup> Idem, *Nuestros indios*, op.cit., pág 339

<sup>125</sup> Idem, *Discurso en el Politeama*, op.cit. pág 45

<sup>126</sup> Idem, pág 45

venceu, ele o conseguiu porque possuía um sentimento “*nacional*” mais desenvolvido, que fazia com que toda a nação se agregasse em prol da guerra.

O nacionalismo de Gonzalez Prada surgiu, portanto, agressivo e revanchista, vendo na derrota para o Chile uma amostra das fragilidades do Peru: “*Ojalá, cada una de mis palabras se convierta en trueno que repercuta en el corazón de todos os peruanos y despierte los dos sentimientos capaces de regenerarnos y salvarnos: el amor a la pátria y el odio a Chile!*”<sup>127</sup>.

Gonzalez Prada fez uma comparação entre Chile e Peru, por um lado, e França e Alemanha, por outro: esse é um dos paradigmas usados para ilustrar o seu nacionalismo. O Chile era um país truculento e feroz (A Prússia e, depois da unificação, a Alemanha) e o Peru, arruinado pela guerra e tendo o seu território amputado (a França).

Ele disse que o “*Chile, con el instinto de imitación, natural a los pueblos juveniles, remeda el espíritu guerrero de Alemania y enarbola en América el estandarte de la conquista*”<sup>128</sup>. Comparou as conquistas alemãs sobre a Alsácia e Lorena às conquistas feitas pelo Chile nos territórios peruanos.

O impacto da guerra em Gonzalez Prada foi imenso e a sua reação ao Chile e à elite peruana – da qual fazia parte – corresponderam a esse sentimento. É nesse contexto que as suas críticas ao Chile se dirigem também à elite peruana. E as suas preocupações se dirigem para o segmento social marginalizado pelo progresso social – a maioria da população peruana.

O discurso de Gonzalez Prada ganhava um sentido de defesa da população excluída pelo Estado peruano. Ele via nesse contingente o verdadeiro país, que devia ser “resgatado”, uma vez que essa era a nação: “*no forman el verdadero Perú las agrupaciones de criollos y extranjeros que habitan la faja de tierra situada entre el Pacífico y los Andes; la nación está formada por las muchedumbres de indios diseminadas en la banda oriental de la cordillera*”<sup>129</sup>.

Nesta passagem, Gonzalez Prada chamou a atenção para a população

<sup>127</sup> Idem, pág 47

<sup>128</sup> Idem, *Peru y Chile*. op.cit., pág 51

<sup>129</sup> Idem, *Discurso en el Politeama*, op.cit. pág 45 e 46

indígena do Peru, que via como a base do povo peruano. O seu discurso nacionalista ganhou, nesse ponto, um tom antiracista, vendo os índios não apenas como parte da nação, mas como sua própria essência, que traduzia o que de fato era o Peru.

Mas ao mesmo tempo que considerados como a base social do país, por outro lado, os índios foram vistos como ignorantes, quase primitivos, que tinham recebido como elementos da cultura ocidental apenas o álcool e o fanatismo.

Assim, o Peru estava corrompido e possuía uma elite conservadora – a par de um “povo” vigoroso e saudável, como afirmava. A resposta a essa contradição estava na compreensão que Gonzalez Prada fazia da situação indígena. O índio não se encontrava “corrompido”; ele estava “brutalizado” em razão da miséria e do descaso em que se encontrava. Portanto, o “mal maior”, estava na elite “corrompida”, vista por Gonzalez Prada como uma extensão da colonização espanhola. A elite estava corrompida porque, de tão conservadora, não conseguia evoluir e se modernizar. Assim, o povo, estaria imune a essa corrupção; de fato, ele era a vítima dessa corrupção.

Logo após a fundação do Unión Nacional (um partido radical – originário do antigo *Circulo Literário*), em 1891, Gonzalez Prada foi para a Europa, estudando na França (onde teve aulas com Renan) e voltando ao Peru somente em 1898. Essa passagem pela Europa é de fundamental importância na ampliação do seu pensamento, uma vez que, ao voltar ao Peru, havia aprofundado o conhecimento sobre a natureza da realidade peruana e tinha estudado outras tradições políticas, principalmente, o Anarquismo.

A partir desse ponto, o nacionalismo de Gonzalez Prada ganhou um novo aspecto, atenuando o sentimento revanchista em relação ao Chile – que marcou os seus discursos nos anos 1880<sup>130</sup> – e aprofundando a questão interna do país, enfatizando, nesse caso, o problema indígena, principalmente em *Nuestros Índios*, publicado em 1904.

No discurso que fez em 1898<sup>131</sup>, quando de sua volta da Europa, na Unión

<sup>130</sup> Entre os discursos principais cabe citar *Propaganda y ataque, O discurso de Politeama, Peru y Chile, O discurso do teatro Olimpo e Grau*.

<sup>131</sup> Este discurso, que se chamou *Los Partidos y a Union Nacional*, gerou muita polêmica dentro da

Nacional, Gonzalez Prada enfatizou a questão do índio, que viu brutalizado pela ação do europeu enquanto colonizador e, posteriormente, através de seus descendentes, enquanto elite do país: *“aquí tenemos por base nacional una masa de indios ignorantes, de casi primitivos que hasta hoy recibieron por únicos elementos de cultura las revoluciones, el alcohol y el fanatismo”*<sup>132</sup>.

É importante frisar um ponto: quando fala em “revolução”, Gonzalez Prada se refere a uma revolução causada por uma instabilidade da população quanto a sua situação; se o povo se revolta, ele o faz em decorrência da exploração extrema à qual estava submetido. A sua luta não possuía um sentido de buscar uma resposta para a crise do país (um elemento estranho ao índio) e sim por respostas imediatas a situações extremas, caso das reivindicações camponesas.

Gonzalez Prada denunciou um ponto importante, que ele via atrelado à questão do índio estar condenado a ser um “ignorante”: a questão de que o ameríndio sofria uma decadência biológica, que fazia com que ele se situasse numa posição de inferioridade “perpétua”; e se a sua decadência era de origem biológica, o índio seria sempre um decadente.

Ele refutou esta idéia ao indagar: *“Decadência! Si estamos hoy de caídos cuándo brilló nuestra via de ascensión y llegarda a la cumbre? Puede rodar a lo bajo quien no subió a lo alto?”*<sup>133</sup>. Gonzalez Prada explorou aqui a contradição entre a ideologia dominante nos meios intelectuais peruanos e a realidade do país: a ideologia acusava os índios de serem algo que, na realidade, não eram.

Gonzalez Prada afirmava, inclusive, que a elite – ou como ele muitas a vezes a designava, a Oligarquia -, visava apenas ao seu bem-estar. Como ele diz, *“vemos la prosperidad de una oligarquía, el bienestar de un compadraje; no miramos la prosperidad ni el bienestar de un pueblo”*<sup>134</sup>. E fez uma observação que se assemelhava muito à Manoel Bomfim *“Lima es no sólo el gran receptáculo donde vienen a centralizarse las aguas sucias y las aguas limpias de los*

---

Unión Nacional, uma vez que Gonzalez Prada criticava a postura tomada pelos membros do partido quando da sua estada na Europa.

<sup>132</sup> Gonzalez Prada, Manuel. *Los partidos y la union nacional*, op.cit, pág 209

<sup>133</sup> Idem, pág 209

<sup>134</sup> Idem, *Nuestros Ventrals*, op.cit, pág 304

*departamentos: es la immensa ventosa que chupa la sangre de toda la Nación”<sup>135</sup>.*

Nessa perspectiva, o Estado peruano era dominado por uma elite que procurava manter a maior parte da população à margem do progresso e da sua “nação”. Um dos recursos mais usados para segregar a população foi o racismo. A questão racial ajudava a fortalecer essa idéia: como uma “nação” poderia se basear em indivíduos que possuíam não só características físicas distintas do imaginário da elite – o branco –, mas que, na concepção dessa elite, impediam que tivessem o mesmo grau de desenvolvimento?

Esse é o ponto chave da crítica de Gonzalez Prada: para ele, não existia uma diferença racial marcante o suficiente para determinar que o índio fosse inferior ao branco. Gonzalez Prada sustentou que essa teoria nada mais era que uma forma de “*maskarar*” a realidade.

Da mesma forma que Gonzalez Prada, Manoel Bomfim também partiu de uma crítica à mentalidade da elite, da idéia de que o Estado brasileiro (e os demais estados latino-americanos) estavam divididos entre a elite e a população.

Bomfim trabalhou com uma dualidade – parasita X parasitado, a elite representando o “parasita” e o povo o “parasitado”. Ele empregou essa dualidade para mostrar que o Estado aqui formado pelo espanhol e pelo português nada mais foi que uma estrutura de poder, onde se davam condições ao parasita (a metrópole) de viver às custas do parasitado (a colônia). A relação parasita X parasitado se manifestava em duas esferas: tanto na dimensão metrópole/colônia, quanto na faceta elite/população.

O parasitismo foi um conceito que Bomfim buscou na Biologia – um recurso usado por vários outros pensadores de sua época, entre eles, Silvio Romero. Bomfim entendia que existia uma similaridade entre os organismos biológicos e sociais. Porém, fazia uma ressalva importante: essa similaridade se dava como numa *metáfora*, não na sua aplicação estrita aos fatos sociais, como o faziam os adeptos do Naturalismo. Por isso, dizia que o conceito não era condenável, mas “*sim a estreiteza de vistas com que aplicam à crítica aos fatos sociais*”<sup>136</sup>. Bomfim

---

<sup>135</sup> Idem, pág 304-305

<sup>136</sup> Idem, pág 51

via também a sociedade como um organismo, ao dizer que o conceito era *“uma verdade, porém, é hoje universalmente aceita – que as sociedades existem como verdadeiros organismos, sujeitos como os outros a leis categóricas”*<sup>137</sup>.

Para Bomfim, a questão do parasitismo se estabelecia como uma metáfora para se analisar a sociedade, não como uma forma de análise puramente extraída da Biologia e aplicada à sociedade. Flora Sussekind e Roberto Ventura concluíram que esse *“conceito de parasitismo, retirado da biologia e da zoologia passa a ser empregado não de modo homológico – correspondência unívoca entre biológico e social – mas metafórico”*<sup>138</sup>. Os autores estabeleceram ainda uma comparação entre a idéia de parasitismo, tal como exposta por Bomfim, o conceito de mais-valia, de Karl Marx, através do paralelo parasita X parasitado, explorador X explorado<sup>139</sup>.

O uso da noção conceito de parasitismo como metáfora para as relações sociais mostra a grande dificuldade de Manoel Bomfim em se libertar das teorias naturalistas, que eram típicas de sua época. Isto se manifesta também em sua linguagem, bem típica de médico, demonstrando o quanto ainda estava preso ao Naturalismo.

Se, por um lado, Bomfim estava ligado ao Naturalismo, por outro, ele já estava vinculado à Modernidade: via na análise histórica a principal fonte para o entendimento das causas dos problemas sociais e justificava esse pensamento, responsabilizando o ser humano, enquanto ser social, pelas causas das injustiças e diferenças sociais, eliminando, assim, o peso da Biologia e das diferenças de comportamento resultantes das raças humanas ou da mestiçagem.

É possível pensar em Bomfim como um representante de uma transição entre o Naturalismo e o Moderno. Sobre essa questão, Aluizio Alves Filho disse que *“apesar de se apoiar numa tosca metáfora organicista, conseguia captar em linhas gerais a problemática estrutural do continente nos aspectos que derivavam das similaridades da sua formação histórica, o que chamava ‘males de origem’, ou seja: a economia agrícola, o trabalho escravo e a exploração pela metrópole a*

---

<sup>137</sup> Idem, pág 51

<sup>138</sup> Sussekind, Flora & Ventura, Roberto. *História e dependência – cultura e sociedade em Manoel Bomfim*, Editora Moderna, SP, 1984, pág 55

<sup>139</sup> Idem, pág 55

*que elas estavam sujeitas*<sup>140</sup>.

Bomfim estabeleceu uma diferença marcante entre o parasitismo biológico e social: enquanto no biológico se verifica uma dependência completa do parasita ao parasitado, no parasitismo social, observa-se o oposto; ele podia ser eliminado através de uma mudança – no caso, Bomfim apontava a Educação, que serviria como um impulso para as transformações sociais<sup>141</sup>.

Dentro do seu quadro de pensamento, Bomfim já estabelecia que, em razão do parasitismo, o povo se encontrava “inferiorizado”. É esse parasitismo, exercido pelas elites, que assim o mantinha. Esse é um ponto importante, porque, para Bomfim, quem se degenerava em uma relação de parasitismo eram as classes superiores. Se estas mantinham os inferiores numa posição em que não encontravam condições de se desenvolver, elas mesmas não tinham como se renovar, produzindo, assim, uma estagnação da sociedade<sup>142</sup>.

Bomfim estabeleceu como “males de origem” da América Latina o parasitismo social, que, definido nas relações entre a metrópole e a colônia, durante o período colonial, e entre a elite e o povo, no período pós-independência, era a causa maior da nossa inferioridade enquanto povo – no sentido social, e não biológico.

Assim, para justificar as suas idéias e demonstrar como funcionava e como se estabeleceu o parasitismo social, Bomfim reinterpreto a história de Portugal, da Espanha e da colonização da América Latina, procurando mostrar como o parasitismo era fruto da história e da forma como se estabeleceram as relações entre os povos e as classes.

Para ele, desde sua formação, tanto Portugal quanto a Espanha se dedicaram a guerras, seja contra os mouros, seja em sua estruturação enquanto Estados. Isso teria suscitado um caráter guerreiro nesses países, que fez com que desejassem mais guerras, mais saques e mais rapinas. Tal busca de riqueza,

---

<sup>140</sup> Alves Filho, Aluizio. *Pensamento político no Brasil: Manoel Bomfim: um ensaísta esquecido*. Achiamá, Rio de Janeiro, 1979, pág 17

<sup>141</sup> Uma referência interessante a esse respeito é a dissertação de José Maria de Oliveira, *Da educação à revolução – radicalismo republicano em Manoel Bomfim*, onde o autor mostra a evolução do pensamento de Bomfim, da defesa da educação à defesa da revolução.

<sup>142</sup> Bomfim, Manoel. *Op.cit.*,pág 63

através de conquista, e não do trabalho propriamente dito, foi assinalada como um parasitismo social e sinal de degeneração social – portanto, sem nada a ver com a biologia.

A degeneração foi vista aqui como a prática da exploração alheia, que fez com que Portugal e Espanha degenerassem no seu interesse em produzir, dedicando-se somente ao saque e à rapina: *“fazia-se a rapina, porque a guerra necessária a isto obrigava; agora, quer-se a guerra pelo amor do saque e da rapina”*<sup>143</sup>.

Bomfim se perguntava: *“qual o efeito destes onze séculos e guerra constante e generalizada sobre o caráter das nacionalidades ibéricas? ... De que forma esse passado vem influir sobre o futuro?...”*<sup>144</sup>. As conseqüências seriam: a educação guerreira e a dificuldade de se habituarem ao trabalho pacífico.

As grandes navegações e, conseqüentemente, a conquista da América foram analisadas como grandes devastações, conquistas predatórias. Ao comparar a ação portuguesa à espanhola, disse que *“causas comuns produzem efeitos comuns. Na América, os espanhóis procedem como os portugueses na Índia”*<sup>145</sup>. Criticou ferozmente a conquista espanhola ao afirmar que *“matavam, trucidavam, exterminavam, destruíam, incendiavam, arrasaram tudo o que havia. Aquele mundo, onde vinte anos atrás existiam duas civilizações originais, exuberantes, ricas de povos, tradições e monumentos - aquele mundo era agora um acampamento desordenado, restos de ruínas, cinzas e cadáveres...”*<sup>146</sup>.

Comparando a prática da conquista com a da bandidagem, Bomfim entendeu que *“há bandidos que dão a escolher a bolsa ou a vida; os heróis da península não desciam a essas concessões”*<sup>147</sup>.

Desse ponto de vista, a partir da conquista, os espanhóis se dedicaram a organizar o seu território para poder explorá-lo. Assim, o conquistador *“colheu os restos das populações índias sobreviventes às matanças, escravizou-as e fê-las*

---

<sup>143</sup> Idem, pág 82

<sup>144</sup> Idem, pág 74

<sup>145</sup> Idem, pág 97

<sup>146</sup> Idem, pág 101

<sup>147</sup> Idem, pág 98

*produzir riquezas para ele – cavando a mina ou lavrando a terra*<sup>148</sup>. Começava o sedentarismo, onde *“a decadência se acentua e a degeneração se manifesta”*<sup>149</sup>. No Brasil, Portugal estabeleceu um parasitismo entre Brasil e a África pelo tráfico de escravos, visto como um parasitismo predador.

Para Bomfim, no início da colonização, *“alimentados pelo trabalho escravo, os colonos se desenvolvem tanto, floresce de tal forma a colônia, que outros são tentados a ir explorá-la. Assim se fez o Brasil – um produto espontâneo da fertilidade das terras e do tráfico de escravos”*<sup>150</sup>.

A conquista da América acentuou e aprofundou este *“parasitismo social”* e fez com que Espanha e Portugal, ao terem acesso a tantas riquezas, entrassem num processo de parasitismo e degenerassem. Assim se deu com a conquista da América e com a colonização, implantada através da escravidão e dos trabalhos forçados nos campos ou nas minas.

Bomfim registrou que o parasitismo se alastrou por toda a colônia, *“todo mundo correu à obra, todas as classes se incorporaram ao parasitismo”*<sup>151</sup>, tornando-se uma *“coisa natural da vida”*, difundindo-se em todas as instituições da metrópole, da elite que se estabelecia na América e da Igreja sobre a massa da população escrava. As riquezas geradas se *“compõem de privilégios, monopólios, dízimos e até das tomadas de contrabandos”*<sup>152</sup>.

O parasitismo se espalhou pela colônia, fazendo com que todas as Instituições criadas, os agentes da administração, passando pela Igreja até às fazendas, se tornassem parte do mesmo sistema: *“todos esses órgãos, que se projetam da metrópole sobre a colônia, são os dispositivos próprios a facilitar a exploração da presa. Tais órgãos se desenvolvem e se aperfeiçoam cada vez mais, à proporção que o parasitismo mais se acentua”*<sup>153</sup>.

O efeito do parasitismo sobre as sociedades latino-americanas foi marcante, traduzindo o regime imposto pelas nações ibéricas. Bomfim disse que o

---

<sup>148</sup> Idem, pág 103

<sup>149</sup> Idem, pág 104

<sup>150</sup> Idem, pág 105

<sup>151</sup> Idem, pág 108

<sup>152</sup> Idem, pág 111

<sup>153</sup> Idem, pág 118

regime parasitário exercido pelas metrópoles influenciou no caráter das nacionalidades sul-americanas, principalmente, na formação de uma mentalidade conservadora.

A sua crítica ao pensamento conservador é um dos pontos mais elogiados por Antônio Cândido, uma vez que, segundo esse pesquisador, Bomfim conseguiu expor a natureza da mentalidade conservadora e a forma como esta se apresentava e se difundia nos países latino-americanos<sup>154</sup>.

O autor sergipano observou que as classes dominantes eram conservadoras por razões históricas, vinculadas ao parasitismo, que se exercia de várias formas, sendo a principal delas a escravidão. As formas como o parasitismo se exercia eram tão arraigadas aos interesses daquelas classes que, mesmo quando aceitavam a idéia de progresso, não eram capazes de realizar mudanças estruturais na sociedade; *“adotam as idéias, aceitam as palavras, mas não podem aclimatar-se às coisas que essas palavras designam”*<sup>155</sup>.

Em uma posição muito semelhante à exposta por Gonzalez Prada no Peru, Manoel Bomfim qualificava a elite dominante como sendo *“escravos passivos da tradição e da rotina”*, que se opunham a uma inovação efetiva e uma transformação da realidade: estavam tão presos a suas tradições que quaisquer mudanças eram descartadas. É por isso que Bomfim sustentava que mesmo antes de surgirem nações na América do Sul, já se registravam partidos “conservadores”. Mas também se perguntava: o que conservar? As sociedades da América do Sul, mesmo tendo tudo ainda para ser feito, o que possuíam para ser conservado? Assim, falar em conservadorismo era pensar em se opor às idéias de progresso e desenvolvimento, atuando para manter a ordem implantada no regime colonial.

As elites eram tão conservadoras que impediam que os seus povos se desenvolvessem, crescessem e prosperassem: as classes conservadoras *“não se contentam de estar imóveis; pretendem que todo o mundo se petrifique e que a vida deixe de ser uma evolução para ser uma repetição apenas, a fim de que*

---

<sup>154</sup> Antônio Cândido elogia esse ponto da obra de Bomfim principalmente nas obras *Recortes* (Companhia das Letras, 1996) e em *Vários escritos* (Livraria duas cidades, 1995)

<sup>155</sup> Bomfim, Manoel, *Op.cit*, pág 160

*vejam amanhã o que vêem hoje, e o que viram ontem – a estagnação universal*<sup>156</sup>.

A mentalidade conservadora se agravou porque se tornou tão generalizada que envolveu todos os partidos. Bomfim entendeu que até mesmo os mais ousados entre os homens públicos, que se diziam revolucionários, eram, na realidade, tão conservadores quanto os conservadores de ofício. Isso se dava porque *“são revolucionários até a hora exata de fazer a revolução, enquanto a reforma se limita às palavras; no momento de execução o sentimento conservador os domina e o proceder de amanhã é a contradição formal às idéias*<sup>157</sup>. Noutras palavras: mesmo os mais revolucionários, quando tomavam o poder, se tornavam conservadores; se procediam mudanças, eram do tipo *“mudar para continuar”*.

O conservadorismo era, portanto um sentimento herdado dos povos colonizadores; fez com que se deixasse de progredir e se decidisse viver às custas do outro, não se estabelecendo uma necessidade de progresso – era originário do parasitismo.

Bomfim evidenciou esse quadro através do processo de independência: o *“elemento refratário”* reagiu contra a independência num primeiro momento, mas quando ele percebeu a incapacidade de continuar lutando, aliou-se aos separatistas: *“isto faz com que uma grande parte dos conservadores desistam de conservar o regime colonial, e se juntem aos independentes para reduzir a revolução e as reformas políticas ao mínimo e buscando conservar, assim, quanto seja possível dos seus privilégios e regalias*<sup>158</sup>.

O mesmo processo se deu com os refratários, que se, num primeiro momento, repudiaram a Revolução e a Independência, num segundo, ao perceberem que não havia um meio de evitá-las, aliaram-se à causa, mas ao invés de se adaptarem à idéia, procuraram adaptá-la aos seus interesses. Assim, *“agora aceitam a revolução, adotam-na e se intervêm na sua orientação; e o programa, necessariamente, já não é o mesmo – a consagração dos puros princípios em nome dos quais a revolução se fizera, e sim uma espécie de média*

---

<sup>156</sup> Idem, pág 161

<sup>157</sup> Idem, pág 164

<sup>158</sup> Idem, pág 217

*entre o ideal apregoado e os abusos que se pretenderam eliminar*<sup>159</sup>.

Dessa maneira, procede-se aquilo que Bomfim chamou de *“deturpação da revolução”*. É a revolução, que uma vez alterada em seus princípios e manipulada pelos conservadores, modificou-se para atender aos interesses desses conservadores: *“é assim, já deturpada, e manipulada pelos conservadores e reacionários, que a obra é levada a efeito”*<sup>160</sup>.

A partir daí, segundo Bomfim, os conservadores procuraram, na reforma conseqüente à revolução, garantir-se melhor – foi a fase da escamoteação. Nessa etapa, aconteceu a *“virada de jogo”*, quando os conservadores procuravam tomar parte do processo para atender aos seus interesses. Assim, a título de exemplo, Bomfim citou o caso da história da independência do Brasil: *“em 1789-92 esquarteja-se a Conjuração Mineira; em 1817, os independentes de Pernambuco são combatidos, vencidos e executados implacavelmente; em 1822, a independência é proclamada pelo próprio ‘futuro rei de Portugal’.* É *característico*<sup>161</sup>.

Segundo essa análise, na luta ou numa revolução, desapareciam os exaltados ou intransigentes e os revolucionários; assim, a revolução acabava sendo conduzida pelos moderados, neutros e conservadores, que procuravam encontrar um *“meio termo”* – *“uma dessas soluções equívocas que não satisfazem a nenhum dos grupos extremados, mas das quais os moderados e conservadores sabem servir-se superiormente, para garantir os seus interesses e manter as coisas na mesma situação”*<sup>162</sup>.

Na visão que Bomfim tem de San Martin e O’Higgins, eles se aliaram à causa da independência para manter o poder e as instituições coloniais, uma vez que os moderados não tinham a vontade política de adotar reformas radicais, *“afastando-se assim dos radicais e verdadeiros republicanos, esses chefes iam fatalmente entregar-se aos reacionários, e foram estes que dominaram por toda parte, logo depois da independência”*<sup>163</sup>.

<sup>159</sup> Idem, pág 219

<sup>160</sup> Idem, pág 219

<sup>161</sup> Idem, pág 220

<sup>162</sup> Idem, pág 222

<sup>163</sup> Idem, pág 224

Ao citar o caso brasileiro, Bomfim foi mais radical: “os *refratários e os realistas*” foram ainda mais felizes, uma vez que o herdeiro da coroa da metrópole fez a independência, o “*verdadeiro movimento emancipador e libertário fora abafado*” no norte do país cinco anos antes da independência e o país já possuía os elementos constitucionais de uma nacionalidade. No Brasil, o movimento refratário era grande em razão do país ser “*a única verdadeira colônia portuguesa*” e também pela chegada, com a família real, de vários elementos refratários.

É por isso que Bomfim contestou a visão oficial do grito do Ipiranga: outros fatos anteriores já demonstravam a independência do país; “*independente o Brasil já era; o essencial no momento era assegurar a situação desses remanescentes*”<sup>164</sup>. Para Bomfim, “*fez-se a independência da colônia exclusivamente para os refratários*”<sup>165</sup>. Bomfim enfatizou o caráter conservador predominante na elite brasileira, expondo a preocupação desta em defender os seus interesses em negação aos do restante da população: “*em verdade, no Brasil, a luta entre os nacionais radicais e esses elementos não é uma luta de nacionalidades: é o eterno conflito dos oprimidos e espoliados com o explorador dominante – dos parasitados e parasitas*”<sup>166</sup>.

Dessa forma, os Estados constituídos na América Latina eram uma continuação do que tinham sido durante o regime colonial – “*o Estado é, ainda hoje, nos países da América Latina, o que era nos tempos coloniais, salvo modificações de forma inerentes aos novos regimes políticos*”<sup>167</sup>. O Estado gerado pela independência se tornou um corpo alheio à maior parte da sociedade que o cercava, uma realidade à parte.

É nesse sentido que Manoel Bomfim estabeleceu o Estado como sendo um mecanismo das classes dominantes para se manter no poder. Elas procuraram usá-lo e quando esse Estado se via ameaçado, os dominantes recorriam a expressões como “*soberania do povo*”, mesmo que esse nunca a tenha exercido. Bomfim mostrou que, do total de despesas do Estado, a maioria ia para gastos

<sup>164</sup> Idem, pág 228

<sup>165</sup> Idem, pág 229

<sup>166</sup> Idem, págs 230 e 231

<sup>167</sup> Idem, pág 189

dele próprio - dívida pública, máquina governamental, força pública e repartições fiscais.

Da mesma forma que Gonzalez Prada o fez em relação aos peruanos, Bomfim também denunciava veementemente os intelectuais brasileiros. Partindo da crítica à visão européia de uma “*América Latina*”, Bomfim estabeleceu uma ligação entre a mentalidade da elite latino-americana e da européia. Segundo Bomfim, para os europeus, a América Latina era “*o continente mais rico do globo*”, mas, em contrapartida, povoada por povos considerados “*inferiores*” ou “*incapacitados*” para o trabalho. Nessa visão, a terra era rica, mas o povo incapaz de administrá-la.

Esse é o ponto chave do argumento de Bomfim: sobre a desqualificação da população da América Latina como uma forma de dominação, construída pelas elites continentais vinculadas a interesses europeus. Bomfim sustentou que as elites latino-americanas estavam tão presas à mentalidade européia, que acabavam negligenciando a sua própria realidade. Para ele, seria até mesmo produtivo para a América Latina que a Europa tivesse uma visão mais apurada da região, porque, assim, os latino-americanos poderiam chegar a uma percepção mais realista de sua própria realidade. Era uma espécie de “reflexo do espelho”, meio ingênuo, mas profundamente marcado pela crítica às dificuldades da elite e dos intelectuais latino-americanos em analisarem sua própria realidade, buscando as soluções na Europa.

Para Bomfim os intelectuais latino-americanos, estavam impregnados de uma “*cultura livresca*”, que era a busca da interpretação da realidade no senso comum ou através da importação de teorias gerais elaboradas em livros estrangeiros, utilizados como respostas para a realidade social desses países. O erro desses intelectuais era tomar a causa como sintoma, estabelecendo sempre a visão consagrada nos livros, perpetuando-se um sentimento de mal-estar, em decorrência da aplicação dessas idéias importadas à realidade brasileira.

Pode-se perceber aqui a crítica elaborada por Bomfim aos intelectuais brasileiros do período – principalmente, a Silvio Romero. Se, por um lado, os rejeita de forma geral, por outro, evita citar nomes, procurando não abrir margem para a criação de polêmicas. Apesar disso, Romero, não satisfeito e até mesmo

muito irritado com a abordagem de Bomfim, rebateu e polemizou.

É por isso que, segundo Bomfim, existiam muitos homens ilustrados na América Latina, mas a ciência de verdade, baseada na observação, não existia: *“podem ser contados, tão raros eles são, os livros americanos sobre coisas americanas. Os americanos do Sul não se conhecem uns aos outros, como não conhecem aos próprios compatriotas. É noção que ainda não entrou no ânimo das gentes letradas deste continente – que é possível aprender fora dos livros”*<sup>168</sup>.

Assim, a ciência se dava entre nós apenas através da biblioteca; não havendo espírito científico: *“a leitura só dá instrução, isto é, serve apenas para pôr o indivíduo ao nível da corrente intelectual da sua época, mas, na realidade, ela não educa a inteligência, porque não desenvolve o espírito de observação, não metodiza a elaboração mental, nem estimula a originalidade. Em resumo: a leitura é indispensável, mas não é o bastante”*<sup>169</sup>.

Com base nessa idéia, Bomfim afirmou que, na mentalidade latino-americana, *“o verbocinante é o sábio”* e *“as generalizações sem base”* substituíram a observação da realidade. Esse é um dos pontos mais importantes da crítica, uma vez que ilustrou a diferença estabelecida pela elite intelectual, que se julgava a detentora da verdade.

Para o autor, essa elite compreendia efetivamente uma parte tão desgarrada do resto da sociedade que fazia com que a importação de idéias e conceitos vindos do estrangeiro superasse a necessidade de uma análise objetiva da sociedade como um todo. Acreditava tão piamente na transposição de idéias do estrangeiro que negligenciava a realidade nacional. Mesmo quando a via (principalmente, Silvio Romero e Euclides da Cunha), fazia-o no choque produzido pela exposição das contradições de suas idéias, procurando adaptá-las à realidade. Assim, Euclides da Cunha valorizou o homem do sertão, que era *“antes de tudo um forte”*<sup>170</sup>, mas ao mesmo tempo estava preso às teorias raciais; e Silvio Romero, ao defender o mestiço como um *“meio termo”*, pensava no *branqueamento* como uma forma de melhorar, mesmo que gradualmente, o povo

---

<sup>168</sup> Idem, pág 170

<sup>169</sup> Idem, pág 170

<sup>170</sup> Cunha, Euclides da, *O sertões – a campanha de Canudos*, Francisco Alves Editora, 35ª edição, 1991, RJ. Pág 81

brasileiro, através da mistura com as “raças superiores”.

Para esses pensadores, de acordo com Bomfim, o mais importante era mostrar o seu conhecimento, principalmente citando autores estrangeiros. É por isso que ele os criticava ao dizer que gostavam de citar autores para mostrar uma erudição, de fazer polêmicas – caso de Silvio Romero – para se qualificar como gênios, mas ao mesmo tempo não possuíam uma idéia original ou uma observação própria, pertencendo ao mundo dos bacharéis puramente livrescos, que nada conheciam da realidade nacional.

Bomfim apontou que esses pensamentos se reproduziam nas elaborações intelectuais, caso das leis: *“os códigos e constituições não são simplesmente estatutos gerais: são compilações quase abstratas, indiferentes, estranhas ao meio onde se aplicam”*<sup>171</sup>. Nesse ponto, Bomfim procurava mostrar o quanto a realidade – aquela que pode ser mensurada ou demonstrada pela observação – era substituída pelas leituras e cópias vindas do estrangeiro, caso este da Constituição brasileira (de 1891), que era uma colcha de retalhos de várias constituições, em que não entravam as necessidades do Brasil.

Da mesma forma, criticou os economistas *“livrescos”*, que buscavam encontrar fórmulas em livros estrangeiros para a resolução de problemas nacionais, uma vez que não se preocupavam em analisar as condições de vida econômica do país, preferindo importar modelos e experiências<sup>172</sup>. Esses intelectuais latino-americanos estavam tão inseridos na mentalidade europeia que não conseguiam analisar a realidade dos seus países tal como era.

Assim, é possível compreender a razão por que esses intelectuais, na sua maioria, adotaram as teorias raciais, seja no Brasil ou no Peru. Submissos aos intelectuais europeus e insatisfeitos com os seus países, eles acabaram adotando certas idéias em voga pela Europa, aplicando-as à realidade local.

Portanto, na perspectiva de Manoel Bomfim e de Gonzalez Prada, a adoção do racismo como forma de legitimar a divisão social era uma forma criada pelas elites não apenas para legitimar as desigualdades sociais, mas também para se

<sup>171</sup> Bomfim, Manoel, *op.cit.*, pág 171

<sup>172</sup> Em um artigo publicado no Jornal *a Folha de São Paulo*, em 15/11/93, o economista Luis Nassif faz um comentário muito interessante sobre a atualidade da obra de Bomfim ao sinalizar a dependência da intelectualidade brasileira frente às idéias vindas do chamado “Primeiro Mundo”.

aproximarem da Europa. Ao se separarem do “povo”, aquelas elites buscavam vínculos com a Europa e o conservadorismo se associava ao racismo.

As análises de Gonzalez Prada e Manoel Bomfim convergem para um mesmo ponto: o de exporem sociedades marcadas pelo conservadorismo e pela divisão social extremada, onde o Estado só existe em razão de uma elite. A crítica que fazem ao racismo é exatamente essa: ao negar que a divisão social pudesse ser legitimada pelas teorias raciais e, portanto, pela ciência, eles mostravam que a divisão social era um processo histórico que vinha se desenvolvendo desde a colonização e que se mantinha inalterada, mesmo após o término do regime colonial.

### **3 – A crítica ao racismo científico: o racismo como instrumento de segregação social**

O racismo científico procurava justificar as diferenças sociais através do uso da Biologia: as diferenças raciais eram identificadas como responsáveis pelas desigualdades humanas.

A negação dessas teorias, por Gonzalez Prada e Manoel Bomfim, tinha um objetivo claro: rejeitar, como contradiscurso, as idéias defendidas pela própria elite e a partir desse gesto, afirmar que os problemas sociais tinham como causa a ação daquela própria elite.

Foi com base nesse pensamento que Gonzalez Prada negou a inferioridade biológica dos índios, ao fazer uma comparação: o índio era como uma pessoa que nunca aprendeu a andar, e não um paraplégico, impossibilitado biologicamente de caminhar. Por isso, devia ser ensinado, educado, para que assim atingisse os mesmos patamares sociais dos demais cidadãos do país.

Sobre a idéia de raças inferiores, ele afirmou que *“cuando se recuerda que en el Peru casi todos los hombres de algún valor intelectual fueron índios, cholos y zambos”*<sup>173</sup>, o que provava a capacidade desses povos em se desenvolver e se equiparar aos demais.

---

<sup>173</sup> Gonzalez Prada, Manuel, *Nuestros índios*, op.cit. pág 209

Gonzalez Prada já vinha trabalhando com a questão indígena e a sua importância na formação e na história do Peru desde os primeiros escritos, tais como o *Discurso de Politeama*, onde já dizia que os índios formavam a base da sociedade peruana. Assim, fazia uma quebra no paradigma dos intelectuais do Peru ao dizer que o fato dos índios serem a base do povo peruano em nada impediria o desenvolvimento do país. Percebe-se nisso uma negação da mentalidade racista da época, que desqualificava o índio como incapaz de se “civilizar”. Gonzalez Prada propunha que era o índio a base do país, e que qualquer tentativa séria de modernizar o Peru só se daria através do índio, da sua valorização enquanto cidadão, instruído e capaz de atuar politicamente.

Em 1898, no *Discurso del teatro Olimpo*, Gonzalez Prada explorou novamente a questão, ao negar a inferioridade do indígena e a “*decadência*” do povo peruano. O tema do anti-racismo estava se tornando central no pensamento de Gonzalez Prada; ele o considerava um dos pontos mais cruciais a serem resolvidos na sociedade peruana.

Mas a obra fundamental de Gonzalez Prada, onde ele explorou com muita clareza a questão racial e a questão indígena, foi *Nuestros índios*, escrita em 1904. Nela, que se tornou uma peça fundamental do pensamento social peruano, o ensaísta expôs a necessidade de se revisar a questão do índio como elemento necessário às mudanças estruturais no país. *Nuestros índios* pode ser definida também como uma obra de maturidade, uma vez que em suas páginas, o pensamento de Gonzalez Prada atingiu um nível mais elevado de elaboração sobre as necessidades de mudança social no país.

Em *Nuestros índios*, ele começou abordando o ponto fundamental da sua crítica, a questão racial, considerando-a tema dos mais polêmicos da Sociologia, que via como uma ciência em formação, carregada de elementos e teses contraditórias, geradores de polêmicas e conflitos.

Para Gonzalez Prada, a questão racial era um dos temas chave dessas disputas. Assim, ele comparou as afirmações de Durkheim e Novicow: enquanto o primeiro declarava que “*no conocemos ningún fenómeno social que se halle*

*colocado bajo la dependencia incontestable de la raza*<sup>174</sup>, o segundo dizia que “*la raza, como la especie, es, hasta cierto punto, una categoria subjetiva de nuestro espíritu, sin realidad exterior; (...) todas esas pretendidas incapacidades de los amarillos y los negros son quimeras de espíritus enfermos*”<sup>175</sup>.

Essas afirmações iam exatamente ao encontro do pensamento de Gonzalez Prada de que a tal “inferioridade”, manifestada nos índios e mestiços, nada mais era do que o resultado da situação em que viviam. A própria qualificação “enfermos”, aplicada aos racistas, é bastante pertinente à questão, uma vez que mostra que índios e mestiços não eram “incapazes” em razão de sua constituição biológica.

Gonzalez Prada criticou, a partir daí, o uso da Etnologia por muitos cientistas, que admitiam a divisão da Humanidade em raças superiores e inferiores, desdobrada na “*superioridade*” dos brancos e em seu “*direito*” de monopolizar o governo do planeta, justificando o tratamento dado aos negros na África, aos índios “*peles vermelhas*” nos Estados Unidos, ao povo autóctone das Filipinas e aos índios no Peru. Essas idéias, segundo o pensador peruano, traduziam a natureza da seleção “*natural*”: a eliminação dos supostamente débeis e inaptos. Assim, os europeus pretendiam, de fato, acelerá-la ao dominar e conquistar os povos do mundo inteiro: “*Donde se lee barbarie humana tradúzcase hombre sin pellejo blanco*”<sup>176</sup>.

O ensaísta é bastante irônico sobre essa perspectiva: na visão européia, todos os povos do mundo eram inferiores e, portanto, passíveis de serem conquistados e dominados. A Europa, na sua visão, usava a Etnologia como forma de justificar a dominação e exploração sobre os outros povos – vivia-se o auge do Imperialismo. Ao tratar da manipulação da Etnologia pelo imperialismo, Gonzalez Prada demonstrava ter um pensamento moderno: a ciência não era mais vista como sendo uma “verdade absoluta”, ela podia ser usada conforme os interesses de grupos ou nações.

Desse ângulo, tais teorias raciais não se aplicavam somente aos negros e

---

<sup>174</sup> Idem, pág 333

<sup>175</sup> Idem, pág 334

<sup>176</sup> Idem, pág 333

índios, mas também aos brancos, uma vez que existia uma “moda” de denegrir os latinos: enquanto os defeitos atribuídos aos anglo-saxões eram vistos como inerentes à espécie humana, os cometidos por franceses e italianos eram compreendidos como sinais de decadência e degeneração da raça. Num sinal de preconceito, Gonzalez Prada afirmava que *“felizmente Oscar Wilde y el general Mac Donald no nacieron en París ni la mesa redonda del Emperador Guillermo tuvo sus sesiones en Roma”*<sup>177</sup>.

Essa postura de Gonzalez Prada frente aos homossexuais é um sinal de preconceito, compreensível nos quadros da mentalidade da época, que via no homossexualismo um distúrbio do comportamento humano, e, nesses termos, traduzia uma crítica muito irônica de Prada: os “males” vistos como de “degeneração”, por assim dizer, se referiam a todos os povos, e não somente aos latinos.

Sobre a degeneração racial, Gonzalez Prada citou vários intelectuais franceses, como Maurice Barres e Paul Bouget, que fizeram um painel da *“decadente raça francesa”*. Já a respeito de Gustave Le Bon, disse que devia ser admirado pela sua evolução moral, mas que representava um exagero nas teorias de Spencer. A leitura que Gonzalez Prada fez de Le Bon mostrava que, segundo esse autor, não existiam mais raças no sentido antropológico, uma vez que desde há muito, extinguíram-se as raças puras (com exceção dos povos selvagens), e que dentre os povos civilizados, sobreviveram apenas “raças históricas”, criadas pelos acontecimentos da História.

De acordo com Gonzalez Prada, no dogmatismo “leboniano”, as nações hispano-americanas constituíam uma dessas raças, tão singular que teria passado do seu nascimento à decadência de forma vertiginosa. Assim, mesmo localizados num dos lugares mais ricos do globo, os latino-americanos eram julgados incapazes de aproveitar os seus próprios recursos, sendo *“el destino final de esta mitad de América es regresar a la barbarie primitiva, a menos que los Estados Unidos le presten el inmenso servicio de conquistarla”*.<sup>178</sup>

---

<sup>177</sup> Idem, pág 334

<sup>178</sup> Idem, pág 334

Gonzalez Prada criticou ferozmente Le Bon, quando esse autor afirmou que as constantes revoluções latino-americanas são como um anúncio da decadência e da morte. Respondeu, em seu tom tipicamente irônico: *“desde cuándo las revoluciones anuncian decrepitud y muerte? Ninguna de las naciones hispanoamericanas ofrece hoy la miseria política y social que reinaba en la Europa del feudalismo; pero a la época feudal se la considera como una etapa de la evolución, en tanto que a la era de los revoluciones hispano-americanas se la mira como un estado irremediable y definitivo”*.<sup>179</sup>

Na visão do pensador peruano, o conceito de “revolução” era muito mais amplo do que se costumava usar na América Latina: ele entendia por revolução um processo amplo, no qual as estruturas sociais seriam transformadas; não as que convenientemente usavam do nome de “revolução” e se tratavam de disputas pelo poder dentro da elite dominante. É por essa razão que ironizou, com muita propriedade, a própria avaliação da Europa sobre si mesma e sua perspectiva sobre a América Latina: o que é considerado como parte de um processo histórico lá, é visto na América Latina como sendo um sinal de “degeneração” ou de “decadência”: assim, *“lo que pueden realizar en Europa los imperios latinos, no podrán tentarlo en el Nuevo Mundo la naciones de igual origen? O habrá dos leyes sociológicas, una para los latinos de América y otra para los latinos de Europa?”*<sup>180</sup>.

Na realidade, Gonzalez Prada fez uma crítica à postura europeia de avaliar sempre *“um peso com duas medidas”*, isto é, o que na Europa era visto de uma forma, na América Latina, ganhava um outro significado. Além disso, percebeu que tal avaliação tinha por objetivo mostrar que a visão europeia era parcial, procurando encontrar elementos para desqualificar a América Latina.

Gonzalez Prada falava não só como peruano, mas também como um *“latino-americano”*. Ele criticou Le Bon e a postura europeia em confronto não apenas com o Peru, mas com toda a América Latina. Aqui, sua crítica se assemelhava à de Manoel Bomfim: embora mantivesse o foco no seu país, conseguia perceber que os problemas (principalmente, os oriundos da

<sup>179</sup> Idem, pág 335

<sup>180</sup> Idem, pág 335

mentalidade européia) eram similares aos dos outros países latino-americanos.

Buscando encontrar uma maior base teórica para justificar o seu ponto de vista, Gonzalez Prada citou Luis Gunplowicz, para quem todo grupo étnico buscava manter o domínio sobre um outro grupo – conquistado em uma guerra ou considerado “débil” ou “inferior”. Assim, afirmou que, na América, tanto os conquistadores quanto os seus descendentes formavam um elemento étnico grande o suficiente para subjugar e explorar os indígenas.

É por isso que, mesmo qualificando como exageradas muitas afirmações de Las Casas, não negava a crueldade dos exploradores, que levaram muitos povos americanos à debilidade e à extinção. Fazendo uma comparação com a natureza, Gonzalez Prada disse que *“las hormigas que domesticam pulgones para ordeñalas, no imitam la imprevisión del blanco, no destruyen a su animal productivo”*<sup>181</sup>, se assemelhando, aqui, à idéia de parasitismo social defendida por Manoel Bomfim, ou seja, tomando a natureza como metáfora, não numa correlação direta com a sociedade.

O autor peruano atribuiu, nessa passagem, aos males cometidos pelos próprios europeus sobre os demais povos o papel de causadores da miséria dos últimos, males dotados de uma origem *externa e uma repercussão interna*, que não eram produto desses povos, vítimas de um sistema mais complexo, engendrado com a conquista e a colonização.

Nessa perspectiva, quando um membro de um povo dominado ascendia socialmente, tratava os demais de uma forma dura e cruel: *“actualmente, no hay quizá opresores tan duros del indígena como los mismos indígenas españolizados e investidos de alguna autoridad.”*<sup>182</sup> Gonzalez Prada mostrava que a questão racial nada mais era do que uma conveniência política e social. Na sua ascensão social e econômica, os índios, negros, zambos ou mulatos desprezavam os membros da classe ou da *“raça”* à qual pertenciam. A ascensão social, portanto, passava também por uma *ascensão “racial”*. O índio deixava de se sentir índio, e buscava encontrar traços ou ligações com os brancos. Sua violência para com os

---

<sup>181</sup> Idem, pág 336

<sup>182</sup> Idem, pág 336

demais companheiros de etnia era um reflexo da própria atitude consigo mesmo: na repressão ao outro, o índio buscava encontrar um modo de se identificar com o branco conquistador.

É por isso que Gonzalez Prada afirmava que *“el verdadero tirano de la masa, el que se vale de unos índios para esquilmarse y oprimir a los otros es el encastado, comprendiéndose en esta palabra tanto al cholo de la sierra o mestizo como al mulato y al zambo de la costa”*<sup>183</sup>. Ele dividiu a sociedade peruana em duas: uma composta por brancos e os *encastados* ou dominadores, e outra, a dos indígenas ou dominados.

Gonzalez Prada fez menção a uma aliança, ou melhor, a uma relação de troca de serviços entre os *“dominadores da capital”* (Lima) e os da província (enquanto o proprietário de terra servia de agente político aos senhores de Lima, este os defendia quando abusava do índio), situação muito semelhante ao parasitismo descrito por Bomfim. As revoluções, segundo Gonzalez Prada, não se comparavam às atrocidades cometidas contra os índios: *“muy poco les ha importado el dolor y la muerte de sus semejantes, cuando ese dolor y esa muerte les ha rendido unos cuantos soles de ganancia”*<sup>184</sup>. Assim, a visão estabelecida sobre o indígena era a do *“oprimido”* e do *“espoliado”*, frente a um *“dominador”* ou um *“conquistador”* que o explorava.

Mesmo a condenação, por vice-reis, pela Coroa ou pela Igreja, das crueldades feitas aos índios, ao estabelecer leis humanitárias com o intuito de defendê-los, não funcionava, uma vez que, para isso, seria necessária a eliminação dos *repartimientos* e das *mitas*. Oficialmente, ordenava-se a exploração do vencido e pedia-se humanidade e justiça aos executores: *“los caudales enviados a las colonias a la Metrópoli no eran más que sangre y lágrimas convertidas en oro”*<sup>185</sup>.

A República seguira as mesmas tradições da época colonial – os presidentes se chamavam de *“protetores de raza indígena”* e outras autoridades criaram uma série de leis com o propósito de assegurar garantias aos índios, mas

---

<sup>183</sup> Idem, pág 336

<sup>184</sup> Idem, pág 336

<sup>185</sup> Idem, pág 337

isso se reduzia a palavras sem eco, a leis sem condições de serem obedecidas, criadas justamente para isso.

Por que criar tais leis? A explicação de Gonzalez Prada pode ser aproximada da idéia similar de Bomfim: porque o Estado – a República, por assim dizer – não representava a realidade do país ao excluir a população indígena. Tal como o Estado peruano, as suas leis, as dimensões do poder desse Estado, mesmo que tivessem o intuito de proteger o indígena, não encontravam eco – só existiam no papel.

É central, portanto, a crítica que Gonzalez Prada faz dos “indófilos”, que, através de iniciativas particulares ou coletivas, procuravam lutar pela causa do índio mas, na realidade, ficavam restritos a “*contrabandos políticos abrigados con bandera filantrópica*”<sup>186</sup>. Ele os acusa de estarem usando o índio com o objetivo de manipulá-los, defendendo-os da mesma forma como se invoca Tacua e Arica (províncias perdidas pelo Peru para o Chile na guerra de 1879) para o patriotismo. Diz que “*para que los redentores procedieran de buena fe, se necesitaría que de la noche a la mañana sufrieran una transformación moral, que se arrepintieran al medir el horror de sus iniquidades, que formaram el inviolable propósito de obedecer a la justicia, que de tigres se quisieran volver hombres*”<sup>187</sup>. Conclui que por regra geral, todos os dominadores se aproximam do índio para o enganar, oprimir e corromper.

Nesse ponto, Gonzalez Prada abordou a questão do uso do índio para interesses outros. Ele já havia trabalhado com essa questão quando escreveu que “*en la guerra civil de 1894, los pueblos se mantuvieron en completa indiferencia y sólo vimos hordas de montoneros capitaneadas por bandidos, impondores de cupos, taladores de haciendas, flageladores de reclutas, violadores de mujeres, fusiladores de prisioneros, en fin, bárbaros tan bárbaros al defender la risible legalidad del Gobierno como al proclamar el monstruoso engendro de la Coalición.*”<sup>188</sup>.

A forma como o índio é tratado se caracterizava não apenas pela

---

<sup>186</sup> Idem, pág 338

<sup>187</sup> Idem, pág 338

<sup>188</sup> Idem, *Los partidos y la union nacional*, op.cit, pág 206

indiferença, mas principalmente por seu valor enquanto “objeto” de uso. Se o índio servia a determinados interesses, como nas insurreições, enquanto “soldado”, o seu valor enquanto ser humano era negado. E ao negar ao índio a sua humanidade, a elite podia manipulá-lo da forma mais conveniente. É por isso que Gonzalez Prada argumenta: “*nada tan fácil como hacer de un ignorante una bestia feroz*”<sup>189</sup>.

Nessa visão, a República não proporcionou nenhuma mudança significativa, uma vez que se não existiam mais os *corregimientos*, nem *encomiendas*, funcionavam os trabalhos forçados e o recrutamento. Gonzalez Prada foi bem enfático ao afirmar que “*le conservamos en la ignorancia y la servidumbre, le envilecemos en el cuartel, le embrutecemos con el alcohol, le lanzamos a destrozarse en las guerras civiles y de tiempo en tiempo organizamos cacerías y matanzas como las de Amantani, Ilave y Huanta*”<sup>190</sup>.

O pensador peruano fala de nós contra eles, do usurpador sobre o usurpado, de um aristocrata sobre o índio, tomando a responsabilidade sobre o índio não apenas para si, mas para toda a elite peruana: ela é a responsável pela situação do índio, por sua pobreza e miséria, por sua ignorância. Nessa passagem ele se assume como membro da elite, mas reconhecendo os erros dessa elite, critica-a e toma para ela a responsabilidade pela situação indígena. É possível comparar seu pensamento com o de Bomfim, quando este diz que o povo foi moldado e construído pela elite.

Sem o ameríndio possuir direitos e sendo manipulado pelos interesses da elite, é fácil compreender a denúncia que Gonzalez Prada fez da ocupação das terras indígenas: segundo ele, uma fazenda se fazia pela acumulação de pequenos lotes roubados de seus legítimos donos; lá, o fazendeiro exercia sobre as pessoas uma autoridade quase absoluta, obrigando o índio a trabalhar e mesmo impondo castigos “*tremendos como la corma, la flagelación, el cepo de campaña y la muerte; risibles, como el rapado del cabello y las enemas de agua fria*”<sup>191</sup>. Prada faz uma observação de escárnio ao afirmar que “*quien no respeta*

<sup>189</sup> Idem, pág 206

<sup>190</sup> Idem, *Nuestros indios*, op.cit., pág 338

<sup>191</sup> Idem, pág 339

*vidas ni propiedades realizaría un milagro si guardara miramientos a la honra de las mujeres*”<sup>192</sup>.

Um ponto mencionado por Gonzalez Prada, e importante dentro da sua análise da situação do índio, é que a violência contra este não pode ser qualificada apenas como um ato de “*ignorância*” praticada pelos fazendeiros; mesmo os filhos desses fazendeiros que foram estudar na Europa, ao voltarem ao Peru, perdem o “*verniz*” europeu e tratam o índio de uma forma desumana e violenta.

Aqui, cabe uma observação: se ao índio é negada a *humanidade*, toda a violência dirigida a sua pessoa se torna justificável – se lhe roubam as terras, assassinam ou violam as suas mulheres, isto é exatamente o reflexo daquela sociedade, não apenas marcada pelo descaso social dirigido ao índio, mas também pelo descaso ao direito a sua *humanidade*. É por isso que o discurso de Gonzalez Prada tem exatamente um tom de denúncia. Não acredita na “*desumanização*” do indígena defendida nos discursos dominantes e na mentalidade racista. E agindo com muita ironia, inverte o jogo: quando acusam o índio de ser refratário à civilização e de não ser (ou não estar) apto a ela, Gonzalez Prada responde que “*El índio recibió lo que le dieron: fanatismo y aguardiente*”<sup>193</sup>.

Assim, o escritor concebe o Peru exatamente como o oposto da civilização: “*Donde no hay justicia, misericordia ni benevolencia, no hay civilización; donde se proclama ley social la strugle for life, reina la barbarie*”<sup>194</sup>.

Nessa perspectiva, o índio tem todas as condições de se “*civilizar*”. A decadência de que o acusam é de ordem moral, e não biológica. Foi causada pelo regime de opressão a que esteve exposto desde os tempos coloniais: “*Moralmente hablando, el indígena de la República se muestra inferior al indígena hallado por los conquistadores; mas depresión moral a causa de servidumbre política no equivale a impossibilidad absoluta para civilizarse por constitución*

---

<sup>192</sup> Idem, pág 339

<sup>193</sup> Idem, pág 340

<sup>194</sup> Idem, pág 340

*orgánica*<sup>195</sup>.

O autor sustenta que o índio, quando tendo a possibilidade de ascender socialmente através da educação, das escolas ou do contato com as pessoas “civilizadas”, consegue desempenhar o mesmo papel que um descendente de espanhóis: *“Índios vemos en Cámaras, municipios, magistraturas, universidades y ateneos, donde se manifiestan ni más venales ni más ignorantes que los de otras razas”*.<sup>196</sup>

Se a avaliação que faz do índio é no sentido de o defender das acusações de inferioridade racial, posição semelhante tem em relação aos negros e “*amarillos*” (japoneses e chineses, principalmente).

Gonzalez Prada relaciona os defeitos dos quais os índios e negros são acusados aos males causados pela sua condição de vida e pela exploração a qual estão submetidos. Assim afirma que *“efectivamente, no hay acción generosa que no pueda ser realizada por algún negro ni por algún amarillo, como no hay acto infame que no pueda ser cometido por algún blanco”*<sup>197</sup>.

É importante citar aqui a comparação que Gonzalez Prada faz entre a ação exercida pelos brancos na África e os defeitos atribuídos aos negros: *“veremos que en medio de la civilización blanca abundan cafres y pieles rojas por dentro”*; e de que o rei inglês Eduardo VII e o Imperador alemão Guilherme II *“llevan lo blanco de la piel mas esconden lo negro en la alma”*<sup>198</sup>, em razão de suas ações imperialistas na África.

Estas afirmações traduzem uma idéia fundamental: todas as pessoas, não importa a raça à qual pertençam, são portadoras de defeitos e virtudes – todos são capazes de progredir e se desenvolver. A situação do negro e dos chineses se deve mais ao sofrimento por que passaram na escravidão. Quem realmente estava contaminada era a sociedade: a tal “inferioridade” era resultado de um problema social, gerado pela situação de miséria e segregação às quais os discriminados estavam submetidos. O problema maior estava no próprio âmago

---

<sup>195</sup> Idem, pág 341

<sup>196</sup> Idem, pág 341

<sup>197</sup> Idem, pág 341

<sup>198</sup> Idem, pág 341

da sociedade.

Da mesma forma, Gonzalez Prada chega à idéia do que poderíamos chamar de “*imagem projetada do outro*”: ao dizer que os brancos possuem os mesmos defeitos que os atribuídos aos negros, abre uma questão com a qual Bomfim também partilhava, a de que os defeitos identificados em negros, índios e mestiços são, na realidade, um reflexo daquilo que os brancos sentiam em si mesmos.

O discurso antiracista de Gonzalez Prada, em *Nuestros índios*, é maduro, forte e expõe questões já trabalhadas em outros de seus textos, que ganham nesse artigo um enfoque mais profundo e amplo. Nesse volume, o ensaísta conseguiu expor algo que há muito tempo já vinha trabalhando: a humanização do índio, através da crítica categórica das teorias raciais. O índio é tão ser humano quanto os demais – portanto, tem os mesmos direitos e deveres e deve ser respeitado. Nada justifica a sua opressão e segregação, a não ser as injustiças sociais promovidas pela elite do país.

O índio compreende a maioria da população peruana: portanto, dentro do quadro pensado por Gonzalez Prada, tem que ser a base da nação peruana. Conceber uma nação onde se exclua o índio, nessa perspectiva, é uma ilusão.

Um ponto alto desse discurso antiracista é o de fazer uma separação entre as idéias de “raça” e “grupo social”. Gonzalez Prada é bem claro nesse aspecto: se o índio que ascende social e economicamente se torna como um branco, a própria definição de “raça” ganha um novo aspecto, transformando-se numa definição de “grupo social”. É com esse sentido que diz que “*todo blanco es, más o menos, un Pizarro, un Valverde o un Areche*”<sup>199</sup>. O branco não é visto como pertencente a uma “raça”, mas adquire um sentido simbólico de conquistador, dominador.

Podemos concluir que o discurso antiracista de Gonzalez Prada se identificava com a idéia de um nacionalismo e, principalmente, com a construção de um novo país, assentado dentro de sua realidade – ou seja, da população indígena peruana.

---

<sup>199</sup> Idem, pág 343

Manoel Bomfim sustentava muitas idéias semelhantes às defendidas por Gonzalez Prada. O autor brasileiro construiu a sua crítica ao racismo científico adotado pelos intelectuais nacionais e latino-americanos, como uma forma de explicação para justificar a inferioridade e o atraso. Manoel Bomfim era extremamente crítico à idéia de que os latino-americanos fossem “degenerados” ou “inferiores”. Acreditava que a sua situação estava marcada pela posição em que se encontravam, em razão de um “parasitismo” exercido pelas elites.

Sobre isso, Bomfim diz que *“não se lembram de que, ao condenar o nacional – o elemento povo – como incapaz e inaproveitável, eles se condenam a si mesmos, porque, em suma, o povo não se dirige por si, não se fez por si, não tem sido o senhor dos seus destino; tem sido dirigido, governado, educados pelas classes dominantes; eles é que o fizeram, e, se não presta, a culpa é de quem o não soube educar”*<sup>200</sup>.

Ele desvinculava o atraso brasileiro como responsabilidade da população – são as elites, as classes dominantes, que, como parasitas, impedem que o povo se desenvolva, mantendo-o sempre numa posição inferiorizada, socialmente falando. Assim, o racismo seria conveniente para essa elite justificar a sua posição: os dominados são inferiores, não têm capacidade de se desenvolver. O racismo seria o álibi usado para legitimar a segregação social – de origem biológica, as desigualdades sociais seriam algo natural da vida, impossível de ser mudada pela educação ou pela ação humana.

Bomfim é radical quanto às teorias raciais. Para ele, essa *“teoria não passa de um sofisma abjeto do egoísmo humano, hipocraticamente mascarado de ciência barata, e covardemente aplicado à exploração dos fracos pelos fortes”*<sup>201</sup>. Recorrendo à história, o escritor brasileiro diz que o homem sempre procurou encontrar um meio de fazer os outros trabalharem para ele, seja através do uso da força ou de outras formas de poder. A evolução da moral foi produzindo pessoas que questionavam essa idéia, tal como se pode verificar na Índia (pela religião) e na Grécia (através da filosofia).

No caso do Cristianismo, Bomfim diz que quando este surgiu na Palestina, defendia a igualdade entre os homens; porém, esse conceito foi sendo deturpado

<sup>200</sup> Bomfim, Manoel, *op.cit.*, pág 180

<sup>201</sup> Idem, pág 243

ao longo do tempo. Em razão dessa deturpação, o Cristianismo *“entregava o mundo, mais do que nunca, à tirania e a iniquidade: para que lutar pela justiça, nesta vida, se na outra é que reside a justiça perfeita e imperecível? Para que resistir e fugir ao mal, se este é o caminho para a felicidade futura, se pelas dores se conquista a glória da outra vida?...”*<sup>202</sup>. Portanto, assinala que a doutrina cristã se tornou a inimiga e estava em contradição com a filosofia greco-latina. Mas *“isto foi abafado pelo barbarismo da política cristã degenerando a religião do igualitário da Judéia no mais formidável instrumento, de opressão moral e política que tem existido. Ficou o mundo entregue à fereza dos maus – condes ou bispos e, à sombra dessa religião, as injustiças se continuaram e se acumularam”*<sup>203</sup>.

Persistindo na idéia da existência da igualdade, segundo Bomfim, percebia-se que não existiam mais razões naturais ou sociais para se classificar os homens. Com a finalidade de justificar o domínio ou o poder, adotou-se um outro instrumento: a ciência. Daí, ter sido elaborada uma teoria *“científica”* do valor das raças, onde as diferenças entre as raças humanas representavam o fator determinante. Existiam, nessa perspectiva, raças inferiores e superiores – as últimas deviam governar as outras. Por esse motivo, *“foi admitido que há povos melhores do que outros, que há raças nobres e vis, e que somente aqueles eram capazes de atingir o ponto culminante do desenvolvimento e da cultura; as outras são condenadas a vegetar na mediocridade, na abjeção – não atingirão jamais as altas esferas da ciência, arte, filosofia e riqueza”*<sup>204</sup>.

Tais *“sociólogos do egoísmo e da exploração”*, como diz Bomfim, deram à luz uma teoria que não apenas justificava a idéia de diferenças raciais, como também servia de suporte ao imperialismo – os “superiores” têm o direito de conquistar os “inferiores” e os obrigam a trabalhar para eles: *“de acordo com esses princípios, os indígenas americanos, os negros e os malaios da Oceania foram declarados ‘inferiores’ em massa”*<sup>205</sup>.

O ensaísta diz que, a partir daí, foram justificados a conquista e o domínio, pelos europeus, do resto do mundo. E reproduzindo-se esse pensamento na

---

<sup>202</sup> Idem, pág 243

<sup>203</sup> Idem, pág 244

<sup>204</sup> Idem, pág 245

<sup>205</sup> Idem, pág 245

Europa, ele servia como forma de dominação e discriminação. Assim, se, por um lado, valorizava-se o europeu dentre os demais povos, isso se refletiu também na forma como os europeus se viam: muitos de seus povos eram considerados “inferiores”, tais como os latinos; e dentre os mais valorizados, estavam os ingleses, os alemães e os suecos.

Bomfim demonstra que essa teoria padece de um erro crucial: se as raças são diferentes biologicamente e se existem raças superiores e inferiores, essa distinção tem que ser definitiva, isto é, teria que estar presente desde a origem da humanidade. Apoiando-se na história, Bomfim chama a atenção para que, se os ingleses são considerados superiores hoje, podiam ser avaliados como inferiores séculos atrás, quando superiores eram os portugueses e espanhóis. Da mesma forma, nega a inferioridade do árabe, *“cuj a civilização nos séculos de barbaria da Europa, resumia toda a ciência e riqueza do mundo ocidental!”*<sup>206</sup>.

Um outro exemplo se dá na forma como se vêem os povos do sul da Europa – morenos –, tratados como inferiores frente aos *“dolicocefalos louros”* do norte da Europa. Bomfim lembra que foi nos primeiros que surgiu a civilização ocidental, da filosofia das artes e da ciência – *“que é que há no progresso humano que não tenha sido criado por esta raça morena, hoje tão destrutada?”*<sup>207</sup>. Assim, ele mostra como um último exemplo o caso da França, que se antes era “superior” aos alemães, após a derrota de 1870, veio a se tornar “inferior” aos mesmos.

Bomfim demonstra que, na realidade, os países e povos se revezavam no domínio; ora um, ora outro. Essa questão nada tem a ver com a raça – ela está presente na idéia de que a história é que determina a evolução.

Ao examinar essa teoria aplicada aos povos sul-americanos, o autor brasileiro lembra que eles possuem uma grande dose de sangue indígena e negro e, através da teoria racial, são considerados “inferiores” pelos *“sociólogos a serviço dos fortes”*, que diziam que os negros e os índios eram inferiores ao branco devido a dois fatores: a) os indígenas e negros têm sido eliminados pelos brancos; b) são bem mais atrasados que os brancos e se ainda são selvagens ou bárbaros, isso tem como causa a sua inferioridade racial.

---

<sup>206</sup> Idem, pág 246

<sup>207</sup> Idem, pág 246

Bomfim percebeu que era invocada a teoria evolucionista de Darwin – a luta pela vida e a sobrevivência do mais forte - como justificativa para as teorias raciais. Ele lembra que Darwin nunca quis que as suas teorias fossem aplicadas ao campo social: *“pobre Darwin, nunca supôs que a sua obra genial pudesse servir de justificação aos crimes e vilanias de negreiros e algozes de índios!... Ao ler-se tais despropósitos, duvida-se até da sinceridade desses escritores; Darwin nunca pretendeu que a lei da seleção natural se aplicasse à espécie humana, como o dizem os teóricos do egoísmo e da rapinagem”*<sup>208</sup>.

O pensador sergipano salienta ainda a preocupação de Darwin com a solidariedade entre os homens como base moral – tal como a solidarização de todos os povos. É com base nesse argumento que condena Oliveira Martins, acusando-o de não ter lido as cartas de Darwin sobre o Brasil. Rechaçando a idéia de superioridade, Bomfim diz que *“não vale o peso da tinta com que o exprimem, esse argumento da superioridade, provada pela seleção natural e pela eliminação dos inaptos, isto é, os mais fracos”*<sup>209</sup>.

Para ele, portanto, o fato de um povo ter sido conquistado por outro nada indica que seja inferior; a afirmação de que os índios são inferiores não procede, porque *“não reflete ele nas condições históricas dos dois povos – espanhóis e americanos”*<sup>210</sup>. Bomfim define que *“na realidade a tal superioridade se exprime assim: depois de massacrar uma população por meio de balas dum-dum, incendiar casebres, destruir plantações e colher alguns despojos, impor aos sobreviventes uma escravidão disfarçada, e acabar por destruí-los, derramando entre eles o alcoolismo, a sífilis e outras moléstias, nervosas e contagiosas”*<sup>211</sup>.

Sobre o argumento de que os índios seriam inferiores aos brancos, faz uma analogia: seria o mesmo que um grego da época de Péricles afirmar que os povos das regiões compostas pela Europa ocidental fossem inferiores e incapazes de progredir. Bomfim diz que os índios também são aptos ao progresso e à civilização, tendo construído uma civilização importante – e obra exclusiva deles: *“não faltam às raças indianas nenhuma das qualidades susceptíveis de*

---

<sup>208</sup> Idem, pág 249

<sup>209</sup> Idem, pág 251

<sup>210</sup> Idem, pág 251

<sup>211</sup> Idem, pág 252

*cultura – nem atividade intelectual, nem inclinação social”*<sup>212</sup>.

Sobre o negro, Bomfim lembrou que a sociologia os condenava mais que aos índios. É por essa razão que atacou ferozmente Oliveira Martins, que defendia a inferioridade deles. O autor brasileiro não criticava somente a forma como os negros eram tratados, indo muito além, enfatizava a força do povo negro. Isso fica evidente nos seus elogios à organização dos quilombos, ao dizer que Palmares foi a melhor mostra de quanto o negro, afastado do parasitismo, conseguia se desenvolver, a ponto de se tornar uma nação.

Assim, justifica e identifica os defeitos atribuídos aos negros devido ao tratamento dado através da escravidão: *“finalmente, já não se sabe o que é que resta de humano em tais seres... Em matéria de abjeção e cruzeza, nada lhes é desconhecido”*<sup>213</sup>. A escravidão teria lhes moldado o caráter. Libertos, poderiam, enfim, se desenvolver e prosperar, tal como nos quilombos.

Quanto à justificativa de que os negros haviam fracassado em outros lugares, tais como na Libéria, o que justificaria a sua inferioridade, ele assinala: *“aponta-se contra os negros o caso da Libéria: e quantas nacionalidades brancas têm fracassado?... A história do desenvolvimento, progresso e cultura da raça negra nos Estados Unidos, apesar da guerra implacável da população branca, dá um testemunho bem eloqüente em prol da aptidão dos negros para a civilização”*<sup>214</sup>.

Já no que tange à mestiçagem, se muitos etnólogos sustentavam que os cruzamentos davam origem a populações inferiores, não existia nada que comprovasse isto – não se via nos mestiços uma modificação orgânica ou uma regressão ancestral ou intelectual. Bomfim cita Ribot para expor a importância do cruzamento na evolução social e condena a idéia de que a mestiçagem era a causa do atraso da América Latina, fazendo críticas também a Agassiz, que defendia a inferioridade do mestiço: esse atraso se deve às condições históricas da colonização. O médico e educador afirma que na história da América Latina, não existe um só fato provando que os mestiços tenham se degenerado no caráter em relação às qualidades das raças progenitoras: *“os defeitos e virtudes*

---

<sup>212</sup> Idem, pág 253

<sup>213</sup> Idem, pág 147

<sup>214</sup> Idem, pág 259

*que possuem vêm da herança que sobre eles pesa, da educação recebida e da adaptação às condições de vida que lhes são oferecidas*<sup>215</sup>.

Desse ponto de vista, Bomfim afirmava que entre os mestiços existem indivíduos bem dotados de inteligência, e se são exceções, isso é um fato comum não só dos mestiços, mas de toda a espécie humana – os gênios são exceções em qualquer sociedade –, seja na América Latina ou na Europa. E se aqui se registram menos casos, isto se deve às condições de atraso e à estreiteza do meio, baseando-se o autor brasileiro, para chegar a essa conclusão, em Spencer, ao enfatizar a importância do meio na formação do indivíduo.

Sobre a acusação de que os mestiços sejam cruéis, Bomfim refaz o jogo: os europeus o são ainda mais no trato com os índios, negros e outros povos. É importante lembrarmos que o autor vivia e escrevia na época de ouro de imperialismo e colonialismo, e estava a par das conquistas e da dominação feitas pelos europeus sobre os demais povos do planeta.

Concluindo o seu raciocínio sobre a acusação a respeito dos defeitos de mestiços e índios, Bomfim afirma que estes defeitos estão vinculados à educação, devido à ignorância em que vivem, ao abandono e ao desconhecimento do valor do trabalho. Essa conclusão é de fundamental significado para a compreensão de toda a obra e a vida de Bomfim, uma vez que ele defenderia a educação como forma de solucionar o atraso da região<sup>216</sup>.

Na sua crítica ao racismo científico, Bomfim entrava em choque direto com um dos intelectuais mais admirados por Silvio Romero<sup>217</sup>, Gustave Le Bon, que acusava os latino-americanos de serem “degenerados”. Le Bon - também duramente combatido por Gonzalez Prada - se tornou um dos maiores focos de crítica de Bomfim no que tange ao racismo: para o brasileiro, seu pensamento racista não procede, uma vez que há elementos “decaídos” em todas as sociedades – não somente nas latino-americanas. É por isso que o ataca ferozmente, e de forma bastante similar à Gonzalez Prada, ao dizer que “o termo

<sup>215</sup> Idem, pág 264

<sup>216</sup> Bomfim era um educador: trabalhou anos no *Pedagogium* e também foi professor da Escola Normal do Rio de Janeiro. Ele mudaria de opinião sobre a educação como solução apenas no final da sua vida, tema que será exposto mais adiante.

<sup>217</sup> Romero era admirador de Le Bon, fato este bem caracterizado na resposta as críticas feitas a Manoel Bomfim, através do seu livro resposta à *A América Latina – males de origem: “A América Latina – análise do livro de igual título do Dr. Manoel Bomfim”*

*estultícia parecerá exagerado, mas é o que melhor corresponde ao disparato. Países decaídos!... Decaídos de quê?... Dar-se –a o caso de que alunos deles, ao menos, já houvesse possuído uma civilização superior à atual, ou tivesse sido mais próspero, rico ou adiantado?”<sup>218</sup>.*

Partindo para uma crítica pessoal, Bomfim diz que *“esta pergunta não acudiu nunca ao espírito deste terribilíssimo filósofo; nem esta nem outras que indiquem a curiosidade natural de quem deseja conhecer os objetos e os fatos, sobre as quais discorre”<sup>219</sup>.*

Ele critica Le Bon por este acusar os latino-americanos de serem responsáveis por crimes e defeitos contraditórios, e de incapacidade de se governarem. Para Bomfim, os juízos de Le Bon são feitos de injúrias – de que os latino-americanos não são capazes de utilizarem a terra que possuem e, assim, de enriquecer, tal como os Estados Unidos: *“ele pertence a essa espécie de filósofos cuja inspiração é a inveja e cujo ideal é a riqueza, espécie que há trinta anos quer fazer escola na própria França”<sup>220</sup>*; e continuando, diz que *“para os Le Bon, Amplowitz e outros, a teoria do progresso assim se resume: a força é o instrumento único; a riqueza é o sucesso, o fim, a consagração; nem tréguas aos fracos, nem esperança para os infelizes”<sup>221</sup>.*

Bomfim os compara àqueles que, como parasitas, procuram copiar os modelos das civilizações que prosperaram e um dia dominaram o mundo. É por isto que afirma: *“os Le Bon sorriem destes sentimentalistas e latinos incorrigíveis; e, agora, é que proclamam alto o seu ideal: a fortuna, os cabedais acumulados; muito comércio, filas de cifras... Riquezas! Riquezas! Ainda que sejam o fruto das piores violências e injustiças”<sup>222</sup>.*

O polemista brasileiro entende que Le Bon, *“para basear uma sociologia sobre essas doutrinas imorais, ele cai em tais contradições, que faz pena, até acentua-las, dão a impressão de uma inconsciência sem remissões, e levam-no a fazer prognósticos capazes de o cobrir de ridículo”<sup>223</sup>.*

<sup>218</sup> Bomfim, Manoel. *Op. Cit.* pág 315

<sup>219</sup> Idem, pág 315

<sup>220</sup> Idem, pág 316

<sup>221</sup> Idem, pág 316

<sup>222</sup> Idem, pág 318

<sup>223</sup> Idem, pág 318

Bomfim afirma ainda, sobre Le Bon, que “a sua lógica, tão curta como o senso moral que a inspira e a ciência histórica que a fortalece, expande-se num intrincado laborioso – disparatas por entre contradições, inverdades cruzando-se com absurdos e imoralidades”<sup>224</sup>. Bomfim faz longas citações, onde esse autor francês condena os latino-americanos, mas elogia o progresso norte-americano. Acrescenta que “afora essa preocupação de riqueza e a devoção pela força, não há nada na sua sociologia. Enriquecer, dominar, estender-se; nem social, nem justiça, nem direitos, nem ideais, nem crenças de nenhuma espécie...” e “amontoa volumes de dissertações sobre a civilização, o progresso e as coisas sociais, e nem uma palavra pelos fracos e infelizes, nem um gesto de horror pelas injustiças e nem um grito de humanidade, nem vestígio de uma tendência altruística!”<sup>225</sup>.

Em *O Brasil na América* (1926), Manoel Bomfim voltou a abordar a questão racial, ampliando a sua crítica a outros escritores que, seus contemporâneos, defendiam as teorias raciais. Cabe citar o combate que faz a Sarmiento, Oliveira Viana e, principalmente, Francisco Garcia Calderón.

O autor brasileiro foi bem irônico na crítica a Sarmiento: diz que mesmo homens bem-intencionados e inteligentes podiam ser influenciados por preconceitos – caso de Sarmiento, com *Facundo*, que, segundo Bomfim, buscava mostrar a inferioridade do negro e sua inaptidão para o progresso. Contra esse argumento, Manoel Bomfim indaga: quem mais teria progredido nos últimos 70 anos, os senhores ou os escravos?

No que concerne a Oliveira Viana, autor de obras como *Raça e Assimilação* e *As populações meridionais do Brasil*, as críticas de Bomfim eram também agressivas: desprezava o pensamento racista de Viana, principalmente suas idéias de “degeneração”; assim de forma bastante enfática afirma que: “*todos esses preconceitos de Inferioridades raciais se encontram no Sr. Oliveira Viana, sob a responsabilidade do governo do Brasil*”<sup>226</sup>. Bomfim procurou mostrar a relação existente entre o poder do Estado e o ideal racista: as idéias de Oliveira Viana eram aceitas porque representavam perspectivas assumidas pelo próprio governo do Brasil.

<sup>224</sup> Idem, pág 318

<sup>225</sup> Idem, pág 319

<sup>226</sup> Bomfim, Manoel. *O Brasil na América*, 2º edição, Topbooks, 1996, pág 193

Também sobre Francisco Garcia Calderón, foi bastante crítico: Garcia Calderón havia trabalhado os problemas raciais da América Latina no seu livro *As democracias latinas de América*, publicado em 1912; Manoel Bomfim desqualificava as idéias de Garcia Calderón a ponto de dizer que “o valor das suas afirmativas deve ser deduzido das contradições e absurdos que ele vai deixando”<sup>227</sup>. Segundo Bomfim, na análise de Calderón, o clima na América Latina era tão negativo que qualquer pessoa – de qualquer raça – não conseguiria se desenvolver.

A perspectiva de Garcia Calderón era negativa ao progresso em razão do clima e da população racialmente inferior – que condenaria a América Latina ao fracasso enquanto civilização. Bomfim faz longas citações de Garcia Calderón, procurando mostrar o quanto esse autor desprezava o índio, o negro e os mestiços. Chega a dizer que “*um dos mais longos e constantes no lastimar a inferioridade dos índios americanos e das misturas que neles se produziram, é o já referido sr. Calderón*”<sup>228</sup>.

Concluindo a sua avaliação sobre Garcia Calderón, diz que “*como se vê, nada presta das gentes da América Latina: nem índios, ou negros, ou mulatos, nem mesmo criolos, termo final -aspecto definitivo dos próprios brancos e europeus.*”<sup>229</sup>

Ao apontar a questão racial como um engodo criado pelas elites (as européias ou as brasileiras) para manter a situação social, Bomfim abria um espaço importante: a crítica a essa elite, ao Estado Nacional e às estruturas de poder.

Os discursos de Manoel Bomfim e Gonzalez Prada se aproximavam no que tange à crítica ao racismo: os dois autores procuravam mostrar que o racismo científico nada mais era do que uma forma de legitimar o controle sobre a população.

É por isso que ambos trabalhavam com a questão racial em conjunto com a violência: como eles expõem, *o racismo não é uma ciência – é uma violência*. Uma violência usada para legitimar a realidade da dominação.

---

<sup>227</sup> Idem, pág 193

<sup>228</sup> Idem, pág 192

<sup>229</sup> Idem, pág 192

Em conjunto com a crítica ao racismo científico, Bomfim e Gonzalez Prada abriam uma outra ferida: a incapacidade, da elite, de estruturar uma nação em prol de toda a população.

A idéia de nação supunha a existência de um sentimento de solidariedade. Para as elites peruanas e brasileiras, o racismo era muito conveniente: mantinha afastados os elementos considerados “inferiores” da sociedade. E também garantia àquela elite um papel importante, o de “civilizar” os povos considerados “inferiores”, uma vez que ela se posicionava como “superior” ao resto da população. Assim a solidariedade que deveria conduzir o sentimento nacional acabava restrita somente a um grupo.

Ao negar o racismo, Gonzalez Prada e Manoel Bomfim chegavam à conclusão de que não há nada que justifique a divisão social, a não ser a violência. Mas existe um outro ponto importante que trabalharam: a necessidade de construir uma nova nação, baseada, dessa vez, no “povo”, e não na elite.

#### **4 – O “povo” como a base nacional**

Manoel Bomfim e Gonzalez Prada, ao criticarem o conservadorismo de suas sociedades e as teorias raciais, abriam sua perspectiva para um outro ponto: o “povo”, que compunha a verdadeira “nação”, ainda não havia se desenvolvido; aquilo que se chamava de “nação”, em seus países, ainda era uma construção da elite e, portanto, tinha um caráter segregacionista.

O discurso antiracista proposto pelos dois era fundamental em suas análises, uma vez que concebiam seus países como uma “ilusão”, por excluírem a maior parte da população. Para que um novo país, ou melhor, uma nova *nação* se formasse, seria necessário promover uma “ascensão” dessa população, que havia sido marginalizada do processo histórico da formação dessas nações, a fim de torná-la capaz de atuar no processo político e econômico do país.

O mais importante a ser pensado sobre esse discurso é que, tanto Bomfim quanto Gonzalez Prada, criticaram ferozmente as teorias raciais e não acreditando na validade dessas teorias, viam-nas como um engodo para controlar

as massas e justificar as desigualdades sociais.

Um ponto alto dessa crítica é justamente as respostas que dão à questão racial: ao negarem a existência de uma inferioridade de raça, Bomfim e Gonzalez Prada promoveram uma *humanização* de toda a população, isto é, todos os homens são biologicamente iguais – as diferenças exteriores, como a cor da pele, não reproduzem o potencial de desenvolvimento desses povos.

É em relação a essa idéia que Manoel Bomfim disse: *“aceitemos o destino em que nos formamos; tenhamos a hombridade de ser o que somos, e façamos o dever em esforços, para que esse povo misturado venha a ser uma nação de civilização realmente humana, aproveitando todas as possibilidades de espírito e de coração, como as encontramos, na herança das raças donde viemos”*<sup>230</sup>.

Assim, para Bomfim e Gonzalez Prada, o “povo” deveria ser a base da nação de seus países. É por isso que o nacionalismo defendido pela dupla se reveste de um discurso antiracista, uma vez que, apontando uma essência excludente desses Estados, acreditavam que a elite, ao marginalizar a maioria da população, negava o seu verdadeiro país. O anti-racismo servia de alicerce ao seu nacionalismo: ao negarem a inferioridade dos negros, índios e mestiços, equiparavam-os ao restante da população. Fazendo-o, mostravam o quanto de irreal existia nas nações latino-americanas, ao *negarem* a sua origem e a sua população.

Um ponto importante da argumentação de Bomfim e de Gonzalez Prada é a visão sobre a elite como algo externo ao seus países: o “povo” é que compreende a verdadeira nação.

Apesar de ambos defenderem o “povo” como a base de suas nações, um grave problema permanecia: se o povo estava “atrasado”, o que deveria ser feito para desenvolver essa população, e dar-lhe o suporte necessário para o desenvolvimento?

Esta era uma pergunta muito difícil: como fazer o “povo” sair do seu atraso, adquirir uma posição participativa na sociedade e se estabelecer como uma nova nação se a própria elite não tinha tal interesse? Como resolver a questão do racismo, tão impregnada na mentalidade da elite?

---

<sup>230</sup> Bomfim, Manoel. *O Brasil na América*. op.cit., pág 195

De fato, a questão era bastante complicada, uma vez que os intelectuais de sua época também eram contrários a essas mudanças. A maioria desses intelectuais estava mais preocupada em realizar mudanças que pouco afetariam a situação existente: seria uma modernização dos meios, mas sem provocar grandes alterações na sociedade.

Manoel Bomfim e Gonzalez Prada pensaram essa questão com muita propriedade: eles entendiam que era possível desenvolver a população de seus países, apesar de estarem cientes das dificuldades a serem enfrentadas.

É por isso que os discursos de ambos eram otimistas: se o passado era negativo e o presente simbolizava uma desilusão, o futuro poderia ser diferente e mais justo.

Assim, acreditavam na possibilidade de mudanças.

## **CAPÍTULO III – O IMPACTO E A IMPORTÂNCIA DO PENSAMENTO DE MANOEL BOMFIM E GONZALEZ PRADA**

*“El pueblo, la masa nacional permanece en la más estólida indiferencia. Gobierna quien gobierna, nada le importa; sobrevenga lo que sobreviniere, poco se le da; todo lo sufre, todo lo acepta. El Perú, como infeliz mujer encadenada al poste de un camino real, puede sufrir los ultrajes de un bandolero, de un imbécil, de un loco y hasta de un orangután”.*  
(Gonzalez Prada, *Nuestros Beduinos*)

### **1 – Propostas de mudança social e a afirmação de uma nacionalidade**

Manoel Bomfim e Gonzalez Prada, que tão bem diagnosticaram os problemas de suas sociedades, entendiam que a situação poderia ser mudada, que, apesar da realidade ser crítica, era possível construir um futuro melhor.

É nesse sentido que seus discursos ganham um enfoque afirmativo: se a sua narrativa é pessimista e vêem o presente com tristeza, ambos, porém, pensavam que o futuro poderia ser melhor, mas isto dependeria da ação dos homens – que, afinal, são a razão da própria história.

Como seria possível transformar essa população – marginalizada, vivendo à parte da sociedade criada pela elite - para se constituir na base de uma nova nação?

Tanto Manoel Bomfim quanto Gonzalez Prada defendem mudanças na própria estrutura de suas sociedades; como críticos severos das mesmas, ambos sustentavam que a mudança na ordem social era estritamente necessária. Mas é justamente nesse ponto que divergem: Bomfim tinha uma postura muito menos radical que Gonzalez Prada - argumentava que o investimento maciço na educação popular poderia levar a uma mudança social, enquanto o autor peruano

defendia a necessidade da revolução e da violência como forma de ação.

Ambos argumentavam pelo menos a princípio, a favor da necessidade de investimento em educação e em ciência como forma de superação do atraso. Gonzalez Prada havia defendido esse argumento em *Propaganda y ataque* e Manoel Bomfim em *A América Latina – males de origem*, de que o investimento maciço na ciência e na educação popular poderiam levar a uma mudança social. Mas ao longo de suas vidas, tanto Bomfim quanto Gonzalez Prada mudaram de opinião, adotando a revolução como o caminho a ser seguido. Porém, Gonzalez Prada adotou uma postura bem mais radical que Manoel Bomfim, inclusive defendendo o uso da violência (de forma mais aberta do que Bomfim) e a implantação do anarquismo.

Para Bomfim, era necessário investir na educação da massa popular como forma de solucionar os problemas latino-americanos: “*o progresso há de ser da própria sociedade no seu todo; e isto só se obtém pela educação e cultura de cada elemento social.*”<sup>231</sup> Ampliando esse pensamento sobre a educação, afirmava que “*sem a instrução da massa popular, sem o seu realçamento, não é só a riqueza que nos faltará – é a própria qualidade de gentes entre as gentes modernas*” e “*como estamos, não somos nem nações, nem repúblicas, nem democracias*”<sup>232</sup>. Nessa perspectiva, a democracia só poderia ser conquistada através da educação.

A perspectiva adotada por Manoel Bomfim era clara: fazia-se necessária uma mudança estrutural na sociedade brasileira e latino-americana. O investimento na educação tinha, portanto, o objetivo de reestruturar a sociedade, uma vez que promoveria a ascensão social, o fortalecimento da cidadania e, por consequência, da democracia.

Mas essa opção pela educação levava a um impasse teórico, tal como assinalado por Ronaldo Conde Aguiar<sup>233</sup>: como promover uma mudança social e um investimento massivo na educação numa sociedade tão conservadora?

---

<sup>231</sup> Bomfim, Manoel. *A América Latina – males de origem*. op.cit, pág 330

<sup>232</sup> Idem, pág 331

<sup>233</sup> Aguiar, Ronaldo Conde. *O rebelde esquecido – Tempo vida e obra de Manoel Bomfim* – Ed. Topbooks, RJ, 2000. pág 497

Antônio Cândido diz que essa visão “ilustrada” de Manoel Bomfim é uma característica da ambigüidade do seu radicalismo. Segundo Cândido, ao defender a educação como forma de se redimirem as massas, Bomfim torna discrepante a sua conclusão diante de todo o radicalismo de sua argumentação<sup>234</sup>.

Já para Aluísio Alves Filho, essa solução dada por Bomfim “*não era apenas original, era lógica (...): a prescrição de Manoel Bomfim era radicalmente original; para ele tratava-se de educar o povo para tornar o pacto democrático efetivamente viável*”<sup>235</sup>.

Dante Moreira Leite<sup>236</sup> enfatiza a importância de Bomfim defender a educação, numa época onde se consideravam as diferenças raciais como determinantes; Thomas Skidmore<sup>237</sup> contesta essa idéia, ao dizer que a prescrição que Bomfim faz é menos original que as suas análises; já Darcy Ribeiro<sup>238</sup> destaca a importância que Bomfim dá à educação como um caminho indispensável para o nosso esforço de auto-superação.

Seja como for, o fato é que, ao assumir a educação como principal caminho que deveria ser usado para corrigir os problemas sociais da América Latina, Bomfim entrava em contradição com aquilo que afirmava sobre o parasitismo das elites. Se estas exercem uma relação de *parasitismo* com a população latino-americana, como se pode imaginar o seu interesse em investir na educação da maioria? E esta, enfraquecida pela dominação, como pode se educar? E uma vez educada, como poderá provocar as mudanças necessárias?

É aqui que se torna evidente um ponto falho no pensamento de Bomfim: a falta de um projeto, de um plano concebido que possibilitaria aos povos da América Latina se libertarem de sua situação de opressão e de miséria. Bomfim não conseguiu elaborar um projeto de uma nova sociedade; ele apenas indicou um caminho, que a seu ver era viável, dentro de seu quadro político. Mas ele

<sup>234</sup> Cândido, Antônio, *Vários escritos*, Livraria duas cidades, 3º edição, 1995, pág 287

<sup>235</sup> Alves Filho, Aluísio. *Pensamento político no Brasil – Manoel Bomfim: um ensaísta esquecido*. Editora Achiamé, 1979, pág 52.

<sup>236</sup> Leite, Dante Moreira, *op.cit.*, pág 255

<sup>237</sup> Skidmore, Thomas. E. *Preto no Branco – raça e nacionalidade no pensamento brasileiro*, Paz e Terra, Rio e Janeiro, 1976, pág 152

<sup>238</sup> Ribeiro, Darcy, *Manoel Bomfim, antropólogo*. in. *A América Latina: males de origem*. 4º edição, Topbooks. RJ, 1993. pág 18

mudaria e conseguiria se libertar desse impasse teórico em sua última obra histórica, *O Brasil Nação – realidade da soberania brasileira*, que foi publicada em 1931, isto é, um ano antes de sua morte e 26 anos após a publicação de *A América Latina – males de origem*<sup>239</sup>.

Em *O Brasil Nação – realidade da soberania brasileira*, Bomfim defende como solução não mais a educação, e sim a Revolução: “o remédio para o caso brasileiro está na revolução...”;e que a “massa da nação brasileira se há de redimir, num esforço próprio no tovelhinho que lhe acelerará a marcha de ascensão”<sup>240</sup>. Bomfim, portanto, abre a sua discussão claramente em favor de uma mudança da sociedade baseada em suas próprias forças. O que teria levado a esta mudança?

Primeiramente (e, talvez, o mais importante), Bomfim escreveu essa obra no final de sua vida, num momento em que lutava contra um câncer. Ele trabalhou grande parte de sua vida na educação – seja como professor da escola Normal, seja no Pedagogium. Foi Diretor de Instrução Pública do Rio de Janeiro. Portanto, pode testemunhar os problemas para implementar a educação pública em um país como o Brasil e também perceber a dificuldade de fazer com que a educação pudesse, sozinha, alterar as estruturas sociais.

Esse ponto de vista é defendido por Ronaldo Conde Aguiar, para quem a mudança se deu em razão das experiências que Bomfim adquiriu ao longo de sua vida: “a proposta ‘revolucionária’ de *O Brasil Nação* representava a contraposição – ou, para empregar expressão mais sofisticada, a negação dialética – à proposta ‘ilustrada’ de *A América Latina: males de origem*. E refletia, sobretudo, a soma de experiências que Bomfim amalhara ao longo da vida – e o profundo ceticismo que passara a cultivar acerca das veleidades reformistas das elites brasileiras.”<sup>241</sup>

Para Antônio Cândido, ao defender a Revolução, Manoel Bomfim, deu coerência ao seu argumento radical, chegando “ao termo lógico das suas

<sup>239</sup> vide dissertação de José Maria de Oliveira – *da educação à revolução – radicalismo republicano em Manoel Bomfim*, USP, 1990.

<sup>240</sup> Bomfim, Manoel. *O Brasil Nação - realidade da soberania brasileira*, 2º ed. Topbooks, RJ. 1997, pág 575

<sup>241</sup> Aguiar, Ronaldo Conde. op.cit., pág 499

*idéias*<sup>242</sup>. Francisco Iglesias<sup>243</sup> também salienta esse ponto e afirma que Manoel Bomfim não apenas defendia a Revolução, mas principalmente estudou o movimento, num sentido sociológico – o que, segundo Iglesias, era algo inédito no país.

Na sua proposta de Revolução, Bomfim acreditava que ela deveria ser feita por etapas, mais ou menos como via na Revolução Mexicana. Ele não acreditava na viabilidade do modelo de Revolução adotado na Rússia, principalmente porque no Brasil não existia uma classe operária em número suficiente ou com um alto grau de conscientização. Para Bomfim, a revolução teria que promover uma mudança estrutural em toda a sociedade.

Mas ao abordar a revolução como forma de superação, Manoel Bomfim não abandonava a idéia da necessidade de educação como um todo; a educação era fundamental para se construir uma nova nação. O que mudava, na realidade, era o foco: é a Revolução, não mais a educação, que poderia promover a superação. A educação seria complementar a este processo: enquanto a Revolução promoveria a mudança social, a educação possibilitaria a ascensão das massas.

A proposta revolucionária de Manoel Bomfim surgiu um ano após a Revolução de 1930 e foi marcada por essa Revolução. Bomfim já havia escrito a maior parte da obra em 1928 (como ele mesmo diz), mas escreveu o posfácio quando da publicação em 1931. Neste posfácio, Manoel Bomfim condenava a Revolução de 1930, inclusive fazendo um alerta sobre essa Revolução e a influência gerada pelo fascismo na Europa: *“Mussolini é um grande ator, em pleno tablado, a irradiar tentações por todos os lados, maravilhosamente talhado para ideal dessa mentalidade agalorada, certa de que ao Brasil só tem faltado a puerilidade de um ditador a esfarelar-se em despotismos, sobre esta população de ignorantes e inúteis”*<sup>244</sup>.

Manoel Bomfim criticava a essência da revolução de 30; não via nesta “Revolução” uma mudança que promoveria uma alteração na estrutura da sociedade. De fato ele chega a dizer que: *“A agitação política atual, por mais*

<sup>242</sup> Cândido, Antônio, *Vários escritos*, Livraria duas cidades, 3º edição, 1995, pág 168

<sup>243</sup> Iglesias, Francisco. *Historiadores do Brasil*, Editora Nova Fronteira, RJ, 2000, pág 157

<sup>244</sup> Idem, pág 582

*profunda que pareça, não realiza nenhuma das condições de uma legítima revolução renovadora, pois não traz substituição de gentes, nem de programas, nem de processos*<sup>245</sup>. Em suma, não era uma revolução, era mais uma ação no interior da elite dominante.

A publicação de *O Brasil Nação* foi cercada de vários elogios por parte da imprensa: o jornal *A Batalha*, de 28 de outubro de 1931, qualificava o livro como sendo “*revolucionário*” e destinado ao sucesso; *O Globo* de 26 de outubro do mesmo ano, dizia que o livro era “*a sua grande obra de revisão da nossa história*”; o *Jornal do Comércio*, de 29 de novembro de 1931 declarava que *O Brasil Nação* é “*a cúpula poderosa de todo um enorme edifício de inteligência, de dedicação, de cultura e de amor ao Brasil*”.

Mas, curiosamente, a obra de Manoel Bomfim, que tanto poderia ter servido de base para novos estudos, tais como obras as obras publicadas nos anos 30 (*Casa Grande & Senzala*, de Gilberto Freyre e *Raízes do Brasil*, de Sérgio Buarque de Holanda) acabou sendo deixada de lado do debate intelectual.

A questão não era a validade de suas propostas; outros debates estavam surgindo e como será exposto mais adiante, Bomfim acabou tendo o seu pensamento deturpado e esquecido. Assim as suas idéias ficaram de tal forma ocultas que, mesmo quando retomadas, foram lidas por outros autores, como bem salienta Darcy Ribeiro, no prefácio da 4ª edição de *A América Latina- males de origem*. Assim, segundo Ribeiro, muitos autores se acercaram de Manoel Bomfim, sem no entanto, terem lido sua produção, tais como Gilberto Freyre, Caio Prado Junior, Josué de Castro, Sérgio Buarque, Arthur Ramos<sup>246</sup>. Cabe destacar que, de fato, Gilberto Freyre leu a obra de Bomfim e a desqualificou, chamando-o de “*panfletário*”<sup>247</sup>, e “*indianófilo até a raiz dos cabelos*”<sup>248</sup>.

Já a proposta de Gonzalez Prada tinha, muitos aspectos similares e divergentes às de Manoel Bomfim. A princípio, Gonzalez Prada acreditava na importância da Ciência e da educação, mas já apontava a necessidade de se

<sup>245</sup> Idem, pág 581

<sup>246</sup> Ribeiro, Darcy, *op.cit*, pág 17

<sup>247</sup> Freyre, Gilberto. *Sociologia*. Rio de Janeiro, José Olympio, 1945, pág 529

<sup>248</sup> Freyre, Gilberto. *Casa Grande & Senzala*. 29ª ed. , Record, Rio de Janeiro, 1992, pág 96

encontrar um caminho revolucionário. De fato, afirmava, em *Peru y Chile*, que a revolução salvadora teria que surgir do “*movimiento simultáneo del organismo social*”, e não por ação do governo ou da elite: “*porqué aguardar todo de arriba?*”<sup>249</sup>

Nesse mesmo discurso, Gonzalez Prada defendia a necessidade dos índios de se revoltarem: “*si las sediciones de pretorianos denuncian decadencia, los contínuos levantamientos populares manifiestan suberabundancia de vida*” e diz que “*los pueblos se agitan para su bien, como los niños saltan y corren para lubrificar sus articulaciones y desarrollar sus músculos*”<sup>250</sup>.

Assim, Gonzalez Prada defendia as revoltas populares como algo necessário ao desenvolvimento do país, como uma amostra de sua vitalidade, de sua força e determinação para o progresso.

Mas o autor peruano estava, de certa forma, vinculado a um pensamento positivista, que acreditava na Ciência como uma força redentora e que poderia levar ao desenvolvimento. Assim, faz uma observação importante: a Ciência que ele defende não é a ciência que estava sendo ministrada nas Universidades peruanas, onde a pesquisa era negligenciada em prol da cópia de modelos do exterior. A Ciência era vista, por ele, como aquela que tem como objetivo o de buscar a verdade e o progresso.<sup>251</sup>

É a partir desta relação que Gonzalez Prada equaciona um outro problema: o da Igreja Católica. Para ele, a Igreja Católica era inimiga da razão e da ciência. Assim, defendia a separação entre Estado e religião católica, o que poderia, a seu ver, abrir o caminho para a “redenção” do povo peruano.

Comparando a ciência com a religião, diz que “*La ciencia posue su maraviloso lógico, diametralmente opuesto al maraviloso absurdo de las religiones*”<sup>252</sup>. Em um outro texto, *Instrucción católica*, Gonzalez Prada denunciava o ensino religioso como uma negação à razão e a liberdade: “*las brutales y grotescas dictaduras de la América Española son un producto genuino*

<sup>249</sup> Gonzalez Prada, *Peru y Chile*, *op.cit.*, pág 54

<sup>250</sup> Idem, pág 52

<sup>251</sup> Idem, *Discurso de Polietama*, *op.cit.*, pág 45

<sup>252</sup> Idem, *Los fragmentos de Luzbel*, *op.cit.* Pág 170

*del Catolicismo y de la educación clerical*<sup>253</sup>. E complementando de uma forma muito irônica, Gonzalez Prada diz que “*pero el Catolicismo con sus dos morales, una para la autoridad y otra para el súbdito, es una verdadera secta de esclavos tiranos*”<sup>254</sup>.

Assim como aconteceu com Manoel Bomfim, o discurso de Gonzalez Prada foi evoluindo ao longo da sua vida, em particular, após a sua volta da Europa, em 1898. O seu discurso se tornou mais radical, frente às poucas iniciativas tomadas, seja pela elite ou pelos intelectuais, para mudar a sociedade peruana.

Foi, portanto, por esta razão, que o seu discurso em *Nuestros Índios* se tornou ainda mais radical. Longe de uma visão “ilustrada” de que a educação fosse o caminho a ser seguido para a constituição de uma nova nação peruana, Gonzalez Prada se tornou radical quanto à solução a ser encontrada. Assim, ele afirmou que “*la cuestión del indio, más que pedagógica, es económica, es social*”<sup>255</sup>.

Diferentemente de Manoel Bomfim, que defendia a educação como a solução, pelo menos num primeiro momento, Gonzalez Prada superou a mentalidade cientificista e positivista comum à maioria dos intelectuais de seu tempo, ao creditar e defender a luta como forma de ação.

Gonzalez Prada sustentava que a educação sozinha nada poderia produzir – uma vez que, sendo mal conduzida, poderia levar não ao aprimoramento do indivíduo, mas sim à alienação e a servidão – como era, na visão de Prada, o resultado da educação católica.

Mas o autor de *Horas de Lucha* levantava ainda um outro ponto complicado no que se refere à educação: de que adianta fazer investimentos em educação se a população não tem o que comer? É por isso que diz em tom de ironia: “*La escuela, respondásele: la escuela y el pan*”<sup>256</sup>. Portanto, Gonzalez Prada percebia a necessidade no investimento não apenas na educação, mas também nos recursos básicos necessários ao desenvolvimento do indivíduo.

<sup>253</sup> Idem, *Instrucción católica*, op.cit, pág 84

<sup>254</sup> Idem, pág 84

<sup>255</sup> Idem, *Nuestros indios*, op.cit., pág 342

<sup>256</sup> Idem, pág 342

Assim, não acreditando na educação como forma de superação, Gonzalez Prada defendia como alternativa ao índio a luta e a revolução: *“El indio se redimirá merced a su esfuerzo propio, no por la humanización de sus opresores”*<sup>257</sup>. Gonzalez Prada não entenditava que a vida do índio pudesse melhorar através da ação da elite, porque nada se poderia esperar desta.

Defendendo que o índio deveria partir para a ação como forma de buscar os seus direitos, Prada faz um alerta *“si el indio aprovechara en rifles y cápsulas todo el dinero que desperdicia en alcohol y fiestas, si en un rincón de su choza o en al agujero de una peña escondiera un arma, cambiaría de condición, haría respetar su propiedad y su vida”*<sup>258</sup>. Mas como fazer o índio se interessar pela sua luta?

Gonzalez Prada defendia a violência como uma forma de ação: *“a la violencia respondería con la violencia, escarmentando al patrón que le arrebató las lanas, al soldado que le recluta em nombre del Gobierno, al montonero que le roba ganado y bestias de carga”*<sup>259</sup>. Essa violência seria uma forma das massas devolverem à elite aquilo que ela lhes deu. Seria lutando contra a elite que o espoliava, que o maltratava, que o índio conseguiria ascender.

Para entender a razão da defesa do uso da violência por Gonzalez Prada, temos que repensar na forma como ele concebe a situação do Peru – numa relação de dominante X dominado. Gonzalez Prada é um radical – a situação social do Peru é um produto de um choque entre duas polaridades. Portanto, ao conceber a sua realidade desta forma, ele abria caminho para que a violência fosse a única alternativa ao índio – uma vez que somente pela violência é que o índio conseguiria vencer a oligarquia dominante.

Mas da mesma forma que Bomfim, Gonzalez Prada estava preso a um impasse teórico: o que a luta armada poderia trazer ao índio? Como se poderia fazer o índio canalizar os seus sentimentos de oprimido em uma luta armada contra o fazendeiro, o governo ou mesmo a elite? Qual proposta de “nação” poderia surgir a partir dessa luta?

---

<sup>257</sup> Idem, pág 343

<sup>258</sup> Idem, pág 343

<sup>259</sup> Idem, pág 343

Gonzalez Prada não esclarece os caminhos a serem seguidos. Ele diz o *que* se tem que fazer, mas não o *como* fazer. O seu impasse é resultado de um processo mais complexo: a adesão ao anarquismo. Ao adotar o ideal anarquista, Gonzalez Prada não conseguia estabelecer uma nova sociedade.

O autor peruano acabava, assim como Manoel Bomfim, preso dentro de um impasse teórico. A proposta de uma nova sociedade surgiria mais tarde, principalmente através de José Carlos Mariátegui, abertamente inspirado nas idéias de Gonzalez Prada.

Para Jorge Basadre, o vínculo de Gonzalez Prada com o anarquismo se deu em razão de sua origem aristocrática. Essa origem marcava a postura de Prada, que buscava no radicalismo e no anarquismo o contraponto a sua própria classe social. Como Basadre diz: “*Prada fue el fundador del radicalismo peruano, flor de un día cuya ausencia en la evolución ideológica y social ha favorecido el posterior entronizamiento de las teorías extremistas.*”<sup>260</sup>

Robert G. Mead Jr.<sup>261</sup> enfatiza a evolução do pensamento de Gonzalez Prada. Segundo ele, Prada começa como um liberal que evolui para o anarquismo humanitário e utópico. Também diz que o discurso de Prada evoluiu sobre os grandes temas humanos – e em razão da situação social do Peru, ele se torna mais violento –, alimentado pela frustração em relação às mudanças sociais.

Hugo Garcia Salvatecci entende que Gonzalez Prada era contraditório, o que está relacionado com a sua origem aristocrática. Salvatecci pensa que Prada combatia o fanatismo sem deixar de ser fanático; mas, ao mesmo tempo, o seu espírito vibrava de fé; condenava a aristocracia, mas se comportava como um aristocrata, entre outras coisas<sup>262</sup>.

O autor declara também que o radicalismo de suas idéias, motivadas por esta contradição, levou Prada à rebeldia (*Pero, antes que nada, Prada es un rebelde. Su rebeldía lo manifestó siempre*)<sup>263</sup>, e que o seu pensamento não é

<sup>260</sup> Basadre, Jorge. op.cit., pág 104

<sup>261</sup> Mead Jr, Robert G, *Recordacion de Manuel Gonzalez Prada*, in Cuadernos americanos – vol. 220.2, 1978

<sup>262</sup> Garcia Salvatecci, Hugo. *El pensamiento de Gonzalez Prada*. Colección Perú-histórica, Editorial Arica, Lima, 1972, pág 15

<sup>263</sup> Idem, pág 25

pessimista, como muitas pessoas acreditavam. Para Salvatecci, Gonzalez Prada foi o precursor de outros movimentos, tais como o indigenismo.

Já para Chang-Rodriguez<sup>264</sup>, Gonzalez Prada procurava encontrar uma resposta para a questão da identidade nacional e do que é ser peruano. Assim como Salvatecci, Chang-Rodriguez também acreditava que Gonzalez Prada vivia numa tensão insuportável, resultante da sua origem social e das suas idéias.

Chang-Rodriguez aborda um outro ponto complicado, que é a questão da defesa que Gonzalez Prada faz em relação ao uso da violência. Para ele, Prada defendia o uso da violência como um meio de eliminar a tirania que imperava no Peru, não no sentido de promovê-la abertamente. Prada estava preocupado em defender a paz universal e tinha horror ao derramamento de sangue.<sup>265</sup> Isso fica evidente em um texto de Gonzalez Prada, *Nuestros tigres*, onde o autor diz que numa sociedade em “estado normal”, nada justifica o emprego da violência<sup>266</sup>.

Mariátegui, que fazia grandes elogios a Gonzalez Prada no que tange ao seu pioneirismo e a influência que exerceu, reconhecia, porém, uma “limitação” : de que ele sempre foi um literato, nunca foi um “agitador”. É nesse sentido que diz que “o estudo de Gonzalez Prada pertence à ciência e a crítica da literatura, antes que as de nossa política. Gonzalez Prada foi mais um literato que um político”<sup>267</sup>.

É por isso que o seu papel, assim como o de Manoel Bomfim, pode ser visto como o de abrir e propor questões a respeito de sua sociedade. E nesta abertura, tiveram um papel fundamental para que outros intelectuais, embasados em diferentes teorias, pudessem propor e agir em prol das mudanças necessárias.

## 2 – O impacto do pensamento dos autores em sua época

As obras de Manoel Bomfim e Gonzalez Prada, caracterizadas justamente

<sup>264</sup> Chang-Rodríguez, Eugenio. *El ensaio de Manuel Gonzalez Prada*, Revista Iberoamericana 95. Instituto internacional de literatura Ibero Americana, Pittsburg, 1976

<sup>265</sup> Idem, pág 241

<sup>266</sup> Gonzalez Prada, Manuel. *Nuestros tigres*, *op.cit.* Pág 298

<sup>267</sup> Mariátegui, José Carlos. *op.cit.*, pág 184

como um contradiscurso e contrárias às idéias da maioria dos intelectuais que foram seus contemporâneos, tiveram vários problemas para serem aceitas entre os mesmos intelectuais. A atribuição de importância ao pensamento de Bomfim e Gonzalez Prada pode ser assinalada como posterior à morte de ambos.

Tanto Bomfim como Prada tiveram tensões com intelectuais do seu tempo. Os problemas que surgiram com o impacto das obras de Bomfim e de Gonzalez Prada ilustram bem as dificuldades, enfrentada por ambos, em impor as suas idéias. A reação contrária foram de certa forma proporcionais ao impacto de seu pensamento; porém ilustram com muita propriedade, o choque que provocaram nos intelectuais de seu tempo.

Manoel Bomfim publicou *A América Latina – males de origem* em 1905, e o livro gerou uma certa repercussão quando lançado. Foi em razão disso que Silvio Romero, um dos mais importantes intelectuais brasileiros daquela época, irritado pelo sucesso e pelas idéias de Bomfim, começou a escrever vários artigos condenando a obra.

Silvio Romero escreveu 25 artigos, publicados na revista *Os Anais*, como forma de desqualificar não somente a obra de Bomfim, mas também a própria pessoa do ensaísta. Depois, Romero, para ampliar a polêmica, decidiu publicar esses 25 artigos em um livro, com um título bastante peculiar: “*A América Latina – análise do livro de igual título do Dr. Manoel Bomfim*”, editado exato um ano após a publicação do trabalho de Bomfim, ou seja, em 1906.

Nesse livro, Romero não mediu esforços para desqualificar o volume de Bomfim. O trabalho de Silvio Romero foi praticamente reescrever o livro do outro, procurando apontar-lhe todos os erros, verdadeiros ou não, com o objetivo de desacreditar o pensamento de Bomfim, mostrando que aquelas idéias eram falsas e errôneas.

Assim, ele diz que “*já é tempo de sobra para dizer a verdade e mostrar que o novo produto do jovem professor não passa de um acervo de erros, sofismas e contradições palmares*”<sup>268</sup>. E complementa, afirmando que “*falsa é a sua base científica, falsa a etnográfica, falsa a história, falsa a econômica*”<sup>269</sup>.

<sup>268</sup> Romero, Silvio. *A América Latina – análise do livro de igual título do Dr. Manoel Bomfim*, Livraria Chardron de Lello & Irmão editores, Porto, 1906, pág 11

<sup>269</sup> Idem, pág 11

Um dos pontos que mais irritaram Romero foi, sem dúvida, a crítica que Bomfim fazia às teorias raciais. O crítico assumia a validade dessas teorias e também elogiava muitos dos seus autores, principalmente, Le Bon, alvo de críticas tanto de Bomfim, quanto de Gonzalez Prada.

Romero disse que, nesse assunto, Bomfim cometia erros grosseiros, em particular, na sua crítica ao pensamento de Le Bon. Defendendo o último, Romero argumentou que *“em sua serenidade de pretense sondador de esconderijos físicos, o senhor Manoel Bomfim tem momentos de cólera e não trepida em injuriar um homem como Gustave Le Bon, cujo crime é ter dito, antes dele, metade das coisas feias com que brinda os povos enfaticamente apelidados os latinos da América.”*<sup>270</sup>

Rebatendo as críticas de Bomfim ao racismo, Romero sustentou que *“nunca a doutrina da igualdade das raças teve um advogado tão desastrado”*<sup>271</sup>. E na sua defesa das hierarquias raciais, afirmou que *“as distinções entre as raças são notadas pelos competentes em todo o curso da existência do homem, desde a pré-história até as gentes atuais”*<sup>272</sup>, concluindo que o livro de Bomfim, *A América Latina – males de origem*, é um *“reacionarismo negrista e caboclante contra as raças superiores”*<sup>273</sup>.

Romero critica todo o livro, qualificando-a como um *“amontoado de erros”* e *“uma verdadeira comédia”*. A análise que Bomfim faz da história de Portugal e da Espanha é qualificada como *“um monstrengo histórico”* e chama Bomfim de *“mestrinho do pedagogium”* e *“escritorzinho de sexta ou sétima ordem”*<sup>274</sup>.

É muito curiosa a forma como Silvio Romero critica um dos pontos mais importantes do pensamento de Manoel Bomfim, a questão do parasitismo. Romero simplesmente desacreditou essa idéia, procurando mostrar que o verdadeiro parasita era, na realidade, o próprio Manoel Bomfim, na dependência de suas fontes. Romero não exemplifica, apenas critica Bomfim com o objetivo de desqualificar esta idéia. Assim, diz que *“percebe-se, sem a menor sombra de dúvida, ser ele o resultado não de sérios estudos sobre o assunto, senão de*

---

<sup>270</sup> Idem, pág 16

<sup>271</sup> Idem, pág 212

<sup>272</sup> Idem, pág 217

<sup>273</sup> Idem, pág 95

<sup>274</sup> Idem, pág 219

*notas tomadas ao acaso de leitura variadas com um pensamento preestabelecido: a tese do parasitismo*<sup>275</sup>.

Um outro ponto muito criticado por Manoel Bomfim, o do conservadorismo da mentalidade brasileira, foi exposto por Silvio Romero como sendo algo necessário para o país: a *“tendência conservadora, qualidade sem a qual não se poderia sequer compreender o gentio, a índole, a individualidade dos povos*<sup>276</sup>. Mais ainda, critica Bomfim, por este apoiar o desenvolvimento da indústria e do comércio: para Romero *“o comércio e a indústria são muito boas, mas como força nacional e princípio de conservação, a agricultura é superior*<sup>277</sup>.

Sobre a proposta de investimento na educação popular como forma de superação do atraso, Romero diz que *“inscrevo-me resolutamente contra essa tese. A instrução pode ser uma bela coisa e uma arma útil, mas é ineficaz para preparar um largo e brilhante futuro ao Brasil*<sup>278</sup>, e chega a afirmar que *“a instrução não muda o gênio apático, contemplativo, se quiserem, sonhador, quimérico do povo*<sup>279</sup>.

Se Romero acreditava na validade de tais teorias racistas, a educação, para ele, em nada poderia representar uma solução. A questão era que, no quadro do pensamento de Romero, a inferioridade racial do povo brasileiro impediria que qualquer investimento na educação desse povo tivesse êxito.

Para Romero o maior problema da América Latina não estava em sua formação histórica, marcada pelas desigualdades, exposta de maneira tão clara e profunda por Bomfim. Segundo Romero, a questão estava na imigração alemã para o sul do Brasil: seu maior temor era que essa região pudesse se desenvolver de tal forma que se tentasse uma separação do Brasil, através de uma invasão promovida pela Alemanha. Ele elogiava a doutrina Monroe, afirmando que foi justamente essa doutrina que teria impedido uma agressão alemã ao Brasil: *“por isto, custa-as a conter a indignação quando se vê a inconsciente ingratidão do mestiço ibero-americano chasquear levianamente da doutrina de Monroe, a que*

---

<sup>275</sup> Idem, pág 156

<sup>276</sup> Idem, pág 197

<sup>277</sup> Idem, pág 188

<sup>278</sup> Idem, pág 254

<sup>279</sup> Idem, pág 261

*devemos ter escapado da conquista alemã em terras do sul*<sup>280</sup>.

Romero critica Manoel Bomfim por não abordar esse tema, dizendo que ele *“discute um milhão de banalidades e deixa completamente de lado a mais séria de todas as questões que possamos debater”*<sup>281</sup>.

Mas por que Silvio Romero temia tanto os alemães? A resposta a essa pergunta é clara: ele defendia que a imigração deveria se espalhar por todo o país, para fazer um *“povoamento adequado com gente adequada”*. A questão era que a imigração estrangeira deveria se direcionar a todas as áreas do território brasileiro, promovendo, assim, um processo de *branqueamento*.

Para Antônio Cândido, o livro de Romero é *“uma obra prolixa e exibicionista, negando qualquer valor ao adversário, hipertrofiando questões secundárias para fazer parada de erudição e, no fundo, nada propondo de mais convincente, na obsessão de contestar os conceitos de Manoel Bomfim”*<sup>282</sup>.

Romero comparou as suas idéias com as de Bomfim: *“a gente ilustrada, os homens de verdadeira instrução, de séria cultura, decidirão quem está com razão, quem seguiu a severa trilha da ciência”*<sup>283</sup>.

Sobre essa questão, vale a pena citar dois comentários. Francisco Iglesias, ao comentar a questão do racismo científico disse que Bomfim *“estava certo, Silvio equivocado, como a ciência comprovou”*<sup>284</sup>. Mas a mais interessante comparação entre Bomfim e Silvio Romero foi feita por Antônio Cândido: *“no entanto, é curioso que hoje o livro mais erudito de Silvio Romero nada signifique, enquanto o mal composto, pouco fundamentado mas genialmente inspirado de Manoel Bomfim esteja cada vez mais vivo”*<sup>285</sup>.

Romero era um dos ícones do pensamento dominante do seu tempo. A sua crítica a Bomfim se deve, em grande parte, ao último representar um *contradiscurso* à ideologia oficial. Por outro lado, fazia parte do estilo da época produzir polêmicas com outros autores, que tinha como premissa criar um confronto entre um escritor e um oponente, definindo a necessidade de um revide

<sup>280</sup> Idem, pág 280

<sup>281</sup> Idem, pág 266

<sup>282</sup> Cândido, Antônio, *Recortes*, Companhia das Letras, São Paulo, 2º ed., 1996, pág 139

<sup>283</sup> Romero, Silvio. *op. cit.* Pág 12

<sup>284</sup> Iglesias, Francisco, *op.cit.*, pág 151

<sup>285</sup> Cândido, Antônio, *op.cit.*, pág 139

ao adversário, atacando-o não apenas pelas suas afirmações, mas também a própria pessoa<sup>286</sup>.

Bomfim se recusou a rebater as críticas de Romero. Isto se deveu principalmente ao descaso de Bomfim diante de toda a situação, não achando haver uma real necessidade em replicar ao outro. O máximo que fez foi redigir uma carta, publicada na revista *Os Anais*, onde expunha as fragilidades de Romero ao dizer que “*é um indivíduo que não tem, sequer, o pouco de educação e de bom gosto necessários para mascarar em público os furores da inveja e da cólera*”<sup>287</sup>.

Ronaldo Conde Aguiar<sup>288</sup> assinala que essa foi a única vez que Bomfim respondeu aos ataques de Romero: na sua opinião, “*Bomfim não polemizou com Romero simplesmente porque não quis*”<sup>289</sup>.

Luis Paulino Bomfim acredita que Manoel Bomfim não quis polemizar com Silvio Romero porque, para ele, isso seria uma perda de tempo: Bomfim desprezava Romero, que via como membro daquela intelectualidade conservadora e que apenas divulgava as obras alheias. Para Luís Paulino, Manoel Bomfim considerava Silvio Romero um “*falante*”<sup>290</sup>.

Silvio Romero não se deu por vencido na sua tentativa de polemizar com Manoel Bomfim. Irritado, escreveu um artigo intitulado “*A propósito da América Latina*” (publicado em 1910), onde lamentava o fato de Bomfim não ter polemizado com ele.

Assim, ele diz que: “*O sr. Bomfim, como todo autor que sente o peso de censuras sérias, nomeadamente quando tal autor é um mau polemista, forçou demasiado a nota, quis cantar em clave muito alta e desafinou completamente. É lamentável*”<sup>291</sup>.

Nesse artigo, Silvio Romero continuou as suas críticas pessoais a Bomfim,

<sup>286</sup> Sobre esta questão é importante citar a obra de A.L. Machado Neto, *Estrutura social da República das Letras*.

<sup>287</sup> A carta foi publicada na revista *Os Anais*, com o título de “*Uma carta: a propósito da crítica do Sr. Silvio Romero ao livro América Latina*”, na edição 74, 1906.

<sup>288</sup> Aguiar, Ronaldo Conde. *O rebelde esquecido, : tempo, vida e obra de Manoel Bomfim*, Topbooks, Rio de Janeiro, 2000, pág 355

<sup>289</sup> Idem, pág 357

<sup>290</sup> Entrevista concedida a este autor, por Luis Paulino Bomfim (neto de Manoel Bomfim), em 21 de agosto de 2000

<sup>291</sup> Romero, Silvio. *A propósito de A América Latina, in Provocações e debates*, Livraria Chardron de Iello & Irmão Editores, Porto, 1910, pág 223

dizendo coisas como “*E se eu provar, como é natural, que a ignorância é de Bomfim?*”<sup>292</sup> e chamando-o de “*invejado*”, “*Manoel Invejado*” e “*Manoel das Invejas*” (em referência ao artigo escrito por Manoel Bomfim). E invejado de quem? Segundo Silvio Romero, Manoel Bomfim tinha uma inveja grande dele. Isto é, para Romero, Bomfim invejava a sua sabedoria e inteligência. Por fim, chega a recomendar a Manoel Bomfim que largue as letras e se dedique a “*receitar drogas e purgantes*”<sup>293</sup>.

Mesmo nesse caso, Manoel Bomfim se recusou, mais uma vez, a polemizar com Silvio Romero. Isso comprometeu, em muito, a reputação de *A América Latina – males de origem*, fazendo com que a obra ficasse na sombra por um bom tempo.

De fato, uma das poucas referências positivas a *América Latina – males de origem* é de um artigo de Álvaro Bomílcar, escrito em 1915, onde esse autor menciona a importância do livro de Bomfim, bem como o fato dele estar “esquecido”. Como este autor diz, *A América Latina – males de origem*, apesar de ser “*uma bateria de verdades maciças e incontrastáveis e isto explica o fato de ter ele sido cuidadosamente abafado pela crítica jornalística e livresca, sendo entre nós quase desconhecido, quase inédito. A guerra do silêncio!*”<sup>294</sup> Amílcar elogia muito a obra, apenas criticando a postura anti-clerical de Bomfim.

Em comparação com Manoel Bomfim, Gonzalez Prada também teve muitos problemas com os intelectuais de seu tempo. Isso se dava pelos mesmos motivos já mencionados no caso de Bomfim: a dificuldade, pelos intelectuais, de aceitarem idéias que divergiam do discurso dominante. Assim, Gonzalez Prada sofreu ataques principalmente da “*generación del 900*”, e teve problemas com o seu grande inimigo ideológico e político, Ricardo Palma.

A disputa com Ricardo Palma se dava principalmente na crítica que Gonzalez Prada fazia às tradições perpetuadas da época colonial, que podia ser vista no *Discurso de Politeama*, onde critica a política da elite peruana e a mentalidade colonial, ou em outros ataques a essa mesma mentalidade, em *Conferencia en el Ateneo de Lima*, de 1886. O que se evidencia é mais do que um

<sup>292</sup> Idem, pág 225-226

<sup>293</sup> Idem, pág 234

<sup>294</sup> Bomílcar, Álvaro, *A América Latina, Gil-Blas, RJ, 1915*

choque pessoal entre ambos, mas principalmente entre duas tendências divergentes.

Sobre as divergências com Palma, é necessário mencionar que em 1912, este foi afastado do cargo de diretor da Biblioteca Nacional, sendo substituído justamente por Gonzalez Prada, o que levou a um sentimento maior de antagonismo entre os dois, principalmente na crítica que Gonzalez Prada fez à administração de seu antecessor<sup>295</sup>. Luis Alberto Sanchez diz que a polêmica gerada foi, na realidade, uma reação da elite limenha contra Gonzalez Prada: “*la sociedad pecata le exigó muy alto precio por su audacia crítica em Horas de Lucha*”<sup>296</sup>

Mariátegui, porém, teve uma visão menos crítica a respeito das divergências entre Palma e Gonzalez Prada. A diferença entre ambos se encontrava principalmente no tom crítico de Gonzalez Prada, que, tendo uma postura mais radical que a do outro, procurava expor, de uma forma sucinta a realidade do país<sup>297</sup>.

Já a “generación del 900” foi composta por intelectuais como Riva Agüedo, Francisco Garcia Calderón e Victor Andrés Belaúnde. Segundo Sinézio Lopez<sup>298</sup>, a geração de 1900 (ou de 1905, como também é chamada) teve uma função especial: a de trabalhar para a construção de um novo Estado peruano, aglutinando tanto a população indígena da serra quando a população do litoral, marcadamente de origem espanhola.

Para Lopez, a nova problemática apresentada em relação à nação e ao Estado supunha uma certa ruptura com o pensamento anterior ao daquela geração. Mas na realidade, o que ocorreu, segundo o autor, foi uma ruptura com o Positivismo, que era muito otimista em relação ao desenvolvimento do capitalismo e punha ênfase no progresso econômico e social e na análise material.

Ainda de acordo com Lopez, o pensamento desses intelectuais era

<sup>295</sup> Podesto, Bruno. *Pensamiento político de Gonzalez Prada*, Editora Guedes, 3º edição, Lima, 1988

<sup>296</sup> Sanchez, Luis Alberto. *Un incidente que definio el pensamiento peruano*. In *Cuadernos Americanos*, 195.4, Pittsburg, 1974, pág 159

<sup>297</sup> Mariátegui, José Carlos. *Os sete ensaios de interpretação da realidade peruana*, Ed. Alfa omega, SP, 1975

<sup>298</sup> Lopez, Sinesio. *La generacion del 1905*, in. *Pensamiento político peruano*. Centro de estudios y promoción del desarrollo, Lima , 1987

claramente aristocrático. Riva Agüero possuía uma tendência autoritária, Garcia Calderón era mais liberal, mas ao mesmo tempo desejando uma “*democracia seleta*”, ou seja, aristocrática; e Victor Andrés Belaúnde se posicionava mais da linha de um reformismo social-cristão.

Esses pensadores entravam em choque com os argumentos de Gonzalez Prada: enquanto os primeiros debatiam a questão do Estado como uma instituição, mesmo trabalhando com questões políticas e sociais, o enfoque de Gonzalez Prada era de que o problema estava na forma como a sociedade peruana estava estruturada.

Portanto, existiam duas grandes linhas de pensamento: uma que defendia uma mudança radical na estrutura do país (Gonzalez Prada), e outra que preferia uma postura mais conservadora.

Urpi Montoya Uriarte também explora essa questão: para ela, “*a chamada generación del 900 encarregou-se de responder a Gonzalez Prada*”<sup>299</sup>. Segundo a autora, esses escritores procuraram trabalhar a questão do índio de forma mais tolerante, ao contrário do radicalismo proposto por Gonzalez Prada, enfatizando a herança hispânica, em detrimento da cultura indígena.

Assim, os membros da *generación del 900* – Belaúnde, Garcia Calderón e Riva Agüero – argumentavam que “*a população indígena não tinha outro papel no presente a não ser adaptar-se, modernizar-se e integrar-se a um projeto que devia ser dirigido por uma oligarquia ilustrada*”<sup>300</sup>.

Um ponto importante citado por Urpi Montoya é o fato desses autores não negarem o índio – a sua proposta visava fundamentalmente a resolver o problema indígena pela incorporação do índio à vida nacional. Isto é, negavam aquela afirmação de Gonzalez Prada de que os índios eram a base da população do país.

Julio Cortier<sup>301</sup> esboça essa questão, ao fazer uma comparação entre o pensamento de Gonzalez Prada e o de García Calderón. A proposta de Garcia Calderón, segundo Cortier, tinha como objetivo criar uma integração nacional com

<sup>299</sup> Montoya Uriarte, Urpi. *A convivência multicultural conciliar, separar, opor* – Lima século XX, USP, tese de doutorado, 1999, pág 13

<sup>300</sup> Idem, pág 14

<sup>301</sup> Cortier, Julio, *Clases, Estado y nación en el Peru*, Universidad Nacional Autónoma de México, 1982, pág 100

a constituição firme de uma classe dominante, politicamente unida, e capaz de organizar a economia e a sociedade mediante a centralização estatal. Assim, para Garcia Calderón, era necessário formar uma oligarquia culta, coesa e progressista, interessada em se inserir no circuito internacional do capital, através de um “*homem forte*”, que ditaria as normas de existência social.

Era portanto lógico que esses intelectuais discordassem das idéias de Gonzalez Prada. A crítica que eles fazem a Gonzalez Prada é dirigida com essa intenção: segundo Urpi Montoya, Belaúnde considerava Gonzalez Prada como um “*ressentido*”, Garcia Calderón pensava que a parte negativa da obra do último era maior do que a positiva, e Riva Agüero entendia que os projetos de Gonzalez Prada eram “*desastrosos*”<sup>302</sup>.

Riva Agüero considerava o pensamento de Gonzalez Prada original na medida que se poderia considerar original um pensamento no Peru. Agüero qualificava Gonzalez Prada como um vulgarizador:

*“Es pues, un propagandista y vulgarizador. Pero vulgarizador que posee dos cualidades que, preciosas y valiosísimas en todas las partes, son inestimables en el Perú por su rareza: valor moral y estilo”*<sup>303</sup>.

Riva Agüero criticava uma certa “falta de direção” no pensamento de Gonzalez Prada, marcado em contrapartida, por um entusiasmo e uma maneira de impressionar e excitar paixões. É por isso que diz que “*como hablista, en teoría es radical extremo; en la práctica no es tangalicista y novador como podría haberlo suponer su contrino, trato con libros franceses y sus audacias ortográficas*”.<sup>304</sup>

Riva Agüero criticava também o estilo do pensamento de Gonzalez Prada, que ao seu ver, era marcado por uma intransigência rígida, não abrindo espaços para a tolerância e outras idéias. Agüero chega a criticar a postura que Prada tem em relação à Renan: “*el mismo Renan encuentra completa gracia a los ojos de Prada, que no simpatiza con sus medias tintas y restricciones*”<sup>305</sup>.

Um dado curioso sobre o ponto de vista de Agüero era a ambigüidade nas suas idéias sobre Bomfim. De fato, ele chega a afirmar que “*lo respeto*

<sup>302</sup> Montoya Uriarte, Urpi, *op.cit.*, pág 14

<sup>303</sup> Riva-Agüero, José de la, *Estudios de literatura peruana – caracter de la literatura del Peru independiente*. Editora Pontificia Universidad Católica del Peru, 1962, pág 235

<sup>304</sup> Idem, pág 237

<sup>305</sup> Idem, pág 239

*personalmente, porque procede de buena fe y porque ante una sociedad gazmoña y fanática, imbuída en preocupaciones de adellhela, ha desplegado bizarramente a todos los vientos el estandarte del pensamiento libre*<sup>306</sup>. Mas ao mesmo tempo, Agüero afirmava que os projetos políticos de Gonzalez Prada pareciam errados e desastrosos.

Portanto, a crítica se dirigia à postura radical adotada por Prada. Riva Agüero possui um perfil político vinculado à direita; assim, não aceitaria as idéias que pudessem alterar, de forma tão radical, a estrutura social peruana. Sobre a idéia de separar a Igreja do Estado – uma necessidade vista como de fundamental importância por Gonzalez Prada – e pela adoção do socialismo, Agüero dizia que seria desastroso para o Peru: “*Sería para el Perú la última plaga*”<sup>307</sup>. O socialismo levaria, então, ao caos completo.

Ainda demonstrando a sua ambigüidade no que tange a Gonzalez Prada, Agüero diz que gostaria de separar a pessoa de Prada – por quem diz ter respeito – do seu apoio aos radicais e as suas idéias. Dentro desse contexto, diz temer o impacto que os escritos de Gonzalez Prada possam ter, principalmente sobre os jovens, o que poderia levar ao surgimento de distúrbios e revoltas.

Assim, o temor demonstrado por Riva Agüero era de como as idéias de Gonzalez Prada estavam sendo disseminadas no país através de “vulgarizadores”, que poderiam estar inflamando a mentalidade da população.

Apesar desse temor, Agüero acreditava que as idéias do pensamento radical estavam em franco declínio. Assim, ele diz que “*en la Universidad de Lima no se venya, a lo menos tanto como hace diez o doce años aquellos estudiantes de ideas avanzadas, admiradores de Gonzalez Prada, que hablaban continuamente de la Revolución Francesa y de democracia, que se llenaban la boca con los principios radicales y el odio al obscurantismo, y que repetían en son de triunfo los anticuados sofismas de Rousseau a las declaraciones de los diputados franceses en la Asamblea Nacional de 1848*”<sup>308</sup>.

A posição política de Agüero ficou bem clara nessa passagem - temia que as “*ideas avanzadas*” de admiradores de Gonzalez Prada pudessem vir a

---

<sup>306</sup> Idem, pág 243

<sup>307</sup> Idem, pág 248

<sup>308</sup> Idem, pág 253

comprometer a estrutura no qual se assentava o poder exercido pela elite peruana. Agüero condenava não a pessoa de Gonzalez Prada; mas as suas idéias, uma vez que poderiam comprometer o poder político. Agüero desejava mudanças na sociedade, mas sempre em torno da forma como a elite dominante exercia o seu poder, e não da forma como a sociedade estava estruturada.

Quem criticou, ainda mais duramente, Gonzalez Prada, foi Ventura Garcia Calderón (irmão de Francisco). Ventura Garcia Calderón qualificava Gonzalez Prada como sendo um melancólico, triste e sombrio; e pensava que *“Paginas libres merece entonces los honores de un auto de fe”*<sup>309</sup>. Da mesma forma, dizia que o pensamento de Gonzalez Prada era marcado pela pura especulação, sem bases reais de sustentação.

Afirma assim, em tom de desprezo a Gonzalez Prada: *“Prada es el menos peruano de los escritores”*<sup>310</sup>. Esta declaração, bastante dura, se refere exatamente à crítica que Prada fazia da situação indígena e da mentalidade dos intelectuais peruanos ainda vinculados à literatura de origem espanhola e colonial.

A indignação de Ventura Garcia Calderón era, portanto, uma reação da mentalidade da aristocracia que se via *“ofendida”* pelo discurso de Gonzalez Prada.

Garcia Calderón diz que Gonzalez Prada era um não conformista com a realidade, um refratário que fala mal de sua própria realidade. Chama Gonzalez Prada de estrangeiro: *“Como era extranjero en cierto modo, vio con terrible lucidez”*<sup>311</sup>.

Assim, de certa forma como Silvio Romero fez com Manoel Bomfim, Garcia Calderón procurou desqualificar a obra de Gonzalez Prada, demonstrar o quanto da obra deste estava em desacordo com o considerado “correto”. Assim dizia que Prada era um *“pesimista incrédulo donde los negadores románticos coinciden en la afirmación del principio divino”*, um *“perpetuo iracundo en un país donde los años docilizan las rebeldías”* ou ainda *“escritor viril donde la prosa es amable desmayo”*<sup>312</sup>.

<sup>309</sup> Garcia Calderón, Ventura. *Obra literaria selecta*, Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1990, pág 250

<sup>310</sup> Idem, pág 251

<sup>311</sup> Idem, pág 251

<sup>312</sup> Idem, pág 251

Em razão dos seus escritos sobre o Chile feitos logo após a guerra, Ventura chama Prada de “*el profesor de odio a Chile*”<sup>313</sup> e desqualifica-lhe a obra, dizendo que “*en los últimos años Gonzalez Prada extrema los iniciales pensamientos. ¡En un país donde los hombres envejecen tan cuerdamente, este anciano tiene frescas indignaciones de joven, que digo!, crece en años y en locura*”<sup>314</sup>.

Uma característica dos intelectuais que criticavam Gonzalez Prada era o fato de viverem em uma polaridade entre a defesa ao índio e o discurso “*hispanista*”. O discurso hispanista também não agradou à elite, uma vez que propunha a incorporação dos índios à nação peruana. Não interessava à elite, como bem diz Urpi Montoya, uma idéia que pudesse promover a integração da população indígena ao país: era preferível manter a separação entre a costa e a serra, entre Lima e Cuzco.

Visto sob esse aspecto, era coerente que a perspectiva aberta por Gonzalez Prada não tivesse tido eco; simplesmente ao contradizer o discurso dominante, ele propunha uma mudança radical, que não interessava nem às elites sócio-econômicas nem à maioria dos intelectuais.

O pensamento de Gonzalez Prada, porém ganharia nova vida mais tarde, através de escritores como José Carlos Mariátegui e Haya de La Torre.

### **3 – O esquecimento e o “resgate” de Manoel Bomfim e Gonzalez Prada**

O trabalho de Manoel Bomfim e o de Gonzalez Prada, como exposto anteriormente, tiveram problemas de aceitação. Isto era até de se esperar, tendo em vista o choque entre suas idéias e o pensamento predominante do período.

Mas é muito interessante analisar como, ao longo do tempo, as suas idéias foram ganhando novos coloridos e significados, e em que sentido acabaram sendo lidas no período mais recente.

Esse “balanço histórico” entre Bomfim e Gonzalez Prada também é muito importante porque os pensamentos dos dois autores tiveram desdobramentos completamente diferentes: Gonzalez Prada seria reconhecido e teria o seu lugar na história peruana muito bem definido; já Bomfim, somente ao final do século

---

<sup>313</sup> Idem, pág 252

<sup>314</sup> Idem, pág 254

XX, começou a ser “resgatado”.

Manoel Bomfim morreu no dia 21 de abril de 1932. Sua morte foi noticiada em vários jornais, tais como o *Correio da Manhã* (20/04/1932) e *O Globo* (22/04/1932), que trazia uma reportagem sobre o acontecimento com o título “do professor Manoel Bomfim pode dizer-se que foi um dos mais ativos e eficazes renovadores do Brasil mental”.

Vale a pena mencionar que após a sua morte, foi fundado um núcleo de pesquisa e de divulgação de sua obra que se chamou “a sociedade Manuel Bomfim”, e tinha entre os seus membros Humberto de Campos e Gustavo Barroso.

A presença de Gustavo Barroso se tornou emblemática na década de 1930: era um dos maiores líderes do movimento integralista brasileiro, e o seu discurso era extremamente anti-semita. Esse fato evidencia a leitura que Bomfim acabaria ganhando ao longo da década de 1930: de um discurso vinculado à direita política.

Isto era uma deturpação do pensamento de Bomfim, que nunca havia se vinculado à direita – de fato, o seu discurso era de esquerda, defendendo um país igualitário e antiracista. Mas, como bem assinala José Maria de Oliveira Silva<sup>315</sup>, o nacionalismo de Manoel Bomfim podia ser interpretado tanto pela direita quanto pela esquerda.

Em 1935, Carlos Maul – que era fascista (participou do Manifesto Nacional Fascista) - publicou uma coletânea de textos de Bomfim sobre o Brasil: Maul selecionou textos de *O Brasil na América*, *O Brasil na História* e *O Brasil Nação* e publicou-os com o título de *O Brasil*.

Na nota introdutória do livro, Maul (que chama Bomfim de mestre) dizia que a obra de Bomfim “*não é para ser lida e compreendida facilmente senão por aqueles que se habituaram à pesquisa e à especulação dos fenômenos humanos. É obra de erudito*”<sup>316</sup>.

A montagem feita por Maul foi muito negativa para a compreensão das idéias de Bomfim por uma série de razões: primeiro não citava as fontes dos

---

<sup>315</sup> Silva, José Maria de Oliveira. *Da educação à revolução – radicalismo republicano em Manoel Bomfim*, São Paulo, USP, dissertação de mestrado, 1990

<sup>316</sup> Maul, Carlos. Nota introdutória de *O Brasil*, editora civilização brasileira, 1935.

textos – o que dificultava ao leitor a identificação da origem dos mesmos; deturpava o pensamento de Bomfim, ao construir uma coletânea muito centrada em textos que trabalhavam a questão do nacionalismo e negligenciava aqueles em que Bomfim condenava o racismo científico, a direita política, o conservadorismo e as idéias de Mussolini, constantes do posfácio de *O Brasil Nação*.

Comentando *O Brasil*, Roberto Ventura e Flora Sussekind dizem que “o organizador impõe uma montagem retalhada de um Bomfim excessivamente nacionalista e patriota. Um Bomfim aparado de possíveis arestas, capazes de emaranhar uma perspectiva estritamente nacionalista”<sup>317</sup>.

Nesse contexto, é importante mencionar a reedição de *A América Latina – males de origem*, em 1938, pleno Estado Novo. No prefácio, escrito por Azevedo Amaral, é relacionado o aniversário do estabelecimento do Estado Novo à nova edição da obra, que seria “uma expressão de reconhecimento nacional a um dos mais esclarecidos precursores do movimento de realismo político, que nos integrou afinal no curso normal da nossa evolução histórica”<sup>318</sup>.

Além dessa interpretação, marcada pela abordagem deturpada das idéias de Bomfim, um outro fator que talvez tenha contribuído negativamente para a compreensão do seu pensamento foram as críticas feitas por Gilberto Freyre a ele. Em *Casa Grande & Senzala*, que foi sem dúvida uma das mais importantes obras escritas nos anos 30, e ainda de grande importância até os dias atuais, Freyre qualificava Bomfim como sendo um “indianófilo até a raiz dos cabelos”<sup>319</sup>. Embora Bomfim tenha trabalhado tanto a falsidade das desigualdades raciais, Freyre não cita em nenhum momento suas idéias sobre essa questão.

Isso não interessava à proposta de Freyre: Bomfim sempre viu o sistema escravocrata como uma forma cruel e violenta: “a abjeção moral e definitiva, a perversidade e a desumanidade permanentes: gerações e gerações de homens que viveram a martirizar, a devorar gerações de índios e negros escravos – pela fome, o açoite, a fadiga... Não havia nada de humano nas relações de senhor e

<sup>317</sup> Ventura, Roberto & Sussekind, Flora. Op.,cit. pág 51

<sup>318</sup> Amaral, Azevedo. Prefácio da 2ª edição de *A América Latina – males de origem*. In *América Latina , males de origem*, op.cit, 1993, pág 32

<sup>319</sup> Freyre, Gilberto. *Casa Grande & Senzala*, 29ªed, Record, Rio de Janeiro, 1992

*escravo*<sup>320</sup>.

Freyre estava concentrado nas teorias que havia aprendido nos Estados Unidos, e em particular, de Franz Boas. Assim, suas argumentações sobre a importância da mestiçagem e a crítica ao racismo surgem devido a esses estudos – as idéias de Bomfim não repercutiram nas de Freyre. É nesse sentido que Darcy Ribeiro critica o fato de vários autores, como Freyre, terem buscado as suas fontes em autores ou em acontecimentos no exterior, negligenciando os nacionais que poderiam fornecer idéias similares.

Partindo desse princípio, Ivone Bertonha trabalha com uma hipótese de que muitas questões de Caio Prado Junior, na realidade, já haviam sido expostas por Bomfim. Comparando os dois autores, ela afirma que *“as diferenças entre as duas análises não apresentam contradições de fundo, distinguindo-se, antes, pelas nuances do que pela evolução do conceito, que, aliás, aprimora-se em Caio Prado*<sup>321</sup>.

Assim sendo, Bomfim acabou ficando à margem de todo o debate intelectual dessa época, que ainda receberia a inestimável contribuição de *Raízes do Brasil*, de Sérgio Buarque de Holanda.

Bomfim foi completamente esquecido nos anos 40. Durante os anos 50, sua obra foi retomada por Dante Moreira Leite, em *O caráter nacional brasileiro – história de uma ideologia*. Nessa reflexão, Moreira Leite abre algumas questões que, a partir dali, se tornaram a base de discussão em quase todos os textos sobre Bomfim: a importância da obra e da singularidade desse autor frente aos intelectuais do seu tempo e as razões que levaram ao seu esquecimento.

Bomfim seria ainda citado em outras obras nos anos 60 e 70: é o caso de Vamireh Chacon, em *A História das Idéias socialistas no Brasil*, que, indignado pelo esquecimento a que Bomfim foi condenado, fazia a pergunta *“Porque não se fala neste Manoel Bomfim?”*, e de Aluizio Alves Filho, que em *“Manoel Bomfim: um ensaísta esquecido*<sup>322</sup>, se utiliza de Bomfim para refutar as idéias do *brazilianista* Thomas Skidmore, que havia publicado o seu livro *Preto no Branco* –

<sup>320</sup> Bomfim, Manoel. *A América Latina – males de origem*. op.cit , pág 133

<sup>321</sup> Bertonha, Ivone. *Manoel Bomfim: um ilustre desconhecido*. PUC, São Paulo, dissertação de mestrado, 1987, pág 126

<sup>322</sup> Alves Filho, Aluizio. *Pensamento político no Brasil: Manoel Bomfim: um ensaísta esquecido*, Rio de Janeiro, Achiamá, 1979

*raça e nacionalidade no pensamento brasileiro*<sup>323</sup>.

Nos anos 80, vale a pena destacar a obra *História e dependência: cultura e sociedade em Manoel Bomfim* (1984), escrita em conjunto por Roberto Ventura e Flora Sussekind, onde os autores exploram a similaridade das idéias existentes do parasitismo com a teoria da mais valia de Marx. Essa obra é chave para o ressurgimento de Bomfim, não só porque foi um dos primeiros estudos específicos sobre o autor sergipano, mas também porque facilitou em muito a divulgação de suas idéias, graças principalmente à antologia de textos de Bomfim – dessa vez, devidamente citadas as fontes e com uma explicação dos autores sobre cada item abordado.

Portanto, a partir de 1984, com o estudo de Ventura e Sussekind, a obra de Bomfim começou a ser resgatada, seja através de dissertações (como a de Ivone Bertonha, em 1987 e a de José Maria de Oliveira Silva em 1990), e de artigos, como o de Darcy Ribeiro (*Manoel Bomfim – antropólogo*), que depois seria incluído na 4ª edição de *A América Latina – males de origem*. Nesse artigo, Ribeiro diz que Bomfim não foi apenas um pensador original, mas sim “o maior que geramos, nós, latino-americanos”<sup>324</sup>.

Aliás, Darcy Ribeiro, como lembra Boris Fausto<sup>325</sup>, foi um dos responsáveis pela republicação das obras de Manoel Bomfim – que começou a ser feita em 1993, com a reedição de *A América Latina – males de origem*. O relançamento da obra estimulou não só a leitura de Bomfim, mas também o aumento nas citações e nos estudos específicos sobre Bomfim, bem como a republicação de várias outras obras históricas suas.

Um importante trabalho sobre Bomfim é a “biografia sociológica” escrita por Ronaldo Conde Aguiar, originalmente uma tese de doutorado em Sociologia na UNB (Universidade de Brasília), com o título *O rebelde esquecido*. O autor faz um

<sup>323</sup> A crítica que Aluizio Alves Filho faz sobre Skidmore é a de desqualificar a sua obra se baseando nas críticas que Manoel Bomfim faz sobre a desqualificação do nacional em prol do estrangeiro. Um ponto interessante é que Alves Filho procurava, na sua crítica, mostrar que enquanto importamos pensamentos vindos do estrangeiro, estamos negligenciando autores nacionais que conhecem a realidade com mais profundidade, caso este de Manoel Bomfim. Cabe citar, como referência, o estudo de José Maria de Oliveira Silva, que começou a ser escrito em 1978, mas que foi apresentado apenas em 1990.

<sup>324</sup> Ribeiro, Darcy, *Manoel Bomfim Antropólogo*, in: prefácio da 4ª edição de *A América Latina – males de origem*, Topbooks, RJ. 1993.pág 11

<sup>325</sup> Fausto, Boris. *Memórias do subdesenvolvimento*, Jornal a Folha de São Paulo, Caderno mais! 01/12/1996

painel de toda a trajetória de Bomfim, desde o nascimento até à morte, enfocando aspectos da vida de Manoel Bomfim até então inéditos ou pouco conhecidos e estabelecendo um elo interessante entre Bomfim e o ambiente social que vivia. Embora seja um estudo importante a respeito de Bomfim e que abre muitas perspectivas na compreensão de sua obra, adota alguns critérios questionáveis como forma de análise: o autor “inventa” alguns diálogos e situações para fazer conexão entre vários assuntos abordados. Isso faz com que o leitor possa se confundir.

Mas as grandes perguntas colocadas por quase todos os escritores que se ocuparam com Bomfim, de Dante Moreira Leite até Ronaldo Conde Aguiar, são: por que ele ficou esquecido na História? Como um autor que pôde abrir tantas idéias e perspectivas pôde ficar esquecido? É neste sentido que Francisco Iglesias disse: *“é curioso verificar como um autor tão instigante e provocativo ficasse em segundo plano, pouco conhecido”*<sup>326</sup>.

Para Moreira Leite, a questão era que Bomfim estava muito adiantado para a sua época e abria uma perspectiva para o qual os intelectuais de seu período não estavam preparados<sup>327</sup>. Essa argumentação, que também seria usada por Skidmore, foi refutada por Alves Filho: como pode um autor estar adiantado em relação ao seu tempo?

Para Alves Filho, a razão de Bomfim ter sido esquecido foi um reflexo da sua crítica ao pensamento dominante: quantos, como Bomfim, também foram esquecidos? A resposta a essa pergunta fica evidente na sua conclusão: *“finalmente convém lembrar que Manoel Bomfim não é uma exceção; existem autores omitidos em todas as épocas e em todos os países. Não nos iludamos, Manoel Bomfim não é apenas um ensaísta esquecido; mais que isto: faz parte de um discurso que procuram silenciar”*<sup>328</sup>.

Para Vamireh Chacon, foram o *“filisteísmo reacionário, e o seu irmão, o filisteísmo pseudo-revolucionário que, fazem questão de escondê-lo; até o negam, em público, por medo que ele seja assim descoberto. Muito mais eficiente é o seu silêncio, que caiu sobre sua pessoa e sua mensagem, desde quando notaram, ser*

<sup>326</sup> Iglesias, Francisco. *op.cit.*, pág 157

<sup>327</sup> Leite, Dante Moreira. *op.cit.*, pág 251

<sup>328</sup> Alves Filho, Aluizio. *op.cit.*, pág 64.

*ela perigosa para os bem pensantes*<sup>329</sup>.

Em *História e dependência - cultura e sociedade em Manoel Bomfim*, Roberto Ventura e Flora Sussekind sustentam que a questão do esquecimento de Bomfim pode ser encontrada na linguagem usada por ele, ainda presa, sob certos aspectos, ao Naturalismo – que o afastava dos intelectuais posteriores - e no fato de que o seu pensamento gerava um desconforto para os intelectuais de seu tempo. Portanto, Bomfim seria uma espécie de ponte entre o Naturalismo e os intelectuais modernos.

Esta posição de assemelha à de Antônio Cândido<sup>330</sup>: além do problema da linguagem utilizada por Bomfim, existia a questão política; ele contrariava a ideologia aceita pela maioria dos intelectuais de seu tempo – como diz Cândido, *A América Latina* era um “livro duro para com os preconceitos de seu tempo”<sup>331</sup>.

Já Iglesias dedicou um espaço maior a Bomfim, em *Os historiadores do Brasil*, justificando esta posição pelo “fato de (Bomfim) ser desconhecido ou negado, por preconceitos conservadores ou apego às idéias feitas, aos modelos estabelecidos, dos quais escapou por superioridade intelectual digna de reverência”<sup>332</sup>.

Vale a pena assinalar que durante os anos 90 do século XX, as obras que trabalharam com Bomfim procuravam enfatizar-lhe a importância no contexto de sua época e a singularidade frente aos demais intelectuais daquele período. Buscava-se, assim, posicionar Bomfim no contexto em que foi gerado, devolvendo-lhe a importância entre os intelectuais brasileiros.

Um ponto da leitura feita de Manoel Bomfim nesses anos 90 é que se procurou enfatizar a atualidade do seu pensamento. Passado quase um século desde a publicação de *A América Latina – males de origem*, muitos dos aspectos abordados por Manoel Bomfim continuaram não só atuais, mas também podem ser referências importantes para diversos assuntos, como a Educação<sup>333</sup>, a Cultura “livresca”, que assimila idéias do exterior, sem as associar à realidade<sup>334</sup>, o

<sup>329</sup> Chacon, Vamireh, *História das idéias socialistas no Brasil*, Civilização Brasileira, 1964, pág 359

<sup>330</sup> Cândido, Antônio. *Vários escritos*, Livraria duas cidades, 3º ed. 1995

<sup>331</sup> Cândido, Antônio. *Recortes*, op.cit., pág 137

<sup>332</sup> Iglesias, Francisco. *Op.cit.*, pág 158

<sup>333</sup> Ronaldo Conde Aguiar enfoca esta questão em *O rebelde esquecido*, com o objetivo de mostrar a questão da educação ainda é um problema sério no Brasil.

<sup>334</sup> Nassif, Luis. *Uma obra definitiva sobre o país. Folha de São Paulo*, 15/11/1993. Neste artigo,

conservadorismo<sup>335</sup>, a crítica à historiografia oficial<sup>336</sup>.

Se, como sustenta Boris Fausto<sup>337</sup>, o contexto que deu a Bomfim uma base para as críticas se situa no passado, a atualidade do pensamento do escritor sergipano serve para ilustrar o quanto a sociedade brasileira, se não a latino-americana, à parte as mudanças conjunturais, permanece quase a mesma de um século atrás.

Já Gonzalez Prada teria um destino completamente diferente do de Manoel Bomfim. Gonzalez Prada morreu em 22 de julho de 1918, vitimado por um ataque cardíaco quando se dirigia à Biblioteca Nacional, da qual era diretor. Mas ao contrário de Manoel Bomfim, que ficaria marginalizado no cômputo dos intelectuais brasileiros e só teria a sua obra revista muito tempo depois, Gonzalez Prada teria a sua posição muito elogiada e reconhecida como sendo o precursor de um novo discurso no contexto peruano – *o discurso indigenista*.

O discurso indigenista tinha como objetivo atentar ao problema indígena – a discriminação social, racial, o seu atraso – e buscar soluções que tentassem incorporá-lo à realidade nacional. Portanto, o movimento indigenista seguia a perspectiva aberta por Gonzalez Prada, na qual não se poderia criar uma nova nação sem a incorporação do índio à realidade nacional.

Segundo Urpi Montoya, o discurso indigenista havia surgido como resposta às interpretações e propostas da *Generación del 900*. Para a autora, “o indigenismo foi um discurso urbano e de brancos e mestiços, que através do referencial índio, buscou enfrentar a Lima e inventar uma peruanidade (geográfica e regional) que os incluísse enquanto não-limenhos”<sup>338</sup>.

Seguindo essa linha de análise, Juan Ossio<sup>339</sup> diz que Gonzalez Prada é um condensador do espírito que animou o primeiro indigenismo, mas também foi um precursor das ideologias e homogeneizador dos indigenistas que vieram depois.

---

Nassif, que é economista e articulista do jornal *Folha de São Paulo*, mostrava a importância da obra de Bomfim para a compreensão da realidade brasileira e no que tange a economia, na crítica que Bomfim faz sobre a importação de modelos econômicos à realidade brasileira.

<sup>335</sup> Cândido, Antônio. *op.cit*, pág 138

<sup>336</sup> Iglesias, Francisco, *op.ct*, pág 152. Iglesias afirma nesta passagem que Bomfim talvez tenha sido o criador da expressão “história oficial”.

<sup>337</sup> Fausto, Boris: *memórias do subdesenvolvimento*, Folha de São Paulo, 01/12/96.

<sup>338</sup> Montoya Uriarte, Urpi . *op.cit*, pág 24.

<sup>339</sup> Ossio, Juan M. *Los indios del Peru*, Colecciones Mapfre, Madrid, 1992, pag 235

Dentre estes indianistas, o mais importante foi, sem dúvida, José Carlos Mariátegui, que realizou a primeira interpretação da sociedade peruana através do marxismo – é o caso do livro *Siete ensayos de la realidad peruana*.

Mariátegui fez uma leitura crítica de Gonzalez Prada, enfocando a sua importância no pensamento peruano, principalmente como um divisor de águas na intelectualidade do país: “Gonzalez Prada, que num de seus primeiros discursos de agitador intelectual, afirmou que o verdadeiro Peru era formado pelos milhões de índios dos vales andinos, no capítulo “Nuestros índios”, incluído na última edição de *Horas de Lucha*, manifesta idéias que o indicam como o precursor de uma nova consciência social”<sup>340</sup>.

O autor de *Siete ensayos de la realidad peruana* faz uma ressalva importante: se, por um lado, Gonzalez Prada não soube esclarecer os seus problemas nem interpretar o povo, “contudo, representa, de qualquer forma, um instante – o primeiro instante lúcido – da consciência do Peru”<sup>341</sup>.

Numa passagem, Mariátegui faz uma leitura muito interessante sobre essa questão, ao dizer que “na prosa de *Páginas libres*, entre sentenças breves e retóricas, encontra-se o germe do nosso espírito nacional”<sup>342</sup>. E complementa dizendo que “embora não tenha sabido falar numa linguagem despida de retórica, Gonzalez Prada jamais desdenhou a massa. Pelo contrário, reivindicou sempre sua glória obscura”<sup>343</sup>. Essas afirmações são de grande importância para a compreensão do pensamento de Gonzalez Prada, uma vez que Mariátegui faz a leitura exata das idéias de Gonzalez Prada, ao relacionar o nacionalismo defendido por este a sua postura antiracista.

A reação contrária a Gonzalez Prada é vista com críticas por Mariátegui: “negar peruanismo à sua personalidade nada mais é do que um modo de negar validade, no Peru, ao seu protesto”<sup>344</sup>, em referência à afirmação de Ventura García Calderón, que negava a Gonzalez Prada à peruanidade de seu pensamento.

Comparando Gonzalez Prada com Javier Prado, García Calderón e Riva

<sup>340</sup> Mariátegui, Jose Carlos. *op.cit.*, pág 23.

<sup>341</sup> Idem, pág 182

<sup>342</sup> Idem, pág 182

<sup>343</sup> Idem, pág 182

<sup>344</sup> Idem, pág 183

Agüedo, o marxista peruano afirma que enquanto o primeiro prega um Positivismo revolucionário, os outros defendem um Positivismo conservador. Assim, Mariátegui diz que esses ideólogos do civilismo se submeteram à autoridade de Taine – e presos aos seus sentimentos de classe. Já Gonzalez Prada, considerado ideólogo do radicalismo, sempre possuía um pensamento superior e diverso do usado pelas oligarquias.

Mariátegui faz algumas críticas ao autor de *Páginas libres*, principalmente no que tange a sua linguagem literária: *“todos constataron que Gonzalez Prada não foi ação, mas verbo. Contudo, não é isto que define Gonzalez Prada como literato ao invés, de político, é sua própria palavra”*<sup>345</sup>. E complementa dizendo que *“Gonzalez Prada evita definir a realidade peruana numa linguagem de estadista ou sociólogo. Quer apenas sugerir-lhe uma linguagem de literato. Não concretiza seu pensamento em proposições ou conceitos”*<sup>346</sup>.

Mas por que, segundo Mariátegui, Gonzalez Prada decidiu fazer a sua crítica histórica e sociológica? Ele responde dizendo que *“Gonzalez Prada não resistiu ao impulso histórico que o levou a passar da tranqüila especulação parnasiana à áspera batalha política, sem, contudo, conseguir traçar para seus correligionários um plano de ação”*<sup>347</sup>.

Segundo o mesmo comentarista, Gonzalez Prada possuía uma cultura essencialmente literária, mesmo quando trabalhava questões de sociologia ou de história: *“engastado em sua prosa brilhante e polida, nota-se, com freqüência, um certo conceito sociológico ou histórico, dos quais já citei alguns. Mas, no conjunto, sua obra possui sempre o estilo e a estrutura de uma obra de literato”*<sup>348</sup>.

Mariátegui diz ainda que Gonzalez Prada foi muito influenciado pelo espírito nacionalista e positivista de seu tempo, exaltando o valor da ciência – o que fez com que chegasse ao pensamento anarquista. Um ponto muito importante levantado por Mariátegui é a razão de Gonzalez Prada não ter fundado o socialismo peruano: isto se devia ao seu temperamento e de viver em conflito com a sua sensibilidade aristocrática; *“a filiação do espírito e da cultura de*

---

<sup>345</sup> Idem, pág 184

<sup>346</sup> Idem, pág 184

<sup>347</sup> Idem, pág 185

<sup>348</sup> Idem, pág 185

*Gonzalez Prada é responsável de que o movimento radical não nos tenha legado sequer um conjunto elementar de estudos da realidade peruana e um corpo de idéias concretas sobre a sua problemática*<sup>349</sup>.

Mariátegui diz que se, por um lado, nos sentimos distantes de Gonzalez Prada, em razão de suas idéias; não nos sentimos afastados de seu espírito. É com esta idéia em mente que, para ele, a ideologia de *Páginas libres* e de *Horas de Lucha* é, hoje, uma ideologia caduca. Se é “caduca”, qual é o seu valor? A resposta é que *“o duradouro na obra de Gonzalez Prada é o seu espírito*<sup>350</sup>. Nesse sentido, os homens da nova geração admiram Prada pelo seu exemplo moral, pela sua honradez intelectual, a nobre e forte rebeldia<sup>351</sup>.

Concluindo, Mariátegui defende que Gonzalez Prada reconheceria como a sua geração de herdeiros os intelectuais que conseguissem superá-lo, e não os que repetiriam as suas frases: *“amaria somente uma juventude capaz de traduzir em ato o que nele não pode senão idéia e não se sentiria renovado e renascido senão em homens que soubessem dizer uma palavra verdadeiramente nova, verdadeiramente atual*<sup>352</sup>. (grifo meu).

Esta passagem é muito importante: Mariátegui deixa claro o papel imprescindível realizado por Gonzalez Prada: o de um teórico, que conhecia a realidade peruana e, portanto, poderia servir de inspiração para que outras pessoas seguissem a sua causa. É nesse sentido que a idéia de “espírito” ganha uma especial relevância: Mariátegui via nas idéias de Gonzalez Prada a inspiração, a fonte, a força para tentar se construir uma nova nação peruana.

Essa análise contribuiu muito para que a obra de Gonzalez Prada ganhasse uma consistência e uma interpretação positiva dentro do quadro intelectual do Peru. Não que, por si só, ele não tenha tido relevância. Gonzalez Prada, como foi exposto antes, teve uma grande importância e influência em sua época. Mas a sua interpretação por Mariátegui, entre outros indigenistas, foi de fundamental importância para que desfrutasse um destino melhor que o do brasileiro Manoel Bomfim: enquanto o último se tornou esquecido por muito tempo, o pensador peruano teve obra e importância reconhecidas no contexto em que foi gerada.

<sup>349</sup> Idem, pág 186

<sup>350</sup> Idem, pág 188

<sup>351</sup> Idem, pág 188

<sup>352</sup> Idem, pág 189

De fato chegaram a ser fundadas *Universidades Populares* chamadas “*Gonzalez Prada*”, que tinham como objetivo promover a educação popular e uma análise crítica da realidade. A sua existência, no entanto, foi efêmera em razão da dificuldade de sua implantação e manutenção. Como diz Haya de La Torre: “*Las Universidades Populares 'Gonzalez Prada' no pueden morir. El pueblo las sostendrá y las defenderá perto que son su simbolo y su ideal*”.<sup>353</sup>

Gonzalez Prada foi sendo citado e estudado ao longo do tempo. Um dos estudos mais importantes, foi, sem dúvida, o promovido por Luis Alberto Sanchez. Este autor foi um dos maiores responsáveis pela divulgação da obra de Gonzalez Prada, tendo escrito artigos e livros a seu respeito.

Segundo Sanchez, “*sin duda Gonzalez Prada representó en el Perú, la devoción a las ideas claras y la prosa vigorosa y musical*”.<sup>354</sup> Da mesma forma, Sanchez diz que Prada pode ser considerado um dos precursores do modernismo, apesar de ainda estar preso ao molde do naturalismo. Como o autor diz: “*Gonzalez Prada temía que practicar conjuntamente, naturalismo y modernismo, es decir, ratificar aquél por exigencias de la realidad inmediata del Perú*”<sup>355</sup>.

Para Sanchez, a influência produzida por Gonzalez Prada na sua geração e na geração subsequente foi imensa. Segundo ele, Gonzalez Prada foi o “*único escritor peruano del calibre de Montalvo, Martí, Sarmiento – no se borra de Niguna de aquellos a quienes marcó*”<sup>356</sup>.

Jorge Basadre lembrou bem a posição ambígua na qual vivia Gonzalez Prada: entre a sua origem aristocrática e a sua rebeldia, que culminou no anarquismo. De fato, segundo Basadre, Gonzalez Prada sempre manteve uma postura aristocrática e rebelde ao mesmo tempo, vivendo portanto em uma contradição. É nesse sentido que diz que um fato revelador desta idéia foi Gonzalez Prada ter terminado a sua vida como um burocrata na Biblioteca Nacional – sendo que um homem com uma outra origem jamais teria aceito aquele cargo.

<sup>353</sup> Haya De La Torre, Victor Raul, *Obras completas – Tomo 2*, Liberia - Editorial Juan Meja Baca, 3º edição, 1984, pág 73

<sup>354</sup> Sanchez, Luis Alberto. Op.cit., pág 1024

<sup>355</sup> Idem, pág 1025

<sup>356</sup> Idem, pág 1027

Mas Basadre lembra bem que o fundamental em Gonzalez Prada é a sua postura moral, a sua luta contra o dogmatismo e a religião. É neste sentido que diz:

*“El resentimiento, el snobismo, el cientificismo anticlerical, el anarquismo, la sencillez de vida, el burocratismo, producen tipos grotescos, insignificantes, medianos o más que medianos, pero también producen tipos superiores como, en el Perú, el de Prada”*<sup>357</sup>.

Um outro autor que estudou Gonzalez Prada com mais profundidade foi Hugo Garcia Salvatecci. Esse estudo, feito no final dos anos 60, tinha como objetivo o de compreender os protestos de maio de 1968 em Paris e em todo o mundo. Como ele reconhece, busca compreender esses movimentos através das pesquisas sobre Gonzalez Prada.

Salvatecci, apesar de mostrar admiração por Gonzalez Prada, diz que ele não é um autor original: *“Gonzalez Prada no es creador de ningún sistema, pero es un pensador encuanto ama las ideas, y es original por su aplicación, como fórmulas de mejora humanas, a una realidad concreta: la peruana. Pero su pensamiento tiene también una proyección americana. Su pensamiento social anárquico lo coloca en un sitio de honor dentro de los orientadores del Continente y lo hace apóstol del socialismo americano”*<sup>358</sup>.

Chang-Rodriguez faz uma interessante comparação: muitos ensaístas têm a dificuldade em dizer que Gonzalez Prada seja a maior escritor peruano, mas sempre o incluem na lista dos maiores ensaístas da América. Isto se dá, na opinião do autor, porque a obra de Gonzalez Prada desafia o tempo e, por isso, acaba ganhando um novo significado na medida que é lida.

Um outro ponto mencionado por Chang-Rodriguez é que, apesar de possuir um estilo muito próprio, Gonzalez Prada conservava a temática usada por outros ensaístas de seu tempo, vinculada à busca da independência cultural da América Latina, e a crítica ao racismo e ao imperialismo.

Chang-Rodriguez comenta que Prada só usava dois elementos do pensamento de Hegel: a tese e a antítese. Faltava-lhe a síntese, isto é, o projeto para o país. A limitação de Gonzalez Prada estava vinculada a esse ponto: a falta

<sup>357</sup> Basadre, Jorge. *op.cit.* Pág 107

<sup>358</sup> Salvatecci, Hugo Garcia. *op.cit.*, pág 12

de um projeto para o Peru.

É por isso que, concluindo o seu pensamento sobre Prada, Chang-Rodríguez diz:

*“Con todas sus limitaciones, González Prada se destaca como el mejor pensador peruano de su época y como uno de los grandes ensayistas de la historia literaria americana. Tienen razón los que al escribir de él lo llaman Maestro, precursor del Nuevo Peru, Heraldo de la Revolución”*<sup>359</sup>.

Robert G. Mead Jr, fez uma pergunta expressiva: qual o significado de Gonzalez Prada para o mundo de hoje? O que a sua obra nos diz hoje? Para Mead, Gonzalez Prada, antes de mais nada, tem um valor simbólico de moral, de onde podemos tirar o exemplo de sua luta e força para construirmos um mundo melhor: *“Gonzalez Prada no tuvo miedo nunca de abrirse camino hacia la meta soñada, siganos su ejemplo hacia el mismo ideal por difícil y penoso que nos parezca abrimos el camino”*<sup>360</sup>.

Já Peter Klarén acentua que apesar de toda a crítica contrária a sua obra, a crítica estridente de Gonzalez Prada *“iria influenciar profundamente as gerações futuras e transformá-lo sob muitos aspectos no pai do nacionalismo peruano moderno”*<sup>361</sup>.

Foi pensando nisso que Mariátegui disse que o mais importante a ser preservado da obra de Gonzalez Prada era ao seu “espírito”, isto é a sua força, o seu senso crítico, a sua perspectiva social e a necessidade de rever a sociedade.

Isto também vale para Manoel Bomfim. O espírito de seu pensamento, de certa maneira muito semelhante ao de Gonzalez Prada, era contestatório e procurava enaltecer a verdade e criticar, violentamente se necessário, as injustiças sociais.

Talvez seja isto, mais do que tudo, que mantenha Gonzalez Prada e Manoel Bomfim sempre atuais.

<sup>359</sup> Chang-Rodríguez, Eugenio. *op.cit.*, pág 249

<sup>360</sup> Mead Jr, Robert G. *op.cit.*, págs 246-247

<sup>361</sup> Larén, Peter P. *As origens do Peru moderno*, in História da América Latina volume V, EDUSP, 2002, pág 327

## CONCLUSÃO

*“Se alguma vez lemos obras de historiadores mais velhos, ou é porque eles nos proporcionam algum corpus permanente de matéria-prima histórica, como uma edição insuperável de crônicas medievais, ou porque casualmente se interessaram por um tópico que não suscitou obra posterior, mas que por uma razão ou outra, passou novamente a despertar nosso interesse: em outras palavras, porque nesses tópicos não são historiadores velhos”*  
(Eric Hobsbawm, *Sobre História*)

Os Estados brasileiro e peruano viviam uma crise na virada do século XIX para o século XX, marcada, principalmente, pela dificuldade de conseguirem se modernizar. O século XIX, especialmente em sua segunda metade, foi caracterizado pelo crescimento das cidades, pela expansão do comércio mundial, pela imigração em massa de europeus para vários países, pelo desenvolvimento sem precedentes da ciência, pelo crescimento do nacionalismo e a formação dos Estados-Nações.

As mudanças sociais ocorridas ao redor desse processo foram imensas em todo o mundo. Em países considerados “atrasados”, ele foi ainda mais intenso, porque as questões sociais dessas sociedades – como a peruana e a brasileira – estavam ainda mais em aberto para serem respondidas. A modernização – que implicava no fortalecimento do Estado, na secularização da sociedade, na formação de uma “nacionalidade” laica, no desenvolvimento da infra-estrutura condizente ao crescimento do comércio e da indústria – envolvia, necessariamente, uma revisão de como as sociedades estavam organizadas.

A história dos Estados brasileiro e peruano, e, por assim dizer, da América Latina foi marcada, principalmente, pela segregação da maioria de sua população – seja do ponto de vista político, social e econômico. Essa segregação foi feita de forma oficial, como a servidão ou a escravidão, onde, inclusive, o direito à humanidade era negado ao índio e ao negro, mesmo que não-oficialmente, mas

usada livremente pela sociedade, através de ideologias e falsas ciências, como as teorias raciais. Essa segregação colocava a maioria da população à margem dos frutos do desenvolvimento econômico, político e social, delegando-lhes o trabalho pesado, ou obrigando-os a servir de mão-de-obra barata, em plantações e minas.

As elites do Brasil e do Peru buscavam negar a participação da população negra, mestiça e indígena na formação de seus países. Isso se explica através da segregação social – que já existia nessas sociedades - e de um “verniz” de modernização, baseada principalmente na incorporação de idéias e valores europeus às mesmas.

O desprezo que as elites nutriam a respeito da população de seus países pode ser visto, com grande clareza, em *Os Sertões*: Canudos foi um choque não somente para Euclides da Cunha, mas também para toda a sociedade brasileira da época.

O Estado Nacional concebido por essas elites usava argumentos liberais, mas mantinha a exclusão social; falava em igualdade perante a lei, mas admitia, embora não-oficialmente, na maioria das vezes, a validade das teorias raciais. Desta forma, criava-se uma contradição entre o discurso e a realidade. Daí, o sentimento de mal-estar que se vivia na sociedade; tal sentimento era característico de todo intelectual do período, seja ele Silvio Romero, Manoel Bomfim, Riva Agüero, Gonzalez Prada ou Francisco Garcia Calderón, entre outros.

Ao aceitarem as teorias raciais como uma explicação de sua realidade, muitos intelectuais acabavam se rendendo justificativas muito mais atraentes para a elite, com o fim de explicar as dificuldades na modernização das sociedades: *nós não nos modernizamos porque é cientificamente impossível progredirmos com uma população biologicamente inferior*. A população negra, mestiça ou indígena era, nessa perspectiva, o fator que impedia o desenvolvimento da nação. Era, portanto, um “empecilho” ao progresso da raça branca.

As teorias raciais serviam, na realidade, como uma máscara que visava a *justificar* não apenas o poder exercido pela elite – que se dizia superior racialmente e, portanto, digna de exercer o poder –, mas também a “explicar” a essa elite que o “povo” era incapaz de se modernizar. A culpa, assim, não era da

elite, e sim do resto da população. Era uma resposta muito conveniente, uma vez que transferia para a maioria da população a razão do seu atraso; era ela a responsável pelo seu destino.

Manoel Bomfim, no Brasil, e Manuel Gonzalez Prada, no Peru, foram casos de estudiosos que procuravam contestar essa visão: não acreditavam nas teorias raciais, não davam credibilidade às explicações do atraso de suas sociedades e, indo mais além, mostravam o quanto as suas sociedades eram fruto dessa elite que se recusava a alterar a estrutura social.

Por essa razão, é que os nacionalismos de Manoel Bomfim e Gonzalez Prada se associavam aos seus anti-racismos. Ao exporem claramente as falsidades das teorias raciais, os dois autores chegavam ao cerne da questão: não há justificativa para a existência de desigualdades sociais, além da violência à qual a população estava submetida. Foi essa violência que gerou as contradições tão profundas nas sociedades brasileira e peruana, manifesta na implantação do sistema colonial, no descaso das elites em relação à maioria da população, mentalidade conservadora que se recusava a aceitar a maioria da população como parte integrante da nação.

Nesse sentido, os discursos antiracistas de Bomfim e de Gonzalez Prada são de fundamental importância: é a partir deles que os dois Autores estruturaram o seu pensamento crítico à sociedade. Se somos todos iguais – biologicamente falando –, as nossas diferenças sociais são produtos da sociedade, da forma como ela foi construída.

É assim que esses pensadores estabelecem o conceito de que a divisão da sociedade deve deixar de ser analisada tendo por base um padrão racial, assumindo, assim, um padrão social – estabelecendo, portanto, uma *sociedade de classes*. E essa divisão era de responsabilidade da própria elite: foi ela que construiu as divisões sociais da forma como estas se caracterizavam. Bomfim dizia que elite é que fez o “povo” e, portanto, esta não poderia reclamar. Da mesma forma, Gonzalez Prada considerava que a elite só havia dado ao índio duas coisas: fanatismo e aguardente.

As soluções apresentadas por Bomfim e Gonzalez Prada podem ser consideradas como “ilustradas”, uma vez que pertenciam a um imaginário teórico,

que englobava a Educação, num primeiro momento, e a Revolução, num segundo. Mas mesmo essas soluções sofriam uma série de contradições e impasses.

A princípio, porque nem Bomfim, nem Gonzalez Prada chegaram a, de fato, estabelecer um projeto de uma nova sociedade. Eles realmente imaginavam uma nova: Bomfim era socialista, enquanto Gonzalez Prada era anarquista. Esse era o maior impasse de ambos: a falta de um projeto para uma nova sociedade.

Outro ponto a ser mencionado é o fato de Gonzalez Prada e Manoel Bomfim pertencerem à elite, e, portanto, trabalharem, mesmo que parcialmente dentro da ótica da mesma. Assim, mesmo quando favoráveis ao “povo”, isso se dava pela perspectiva da elite. O discurso de ambos é caracterizado pela crítica à ação da elite, que viam como responsável pelas qualidades e defeitos da população. A sua posição crítica também ilustra um fato importante: a elite não era mais monolítica, estava produzindo divergências.

Portanto, o fundamento da crítica estabelecida por Manoel Bomfim e Gonzalez Prada eram idéias concebidas no interior da elite, bem como as suas soluções. Como a Educação poderia servir para redimir um povo há muito humilhado? E em que medida isso poderia acontecer? Da mesma forma, é importante pensarmos na questão de como a Revolução poderia se processar nessas sociedades.

Manoel Bomfim e Gonzalez Prada eram revolucionários em suas sociedades. Se Manoel Bomfim não representou – ou não pode representar – uma mudança na mentalidade da intelectualidade de sua época, Gonzalez Prada, por sua vez, significou uma ruptura no pensamento peruano.

Eles também eram radicais: o seu pensamento é marcado pelo contradiscurso. O seu radicalismo era, portanto, como um reflexo do espelho, baseando-se na negação do pensamento dominante.

É por isso que os seus nacionalismos, baseados num discurso antiracista, assumem uma abordagem *defensiva*. Defensiva de ataques feitos pela elite contra a população; defensiva contra os ataques feitos pelos países europeus – não é à toa que o primeiro capítulo de *A América Latina* estuda exatamente essa

questão, com o título “A Europa e a América Latina”<sup>362</sup>.

Mas a maior qualidade dos discursos de Bomfim e Gonzalez Prada é a de defenderem uma idéia de nação – naquele sentido definido por Hannah Arendt, onde todos os habitantes possam a vir a ter os mesmos direitos e deveres; onde a população possa exercer a sua cidadania na plenitude<sup>363</sup>. É um ideal que pode ser aparentemente utópico, mas se constitui, sem sombra de dúvida, no grande objetivo a ser alcançado.

Brasil e Peru eram países em crise, uma crise que tinha as suas origens na época colonial, que não era necessariamente econômica, mas fundamentalmente social: eram Estados divididos internamente, onde o poder econômico e político estava praticamente confinado a uma parcela minoritária da população, sendo que cabia à maioria um papel de fornecer mão-de-obra a serviço dessa minoria e alienada da realidade nacional. Talvez seja em razão dessa problemática que as obras de Manoel Bomfim e Gonzalez Prada sejam ainda atuais.

Tanto o Brasil quanto o Peru de hoje, início do século XXI, continuam sendo estados onde grande parte da população ainda é segregada, se não racial, pelo menos socialmente (no geral, nos dois aspectos). As desigualdades sociais brasileiras são tão intensas que, no dizer de Eric Hobsbawm, o Brasil é “*um monumento a negligência social*”<sup>364</sup>. Da mesma forma, o Peru é um país marcado pela pobreza, pela divisão social e mesmo institucional, da qual o governo Fujimori é um nítido exemplo recente.

O século XX, do qual Gonzalez Prada e Bomfim conheceram o início – Gonzalez Prada morreu em 1918. e Bomfim em 1932 –, ficou marcado pelas guerras que dizimaram milhões de seres humanos. Muito do que criticaram, muito do que condenaram foi, de certa forma, usado em larga escala mundial: o nacionalismo xenófobo, o racismo, a discriminação, a pobreza no dito “Terceiro mundo”, o extermínio.

Sob essa ótica, o pensamento de Bomfim e o de Gonzalez Prada ganham força. Condenavam o atraso das suas sociedades e mostravam que ele era resultado de uma política adotada pelas elites, desde o estabelecimento do

<sup>362</sup> Bomfim, Manoel. *A América Latina – males de origem*, op.cit, pág 37

<sup>363</sup> Arendt, Hannah. *As origens do totalitarismo*, pág 203

<sup>364</sup> Hobsbawm, Eric. *A era dos extremos – o breve século XX*, Companhia das letras, SP, 1995, pág 555

sistema colonial. Bomfim e Gonzalez Prada, por mais envolvidos que fossem com as elites, uma vez que eram originários dela, conseguiram superar a problemática de seu tempo. Eram prenúncio de uma abertura na mentalidade da sociedade, para questionar a si própria sobre as suas divergências.

Manoel Bomfim e Gonzalez Prada defendiam a modernização de suas sociedades. Não aceitavam que ela ficasse confinada a um pequeno grupo. Modernizar, para eles, devia ser um processo muito mais amplo, que pudesse abarcar toda a população – sem distinções raciais ou sociais.

Talvez seja por isso que grande parte das idéias dos dois continua atual, enquanto outras tantas perderam a validade e o sentido. Talvez seja por isso que Mariátegui falava sobre o que era mais importante em Gonzalez Prada, o seu “espírito” crítico e de questionamento da sociedade. Esse espírito, assim como o de Manoel Bomfim, é e deve ser sempre atual.

Bomfim e Gonzalez Prada também acenavam com uma proposta de que a América Latina é capaz de resolver os seus próprios problemas, de que existe um potencial, mal explorado, dessa população para resolver suas próprias crises. Mais do que explorar esse potencial, é necessário dar-lhe condições de florescer.

Esse foi, sem dúvida, um dos maiores objetivos de Manoel Bomfim e de Manuel Gonzalez Prada.

## FONTES

### Textos de Manoel Bomfim e González-Prada:

- Bomfim, Manoel. *A América Latina – males de origem, o parasitismo social e evolução* -, 4º edição, RJ, Topbooks, 1993
- Bomfim, Manoel. *O Brasil na América*, ed. Topbooks, 2º ed., Rio de Janeiro, 1997
- Bomfim, Manoel. *O Brasil na História - deturpações das tradições, degradação política*, Livraria Francisco Alves, Rio de Janeiro, 1930
- Bomfim, Manoel. *O Brasil Nação - realidade da soberania brasileira*, ed. Topbooks, 2º edição, Rio de Janeiro, 1997
- Gonzalez Prada, Manuel. *Páginas libres / Horas de Lucha*, Biblioteca Ayacucho, Venezuela, 1976.

### Textos contemporâneos a Manoel Bomfim e González-Prada:

- Cunha, Euclides da. *Os Sertões – a campanha de Canudos*, 35º edição, Francisco Alves Editora, 1991
- Garcia Calderón, Ventura. *Obra literaria selecta. Biblioteca Ayacucho*, Caracas, 1990
- Nabuco, Joaquim. *O abolicionismo*. Editora Nova Fronteira. RJ, 1999 (1ª edição, 1883)
- Riva-Agüero, Jose de la. *Estudios de literatura peruana – caracter de la literatura del Peru independiente*. Editora Pontificia universidad católica del Peru, Lima, 1962.
- Romero, Silvio. *A América Latina, análise do livro de igual título do dr. Manoel Bomfim*, Chardon, Porto, 1906
- Romero, Silvio. *A propósito de A América Latina*, in *Provocações e debates: contribuição para o estudo do Brasil social*, 1910, Livraria Chardron de Lello & Irmão Editores.

- Veríssimo, José. *Cultura, Literatura e política na América Latina*, Editora Brasiliense, 1985

**Sobre Manoel Bomfim e González-Prada:**

- Aguiar, Ronaldo Conde. “prefácio”, *In Manoel Bomfim: O Brasil Nação*. Topbooks, 2º ed. RJ, 1996
- Aguiar, Ronaldo Conde. *O rebelde esquecido: tempo, vida e obra de Manoel Bomfim*. Topbooks, RJ, 2000
- Alves Filho, Aluizio. *Pensamento político no Brasil: Manoel Bomfim: um ensaísta esquecido*, Achiamé, Rio de Janeiro, 1979
- Azevedo, Amaral, “Prefácio”, *In Manoel Bomfim: A América Latina: males de origem*. Topbooks, 4ª edição, RJ, 1993
- Baggio, Kátia Gerab. *A “outra” América: A América Latina na visão dos intelectuais brasileiros das primeiras décadas republicanas*. USP, dissertação de doutorado, SP, 1999
- Bertonha, Ivone. *Manoel Bomfim: um ilustre desconhecido*. PUC, São Paulo, dissertação de mestrado, 1987.
- Botelho, André. *O batismo da instrução: atraso, educação e modernidade em Manoel Bomfim*, UNICAMP, dissertação de mestrado, Campinas, 1997
- Calcagno, Miguel Ângelo. *El pensamiento de Gonzalez Prada*, Universidad de La República, Montevideu, 1958
- Campos, Humberto de. *Crítica, 1º série*. Rio de Janeiro, Marisa/José Olympio, 1935
- Campos, Humberto de. *Diário secreto*. Rio de Janeiro, O Cruzeiro, 1954
- *Documentos inéditos sobre la familia González Prada*, editorial Jurídica, Lima, 1977
- Chang-Rodríguez, Eugenio. *El ensaio de Manuel Gonzalez Prada*, revista Iberoamericana 95. Instituto internacional de literatura Ibero Americana, Pittsburgh, 1976
- Garcia Salvatecci, Hugo. *El pensamiento de Gonzalez Prada*, Colección

- Perú-histórica, Editorial Arica, Lima, 1972
- Martins, Wilson. “prefácio”, *In Manoel Bomfim: O Brasil nação*, 2º ed. Topbooks, 1996.
  - Maul, Carlos. “Nota explicativa”, *In Manoel Bomfim. O Brasil. Org., Carlos Maul. Ed. Nacional, São Paulo, 1935*
  - Mead Jr, Robert G. *Recordacion de Manuel Gonzalez Prada*, in *Cuardenos americanos 220.2, Cidade do México, 1978*
  - Nunes, Maria Thétis. “Prefácio”, *In Manoel Bomfim: O Brasil na América*, 2º edição, Topbooks, RJ, 1997
  - Nunes, Maria Thétis. *Silvio Romero e Manoel Bomfim: pioneiros de uma ideologia do desenvolvimento nacional*. Rio de Janeiro, 1956.
  - Oliveira, Franklin. *Manoel Bomfim, o nascimento de uma nação*, *In Manoel Bomfim: A América Latina, males de origem*, 4º ed. Topbooks, RJ, 1993.
  - Podesta, Bruno. *Pensamiento Político de Gonzalez Prada*, Editora Guedes, 3º edição, Lima, 1988
  - Ribeiro, Darcy. “prefácio”, *In Manoel Bomfim: A América Latina, males de origem*, 4º ed., Topbooks, RJ, 1993
  - Sánchez, Luis Alberto. *Don Manuel*, Populibros peruanos, 4º edição, s.d
  - Sanchez, Luis Alberto. *El Hombre: gênio y figura*. *In Gonzalez Prada – vida y obra bibliografía antología de la Revista Hispánica moderna*. Tomo IV. Instituto de las Españas em Los Estados Unidos. New York, 1938.
  - Sanchez, Luis Alberto. *Nuestras vidas son los Rios...*, Universidade Nacional Mayor de San Marcos, Lima, 1977
  - Silva, José Maria de Oliveira. *Da educação à revolução – radicalismo republicano em Manoel Bomfim*, USP, dissertação de mestrado, 1990
  - Sussekind, Flora & Ventura, Roberto. *História e dependência – cultura e sociedade em Manoel Bomfim*, Editora Moderna, 1984
  - Wise, David O. *La consagración de González Prada: Maestro y epígonos – 1918-1931*. *In Cuadernos Americanos 250.5*, 1983

**Questões teóricas:**

- Anderson, Benedict. *Nação e consciência nacional*, Editora Ática, SP, 1989
- Arendt, Hannah. *Origens do totalitarismo*, Companhia das Letras, SP, 1997
- Comas, Juan. *Os mitos raciais*, Raça e Ciência I, ed. Perspectiva, SP, 1970
- Guibernau, Montserrat. *Nacionalismos – o Estado nacional e o nacionalismo no século XX*, Jorge Zahar Editor, 1997;
- Hobsbawm, Eric J. *Sobre História*, Companhia das Letras, 1998,
- Hobsbawm, Eric J. *A era do capital*, Paz e Terra, 1988
- Hobsbawm, Eric J. *A era dos Impérios (1875-1914)*, Paz e Terra, 3º ed., RJ, 1992
- Hobsbawm, Eric J. *A era dos extremos – o breve século XX –* Companhia das Letras, SP, 1995
- Hobsbawm, Eric J. *Nações e nacionalismo desde 1780*, Paz e Terra, RJ, 1991
- Huntington, Samuel P. *O choque de civilizações e a recomposição da ordem mundial*. Ed. Objetiva, SP, 1996.
- Josef, Bella. *História da literatura hispano-americana*, 2º edição, Francisco Alves, RJ, 1982
- Losada, Alejandro. *Creación Y Praxis*, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, 1976
- Mayer, Arno J. *A força da tradição*. Companhia das Letras, SP, 1990
- Poliakov, Leon. *A Europa suicida*, Ed. Perspectiva, 1977
- Poliakov, Leon. *O mito ariano*, ED. Perspectiva, 1971
- Poutignat Philippe & Fernart, Jocelyne Streiff. *Teorias da etnicidade*, UNESP, 1997
- Sagan, Carl. *O mundo assombrado pelos demônios – a ciência como uma vela no Escuro*, Companhia das letras, 2000
- Sartre Jean Paul. *Reflexões sobre o racismo*. Difusão europeia do livro,

1960

- Schwarcz, Lilia Moritz & Queiroz, Renato da Silva. *Raça e diversidade*, Edusp, SP, 1996

### **História do Brasil e do Peru:**

Basadre, Jorge. *Peru: problema y posibilidad y otros ensayos*.

Biblioteca Aycaucho, Caracas, 1992.

- Batres, Milla Carlos. *Dicionário, histórico e biográfico del Peru*, Tomo IV, Editorial Milla Bastos, 1986
- Blake, Sacramento. *Dicionário bibliográfico brasileiro*. Tipografia nacional, 1883-1902 v.6, Rio de Janeiro (reimpressão: Conselho federal de Cultura, 1970).
- Bomílcar, Álvaro. *A política no Brasil ou o nacionalismo radical*. Rio de Janeiro, Leite Ribeiro & Maurílio, 1920.
- Bosi, Alfredo. *História concisa da literatura brasileira*, 2º ed. São Paulo, Cultrix, 1978.
- Calderón, Francisco García. *Las democracias latinas de América*, Biblioteca Ayacho, Venezuela, 1979 (1º edição 1921).
- Cândido, Antônio. “A sociologia no Brasil”. In Enciclopédia Delta Larousse, 2º ed. Rio de Janeiro, Desta, s.d
- Cândido, Antônio. “Literatura e subdesenvolvimento”. In Argumento, Rio de Janeiro, 1973.
- Cândido, Antônio. “Recortes”, Companhia das letras, 2º ed., São Paulo, 1996
- Cândido, Antônio. *Silvio Romero – teoria, crítica e história literária*. Ed., Biblioteca Universitária da literatura brasileira, 1978.
- Cândido, Antônio. *Vários escritos*, Livraria duas cidades, 3º ed., 1995
- Carvalho, José Murilo. *Os bestializados*, 3º edição, Companhia das Letras, SP, 1997
- Chacon, Vamireh. *História das idéias socialistas no Brasil*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1965
- Chang-Rodríguez, Eugenio. *El indigenismo peruano y Mariategui*. In

*Revista Iberoamericana* 50, Instituto internacional de literatura iberoamericana., 1984

- Chasteen, John Charles. *América Latina – uma história de sangue e fogo*, Editora Campus, RJ, 2001
- Chevalier, François. *América Latina – de la independência a nuestros días*, Editorial Labor, 1983
- Corter, Julio. *Clases, Estado y nación en el Peru*, Universidad Nacional Autónoma de México, 1982.
- Costa, João Cruz. *Contribuição à história das idéias no Brasil*. José Olympio, Rio de Janeiro, 1956, (2º ed., Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1967)
- Crawford, William Rey. *A century of latin-american thought*, Harvard University Press/Cambridge Massachussetts, 1944.
- Cunill, Pedro. *A América Andina*, Difusão européia do Livro, 1968
- Dobyns, Henry E. & Doughty, Paul L. *Peru – a cultural history*, Oxford University Press, New York, 1976
- Donghi, Halperin. *História da América Latina*, 2º ed. Paz e terra, Rio de Janeiro, 1989
- Fausto, Boris. *História concisa do Brasil*, Edusp, SP, 2001
- Fell, Eve-Marie. *Primeras reformulaciones: del pensamiento racista al despertar de la consciencia revolucionaria*, in *América latina: palavra, literatura e cultura - Vol 2*. Org. Ana Pizarro. Editora Memorial/Unicamp, 1994.
- Freyre, Gilberto. *Casa Grande & Senzala*, 29º ed., Record, Rio de Janeiro, 1992
- Freyre, Gilberto. *Sociologia*. Rio de Janeiro, José Olympio, 1945
- Glave, Luis Miguel & Lauro, Claudia Rosas. *Imigração estrangeira para o Peru (1850-1930)*, in *Fazer a América*, org. Boris fausto, Edusp, 1999
- Guaraná, Armindo. *Dicionário bibliográfico sergipano*. Rio de Janeiro, Pougetti, 1925
- Haya de La Torre, Victor Raul. *Obras completas*. Liberia Editorial Juan Mejia Baca, 3º ed., 1984.

- *Handbook of latin american studies* – volume 52, ano 1993
- *História geral da civilização brasileira* (Org. Boris Fausto), volumes 8 e 9
- Iglesias, Francisco. *História e ideologia*, Editora perspectiva, 2º edição, 1981
- Iglesias, Francisco. *Historiadores do Brasil*, Editora Nova Fronteira, Rio de Janeiro, 2000
- Iglesias, Francisco. *Trajetória política do Brasil (1500-1964)*, Companhia das Letras, 1993
- Imbert, Enrique Anderson. *História de la literatura hispano-americana I – la colonia cien años de República*. Fondo de Cultura Economica, México, s.d
- Jorge, Eduardo. *Vida e Poesia de Olavo Bilac*, 2º ed., Edições MM, 1972
- Kapsoli, Wilfredo. *Ensayos de nueva historia*. Editora F. Gonzalez, Lima, 1983
- Kapsoli, Wilfredo Escudero. *Los movimientos campesinos en el Peru: 1979-1965*, Ediciones Atusparia. Lima, s/d
- Klarén, Peter P. *As origens do Peru moderno*. in. *História da América Latina volume V*, EDUSP, 2002
- Laos, Carlos Mino Quesada. *Radiografia de la política peruana*, ediciones “páginas peruanas”, Lima, 1959
- Leite, Dante Moreira. *O caráter nacional brasileiro- história de uma ideologia*, 3º ed., Editora Ática, São Paulo, Pioneira, 1992
- Lopez, Sinesio. *La generacion de 1905*, in *Pensamiento político peruano*, editora Desaco – centro de estudios y promoción del desarrollo, 1987
- Machado Neto, A. L. *Estrutura social da República das Letras*, Editorial Grijaldo, SP, 1973
- Mariátegui, José Carlos. *Sete ensaios de interpretação da realidade peruana*, ed. Alfa-ômega, SP, 1975
- Martins, Wilson. *História da inteligência brasileira*. São Paulo, Cultrix, 1977-1978

- Mendonça, Carlos Sussekind de. *Silvio Romero de corpo inteiro*. Rio de Janeiro, Departamento de Imprensa Nacional, 1963
- Menezes, Raimundo de. *Dicionário literário brasileiro*. Saraiva, São Paulo, 1969
- Molinani, Baltazar Carvanedo. *Clases, Lucha política y gobierno en el Peru*, ed. Retema, Lima 1997
- Montoya Rojas, Rodrigo. *Capitalismo y no capitalismo en El Perú – un estudio histórico de su articulación en un eje regional*, Mosca Azul editores, Lima, 1980.
- Montoya Uriarte, Urpi. *A convivência multicultural conciliar, separar, opor*, Lima – século XX, USP, dissertação de doutorado, 1999
- Morse, Richard M. *O espelho do próspero – cultura e idéias nas Américas*, Companhia das Letras, 1995
- Motta, Carlos Guilherme (Org.), *Brasil em perspectiva*, Bertrand Brasil, 1995
- Needell, Jeffrey D. *Belle Époque tropical*, Companhia das Letras, 1993
- Ortega, Julio. *La cultura peruana – experiencia y consciencia*, Tierra Firme/Fundo de cultura económica, México, 1978
- Ossio, Juan M. *Los índios del Perú*, Colección indios de América, Colecciones Mapfre, Madri, 1992
- Oviedo, José Miguel. *Breve História del ensayo hispanoamericano*. Alianza, Madrid, 1995
- Peixoto, Afrânio. *Panorama da literatura brasileira*. São Paulo, Ed. Nacional, 1940
- Peña, Antonio. *José de la Riva Agüero, Francisco Calderón, y Victor Andrés – Visión y propuesta conservadora, in Pensamiento político peruano*, editora Desaco – centro de estudios y promoción del desarrollo, 1987
- Penna, Lincoln de Abreu. *A República brasileira*, Editora Nova Fronteira, 1999
- Pesce, Luis. *Indígenas e Imigrantes*, Imprenta de “la opinion nacional”, Lima , 1906

- Portacarero, Gonzalez. *Conservadorismo, liberalismo y democracia en el Peru del siglo XIX. In Pensamiento Político peruano*. Editora Desaco, centro de estudios y promoción del desarrollo, 1987.
- Ribeiro, Darcy. *As Américas e a Civilização*, Editora Vozes, 5º edição, Petrópolis, 1988
- Ribeiro, Darcy. *O povo brasileiro*, Companhia das Letras, SP, 1995
- Rodrigues, José Honório. *História da história do Brasil*. Vol. II, tomo I. Companhia editora nacional, 1988
- Sanchez, Luis Alberto. *La literatura peruana. - Tomo III*. P.L. Villanueva Editor. Lima, 4º edição. S/d
- Sanchez, Luis Alberto. *La literatura peruana. - Tomo IV*. P.L. Villanueva Editor. Lima, 4º edição. S/d
- Sanchez, Luis Alberto. *Un incidente que definio el pensamiento peruano*. In *Cuardenos Americanos*, 195.4, 1974
- Schelling, Vivian. *A presença do povo na cultura brasileira*, editora de UNICAMP, 1991
- Schwarcz, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças*, Companhia das Letras, SP, 1993
- Skidmore, Thomas E. *Preto no Branco, raça e nacionalidade no pensamento brasileiro*, Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1976
- Soares, Gabriela Pelegrino & Colombo, Sylvia. *Reforma liberal e lutas camponesas na América Latina*, Humanitas, 1999
- Sodré, Nelson Werneck. *História da literatura brasileira - Seus fundamentos econômicos.*, 2º ed., José Olympio, 1940.
- Sodré, Nelson Werneck. *A ideologia do colonialismo*. 3ª ed.. Petrópolis, Vozes, 1984.
- Sodré, Nelson Werneck. *O naturalismo no Brasil*. Editora oficina de Livros, 2º edição, Belo Horizonte, 1992
- Souza, João Mendonça de. *Silvio Romero; o crítico e o polemista*. Emebê, Rio de Janeiro, 1976
- Stein, Steve. *Lima Obrera 1900-1930 Tomo I*. Ediciones El Virrey, Lima 1986

- Thorp, Rosemary & Bertam, Geoffrey. *Peru: 1890-1977 – crecimiento y políticas en una economía abierta*, Editora Mosca Azul, Lima, 1988
- Torres-Rioseco, Arturo. *The epic of Latin America Literature*, Univesity of California Press. Berkeley and Los Angeles, 1964
- Vanden, Harry E. *Mariátegui: influencias en su formacion ideologica*, Biblioteca Amanto, Lima – Peru, 1975
- Velho Sobrinho, João Francisco. *Dicionário bibliográfico brasileiro*. Pongetti, Rio de Janeiro, 1937-1940
- Ventura, Roberto. *Manoel Bomfim – um rebelde atual*, Revista Brasileira de literatura, Nº 34, São Paulo, maio de 2000
- Ventura, Roberto. *Um Brasil mestiço: raça e cultura na passagem da monarquia à República*”, in Motta, Carlos Guilherme (org.), *Viagem incompleta*, 1º vol., Senac, São Paulo, 2000
- Ventura, Roberto. *Estilo tropical: história cultural e polêmicas literárias no Brasil.*, Companhia das Letras, SP, 1990
- Villegas, Abelardo. *Reformismo y revolución en el pensamiento latino americano*. Siglo Ventiuno editores SA. 1972.

### **Jornais e Revistas (sobre Manoel Bomfim)**

- GIL-Blas – Bomilcar, Alvaro. Artigo: A América Latina, RJ, 1915
- A crônica, RJ, 07/12/1931
- Diário carioca , RJ,– 25/11/1931
- idem, 22/03/31
- idem, 11/03/1931
- Idem, 27/02/1931
- Idem, 21/04/1933
- Diário de noticias -02/03/1931
- A Batalha, 28/10/1931
- O Globo, 22/04/1932
- Correio da manhã – RJ, 20/04/1933
- Jornal do Brasil – RJ, 17/07,1993. Martins, Marília. Ensaio: *A lucidez de um pioneiro*.
- Folha de São Paulo

15/02/1993 – Nassif, Luís. Artigo: *Uma obra definitiva sobre o país.*

22/08/1993 – Ventura, Roberto. Artigo: *Manoel Bomfim viu primeiro os males do Brasil*

01/12/96 – Fausto, Boris. Artigo: *Memórias do subdesenvolvimento*

02/12/1996 – Nassif, Luís. Artigo: *A dura ressurreição de Bomfim*

– Jornal O Globo

28/12/1996 – Stepansky, Daisy, Artigo: *Inventor de um novo conceito de Brasil*

– Revista Istoé

21/07/1993 – Pompeu, Renato. Artigo: *Parasitas na colônia.*

– Revista Veja

14/07/1993 – Gama, Rinaldo. Artigo: *Resgate merecido*

### **Entrevista (sobre Manoel Bomfim)**

Foi realizada uma entrevista, em 26 de agosto de 2000, com Luis Paulino Bomfim, neto e detentor dos direitos autorais, de Manoel Bomfim.