

O papel da categoria *sertão* no processo de construção da identidade nacional

Fins do século XIX e começo do XX

René Marc da Costa Silva

No apagar das luzes do século XIX, cresce, paralela à corrente um tanto ingênua do indianismo, uma outra tendência interpretativa do Brasil, que se pretendia mais “realista”¹ e que ficaria conhecida pelo seu particular “sertanismo”.

Neste momento, como nos diz Trindade Lima (1997, p. 16-17):

“O processo de formação de uma identidade nacional no Brasil esteve fortemente associado ao debate sobre a diversidade étnica, ou, se quisermos ser fiéis aos termos utilizados no final do século XIX e início do século XX, aos temas da raça e da mestiçagem. (...) No caso brasileiro, a desagregação do regime escravocrata e a transição para uma sociedade de classes representaria papel análogo ao processo de industrialização na formação das condições intelectuais favoráveis ao desenvolvimento do argumento sociológico na Europa. (...)”

¹ “Os literatos sugestionados pela voga realista esboçam um retrato mais cru e desesperançado do sertão, através de olhares que em sua opinião desvendariam a real e desencantada condição de vida do interior brasileiro. O sertão é despido da roupagem idílica que lhe forneceu o escritor romântico. Aqui já se pode detectar a emergência do sertão como um problema para a nação. A conversão da alteridade em um outro negativo, oposto à urbanidade litorânea. A diferença é enfatizada e percebida como um obstáculo, um foco de resistência de primitivismo.” (SOUZA, 1995, p. 11).

René Marc da Costa Silva é antropólogo e doutor em história. Professor de história e cultura jurídica do UniCEUB.

É possível afirmar que a abolição da escravidão desempenhou papel central na reflexão sobre a sociedade brasileira, dando relevo ao debate sobre a identidade nacional e a integração dos diferentes grupos sociais”².

No sertanismo, dentro desse debate, ainda que no lugar do índio se pusesse o mameluco, este ocuparia ainda o mesmo espaço ideológico ocupado pelo índio, utilizando um modelo narrativo semelhante, basicamente, à mesma estrutura discursiva do modelo indianista³. À diferença deste, o sertanismo apenas articulava à estrutura

²“Questões como raça e herança colonial assumem crescente importância nas controvérsias que marcam as três últimas décadas do século XIX e as três primeiras décadas do século XX. O deslocamento na ênfase do que seriam os ‘males do Brasil’ – herança colonial, composição étnica da população, ausência de políticas públicas nas áreas de educação e saúde, entre outros diagnósticos que se sucederam ao longo desse período – revelam a persistência do tema das bases sobre as quais construir a nação brasileira. O debate sobre identidade nacional marcou o pensamento social na escolha das temáticas, e no ângulo de reflexão escolhido por diferentes autores. Os estudos sobre a gênese de uma *intelligentsia* no Brasil tendem também a realçar o papel da abolição da escravidão e da instituição da República em seu processo de formação. Esses dois fatores engajariam na ação política filhos de famílias tradicionais, educados na Europa. (...) Também é deste período importante mudança no estilo de trabalho intelectual e na visão dos fenômenos histórico-sociais, que poderíamos associar à chamada geração de 1870. Tal mudança diz respeito ao deslocamento de uma concepção centrada no protagonismo de atores individuais, em favor de percepção mais abstrata e geral dos fenômenos coletivos.” (LIMA, 1997, p. 16-17).

³“Existe a preocupação fundamental do sertanismo, que vem, assim, substituir o indianismo, como aspecto formal e insistente na intenção de transfundir um sentido nacional à ficção romântica. Tal preocupação importa em condenar o quadro litorâneo e urbano como aquele em que a influência externa transparece, como um falso Brasil. Brasil verdadeiro, Brasil original, Brasil puro seria o do interior, o do sertão, imune às influências externas, conservando em estado natural os traços nacionais. Nesse esforço, o sertanismo, surgindo quando o indianismo está ainda em desenvolvimento, e substituindo-o ao seu declínio, recebe ainda os efeitos deste. Não é senão por isso que os romancistas que se seguem a Alencar, ou que trabalham ao mesmo tempo que ele, obedecem às influências do momento, e trazem o índio para as páginas de seus romances.” (SODRÉ, 1982, p. 323).

civilizado/não-civilizado outros elementos. Mais importante, entretanto, o papel marginal do índio é substituído pelo lugar deslocado do sertanejo⁴.

Na literatura, tanto quanto na historiografia de boa qualidade, os sertanistas submetem o sertanejo, da mesma forma que faziam com o índio, ao jugo da paisagem e pretendem diferenciar o ambiente pelo que existe de exótico no quadro físico – pela exuberância da natureza, o bucólico dos cenários e a grandiosidade dos quadros rurais. Mas, por outro lado, “isto é o Brasil”⁵, pretendem dizer; diferentemente do que se passa no ambiente urbano, que copia o exemplo exterior, que se submete às influências longínquas.

No âmbito da corrente sertanista, gestou-se, portanto, um pensamento dualista que percebia um país atrasado, doente, abandonado, isolado⁶ e incivilizado (porém, autêntico e vigoroso) em suas regiões interiores e outro no litoral, em franco progresso, intelectualmente cultivado e civilizado (contudo, artificial e parasitário).

Para Trindade Lima (1977), o pensamento dualista encontraria suas origens na fórmula intelectual delineada por Euclides da Cunha em *Da independência à República* e em *Os Sertões*. Para a mesma autora, o deslocamento, que na perspectiva de Euclides punha de lado uma visão eminentemente

⁴“Verificaram logo que o índio não tem todas as credenciais necessárias à expressão do que é nacional. Transferem ao sertanejo, ao homem do interior, àquele que trabalha na terra, o dom de exprimir o Brasil.” (SODRÉ, 1982, p. 323).

⁵“Um aspecto menos lembrado, entretanto, consiste na emergência de interpretações sociais preocupadas em diagnosticar as principais características do que se convencionou chamar de Brasil real e (...) promover uma articulação entre o processo de construção do Estado e o conhecimento e organização da sociedade.” (LIMA, 1997, p. 21).

⁶“As referências à nacionalidade e integração social consistem num tema central da corrente de pensamento que indicou a importância do dualismo entre litoral e interior, também preocupada com o tema dos excluídos, ainda que o qualificasse de outra forma, através de noções como isolamento e abandono.” (LIMA, 1997, p. 21).

racial dos problemas brasileiros, em prol de outra que apelava prioritariamente para entendimento e soluções basicamente sócio-políticas, punha em relevo uma metodologia em que a estrutura fundamental consiste em encontrar uma dicotomia a qual possa ser racionalmente atribuída a origem das crises, demarcar sua formação histórica e propor a alternativa política para a sua superação⁷. Isto é, no pensamento de Euclides, o que importava era identificar as razões do *atraso*, no sentido de procurar viabilizar a integração nacional (territorial e humana) sempre em função da *modernização*.

Todavia, o sertanejo ainda é o não-branco. Toda a originalidade do seu tipo especificamente americano, toda a força de seu temperamento nervoso, toda sua espontaneidade, todo o seu afastamento das malélicas influências vindas do exterior a que, no litoral, os brasileiros se encontravam expostos não elidem a questão fundamental: o diacrítico que permite ou proíbe, que possibilita ou impossibilita a qualquer elemento humano o papel de agente dinâmico no “evolutivo” processo civilizador no Brasil: tal diacrítico é indiscutivelmente a raça⁸. Nos finais do século XIX

⁷ “Nesse enquadramento, a idéia da existência de dois Brasis tenderia a ser vista a partir de uma concepção linear de tempo histórico, geograficamente representada pela idéia de uma porção de território estagnada, atrasada, e outra mais susceptível de receber a influência de correntes modernizantes.” (LIMA, 1997, p. 18-16).

⁸ “Porção indesejável e vergonhosa do Brasil, a descrição do sertão contraposto a litoral segue a dicotomia nós/outros aplicada pelo pensador abrigado nas cidades ou pelo aventureiro que se espanta com as observações de suas viagens ao interior do país. Os efeitos perturbadores do sertão sobre os pensadores do Brasil são acentuados com as explicações biológico-raciais que forneceram a pauta de reflexões sobre as possibilidades dos povos especialmente durante os novecentos. Pelas novas lentes de compreensão da sócio-genética, o sertão se converte em um exemplar do fenótipo suspeito. Retoma-se a característica da miscigenação ocorrida no interior entre brancos e índios como sinal indelével da degenerescência sertaneja. A impureza dessas populações destinavam-nas à existência social primária perniciososa ao resto do país. Aqui, a alteridade está fixada na distância mais radi-

e nos primeiros passos do XX, a categoria raça (e a ela sobrepondo-se relações como civilização/barbárie, cultura/natureza, atraso/modernidade) era ainda eixo fundamental em torno do qual giravam as principais interpretações da problemática nacional⁹. No contexto dessas influências e desse ambiente intelectual é que acabam reverberando, em Euclides da Cunha (1969, p. 96), ecos das teorias raciais hegemônicas de sua época. Este, depois de muito ressaltar as virtudes e o vigor proporcionados pela mistura racial que produziu o homem sertanejo, admite, entretanto, que:

“A mistura das raças mui diversas é, na maioria dos casos, prejudicial. Ante as conclusões do evolucionismo, ainda quando reaja sobre o produto o influxo de uma raça superior, despontam vivíssimos estigmas da inferior. A mestiçagem extremada é um retrocesso. O indo-europeu, o negro e o brasílio-guarai ou o tapuia exprimem estádios evolutivos que se fronteiam, e o cruzamento, sobre

cal, pois se comunica na linguagem essencializada da natureza genética. As determinações de sangue e cor são impossíveis de transformação. O sertão é o outro que abala a viabilidade étnica da nação. Diferença recusada no conceito de nacionalidade, mas parte distoante que não pode ser de todo negada.” (SOUZA, 1995, p. 11-12).

⁹ Lília M. Schwarcz (1993) assinala que, “nesse como em outros casos, a mestiçagem existente no Brasil não só era descrita como adjetivada, constituindo uma pista para explicar o atraso ou uma possível inviabilidade da nação. Ao lado de um discurso de cunho liberal, tomava força, em finais do século passado, um modelo racial de análise, respaldado por uma percepção bastante consensual” e, acrescenta, em defesa dos objetivos traçados para sua própria pesquisa, a influência que os modelos raciais tiveram no “pensamento científico”, num contexto de predominância social e intelectual do liberalismo em que “muitos estudos se detiveram na análise da relevância do liberalismo no Brasil de finais do século (COSTA, 1977; SCHWARZ, 1977; FAORO, 1977); poucos foram, porém, os trabalhos que com o mesmo cuidado refletiram sobre a influência que os modelos raciais tiveram na produção científica e cultural do período, ou na utilização paralela desses dois modelos [raciológico e liberal], a princípio excludentes.” (SCHWARCZ, 1993, p. 13-15).

obliterar as qualidades preeminentes do primeiro, é um estimulante à revivescência dos atributos primitivos dos últimos”.

Sem nenhuma surpresa, portanto, seria o próprio Euclides quem apontaria para as possibilidades futuras do processo de construção da civilização no Brasil pela mestiçagem, sem descartar, porém, como condição de seu pleno sucesso futuro, o embranquecimento.

“Não se extingue. A luta transmuda-se, tornando-se mais grave. Volve do caso vulgar, do extermínio franco da raça inferior pela guerra, à sua eliminação lenta; à sua absorção vagarosa, à sua diluição no cruzamento. E durante o curso deste processo redutor, os mestiços emergentes, variáveis, com todas as nuances de cor, da forma e do caráter, sem feição definida, sem vigor, e as mais das vezes inviáveis, nada mais são, em última análise, do que os mutilados inevitáveis do conflito que perdura, imperceptível, pelo correr das idades. É que neste caso a raça forte não destrói a fraca pelas armas, esmaga-a pela civilização” (CUNHA, 1969, p. 99).

Vários aspectos poderiam ser ressaltados neste pequeno trecho. Assinalaremos apenas o mais óbvio paradoxo que ele encerra. Encurralado pelas teorias evolucionistas e racistas européias e, em última instância, reagindo contra elas pela facilidade como afastavam o Brasil e seu povo das possibilidades de civilização, Euclides acaba por admitir a mestiçagem como retardadora e decadente¹⁰, ao mesmo tempo em

¹⁰ “Em outro nível, todavia, o livro [Os Sertões] era também uma condenação dos mestiços. Atribuía Euclides a rebelião em grande parte à instabilidade emocional do sertanejo e especialmente à personalidade ‘atávica’ do líder rebelde, Antônio Conselheiro. Como a maioria dos seus contemporâneos, Euclides não tinha uma definição satisfatória de raça. Acreditava numa hierarquia de raças, cada qual com suas características distintivas. A população brasileira, afirmava, tinha surgido de três linhas originais:

que faz dela, enquanto uma clara política de embranquecimento, a única possibilidade para se completar com sucesso o processo civilizacional brasileiro¹¹. Para Euclides da Cunha (1969), como fica luminosamente claro no trecho acima, *civilizar é diluir uns nos outros pelo cruzamento*¹².

Ou então, dito de forma mais clara, Euclides estabelece inequivocamente na sua obra que a possibilidade de acesso ao mundo histórico da civilização, isto é, sua porta de entrada, não é outra senão a da raça. Civilizar, para Euclides como para boa parte dos intelectuais que o antecederam, e também para muitos que o sucederam, é um atributo ou capacidade inerente a

branca, índia e negra. Assumia, depois, que cada raça poderia produzir, por si só, uma sociedade estável, embora em diferentes planos de civilização. O perigo surgia quando as raças se misturavam. Tal mistura produzia instabilidade pessoal e social. Mas disso jamais ofereceu qualquer prova. Às vezes simplesmente o afirmava, de outras louvava-se nos argumentos autorizados de cientistas sociais internacionais.” (SKIDMORE, 1976, p. 125).

¹¹ “Para ele, o Brasil enfrentava, assim, o mais sério de todos os problemas raciais: a miscigenação em larga escala. Expressava, no mesmo compasso, a preocupação comum da elite em termos científicos. Qual era - indagava a elite - a ligação entre o processo biológico de miscigenação e o processo histórico de construção da nação? Se a miscigenação originava instabilidade; quanto tempo levaria para chegar ao equilíbrio? Ou não se poderia esperar isso nunca? E, nesse caso, qual seria o resultado final? Embora nunca tomasse posição, explicitamente, em favor da evolução biológica de todo o país, Euclides previu implicitamente a aparição eventual de um produto homogêneo, que seria alguma coisa mais próxima da mistura índio-branco.” (SKIDMORE, 1976, p. 125-126).

¹² “Nos primeiros capítulos, analisou os dois fatores que os deterministas apontavam freqüentemente como grandes *handcaps* do Brasil: raça e clima. Pintou realisticamente os parcos recursos do sertanejo e as calamidades naturais que o assolavam. Aí estava a terra inóspita que Bucle tentara descrever, embora o problema fosse, naturalmente, a seca e não a precipitação excessiva, como havia pensado o inglês. Preocupado com a grande proporção da mestiçagem, tentou explicar o comportamento dos sertanejos pelas suas origens raciais, repetindo as doutrinas comuns à sua geração. Acreditava num processo zoológico que levaria a mistura racial ao equilíbrio - integração étnica - mas só depois de um número não especificado de gerações.” (SKIDMORE, 1976, p. 123-124).

determinada raça. A vitória desta, menos pelas armas, mas sobretudo pela diluição biológica e cultural, seria a chave para a vitória da civilização.

Trindade Lima (1997) parece não conseguir contornar essa problemática, quando reconhece que a oposição entre barbárie e civilização influenciou sobremaneira as idéias e ensaios sociais desenvolvidos por intelectuais latino-americanos de fins do século XIX e início do século XX. Exemplo apontado são as obras do argentino Domingos Sarmiento (1811-1888), especialmente em *Facundo* e *Viagens pelos Estados Unidos*. A autora assegura que sem aqueles conceitos seria impossível pensar a idéia do Brasil dividido entre duas civilizações, interpretação consolidada em *Os Sertões*, algo muito próximo à idéia de uma civilização de copistas, um dos sentidos conferidos pelo escritor brasileiro ao Brasil do litoral. Porém, acaba por conceder que:

“(…) à semelhança do debate sobre o papel da fronteira no caso norte-americano, o dualismo litoral/interior indica a ênfase nos aspectos de uma sociedade nova que se queira civilizar, muitas vezes de forma ambígua, mas preservando sua autenticidade. É possível estabelecer comparação entre a representação dos ‘sertões’ no pensamento social brasileiro e a da fronteira na história dos Estados Unidos. Em ambos os casos temos um espaço de contornos geográficos pouco definidos, representado como o lugar onde se desenvolve o mais típico da identidade nacional. Todavia, as duas experiências apresentam importante diferença, uma vez que, nos Estados Unidos da América do Norte, ‘teríamos como o movimento de fronteira a universalização do núcleo original de origem puritana, enquanto que, no Brasil, fronteira implicou, em grande parte, a simbiose de paisagens, pessoas e culturas’ (LIMA, 1997, p. 32-36, grifo nosso).

Nas primeiras décadas do século XX, as possibilidades de evolução da sociedade brasileira em direção à civilização e ao progresso, expressas pelas teorias do embranquecimento, postulavam como única alavanca do progresso a ultrapassagem dos obstáculos étnicos nacionais ou a diluição dos “problemas da raça”¹³. Para o sertanejo – que antes de tudo é o não-branco, é o mameluco, é o cafuso, é o caboclo –, os papéis civilizadores continuavam limitados. Ele é apenas fonte de virtudes originais, tanto maiores quanto mais próximas estiverem da natureza.

Thomas Skidmore (1976) aponta, já nas últimas três décadas do século XIX, um intenso processo de ataque às bases de conhecimento estabelecidas pela intelectualidade romântica conservadora e um revigoramento surgido principalmente por meio de uma juventude irrequieta e ansiosa por progresso¹⁴. Assim:

“(…) positivismo, evolucionismo e materialismo – temas absorventes da época – (...) eram estudados intensivamente. Lia-se, com ardor intelectual, Comte, Darwin, Haeckel e também Taine e Renan. Durante os primeiros anos, o feitiço do romantismo não foi de todo quebrado, mas já no começo da década de 70, Sílvio Romero e Tobias Barreto tinham lançado uma campanha feroz contra o indianismo e o ecletismo.” (SKIDMORE, 1976, p. 26).

¹³ Trindade Lima (1977), em seu trabalho supracitado, defende que, nas primeiras três décadas do século XX, ocorre um significativo deslocamento do eixo da discussão racial e climática dos problemas nacionais para debates que se concentravam em críticas e propostas políticas, sanitárias, de educação, sempre estimulando o Estado como agente fundamental na promoção das reformas necessárias à correção dos rumos da nação.

¹⁴ “O positivismo adquiriu força impositiva e se alastrou no Brasil por ter surgido no momento em que a mentalidade tradicional achava-se mais vulnerável à sua aceitação. O espírito crítico dos jovens estava maduro para a rejeição intelectualizante do catolicismo, do romantismo, do ecletismo associados à gerência da monarquia.” (SKIDMORE, 1976, p. 28).

Entretanto, progressismo, cientificismo, combate às idéias conservadoras do passado não eram, de maneira nenhuma, garantia de uma compreensão da sociedade a partir de uma perspectiva mais igualitária e mesmo do não desenvolvimento de novas e mais atualizadas imagens do Brasil, ainda excludentes, marginalizantes e essencialistas. Esses intelectuais eram, indiscutivelmente, conhecedores das teorias racistas que chegavam da América do Norte e Europa, embora suas implicações ainda não pudessem ser de todo caracterizadas. Joaquim Nabuco, por exemplo, não deixava dúvidas de que seu objetivo era um Brasil mais branco. Era claro ao dizer que, se tivesse vivido no século XVI, opor-se-ia à introdução de escravos africanos, da mesma maneira que rejeitava o plano da escravatura asiática.

O progressismo social e intelectual tinha, portanto, limites bem definidos. Importava, é claro, readequar o país e colocá-lo de acordo e em sintonia com o desenvolvimento industrializante burguês, que passava na Europa já pela sua segunda revolução. O ideário nacional correspondente a esse esforço foi construído de diversas formas, contudo continuou atrelado a um ideário e a uma política social de embranquecimento da massa populacional não-branca¹⁵ e a uma política intelectual de deliberado esquecimento.

Para Ortiz (1986), não passa despercebido o deslocamento que os processos históricos de modernização operaram nas reflexões sobre os problemas da nação rea-

¹⁵ "Não obstante, os abolicionistas brasileiros falaram sobre o papel da raça na História. A maioria deles previu um processo 'evolucionista' com o elemento branco triunfando gradualmente. Estavam preparados até para acelerar essa 'evolução', promovendo a imigração européia. (...) Nesse ponto, Nabuco foi surpreendentemente direto. O que os abolicionistas queriam, explicou ele em 1883, era um país 'onde, atraída pela franqueza de nossas instituições e pela liberalidade do nosso regime, a imigração européia traga sem cessar para os trópicos uma corrente de sangue caucásico vivaz, enérgico e sadio, que possamos absorver sem perigo ...'" (SKIDMORE, 1976, p. 40).

lizadas pelo pensamento social¹⁶. Todavia, subjacente aos debates e teses que abordavam os problemas nacionais do ponto de vista político, social e epidemiológico¹⁷, o autor enxerga o longo alcance do laço firme atado pelo pensamento conservador e raciológico legado pela tradição: "Sérgio Buarque e Caio Prado Jr. significam rupturas não tanto pela qualidade de pensa-

¹⁶ "Dentro desse quadro, as teorias raciológicas tornaram-se obsoletas, era necessário superá-las, pois a realidade social impunha um outro tipo de interpretação do Brasil." (ORTIZ, 1986, p. 40).

¹⁷ Nísia Trindade Lima (1997) assinala que, para "o movimento sanitário dos primeiros anos da República, a doença tornou-se símbolo da apatia do trabalhador rural e do descaso das elites políticas diante dos problemas nacionais. Em contraste com a experiência norte-americana, esse movimento enfatizou a irrelevância da raça como categoria explicativa para a doença. (...) As viagens realizadas pelos cientistas do Instituto Oswaldo Cruz durante o primeiro período republicano contribuíram para compor um retrato das áreas do interior em que as doenças são identificadas como a característica básica da nacionalidade. Este é o principal tema do movimento pelo saneamento rural, que alcançou grande visibilidade em fins da década de 1910. (...) Nas conferências, o que se destaca é, ainda, a responsabilidade das elites políticas e intelectuais neste esforço de integração da populações indígenas e sertanejas. (...) Dessa forma, as oposições entre litoral e sertão não seriam inconciliáveis, mas passíveis de solução através de um projeto nacional que incorporasse efetivamente o interior do país". (LIMA, 1997, p. 117, 99, 79, 73). Todavia, Lília Schwarcz (1993), em trabalho bastante detalhado, mostra nuances importantes desse processo e assinala que "a análise e comparação com a produção científica da Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro permite perceber, por outro lado, como a discussão médica ganha ainda outro prumo. Nesse caso, trata-se de uma disputa de hegemonia na medicina, entendida, nesse momento, como uma prática profissional em processo de construção. Os médicos da faculdade do Rio de Janeiro buscavam sua originalidade e identidade na descoberta de doenças tropicais como a febre amarela e o mal de chagas, que deveriam ser prontamente sanadas pelos programas 'higienicos'. Já os médicos baianos farão o mesmo ao entender o cruzamento racial como nosso grande mal, mas, ao mesmo tempo, nossa suprema diferença. Ou seja, enquanto para os médicos cariocas tratava-se de combater *doenças*, para os profissionais baianos era o *doente*, a população doente que estava em questão. Era a partir da miscigenação que se previa a loucura, se entendia a criminalidade, ou, nos anos 20, se promoviam programas 'eugênicos de depuração'." (SCHWARCZ, 1993, p. 190).

mento que produzem, mas sobretudo pelo espaço social que criam e que dá suporte às suas produções. Gilberto Freire representa continuidade, permanência de uma tradição, (...) não há ruptura entre Sílvio Romero e Gilberto Freire, mas reinterpretção da mesma problemática proposta pelos intelectuais do final do século. Arthur Ramos dizia que para ler Nina Rodrigues bastava trocar o conceito de raça pelo de cultura. A afirmação pode talvez parecer simplista, mas creio que encerra um boa dose de veracidade. Gilberto Freire reedita a temática racial, para construí-la, como se fazia no passado, em objeto privilegiado de estudo, em chave para a compreensão do Brasil. Porém, ele não vai mais considerá-la em termos raciais, como faziam Euclides da Cunha ou Nina Rodrigues; na época em que escreve, as teorias antropológicas que desfrutavam do estatuto científico são outras, por isso ele se volta para o culturalismo de Boas." (ORTIZ, 1986, p. 40-41).

O laço firme da tradição a que se refere Ortiz (1986) e que ainda não havia sido desfeito, ao contrário de se afrouxar, revigorava-se enquanto temática subjacente e subsumida no interior dos grandes debates nacionais – era a ideologia da mestiçagem¹⁸. O seu maior popularizador, Gilberto Freire – segundo Ortiz (1986) – transformou o caráter negativo do mestiço em positivo, isso permitiu completar finalmente os limites de uma identidade que há muito vinha sendo construída, principalmente, com as condições sociais diferentes em que a sociedade brasileira se encontrava. Os nortes do desenvolvimento já evidenciavam, notadamente para um Estado que se pretendia novo, as maneiras de orientar essas mudanças. O mito das três raças torna-se então factível e pode atualizar-se como ritual. "A ideologia da mestiçagem,

¹⁸ "É o tema da cultura brasileira, da mestiçagem, que é relevante para a discussão. Neste sentido cabe entendermos como a continuidade do pensamento tradicional se inscreve na descontinuidade dos anos 30." (ORTIZ, 1986, p. 42).

que estava aprisionada nas ambigüidades das teorias racistas, ao ser reelaborada pode difundir-se socialmente e se tornar senso comum, ritualmente celebrado nas relações do cotidiano, ou nos grandes eventos como o carnaval e o futebol. O que era mestiço torna-se nacional (ORTIZ, 1986, p. 41)".

Tais obras, fundadoras do moderno pensamento social brasileiro, como é o caso de "Casa Grande e Senzala" de Gilberto Freire (1981) e de outras também de grande importância, mas de menor *glamour*, como é o caso de "Marcha para o Oeste" de Cassiano Ricardo (1970), analisam com profundidade a sociedade patriarcal brasileira (ainda que, em Cassiano Ricardo (1970), essa sociedade patriarcal esteja representada e em formação no microcosmo da bandeira), que consideravam democrática¹⁹. Democrática,

¹⁹ Ainda que enfatizando os aspectos sócio-culturais, políticos e econômicos para a determinação das ações e dos processos sociais, Freire (1981) amarra-os sempre numa *última ratio* que tem, inequivocamente, um aspecto étnico subjacente. Os atributos sociais ou psicossociais que identificam as diversas etnias envolvidas no processo de formação social são, via de regra, essencializados, naturalizando as ações e os eventos que se tornam, assim, predeterminados. A formação conservadora, patriarcal, oligárquica e escravista do país, na obra de Freire (1981), é em tudo contrabalançada e amenizada por uma afetividade democrática oriunda de uma harmonia e cooperação racial que permeia todas essas relações sociais e determina seus desdobramentos. Assim, diz o autor: "por outro lado a tradição conservadora no Brasil sempre se tem sustentado do sadismo do mando, disfarçado em 'Princípio de Autoridade' ou 'Defesa e Ordem'. Entre estas duas místicas – a da Ordem e a da Liberdade, a da Autoridade e a da Democracia – é que vem se equilibrando entre nós a vida política, precocemente saída do regime de senhores e escravos, doutores e analfabetos, indivíduos de cultura predominantemente européia e outros de cultura principalmente africana e ameríndia. E não sem certas vantagens: as de uma dualidade não de todo prejudicial à nossa cultura em formação, enriquecida de um lado pela espontaneidade, pelo frescor de imaginação e emoção do grande número e, de outro lado, pelo contato através das elites, com a ciência, com a técnica e com o pensamento adiantado da Europa. Talvez em parte alguma se esteja verificando com igual liberalidade o encontro, a intercomunicação e até a fusão harmoniosa de tradições diversas, ou antes, antagônicas, de

sobretudo pelos modelos relacionais que criam – estruturados e definidos a partir de critérios raciais –, pelas posições e papéis sociais que estabelecem e pelos valores e significados sociais que se originam deles²⁰. Na bandeira de Cassiano Ricardo, todos cooperam democraticamente, mas cada um tem o seu lugar determinado e fixo na organização social, estabelecido pela cor e pelos atributos sócio-culturais que dela advêm²¹.

Historiografia: a presença da tradição

Capistrano de Abreu (1976), apesar de em muitos aspectos afastar-se ou mesmo romper com a historiografia conservadora, não deixa de reverberar em suas obras a longa tradição de pensamento romântico²²,

cultura, como no Brasil. (...) Mas não se pode acusar de rígido, nem de falta de mobilidade vertical – como diria Sorokin – o regime brasileiro, em vários sentidos sociais um dos mais democráticos, flexíveis e plásticos.” (FREIRE, 1981, p. 52).

²⁰ “A bandeira nasceu, pois, num meio democrático, que lhe determinou uma composição democrática. Posto o grupo em movimento, para as suas incursões no mato antropófago e tenebroso, ocorrem aqueles fatos admiráveis já algures referidos: a divisão de trabalho em função de cada cor; o aproveitamento de todos os elementos humanos, mesmo dos que parecessem inúteis e até prejudiciais; a ‘classificação social dos mestiços pela posse da terra’; a hierarquização das cores na organização civil e militar do grupo.” (RICARDO, 1970, p. 322-323).

²¹ “(...) ‘vão brancos, pretos e muitos índios de que os paulistas se servem’ (democracia étnica). ‘... vão pobres e ricos, homens e mulheres, velhos e crianças, seculares e religiosos’ (democracia social). Tudo enquadrado e disciplinado (são palavras do autor de *Populações Meridionais*) pelo pulso de ferro de um Bartolomeu Bueno, de um Matias Cardoso, de um Borba Gato, de um Fernão Dias, de um Domingos Jorge. Não se sabe, na bandeira, o que mais admirar: se o que tinha de português na ambição ou espanhol na aventura; se o que tinha de mameluco no ímpeto guerreiro, na mobilidade e na desobediência; se o que tinha de cafuço na cooperação democrática, silenciosa e anônima; se o que tinha de africano no trabalho produtivo das lavouras, das faisqueiras e das minas.” (RICARDO, 1970, p. 323-324).

²² “Em 1907, Capistrano prosseguiu, com a publicação de outro importante volume, *Capítulos de História Colonial*, que substituiu o conceito de raça pelo de cultura, refletindo assim a mudança no

mesmo muito depois do traço romântico não mais existir formalmente no meio intelectual brasileiro. Os aspectos sociais da colonização do Brasil, presentes nas crônicas e na documentação colonial, foram objeto de menor preocupação do historiador cearense. Este concentrou-se em construir um modelo geo-histórico da ocupação portuguesa das Américas, partindo da dominância da natureza sobre a história humana. “O determinismo geográfico do cearense fez com que ele pensasse muito mais no ser humano como escravo absoluto da natureza, do que como escravo real. (...) não falar no escravo, como categoria social, e no regime servil, como base secular de nossa sociedade, era ‘elegante’ na época.” (LOPES, 1987, p. 103-104). Em Capistrano, o elemento civilizador inerente ao homem branco era indiscutivelmente dado “pelo princípio superior que representavam.” (ABREU, 1976, p. 80).

A “revolução científica” na historiografia, nas décadas de 20 e 30, também não passou ao largo de sofrer enorme influência desse discurso romântico, das bases discursivas legítimas que estabeleceu para quem quisesse falar com autoridade sobre a nação e sua identidade.

Nilo Odália (1997) discorre longamente sobre esse período de transformações na nossa produção historiográfica, assinalando que a difusão do cientificismo europeu na “corrente sangüínea” de nossa história tem por objetivo desenvolver os “anticorpos necessários para que o organismo da Nação em formação possa eliminar, no processo de desenvolvimento, as moléstias devidas à natureza, à estrutura racial e à experiência histórica do colonialismo. Ciência e consciência fundem-se nessa visão histórica em que o elemento primeiro é o compromisso com a elaboração das bases da Nação e da identidade nacional”. Todavia, apesar disso, para o autor:

pensamento antropológico que triunfou nos Estados Unidos e na Europa entre 1900 e 1930.” (SKIDMORE, 1976, p. 120).

“As formas de que se revestem as aproximações sucessivas ao tema não chegam a diferenciar os objetivos finais a que se pretende chegar. A leitura atenta das obras de Sílvio Romero, Oliveira Vianna e Gilberto Freire mostra que seus esforços para delimitarem ou definirem um homem brasileiro não podem ser diferenciados pelos objetivos finais. Cada um deles contribui com análises e argumentações, cuja sofisticação teórica ou metodológica pode variar, mas elas sempre reafirmam, por mais especiosas que possam ser, a opção feita: uma sociedade européia, basicamente, com traços diferenciais indianizantes ou africanizantes, os quais não põem em risco, em nenhum momento, a opção maior. As formas variam, ganhando em alguns casos – por exemplo, a análise de Gilberto Freire da contribuição do negro, centrando-se sobre o escravismo – maior profundidade, mas nunca chegam a opor à opção feita inicialmente uma nova opção. Elas são formas variáveis que se dirigem ao mesmo, uma sociedade branca, européia. A preocupação com uma sociedade branca e européia nasce no século XIX. A permanência dessa preocupação durante as primeiras décadas do século XX deve ser creditada ao fato de que o Brasil como nação não parecia uma realidade irreversível. Os problemas herdados da colônia não haviam sido satisfatoriamente resolvidos; os conflitos, reais e latentes, em regiões não suficientemente integradas ao todo da Nação, eram ainda suficientemente expressivos para pôr em dúvida a viabilidade do Brasil como Nação” (ODÁLIA, 1997, p. 22-23).

Evidentemente que o impacto da influência tardia romântica na historiografia brasileira (e mesmo de modelos interpreta-

tivos anteriores ao romantismo) variou de autor para autor, obedecendo a preferências de estilo, particularidades ideológicas e muitos outros aspectos. Todavia, sua permanência concreta, subjacente, no nosso meio intelectual deixou marcas efetivas tanto em autores entendidos como conservadores ou reacionários quanto naqueles vistos como progressistas. Clóvis Moura (1990, p. 36), num interessante estudo sobre a trajetória de nosso “pensamento historiográfico cientificista”, assinala com muita acuidade que a produção historiográfica brasileira, quer na colônia, império e república, foi instrumento ideológico dos senhores de escravos, e, posteriormente, mecanismo racionalizador da estrutura que se formou após a abolição, “(...) quando o negro egresso das senzalas foi ocupar as grandes franjas marginalizadas que existem até hoje, sendo usado o preconceito de cor, subjacente, para justificar o imobilismo social em que a população negra e não-branca de um modo geral se encontra”.

Esse aspecto “racionalizador” da estrutura que se formou após a abolição pode ser encontrado em autores reconhecidamente menos conservadores. Em Caio Prado Jr. (1986, p. 275), por exemplo, a incapacidade do elemento não-branco em se tornar agente civilizacional e compor, portanto, o núcleo dinâmico do processo de construção da civilização brasileira se dá pelo fato de que: incorporou à colônia, ainda em seus primeiros instantes, e em proporções esmagadoras, um contingente estranho e heterogêneo de raças que beiravam ainda o estado de barbárie, e que em contato com a cultura superior de seus dominadores, se abastardaram por completo.

Fica clara aqui, portanto, a inversão. No pensamento de Caio Prado (1986), é o estado de barbárie a que estavam próximos esses elementos antes mesmo de serem trazidos para o país (“um contingente estranho e heterogêneo de raças que beiravam ainda o estado de barbárie”) e não o regime de escravidão a que foram submetidos –

o qual apenas completa o que já estava dado originalmente – o responsável pelo “abastardamento” dessas populações. As condições de sua inferioridade não foram dadas pela escravidão, elas já existiam antes da própria escravidão ser-lhes impingida (de certa forma, é essa condição primeva de “inferioridade” que torna compreensível, para quem lê, o advento da escravização dessa gente negra).

Apesar de o vocabulário de Prado Júnior (1986) ser explicitamente “marxista”, não escapa da dicotomia estabelecida entre aqueles que estão próximos ou foram engolidos pela natureza, índios e negros, tão próximos da irremediável animalidade, e aqueles que cruzaram a linha da civilização, da cultura e da humanidade. Em algumas passagens de sua obra talvez mais influente, *Formação do Brasil Contemporâneo*, são claros os traços de um “culturalismo genético” de inspiração Freiriana²³.

²³ Caio Prado (1986) praticamente reproduz o argumento de Gilberto Freire no que tange às particularidades do intercurso sexual entre as raças na história do Brasil. Nestes discursos, as índias se entregavam indiferente e passivamente ao português que, por sua vez, demonstrava toda sua virilidade e impetuosidade de ganhão. Prado diz: “aliás, particularmente no caso da índia, é notória a facilidade com que se entregava, e a indiferença e passividade com que se submetia ao ato sexual. A impetuosidade característica do português e a ausência total de freios morais completam o quadro: as uniões mistas se tornaram a regra”. (PRADO JÚNIOR, 1986, p. 109). O parentesco intelectual de Prado com Freire, nesse aspecto, é indisfarçável. Freire diz sobre o mesmo tema que, “atraídos pelas possibilidades de uma vida livre, inteiramente solta, no meio de muita mulher nua, aqui se estabeleceram por gosto ou vontade própria muitos europeus do tipo que Paulo Prado retrata em traços de forte realismo. Garanhões desbragados.”; e ainda que a miscigenação “vem, segundo parece, das primeiras uniões de europeus, desgarrados à toa pelas nossas praias, com as índias que iam elas próprias oferecer-se ao amplexo sexual dos brancos”; ou que “o europeu saltava em terra escorregando em índia nua; os próprios padres da Companhia precisavam descer com cuidado, senão atolavam o pé em carne.(...) As mulheres eram as primeiras a se entregarem aos brancos, as mais ardentes indo se esfregar nas pernas desses que supunham deuses. Davam-se ao europeu por um pente ou um caco de espelho.” (FREIRE, 1981, p. 21, 47, 93).

A obra de Prado (1986) é conhecida por apresentar como fator determinante do “abastardamento” dessas populações não apenas a violência da escravidão como instituição social e econômica, como também os múltiplos traços de nossa herança colonial, que no seu entendimento concorreram para a subordinação histórica da população negra no país. Todavia, o trecho supracitado ilumina uma tensão que, acredito, esteja presente em toda a sua obra e, tal como indica Odália (1997), está presente também em muitos outros autores. Nesses, segundo Odália (1977), “a herança colonial é lida naquilo que parece mais importante no processo de construção do país. Em uma leitura, o colonialismo português no Brasil tem como aspecto relevante o fato de transmitir à Nação emergente um modo de produção escravista, que tanto quanto no período colonial, permite sua unidade. Em outra, essa estrutura econômica é quase totalmente ignorada ou, então, é assimilada a uma de suas conseqüências, a estrutura racial – realidade mais visível e palpável”, e mais à frente acrescenta, todavia, que “é sobre a estrutura de classes que vão convergir todos os esforços de interpretação da nossa história de parte significativa dos intelectuais brasileiros do século XIX e das primeiras décadas do século XX, demonstrando de maneira eloqüente que, em primeiro lugar, uma opção de sociedade já havia sido feita, tendo como paradigma a sociedade européia, e, em segundo, que essa opção era também uma forma de integração a essa sociedade” (ODÁLIA, 1997. p. 18-19).

É nessa assimilação da estrutura econômica da escravidão com a estrutura racial – esta, obviamente, uma das conseqüências da escravidão, e não produtora dela –, é nessa indiferenciação que em muitas ocasiões se vê envolvido o pensamento de Caio Prado (1986)²⁴, o que termina por obrigá-lo,

²⁴ A miscigenação histórica no Brasil tem, nesse sentido para Prado Jr., um papel fundamental de civilização e de construção da nação brasileira. Esta

não raras vezes, a enxergar os principais problemas nacionais como problemas políticos e econômicos imersos em questões basicamente de raça. Por ser assim, a miscigenação aparece para ele também como caminho de solução de muitas das questões fulcrais do país²⁵.

Euclides, Capistrano e Caio Prado são alguns dos grandes nomes sobre os quais repercute, no século XX, um esquema de interpretação do Brasil em parte tributário de uma estrutura discursiva conformada no período romântico brasileiro, em que as imagens sobre a nação brasileira e a cons-

tribuiu muito mais do que qualquer sistema de leis ou de civilização para integrar as populações nativas no modelo civilizacional português. Aliás, graças ao amálgama unificador das raças é que foi possível a formação da nacionalidade brasileira. Civilização e nacionalidade são, portanto, uma questão própria ao processo evolutivo das raças. É o próprio Caio Prado quem diz: "porém, mais do que qualquer lei ou sistema de civilização, contribuiu para a absorção da população indígena que habitava o território brasileiro antes da vinda do colono branco, ou de pelo menos de parte dela que não foi pequena, o cruzamento das raças. (...) A licença de costumes, que sempre foi a norma no Brasil-Colônia (...) teve ao menos esta contribuição positiva para a formação da nacionalidade brasileira: e graças a ela que foi possível amalgamar e unificar raças tão profundamente diversas, tanto nos seus caracteres étnicos como na posição relativa que ocupavam na organização social da colônia". (PRADO JÚNIOR, 1986, p. 98).

²⁵ "A mestiçagem, que é o signo sob o qual se forma a nação brasileira, e que constitui sem dúvida o seu traço característico mais profundo e notável, foi a verdadeira solução encontrada pela colonização portuguesa para o problema indígena." Ou então, "a mestiçagem, signo sob o qual se formou a etnia brasileira, resulta da excepcional capacidade do português em se cruzar com outras raças. É a uma tal aptidão que o Brasil deve a sua unidade, a sua própria existência (...) graças a ela; o número relativamente pequeno de colonos brancos que veio povoar o território (...) pôde impor seus padrões e cultura à colônia, que mais tarde, embora separada da mãe-pátria, conservara os caracteres essenciais da sua civilização." (PRADO JÚNIOR, 1986, p. 98, 107). Aqui, novamente, o Brasil deve sua unidade e existência à miscigenação. Por ela também (portanto, por uma questão de raças) é que, no entender de Prado Jr., o branco português conseguiu impor seus padrões de cultura e civilização. Mais uma vez, no pensamento de Prado Jr. fica patente que civilizar é mestiçar, é miscigenar.

trução da identidade nacional foram providas basicamente a partir de algumas balizas naquele momento definidas.

É evidente que aqui não se pretendeu confundir ou indiferenciar as diversas, e por vezes antagônicas, perspectivas ideológicas, de estilo ou teórico-metodológicas específicas de cada um desses autores e outros tantos que, acreditamos, foram influenciados (em maior ou em menor grau) por um esquema romântico herdado de interpretação do Brasil, particularmente no que concerne à participação do contingente populacional não-branco no processo de arranjo, acomodação e estabelecimento das bases simbólicas e ideológicas de fundação da nação e da identidade nacional.

Todavia, muitas vezes as variações de pressupostos, a diversidade de posturas ideológicas e a multiplicidade de pontos de partida teórico-metodológicos se viram aproximados por fios invisíveis, que se constituíam precisamente em marcos e limites dentro dos quais essas diferenças poderiam se expressar, sem escapar, no entanto, a um mesmo campo discursivo.

Tais fios invisíveis, balizas, fronteiras ou fundamentos, dentro dos quais ainda se movimentou, nas primeiras décadas do século XX, grande parte do moderno pensamento social brasileiro, concentravam-se num reduto ainda muito pouco atacado pela reflexão crítica no interior do meio intelectual brasileiro. Mais precisamente, a dimensão étnica nesse pensamento – que nos inícios do século XIX definira e redefinira as bases sobre as quais seria legítimo falar ou expressar a "essência" do país, o caráter, o *ethos* da jovem nação brasileira e de seu povo (ou ainda definir qual perfil e qual povo este país queria ou precisava, para os objetivos escolhidos e projetados para a nação) – nunca foi ultrapassada nos limites que a estrutura discursiva romântica estabeleceu como legítimos²⁶. Nestes,

²⁶ "O discurso culturalista da etnicidade encontrou solo fértil para seu florescimento na América Latina. (...) Estes são alguns dos tantos modelos interpretati-

o não-branco, independentemente de seus atributos e qualidades, ocupa sempre um lugar periférico, marginal ou invisível, e a ele não é permitido desempenhar um papel de destaque no processo civilizacional projetado para a nação e caracterizado pelo pensamento social.

O não-branco contribui para esse projeto, no máximo, com suas qualidades sensuais ou atributos “culturais naturalizantes”, essencializados, que permitem a ele, talvez, ocupar um lugar de destaque como figurante no grande espetáculo civilizacional brasileiro, mas nunca o posto de protagonista. Suas experiências históricas de construção de um modelo de civilização alternativo, inadequado ou incompatível com aquele definido pelo pensamento social romântico brasileiro do século XIX, foram descartadas, diminuídas, ou simplesmente esquecidas até tardiamente no meio intelectual brasileiro.

Exemplos outros poderiam ser multiplicados aqui para demonstrar esse fato; tanto sobre obras consideradas fundadoras nesse pensamento, quanto para os autores considerados vulgarizadores²⁷. Malgrado

vos da cultura e da identidade latino-americana com base no ideologema da mestiçagem que surgem a partir dos anos 20 com o objetivo de reivindicar o mestiço e a mestiçagem e postular a cultura latino-americana como ‘cadinho de raças’ de onde sairia uma cultura (racializada) capaz de eliminar o conflito entre os opostos, entre os antagonismos tradicionais, como região/nação, branco/não-branco, (neo)colônia/metrópole, cidade/campo, civilização/barbárie. Contudo, subjacente a todos estes modelos, encontra-se a idéia de raça biológica travestida em etnicidade ou em classe social. Um outro ponto de suma importância é que em todos estes ideogramas acontecem simultaneamente uma *culturalização da raça* e uma *racialização da cultura*.” MARTINEZ-ECHAZÁBAL, 1996, p. 112).

²⁷ Urbino Vianna (1935, p. 46-48) diz que “o São Francisco representa na história da pátria esta feição característica: caldeou em suas margens as três raças, dando como produto o tipo inconfundível do ‘barranqueiro’. Dahi procede este mixto que não é nem heroe nem bandido, e ao mesmo tempo nos parece ambas as cousas; e nós lhe chamamos ‘jagunço’. (...) é a criação necessária ao senhor, fazendeiro ou proprietário de terras para agredir e combater; sabidamente um tipo da plebe.” E na pág. 48 acrescenta: “o sangue que lhe

todas as enormes diferenças já mencionadas entre os autores abordados, repito, a imagem que os esquemas interpretativos do Brasil deixaram do lugar e do papel, da vasta participação e contribuição na história do Brasil das populações e dos elementos não-brancos é indiscutivelmente a que reproduz Affonso de Taunay (1975, p. 22): “Encetava-se a era das filas de índios carregadores de mercadoria entre o planalto e o litoral, cuja vida miserável valeria, um século mais tarde, tremenda objutória de Antônio Vieira.”

Nestes esquemas, o não-branco é o eterno carregador de caixas e mercadorias. Das suas experiências históricas coletivas conscientes – quer sob o regime escravista como escravo, quer sob o regime escravista, como livre, liberto, ou quilombola, quer como camponês ou como pequeno empreendedor livre – nunca foi retirado elemento cultural ou civilizacional que pudesse orientar, definir, redefinir ou contribuir efetivamente para o projeto de nação brasileira e sua identidade nacional. Sua contribuição e seu papel civilizador no processo simbólico e ideológico de construção da sociedade brasileira é frequentemente entendido como nulo ou, quando muito, menor e secundário. Boa parte dos melhores trabalhos historiográficos sobre não-brancos no sertão refletem, até hoje, essa tendência interpretativa.

corre nas veias vem de cruzamentos desordenados e multiformes do áfrico, na sua variedade de caracteres moraes, com o indígena, o branco e os mestiços deste, mulatos e mamelucos, criando os carijós, cafuzos, curibocas e pardos, mais e mais complicando a heterogênea sociedade de mestiços que há-de dar, no seio da propriedade territorial”. Wilson Lins (1983, p. 23-24) não deixa dúvidas também de sua filiação intelectual e presta tributo a Euclides da Cunha dizendo: “o sertanejo São-Franciscano, com sua pele brônzea, seus olhos oblíquos, é o mais autêntico representante dos primeiros cruzamentos na terra recém-descoberta. É ele o mais velho exemplar humano no concerto das raças e sub-raças que povoam o país. (...) Uma raça forte, nascida no dizer de Euclides, ‘de um amplexo feroz de vitoriosos e vencidos’, isto é, do português dominador e do índio dominado, não quer abrir mão do direito secular de ser a primeira no vale.”

Referências

- ABREU, J., Capistrano. *O Descobrimento do Brasil*. Rio de Janeiro/Brasília, Civilização Brasileira/MEC, 1976.
- COSTA, Emília Viotti da. *Da monarquia à república: momentos decisivos*. São Paulo: Gryalbo, 1977.
- CUNHA, Euclides da. *Os Sertões*. Rio de Janeiro, Edições Ouro, 1969.
- FAORO, Raimundo. *Os donos do poder*. Porto Alegre: Globo, 1977.
- FREIRE, Gilberto. *Casa Grande e Senzala*. Rio de Janeiro, José Olímpio, 1981.
- LIMA, Nísia Trindade. *Um Sertão Chamado Brasil – Intelectuais, Sertanejos e Imaginação Social*. Rio de Janeiro, Tese de doutoramento apresentada ao Instituto Universitário de Pesquisa – IUPERJ, 1997.
- LINS, Wilson. *O Médio São Francisco – Uma Sociedade de Pastores e Guerreiros*. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1983.
- LOPES, Luis Carlos. *O Espelho e a Imagem – O Escravo na Historiografia Brasileira (1808 – 1920)*. Rio de Janeiro, editora Achiamé, 1987.
- MAIO, Marcos Chor e SANTOS, Ricardo Ventura (Orgs.). *Raça, Ciência e Sociedade*. Rio de Janeiro, Editora Fiocruz, 1996. Pág.
- MOURA, Clóvis. *As Injustiças de Clío – O Negro na Historiografia Brasileira*. B. Horizonte, Oficina de Livros, 1990.
- ODÁLIA, Nilo. *As Formas do Mesmo*. São Paulo, Unesp, 1997.
- ORTIZ, Renato. *Cultura Brasileira e Identidade Nacional*. São Paulo, Brasiliense, 1986.
- PRADO JR. Caio. *Formação do Brasil Contemporâneo*. São Paulo, Brasiliense, 1986.
- RICARDO, Cassiano. *Marcha para o Oeste*. Rio de Janeiro, José Olímpio, 1970.
- SCWARZ, Roberto. *Ao vencedor as batatas*. São Paulo: Duas Cidades, 1977.
- SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O Espetáculo das Raças – Cientistas, Instituições e Questão Racial no Brasil (1870 – 1930)*. São Paulo, Companhia das Letras, 1993.
- SKIDMORE, Thomas E.. *Preto no Branco – Raça e Nacionalidade no Pensamento Brasileiro*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1976.
- SODRÉ, Nelson Werneck. *História da Literatura Brasileira*. São Paulo, editora Difel, 1982.
- TAUNAY, Affonso E. *História das Bandeiras Paulistas*. Tomo I, Vol. I, São Paulo, Melhoramentos/MEC, 1975.
- VIANNA, Urbino. *Bandeiras e Sertanistas Baianos*. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1935.
- VIDAL E SOUZA, Candice. *A Pátria geográfica – Sertão e Litoral no Pensamento Social Brasileiro*. Goiânia, Editora UFG, 1995.