

Uma antropologia brasileira em finais do século XIX: ou um discurso sobre “a pré-história”

Lilia K. Moritz Schwarcz

Como citar: SCHWARCZ, L. K. M. Uma antropologia brasileira em finais do século XIX: ou um discurso sobre “a pré-história”. *In*: RUBIM, C. R. (org.). **Iluminando a face escura da lua:** homenagem a Roberto Cardoso de Oliveira. Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2012. p. 73-94. DOI: <https://doi.org/10.36311/2012.978-85-7983-242-0.p73-94>



All the contents of this work, except where otherwise noted, is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0).

Todo o conteúdo deste trabalho, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0).

Todo el contenido de esta obra, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia Creative Commons Reconocimiento-No comercial-Sin derivados 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0).

UMA ANTROPOLOGIA BRASILEIRA EM FINAIS DO SÉCULO XIX: OU UM DISCURSO SOBRE "A PRÉ-HISTÓRIA"

Lília K. Moritz Schwarcz

INTRODUÇÃO

Segundo o escritor Argentino, Jorge Luis Borges, “nomear é uma forma de existir”. Se tal dito contém qualquer laivo de verdade, pode-se dizer que o objetivo desse texto é, de certa maneira, nomear e reconhecer uma certa antropologia brasileira de finais do século XIX, que, em seu sentido estrito, jamais existiu.

Chamado por muitos como uma “pré-história” da antropologia brasileira, esse período que vai dos anos 1870 a 1930 -- esse contexto anterior à institucionalização da universidade -- é marcado por uma série de antropólogos *avant la lettre*, ou mesmo por alguns antropólogos que o eram sem ser. São professores, literatos, médicos, juristas [...] que não se auto-definiam ou designavam como antropólogos. Com efeito, o recorte disciplinar não existia e não parecia fazer parte do léxico profissional desses sujeitos. O que existia, sim, pelo menos por aqui, era a busca de uma identidade nacional, ou então

a procura incessante por uma questão que angustiava as elites pensantes nacionais: “afinal, o que faz do Brazil, Brasil”?¹

Em torno desse tema e dessa pergunta, muitas instituições se organizaram, e mais especialmente os Institutos Históricos e Geográficos, os Museus de Etnografia, as Escolas de Medicina e os Museus de Etnografia. Tratava-se, cada uma à sua maneira, de entender que país era esse, o que implicava, nesse contexto, em perguntar, afinal, que raça era essa. Como veremos, os modelos eram muitos, assim como as escolas. No entanto, em comum havia a preocupação de chegar à uma concepção sobre essa nação, que levava, no limite, a buscar singularidades e particularidades.

Se como bem mostrou Norbert Elias, a pergunta pela identidade não é comum a todos os povos, no nosso caso, e nesse contexto, ela unificou perspectivas díspares. Por sinal, Elias, em seu texto *O processo civilizador*, procurar perscrutar os sentidos dos conceitos de “Civilização” e “Kultur” sobretudo para franceses e alemães. Nesse exercício interpretativo, Elias aponta as dificuldades de se trabalhar com conceitos tão intimamente conectados às experiências que os produziram.

Conceitos como esses dois têm algo do caráter de palavras que ocasionalmente surgem em algum grupo mais estreito, tais como família, seita, classe escolar ou associação, e que dizem muito para o iniciado e pouquíssimo para o estranho. Assumem forma na base de experiências comuns. Crescem e mudam com o grupo do qual são expressão. Situação e história do grupo refletem-se nelas. E permanecem incolores, nunca se tornam plenamente vivos para aqueles que não compartilham tais experiências, que não falam a partir da mesma tradição e da mesma situação. (ELIAS, 1996, p. 26).

O autor demonstra como o conceito de “civilização” foi forjado na França, na passagem do século XVIII para o XIX, sobretudo por conta do impasses gestados entre uma aristocracia de corte civilizada e a alta burguesia reformista – que jamais rompe com o código de civilidade da corte, mas o altera de dentro, propondo reformas administrativas, políticas e sociais que ritmassem o país rumo ao progresso. Advém daí o suposto da “civilização” ser compreendida enquanto um processo e não como um ganho absoluto dado pelas regras de etiqueta surgidas na corte.

¹ Roberto Da Matta foi quem utilizou tal expressão em vários artigos de sua autoria.

Já o conceito de “Kultur” teria sido originado nesse mesmo período na Alemanha, conjuntamente com a difusão das idéias de Herder e do romantismo, e se alastrado principalmente dentre a *intelligentsia*: uma classe média vinculada à universidade. Esse grupo, diferente do que aconteceu na França, não foi integrado à aristocracia de corte; grupo que, por excelência, valia-se do conceito de “Civilização”. Desse modo, “Kultur” surge como uma espécie de contra-conceito, quando contrastado à este de “Civilização”; entendido por essa pela *intelligentsia* de extração média, apenas a partir de sua face artificial e superficial: não passaria de mera aparência. De modo diametralmente oposto, a *kultur* representava a essência profunda de um povo;² lhe era natural e se manifestava nas personalidades dos indivíduos, nos fatos artísticos, religiosos e intelectuais (semelhante aos “feitos do espírito” de Herder). Assim sendo, a *kultur*, diferentemente da “civilização”, implicaria prever um progressivo processo de expansão, detendo-se nos produtos humanos (na arte, nos livros e na religião) que expressam a individualidade e a particularidade de um povo.

É nesse sentido que Norbert Elias revela como sociedades que procuram obsessivamente se definir pelo peculiar -- pela sua suprema individualidade -- tiveram problemas para definir fronteiras, limites e identidades ao longo do processo histórico: “o conceito de *kultur* reflete a consciência de si mesma de uma nação que teve de buscar e constituir incessante e novamente suas fronteiras, tanto no sentido político como espiritual, e repetidas vezes perguntar a si mesma: ‘Qual é, realmente, nossa identidade?’ A orientação do conceito alemão de cultura, com sua tendência à demarcação e ênfase em diferenças, e no seu detalhamento, entre grupos, corresponde a esse processo histórico. As perguntas ‘O que é realmente francês? O que é realmente inglês?’ há muito deixaram de ser assunto de discussão para franceses e ingleses. Durante séculos, porém a questão ‘O que é realmente alemão?’ reclamou sempre resposta. Uma resposta a essa pergunta – uma entre várias outras – reside em um aspecto peculiar do conceito de *Kultur*.”³

Vale a pena arriscar um paralelo e substituir a referência ao “alemão” por “brasileiro”, e ficar com a ideia expressa no parágrafo acima. Também entre nós o tema e o debate em torno da identidade nacional tomou

² Nesse sentido existem similaridades com o conceito de *volksgeist*.

³ Idem. p.25.

contornos e desenhos bem definidos e passou obrigatoriamente pela discussão da cultura, que, no nosso caso, implicava pensar, acima de tudo, na raça. Com efeito, e como veremos, os questionamentos sobre nossa identidade, apesar de igualmente frequentes, não nos levaram diretamente ao conceito de cultura e sim, ao chamado “mito das três raças formadoras”. Além disso, é possível arriscar dizer que a fundação de uma vida intelectual moldada por estabelecimentos de ensino e de pesquisa e por uma rede de colaboradores mais orgânica teve, nesses primeiros momentos dos anos 1870, o tema da raça e da identidade como definidores da agenda local.

É, nesse sentido, que essa que é conhecida como uma “geração realista” pode ser entendida como precursora de um pensamento antropológico, no Brasil. Tratava-se de entender, com os instrumentos da época, o que havia de “nativamente” significativo em nossa realidade. Ou então, que elementos carregavam a nossa singularidade e permitiam estabelecer fronteiras identitárias. Nesse movimento, raça e sobretudo mestiçagem, se constituem em argumentos certos para pensar a nação. Se não a cultura [...] ao menos a raça.

O SÉCULO XIX E A “NATURALIZAÇÃO DAS DIFERENÇAS”

Em meados do século XIX, como uma espécie de reação ao igualitarismo dos ideais da Revolução Francesa, toma força na Europa e nos Estados Unidos uma nova versão da corrente poligenista, que acreditava na existência de uma humanidade profundamente cindida desde seus primórdios. Partindo do pressuposto do caráter essencial das raças -- que as fariam diferir assim como eram variadas as espécies animais e vegetais --, uma série de teóricos, mais conhecidos como “darwinistas sociais”, passam a qualificar a diferença e a transformá-la em objeto de estudo; em objeto de ciência.

Também conhecidos como “deterministas sociais”, esses autores poderiam ser divididos em dois tipos: deterministas geográficos e raciais. Os primeiros, pautavam suas análises em fatores de ordem geográfica -- como o clima, o solo, a vegetação, o vento --, supondo que o futuro de uma civilização estaria diretamente ligado a esses elementos físicos. O segundo grupo, o mais influente em nosso país, abandonava a análise do indivíduo para insistir no grupo, na medida em que o sujeito era entendido, apenas, como uma somatória dos elementos físicos e morais da raça a que pertencia. O fato é

que, com o fortalecimento desses teóricos das raças, percebe-se uma espécie de perversão no próprio seio do discurso liberal, que naturalizara a idéia da igualdade em meio a um contexto marcado pela afirmação de hierarquias e diferenças sociais (DUMONT, 1966).

Pensadores como Arthur Gobineau (1853), Gustave Le Bon (1894) entre outros acreditavam que as raças constituiriam fenômenos finais -- resultados imutáveis --, sendo todo cruzamento, por princípio, entendido como um erro. As decorrências lógicas desse tipo de postulado eram duas: enaltecer a existência de “tipos puros” e compreender a miscigenação como sinônimo de degeneração, não só racial como social.

Opondo-se, portanto, à visão humanista, os teóricos das raças partiam de três proposições básicas. A primeira tese afirmava a realidade das raças, estabelecendo que existiria entre esses agrupamentos humanos a mesma distância encontrada, por exemplo, entre o asno e o cavalo. A segunda, instituía uma continuidade entre aspectos físicos e morais, determinando que à divisão do mundo entre raças corresponderia uma divisão entre culturas. Um terceiro aspecto apontava para a predominância do grupo “racio-cultural” ou étnico no comportamento do sujeito, conformando-se uma doutrina da psicologia coletiva, hostil à idéia do arbítrio do indivíduo.

Esse saber sobre as raças implicou, por sua vez, um “ideal político”, um diagnóstico sobre a submissão ou possível eliminação das “raças inferiores”, que se converteu em uma espécie de prática avançada do darwinismo social: a eugenia, cuja meta era intervir na reprodução das populações. O termo eugenia -- *eu*: boa; *genus*: geração --, criado em 1883 pelo cientista britânico Francis Galton, lidava com a idéia de que a capacidade humana estava exclusivamente ligada à hereditariedade e pouco devia à educação.

Dessa maneira, tomava força, nesse contexto, um determinado modelo que, abrindo mão do indivíduo, centrava-se no grupo -- no grupo racial -- e em suas potencialidades ou defeitos biológicos. É essa, por exemplo, a base da antropologia criminal de Cesare Lombroso, que afirmava em *L'uomo delinquente* (1876) ser a criminalidade um fenômeno físico e hereditário. Partindo da teoria dos estigmas, a antropologia criminal acreditava poder capturar o criminosos antes que ele pensasse em cometer o delito; detectar o desviante antes que praticasse o ato.

Por outro lado, adeptos da frenologia e da craniometria – ciências que partiam da mensuração de crânios, narizes, orelhas, bocas --, como Paul Broca (1864) e Samuel G. Morton (1844), estabeleciam correlações entre as potencialidades físicas e morais dos homens, dos povos e das civilizações

Enfim, em finais do século XIX, se à primeira vista a noção de evolução surgia como um conceito que parecia apagar diferenças, na prática o tema deu força a perspectivas em tudo opostas: de um lado estavam os evolucionistas sociais, que reafirmavam a existência de hierarquias entre os homens, porém acreditavam numa humanidade una; de outro os darwinistas sociais, que entendiam a diferença entre as raças como uma questão fundante. Resta saber porque no Brasil fizeram sucesso, sobretudo, as idéias dos teóricos das raças, que, como vimos, não apenas reforçavam as variações ontológicas entre os grupos, como condenavam sumariamente a miscigenação, com efeito, uma realidade entre nós. Resta saber, ainda, como se construíram as bases de um pensamento antropológico no Brasil, que nasce umbilicalmente vinculado à biologia e a um pensamento darwinista social.

UM EXEMPLO DE PAÍS MISCIGENADO

Vivia-se um ambiente conturbado, no Brasil de finais do século XIX. A escravidão acabara em 1888 e já em 1889 caía o Império, um regime bastante arraigado na lógica e nas instituições do país. Com essas mudanças iniciava-se, também, o debate sobre os critérios de cidadania e acerca da introdução dessa imensa mão de obra, agora oficialmente livre, no mercado de trabalho.

No entanto, entre nós, a discussão racial pareceu abortar o debate sobre a cidadania. Quem pensa raça, pensa em grupo (e não em indivíduo) e o tema parecia propício para encobrir, e mesmo anular, o debate que recém iniciava-se no campo jurídico, sobre o livre-arbítrio e os critérios de cidadania. Com efeito, as teorias deterministas raciais acomodavam-se à realidade da exclusão social de uma parte ampla da população e permitiam prever e explicar a diferença e a desigualdade. Na verdade, “naturalizavam-se” diferenças sociais e passava-se para a égide da ciência o que pertencia à política exclusiva dos homens. As diferenças verificadas entre brancos e negros não eram uma decorrência da escravidão e da apartação mas seriam um “desígnio da natureza”, diagnosticado por esses “homens de ciência”.

Desde os anos 1870, portanto, teorias raciais passam a ser largamente adotadas no país, em uma clara demonstração de que os critérios políticos não encontravam-se distantes dos parâmetros científicos adotados; ao contrário, coadunavam-se de maneira precisa. O que se percebe-se, então, é uma seleção de modelos, e uma evidente insistência na introdução e tradução de autores darwinistas sociais, os quais destacavam o caráter essencial das raças e, sobretudo, o lado “nefasto da miscigenação”.

A seleção não era aleatória, na medida em que o tema racial já fora explorado durante o Império, sobretudo por meio do projeto romântico nativista, que selecionara o indígena como símbolo de identidade. É diferente, no entanto, a interpretação realista dos anos 1870. Surgindo na oposição ao projeto romântico, os autores de final do século mudarão os termos da equação e ao invés de destacar o lado positivo da miscigenação cultural e biológica (como faziam autores como Karl Von Martius ou José de Alencar), passarão a destacar os “perigos da cruzamento” e a impossibilidade da cidadania em um país de raças mistas.

Já em maio de 1888, saía em jornais brasileiros um artigo polêmico, assinado por Nina Rodrigues, médico da escola bahiana, que afirmava: “os homens não nascem iguais. Supõe-se uma igualdade jurídica entre as raças, sem a qual não existiria o Direito.” Dessa maneira, logo após a abolição formal da escravidão, Rodrigues passava a desconhecer a igualdade e o próprio livre arbítrio, em nome de um determinismo científico e racial. E a posição não era expressa apenas nos jornais; em 1894, Nina Rodrigues publicava *As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil*, e defendia não só a proeminência do médico na atuação penal, como a existência de dois códigos -- um para negros, outro para brancos --, correspondentes aos diferentes graus de evolução dos dois grupos.

Esses intelectuais entendiam, assim, a questão nacional a partir do tema da raça, descaracterizando uma incipiente discussão sobre a cidadania, que recém se iniciava. Como veremos, dois pólos opostos se definiam: de um lado os juristas defendiam para si a condução do debate nacional (e dos destinos do país), enquanto os médicos, como Nina Rodrigues, preconizavam sua preponderância e capacidade em gerenciar temas como esses. Se a população estava “doente”, cabia aos médicos- cientistas e não aos juristas a melhor intervenção.

No entanto, a adoção desses modelos não era tão imediata: implicava em um verdadeiro “ajuste cultural”, na medida em que levava a concluir que uma nação de raças mistas, como a nossa, era inviável e estava fadada ao fracasso. Por sinal, na interpretação dos viajantes estrangeiros o Brasil, há muito tempo, era visto com uma espécie de laboratório racial. Agassiz, por exemplo, que esteve no Brasil em 1865, assim concluía seu relato: “que qualquer um que duvide dos males da mistura de raças, e inclua por mal-entendida filantropia, a botar abaixo todas as barreiras que a separam, venha ao Brasil. Não poderá negar a deterioração decorrente da amálgama das raças mais geral aqui do que em qualquer outro país do mundo, e que vai apagando rapidamente as melhores qualidades do branco, do negro e do índio deixando um tipo indefinido, híbrido, deficiente em energia e mental” (1868, p. 71). Gobineau, que permaneceu no Brasil durante quinze meses, como enviado francês, queixava-se: “Trata-se de uma população totalmente mulata, viciada no sangue e no espírito e assustadoramente feia” (RAEDERS, 1988, p. 96).

Não se trata aqui de acumular exemplos, mas apenas de convencer como, nesse período, a mestiçagem existente no Brasil não era só descrita como adjetivada, constituindo uma pista para explicar o atraso, ou uma possível inviabilidade da nação. Dessa forma, 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 de que esse era, de fato, um país miscigenado.⁴

Analisada com ceticismo pelos viajantes, temida pelas elites, a questão racial parecia se converter, ao poucos, em tema central para a compreensão dos destinos dessa nação. Mas, se a introdução do debate racial, bem como suas decorrências, era interessante, pois permitia naturalizar diferenças sociais, ele gerava, também, problemas: qual seria o futuro de um país evidentemente mestiço?

A saída foi imaginar uma redescoberta da mesma nação, digerir certas partes da teoria, com a evidente obliteração de outras; enfim prever um modelo racial particular. É nesse sentido, que vale a pena entender a singularidade da leitura e a relevância desse debate. Na verdade, a questão racial é ressuscitada no Brasil, já que na Europa vitoriosa da *belle époque*, desse momento, pouco sucesso fazia. Estamos no contexto da afirmação do

⁴ Os censos revelavam que enquanto a população escrava se reduzia rapidamente, a população negra e mestiça tendia progressivamente a aumentar: 55% em 1872.

liberalismo e em um período anterior à guerra, quando o continente europeu vivia a ilusão de uma época “sem mazelas”.

O fato é que os modelos raciais entram no país de forma bastante hegemônica, revelando uma seleção e não a mera cópia. Por outro lado, “raça” surge, no Brasil, desse momento, como um conceito em contínua construção: diante da realidade de um país há muito miscigenado e basicamente negro não havia como evitar a questão. Mas raça era mais: permitia prever a diferença e uma certa singularidade (mesmo que negativa). Como dizia Nina Rodrigues: “se um país não é forte economicamente para ser reconhecido como tal, se não é antigo para ser reconhecido por sua tradição, ele precisa ser, mesmo, diferente”. Era, assim, por meio da idéia da diferença e da alteridade que o debate antropológico entrava no Brasil.

“RAÇA” E ANTROPOLOGIA NAS INSTITUIÇÕES DE ENSINO: UM CONCEITO NEGOCIADO.

A história dos estabelecimentos científicos brasileiros data, de certa maneira, da vinda da Família Real, quando revelou-se urgente a instalação de centros de saber. No entanto, enquanto o momento de fundação é mais remoto, já o aparelhamento institucional e a maturidade vieram a partir dos anos 1870, quando se pode notar o novo papel desempenhado por diferentes instituições, como as faculdades de medicina e de direito, os institutos históricos e geográficos e os museus de etnografia. Nesses locais, se os interesses não eram coincidentes, a questão racial esteve presente ora como tema de análise, ora como objeto de preocupação. A uni-los havia a certeza de que os destinos da nação passavam por suas mãos e a confiança de que era necessário transformar conceitos em instrumentos de ação e de alteração da própria realidade. “Um bando de idéias novas”, era assim que Silvio Romero definia o panorama intelectual em que vivia e a cisão que procurava marcar, diante da geração romântica que lhe antecederia.⁵

Diferente do otimismo dos tempos imediatamente posteriores à independência, que, como mostra, por exemplo, a iconografia oficial de Debret, selecionava uma nação “romanticamente mestiçada”, o momento

⁵ É preciso esclarecer que para efeito desse artigo faremos uma caracterização breve de cada um dos estabelecimentos analisados. Para uma visão mais ampla vide Scharzman (1979) e Schwarzc (1993).

era agora diferente. De um lado, uma série de modelos científicos – um “cinematógrafo em ismos”, diria Silvio Romero --, chegava ao Brasil:

O decênio que vai de 1868 a 78 é o mais notável de quantos no século XIX constituíram nossa vida espiritual ... De repente a imutabilidade das coisas se mostrou [...] *Um bando de ideias novas* esvoaçou sobre nós de todos os pontos do horizonte [...] Positivismo, evolucionismo, darwinismo, crítica religiosa, naturalismo, cientificismo na poesia e no romance, novos processos de crítica e história literária, transformação da instrução do Direito e da política, tudo então se agitou e o brado de alarma partiu da Escola de Recife. (ROMERO, 1926, p. 23-24).

É claro que não havia nem essa centralidade da Escola de Recife, conforme prevista por Romero, nem muito menos um movimento coeso de aceitação de novas teorias. O importante é que a ciência se convertia mesmo no grande mito de época e essas teorias entravam no país, quase que como modelos mágicos de explicação. Passar para a modernidade implicava em adotar esses novos parâmetros científicos, em boa parte marcados por teorias deterministas sociais.

De outro lado, porém, a simples “adoção”, a mera importação de ideias, não era assim tão simples e mecânica. Afinal, esses modelos entendiam a mestiçagem como uma forma de degeneração e era em torno dela que nossos cientistas “antropólogos” se debatiam. No entanto, a “crença” nas teorias era tal que, como dizia Romero (1926), “se a realidade não combina com o modelo é ela que precisa se alterar” [...].

Comecemos, assim, nossa análise pelas faculdades de direito, cujo lógica está atrelada à emancipação política de 1822. Criadas em 1827, as duas escolas de Direito -- Recife e São Paulo -- visavam atender as diferentes regiões do país, e criar uma *intelligentsia* nacional, apta a responder às demandas de autonomia da nova nação. Tendo vivido momentos diferentes de formação é a partir dos anos setenta que essas escolas encontram-se aptas a interferir no contexto local. Porém, nesse caso, a fachada institucional encobria diferenças profundas, que diziam respeito à orientação teórica, assim como ao perfil profissional característico de cada uma dessas instituições. Enquanto São Paulo foi mais influenciada por um modelo político liberal, já a faculdade de Recife, mais atenta ao problema racial, teve nas escolas darwinista social e evolucionista seus grandes modelos. Tudo isso sem falar do caráter mais

doutrinário dos intelectuais de Recife, traço que se destaca, sobretudo, quando contrastado ao grande número de políticos que partiam de São Paulo.

Na verdade, se vieram de Pernambuco as grandes teorias sobre a mestiçagem, foi São Paulo quem se preocupou em implementá-las, a partir dos projetos de importação de mão de obra europeia. Afinal, e como veremos, eram distintas as formações sociais e políticas de cada uma dessas províncias: Pernambuco, que contara com larga escravaria, convivia com a miscigenação há longa data; já São Paulo, sofria com a falta de mão de obra, em um momento em que, com o café, necessitava de braços para a produção. E não há como entender a relevância de Recife, no cenário intelectual nacional, sem lembrar de Silvio Romero, autor de frases polêmicas do tipo: “somos mestiços se não no sangue ao menos na alma” (1888, p.18). Para esse intelectual, a novidade estava no “critério etnográfico”, que surgia como uma chave para desvendar problemas nacionais: a partir dele, o princípio biológico da raça aparecia como denominador comum e o caldeamento das três raças formadoras transformava-se em “um arianismo de conveniência” (RABELLO, 1964). Afinal, as teorias raciais serviam para justificar a eleição de uma raça mais forte, sem que no entanto se incorresse nos desdobramentos negativos desses modelos que denunciavam o caráter letal do cruzamento. Romero acreditava ver em um branqueamento externamente motivado -- via a imigração europeia branca --, nosso futuro e solução e defendia a ideia darwinista social, de que os homens são de fato diferentes: “À uma desigualdade original, brotada do laboratório da natureza, aonde a distinção e a diferença entre as raças aparecem como fatos primordiais, frente ao apelo da avançada etnografia não há como deixar de concluir que os homens nascem e são diferentes” (1895, p. XXXVII). Antropologia era, assim, um modelo biológico e o critério etnográfico referendava a mestiçagem existente entre nós.

Complementar é a posição da escola paulista. Supostamente distantes, os intelectuais da faculdade de direito de São Paulo pouco se preocuparam em lidar com a questão racial. No entanto, paradoxalmente, São Paulo foi a província que adotou a política de imigração mais restritiva, no que se refere à entrada de orientais e africanos. Ou seja, a bancada paulista limitou a admissão de trabalhadores a apenas alguns países da Europa, -- italianos, suecos, alemães, holandeses, noruegueses, dinamarqueses, ingleses, austríacos e espanhóis --, em uma clara indicação da coloração que se pretendia para a

população local. O fato é que as escolas de Recife e São Paulo mostraram na teoria e na prática como se lidava com as teorias europeias, assimilando-as quando possível, obliterando-as quando necessário. Em ambas, a mestiçagem surgia como critério de diferença, ora transformada em teoria, ora introduzida na prática e na política imigratória.

Bastante diverso era o horizonte das escolas médicas nacionais. Vinculadas à lógica e contradições que enredaram a vinda da Família Real, as primeiras escolas de medicina foram criadas logo em 1808, já que a chegada súbita da corte portuguesa e de sua imensa comitiva implicaram um enorme problema sanitário. Além do mais, não se pode esquecer a proibição que existia até então à existência de escolas de ensino superior no Brasil. Portanto, a colônia andava carente de médicos. Assim, se os primeiros anos dessas faculdades foram caracterizados por um esforço de institucionalização, os cronistas são unânimes em datar a década de 1870 como um momento de guinada no perfil e na produção científica dessas instituições.

O contexto era também significativo. As recentes epidemias de cólera, febre amarela e varíola, entre tantas outras, chamavam atenção para a “missão higiênica” que se reservava aos médicos. Por outro lado, com a Guerra do Paraguai afluíam em massa doentes e aleijados que exigiam a atuação dos novos cirurgiões. E assim toma força a figura do “médico missionário”, cujo desempenho será distinto nas duas faculdades: enquanto o Rio de Janeiro atentarà para a *doença*, já na Bahia olharà para o *doente*. Com efeito, a relação entre as duas escolas, foi quase complementar. Se a escola do Rio de Janeiro lidou com as epidemias que grassavam no país; já na Bahia, a atenção centrou-se nos casos de criminologia e, a partir dos anos 1890, nos estudos de alienação.

Tratemos, então, da escola bahiana lugar onde, em finais do século, as teses sobre medicina legal predominam. Nelas, o objeto não era mais a doença ou o crime, mas o criminoso. Sob a liderança de Rodrigues, a faculdade baiana passou a seguir de perto os ensinamentos da escola de criminologia italiana e a antropologia criminal, que destacava os estigmas próprios dos criminosos. Para esses cientistas, foi fácil vincular os traços lombrosianos aos mestiços e aí encontrar um modelo para explicar a “degeneração racial”. Eram os exemplos de embriaguez, alienação, epilepsia, violência ou amoralidade que passavam a comprovar os dados dos darwinistas sociais, em sua condenação à “imperfeição da hereditariedade mista”. Sinistra originalidade encontrada

pelos peritos baianos: o “enfraquecimento da raça” permitia não só a exaltação de uma especificidade da pesquisa nacional, como uma identidade do grupo profissional. Com efeito, constituía-se uma marca identitária para a investigação brasileira (que lidaria com os efeitos da miscigenação e da criminalidade), assim como para esse grupo de cientistas, que identificavam-se a partir de um novo recorte científico e seleção de casos e de amostragens.

Esses médicos passarão, inclusive, a criticar o Código Penal, desconfiando do jus-naturalismo, e da igualdade entre as raças, apregoada pela letra da lei.

O código penal está errado, vê crime e não criminoso [...]. Não pode ser admissível em absoluto a igualdade de direitos, sem que haja ao mesmo tempo igualdade na evolução [...] Fazer-se do indivíduo o princípio e o fim da sociedade, conferir-lhe uma liberdade sem limitações, como sendo o verdadeiro espírito da democracia, é um exagero da demagogia [...]. (GAZETA MÉDICA DA BAHIA, 1906, p. 256-257).

O livre-arbítrio transformava-se, assim, em um pressuposto espiritualista, como se a igualdade fosse apenas uma criação ilusória dos “homens de lei”. Dessa maneira, e nesse contexto, a descoberta da diferença servia para deslegitimar a noção de igualdade e não o contrário.

A partir de inícios do século, são os estudos de alienação e a defesa dos “manicômios judiciários” que passam a fazer parte da agenda local, aliando a certeza do caráter negativo da miscigenação, à incidência de casos de loucura nessas populações. Em “Mestiçagem, crime e degenerescência” (1899), Nina Rodrigues analisava casos de alienação, estabelecendo uma correlação direta entre cruzamento racial e loucura. Era a face pessimista do racismo brasileiro, que diagnosticava no cruzamento a falência nacional.

No Rio de Janeiro, por sua vez, as pesquisas insistiam na questão da higiene pública e, sobretudo, no combate às grandes epidemias. Nessa época, o Brasil surgia representado como “o campeão da tuberculose”, o paraíso das doenças contagiosas⁶. É nesse ambiente de temor, que os médicos cariocas irão entender as “doenças tropicais” não só como seu maior desafio,

⁶ Em primeiro lugar nos índices de mortalidade encontrava-se a tuberculose -- responsável por 15% das mortes no Rio de Janeiro. A ela seguiam-se, em ordem de grandeza, os casos de febre amarela, varíola, malária, cólera, beribéri, febre tifóide, sarampo, coqueluche, peste, lepra, escarlatina, os quais, todos juntos, representavam 42% do total de mortes registradas nessa cidade.

mas como sua grande originalidade. Nesse sentido, o combate vitorioso à febre amarela -- responsável por boa parte dos óbitos no ano de 1903 e já em 1906 praticamente debelada -- vai dar nova força a esses cientistas que passam a defender um projeto cada vez mais agressivo de atuação. Chamada popularmente de “ditadura sanitária”, essa nova política levava os médicos a sair dos espaços públicos e ganhar os locais privados, impondo hábitos e atitudes. Não se trata aqui de negar a realidade das epidemias e a oportunidade das medidas, mas de destacar uma nova forma de intervenção⁷.

O passo para a eugenia e para a crítica à miscigenação racial foi quase que imediato. Afinal, as doenças teriam vindo da África, assim como o “enfraquecimento biológico” seria resultado da mistura racial. Nesse sentido, a partir de inícios do século, uma série de artigos especializados passa a defender métodos eugênicos de contenção e separação da população: “Nesses termos a eugenia não é outra cousa senão o esforço para obter uma raça pura e forte ... Os nossos males provieram do povoamento, para tanto basta sanear o que não nos pertence” (BRAZIL MÉDICO, 1918, p. 118-119)⁸. Vários textos estabeleciam, inclusive, correlações entre a imigração e a entrada de moléstias estranhas a nosso *habitat*. Isso tudo em meio a um contexto em que os negros, agora ex-escravos, transformavam-se em estrangeiros: nos africanos residentes no Brasil.

É nesse ambiente que os médicos cariocas passam a tecer elogios à política de imigração empregada na África do Sul -- “que só aceita indivíduos física e moralmente sãos [...] para que se forme uma raça sadia e vigorosa [...] e se feche as portas às escórias, aos medíocres de corpo e de inteligência” (BRAZIL MÉDICO, 1912, p. 24-25) --; fazem projetos de controle eugênico; ou dão apoio à leis de esterilização aplicadas em Nova Jersey: “Os médicos e eugenistas convencidos dessa triste realidade procuram a solução para esse problema e de como evitar esse processo de degeneração [...] Só a esterilização fará desaparecer os elementos cacoplotos da espécie humana [...]” (BRAZIL MÉDICO, 1921, p. 155-156).

⁷ Data dessa época a insurreição conhecida como Revolta da Vacina. O estopim que deflagrou o movimento, foi a publicação do decreto de 1904, que declarava obrigatória a vacinação. Sobre o tema vide Chalhoub, 1993 e Sevcenko, 1984.

⁸ O periódico *Brazil-Medico* surgiu em 15 de janeiro de 1887. Era uma revista publicada semanalmente e tinha um vínculo com a Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro.

Para esses cientistas, familiarizados com os projetos eugenistas alemães e em especial com a política restritiva adotada nos EUA, que culminou com a aprovação da lei de imigração de 1924, não existiria outra saída para o país senão aquela que prevesse medidas radicais de controle da população. Vemos assim, como o “país da democracia racial” estava, nos anos 1920, a um passo do *apartheid* social e racial.

Por sinal, apesar do predomínio dessas duas instituições, a discussão racial, e essa busca de uma especificidade nacional, não se restringiu a elas. Seria possível adentrar os recintos dos Institutos Históricos e Geográficos, onde um saber evolucionista, positivo e católico se afirmou, como se fosse possível adotar os modelos raciais de análise, mas prever um futuro branco e sem conflitos.

Resta ainda mencionar os museus etnográficos, os quais, à primeira vista, pouco dialogaram – ou dialogaram diretamente -- com essas questões. Na verdade, os três museus brasileiros -- Nacional (R.J, criado em 1808), Ypiranga (S. P., criado em 1895) e Goeldi (PA, criado em 1866 mas reinaugurado em 1891) --, detiveram-se mais sobre os enigmas do pensamento evolucionista do que se imiscuíram no debate local. Não se pode esquecer, no entanto, da participação de João Batista Lacerda, diretor do Museu Nacional, que quando convidado a participar do I Congresso Internacional das Raças, realizado em julho de 1911, defendeu uma tese polêmica com relação ao futuro do país. Em “*Sur les métis au Brésil*” Lacerda afirmava que “o Brasil mestiço de hoje tem no branqueamento em um século sua perspectiva, saída e solução”, em uma evidente afirmação de que o presente negro seria “redimido” por um futuro cada vez mais branco. Por outro lado, foi também Lacerda quem ministrou o primeiro curso de antropologia, no Brasil, que era, a bem da verdade, um curso de anatomia comparada.

Nesse como em outros casos vemos como a questão racial fazia parte da agenda desses cientistas, que utilizavam-na como argumento nos mais diversos contextos e situações. Raça era, sobretudo, sinônimo de singularidade e levava à definição desse país a partir da noção de miscigenação.

ESSA FRÁGIL CIDADANIA: SOBRE ANTROPOLOGIA E DIFERENÇA

O que e pretendeu mostrar, até aqui, é como teorias raciais percorreram um trajeto específico no caso brasileiro e de que maneira, estacam

e vincam os primórdios de uma discussão antropológica no Brasil. Antes da entrada dos modelos culturalistas norte-americanos, eram as teorias raciais que permitiam definir uma certa identidade nacional.

Interessante é notar, ainda, como esses modelos tomaram força e forma conjuntamente com o debate sobre a abolição da escravidão, transformando-se em “teorias das diferenças”, na medida em que definiram como estrangeiros e inferiores àqueles que há muito habitavam o país. Diferença aqui, não é critério positivo de análise, mas negativo; no sentido de que se tratava de lidar com uma população “degenerada e doente”. Nesse sentido, a entrada maciça desse tipo de teoria acabou por abortar a frágil discussão da cidadania que, com a proclamação da República, recém se iniciava entre nós. Se alguns setores abolicionistas, e mesmo juristas da Faculdade de Direito de São Paulo, tomavam para si o tema da igualdade e do livre-arbítrio, foram facilmente eclipsados por esse discurso racial determinista, que com sua legitimação cientificista, camuflava um debate que era, de fato, ideológico e político. Quem pensa raça esquece o indivíduo, sendo esse um discurso “amadurecido” nesse país que, desde a colonização, primou por desconhecer o Estado e anular suas instituições. Nesse caso, o que estava em questão era o “grupo racial”, que parecia funcionar como um guarda-chuva por sobre os indivíduos. Por isso o liberalismo era entendido como uma falsa questão, entre nós, e era também nesse sentido que se explica a crítica à noção de livre-arbítrio.⁹

Mas esse já é um outro tema. O que nos interessa aqui é pensar um pouco nos primórdios de um discurso antropológico no Brasil. É possível dizer, em primeiro lugar, que esses cientistas, a despeito de seu extremo pessimismo, eram sobretudo intérpretes desse país. Usando os conceitos e modelos de época trataram de pensar nessa nação e procuraram nela sinais de diferença e identidade. A miscigenação era, assim, a um só tempo nossa mácula e nossa solução. Mácula, porque sinalizava para a falência da nação; solução, porque a mestiçagem é transformada em “produto nacional”, nos anos 1930, quando surge uma antropologia culturalista, identificada sobretudo com a obra de Gilberto Freyre.

Esse não é, porém, o nosso contexto. Nesse, que vamos deixando, encontramos uma intelectualidade dividida entre constatar o atraso, tematizá-lo até, ou então fazer dele um tema de reflexão (e de preocupação).

⁹ Vide nesse sentido Corrêa, Mariza. *As ilusões da liberdade*. Bragança Paulista, BP: EDUSF, 1998.

O importante é, assim, encontrar “originalidade na cópia” e escapar ao falacioso debate das “ideias fora do lugar”. É justamente opondo-se à uma concepção meramente ideológica e política a respeito da importância do favor em nossa sociedade que Roberto Schwarz vai desenvolver uma contra-argumentação, mostrando como as ideias liberais de igualdade e cidadania jurídica foram traduzidas para o Brasil como “favor”. Tal “tradução” não viria para encobrir a cidadania, uma vez que o próprio conceito de cidadania seria diferente daquele conformado pelas revoluções burguesas europeias do século XVIII.

Assim, a ideia de favor e de privilégio se sobreporia, por aqui, ao conceito de cidadania e seria, mais propriamente, sua versão local. Por isso “as ideias estariam fora do lugar” uma vez que transportadas de outro contexto teriam sido ressignificadas, e adquirido, em um momento diferente, sentidos distintos. O favor não diluiria a hierarquia – ao contrário a reperia – mesmo porque todos parecem saber e reconhecer a hierarquia, que passa a ser peça internalizada nesse jogo.¹⁰

Não se trata, dessa maneira, de apenas desconstruir discursos na chave política e ideológica mas, antes entender porque esses “textos”, e não outros, continuavam a fazer tanto sentido no debate intelectual local. A ideia é apreender dissonâncias e ambiguidades existentes entre um certa cultura do tipo “moderno” (de fora) e o contexto (de dentro). No limite, é fácil rir do passado, mais difícil é compreendê-lo. Ao lado da tensão entre liberalismo e favor, teríamos uma tensão entre as teorias racialistas, de um lado, e a realidade mestiçada de outro. Entre o modelo e a realidade eram necessários ajustes e daí advém uma certa particularidade da leitura brasileira sobre as teorias raciais

Raça, ao contrário do que se pode à primeira vista imaginar, era um argumento em construção e servia bem aos desígnios dessas instituições. Era, com efeito, um conceito adaptado à realidade local uma vez que permitia justificar cientificamente (e naturalmente) a desigualdade mas, também prever uma certa incorporação populacional futura. Longe da cultura, raça era sobretudo um problema biológico a ser reconhecido e, inclusive, controlado via a imigração.

¹⁰ Não temos tempo aqui de retomar o debate entre Maria Sylvania de Carvalho Franco e Roberto Schwarz, trava do nos anos 1960. Basta lembrar, a partir das ideias de Roberto Schwarz para a importância de analisar a dissonância entre modelo de fora e a realidade e as necessárias adaptações. Vide nesse sentido, Maria Sylvania de Carvalho Franco “Dominação pessoal” in *Homens Livres na Ordem escravocrata*. São Paulo, Instituto de Estudos Brasileiros, 1975. Roberto Schwarz, “As ideias fora do lugar” in *Ao vencedor as batatas*. São Paulo, Duas Cidades, 1977.

Mas que tipo de antropologia faziam esses cientistas? Estamos, de certa maneira, longe da definição de Lévi-Strauss, que caracterizou a Antropologia como

[...] uma ciência social do observado: seja por que ela vise atingir em sua descrição das sociedades estranhas e longínquas, o ponto de vista do próprio indígena, seja por que ela amplie seu objeto até incluir nele a sociedade do observador, mas tentando então extrair um sistema de referência fundado na experiência etnográfica, e que seja independente ao mesmo tempo do observador e de seu objeto. (LÉVI-STRAUSS, 1975).

Não havia, salvo raras exceções preocupação em “trazer o discurso nativo”. Na verdade, o ‘mestiço’, ‘o africano’[...] eram apenas exemplos de seu grupo, e, nesse sentido, nada tinham a dizer ou explicar. Esse era o modelo do determinismo racial, o qual justamente, fazia do indivíduo apenas um exemplo de seu grupo de origem.

Estamos distantes, também, da saída oferecida por Eduardo Viveiros de Castro para quem a especificidade da Antropologia seria a compreensão que “o objeto do discurso antropológico tende a estar no mesmo plano epistemológico que o sujeito desse discurso” (VIVEIROS DE CASTRO, s.d.). A Antropologia, nessa perspectiva, não seria uma disciplina que falaria “sobre”, mas “com”. Já essa nova antropologia era sobretudo um discurso “sobre” mas “sob” o outro.

Também não haveria lugar, para essa antropologia, dentro da matriz disciplinar elaborada por Roberto Cardoso de Oliveira (1985) que em seu texto, “Tempo e tradição”, cautelosamente, não contemplou o evolucionismo dentre as escolas propriamente antropológicas. Não há aqui transformação do sujeito de análise que se coloca onisciente, para além da sua interpretação. Não há também identidade ou “identificação”, como quer Rousseau, nas palavras de Lévi-Strauss, “inventor das ciências do homem”.

Estamos diante, assim, de uma pré-história, ou de uma “quase antropologia”. No entanto, é nas questões que se reconhece um projeto futuro. Tratava-se de pensar, nativamente, nas singularidades locais e nas definições dessa nação. Claro está que trata-se de uma seleção e que, como quer Walter Benjamin, a memória é mesmo uma função épica.

Mas retomemos, por uma vez mais, a definição de Lévi-Strauss. Pensemos nessa ideia de como a antropologia visa “atingir em sua descrição

das sociedades estranhas e longínquas, o ponto de vista do próprio indígena”. Mais vale retomar esses cientistas como nossos nativos, nossos antropólogos até, e como, nos termos de Antonio Candido (1978), foram atualizadores de um “uso local”, de uma maneira própria de pensar essa nação.

Identidade nunca foi sinônimo de antropologia mas a busca da diferença quem sabe. Mais ainda, a recuperação de uma interpretação nativa e local faz parte da disciplina que, por meio da alteridade, ajuda a refletir sobre nosso próprio contexto. Em pauta estará, portanto, a possibilidade da etnografia levar a outras sociedades afastadas – ou não tanto -- da nossa própria experiência. Afinal, a Antropologia é, também, a disciplina da alteridade e da diferença, ou como quer Merleau Ponty – “a maneira de pensar quando o objeto é outro e que exige a nossa própria transformação”¹¹.

Se tomarmos esses cientistas como nossos observados, quem sabe possamos concluir como quer Geertz (1998), que somos mesmo uma aldeia. Ou ainda mais, talvez o caso nos permita pensar nas perversões do uso da noção de “diferença”. Se nossos primeiros antropólogos não foram evolucionistas, a despeito dos modelos de uma antropologia norte-americana e mesmo inglesa, foram no limite darwinistas sociais. Mais do que isso; fiquemos com as decorrências: as invés de lidarem com a noção de igualdade (ou desigualdade) optaram pelo conceito de “diferença”. E ainda, aqui a diferença condenava e não era sinônimo de relatividade, mas antes de determinismo e argumento para a crítica à igualdade jurídica. Aí está um lado complicado da defesa absoluta da diferença.

No entanto, para tudo há um, ou muitos outros lados. Foi o reconhecimento da diferença que permitiu anunciar uma antropologia das populações nativas e o estudo, nesse contexto, do folclore nacional. No livro *Contos populares do Brasil, Cantos populares do Brasil, folclore brasileiro*, Silvio Romero usa a precedência racial como crivo para separar as histórias que vai apresentando. O folclore brasileiro seria, por sua vez, a mistura das contribuições das três raças, que se revelaria principalmente a partir dos elementos novos produzidos pelo mestiço, sendo essa literatura mestiça um reflexo da originalidade da criação popular brasileira. Contudo, o crítico revela, ainda, a dificuldade da adaptação para o português dos contos de origem

¹¹ Merleau-Ponty, “De Mauss a Claude Lévi-Strauss” In: *Os pensadores*, São Paulo, Abril Cultural. 1984, p. 199-200.

indígena ou africana, havendo uma precedência significativa dos de origem portuguesa. Em Romero, temos, assim, uma concepção de folclore, próxima da europeia, que se atém, em especial, à literatura oral, e que a vê como uma via privilegiada de acesso ao nacional. No entanto, existem novidades, uma vez que Romero busca contos que já foram “mestiçados”, e que revelam, no limite, uma originalidade local.¹²

Por outro lado, *Africanos no Brasil*, de Nina Rodrigues (1933), foi indiscutivelmente nosso primeiro trabalho antropológico, o primeiro levantamento sobre costumes africanos diferenciados.

Como podemos ver, portanto, esses cientistas/ antropólogos transformaram diferença num conceito ambíguo. De um lado, o conceito permitiu condenar e justificar a desigualdade. De outro, porém, deu espaço para o reconhecimento da especificidade e para as fronteiras de uma nação chamada Brasil. Se nos pautarmos nos escritos de Roberto Cardoso de Oliveira, em sua proposta de uma “matriz disciplinar” para a antropologia, vale a pena destacar a posição difícil que essa “pré-história” teria na história que se convencionou reconhecer. De um lado, ela de maneira um pouco (hoje) comprometedora, apostou em critérios essenciais e ontológicos para definir grupos, raças e identidades. De outro, a partir das teorias de Oliveira sabemos que diferentes escolas e modelos convivem sempre, e, em tensão. Nesse caso, eles foram os primeiros a destacar a relevância de anotar “a diferença” entre povos. O problema foi menos o diagnóstico e mais a receita, o remédio. Não se tratava de lidar, compreender e verificar a diferença, mas antes de acabar com ela.

Mas, quem sabe, essa “tensão”, continue a alimentar debates. Por certo não se pretende mais anular as diferenças, mas ainda hoje padecemos da contradição agora oposta: o mero elogio da diferença é também um pouco constrangedor.

Importante é notar, porém, como esses etnólogos *avant la lettre* já introduziam de maneira desviante o tema da diversidade. No caso deles, pretendiam apenas eliminá-la; já nós objetivamos salvá-la, anotá-la, dar lugar a ela e assim nos alterarmos. Sabemos que termos só se estabelecem em relação. Por isso, em finais do XIX ou mesmo hoje em dia, não há como

¹² Vide nesse sentido, DEIAB, Rafaela de Andrade. “Dos produtos do espírito: do Flok-lore ao folclore”. São Paulo, Universidade de São Paulo, mimeo, 2004.

definir desigualdade sem igualdade; diferença sem semelhança, ou, nos termos de Vieira: um pássaro sem sua sombra.

REFERÊNCIAS

- AGASSIZ, Louis (1807-1903). *A journey in Brazil*. Boston: S.E., 1868.
- BROCA, Paul. *Some papers on the cerebral cortex*. Illinois, Charles Tomas Publisher, 1960. (1ª edição 1864)
- BUCKLE, Henry Thomas (1821-62). *History of the english civilization*. London: S.E. 1845.
- CANDIDO, Antonio. *O método crítico de Silvio Romero*. São Paulo: Edusp, 1978
- CARVALHO, José Murilo de. *Os bestializados – O Rio de Janeiro e a República que não foi*. São Paulo, Companhia das Letras, 1987.
- CHALHOUB, Sidney. *The politics of disease control: yellow fever and race in nineteenth-century*, Rio de Janeiro, 1993.
- CORRÊA, Mariza. *As ilusões da liberdade: a escola Nina Rodrigues e a antropologia no Brasil*. São Paulo, Tese (Doutorado), São Paulo, Universidade de São Paulo.
- _____. *As ilusões da liberdade*. Bragança Paulista: BP: EDUSF, 1998
- DA MATTA, Roberto. *Carnavais, malandros e heróis*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.
- DEIAB, Rafaela de Andrade. *Dos produtos do espírito: do Folk-lore ao folclore*. São Paulo: USP, 2004. (mimeo).
- DUMONT, Louis. *Homo hierarchicus: essai sur les système des castes*. Paris: Gallimard, 1966.
- ELIAS, Norbert. *O processo civilizador*. Rio de Janeiro: Zahar, 1996. v.1.
- FRANCO, Maria Sylvia de Carvalho. *Dominação pessoal*. In: *Homens Livres na Ordem escravocrata*. São Paulo: Instituto de Estudos Brasileiros, 1975.
- GALTON, Francis (1822-1911). *Herencia y eugenia*. Madrid: Alianza editorial, 1869.
- GEERTZ, Clifford. *O saber local*. Petrópolis: Vozes, 1998.
- GOBINEAU, Arthur de. *Essai sur l'inegalité des races humaines*. Paris: Gallimard- Pleiade, 1853.
- HAECKEL, Ernest. *Histoire de la création des êtres organisés d'après les lois naturelles*. Paris, C. Reiwald editeur.
- HOLANDA, Sergio Buarque. *Raízes do Brasil*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1979)
- LACERDA, João Batista. *Sur les metis au Brésil*. Paris: Imprimerie Devougue, 1911.
- LE BON, Gustave. *Psychologie des foules*. Paris: PUF, 1981. (1ª edição 1895).
- LÉVI-STRAUSS, Claude. “Lugar da Antropologia nas ciências sociais e problemas colocados por seu ensino” (1954) In: *Antropologia estrutural*. Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, 1975.
- LOMBROSO, Cesare. *L'uomo delinquente*. Roma: s.e., 1876.
- MERLEAU-PONTY. De Mauss a Claude Lévi-Strauss. In: *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural. 1984, p. 199-200
- MORTON, Samuel G. *Cranea americana*. Filadélfia: s.e., 1844

- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *Tempo e tradição*. In *Anuário antropológico 84*. Rio de Janeiro, 1985.
- RAEDERS, Georges. *O conde Gobineau no Brasil*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988
- RODRIGUES, Nina. *As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil*. Bahia: Progresso, 1894.
- _____. Métissage, dégénérescence et crime. In: *Archives d'anthropologie criminelle*, Lyon, 1899.
- RODRIGUES, Nina. *Africanos no Brasil*. 7ª ed., São Paulo: Nacional. (1ª edição, 1933).
- ROMERO, Silvio. *História da literatura brasileira*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1888.
- _____. Explicações indispensáveis. Prefácio a Vários escritos, Tobias Barreto, Sergipe: Editora do Estado de Sergipe, 1996.
- SCHWARCZ, Lilia K. Moritz. *O espetáculo das raças*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- _____. Nem preto nem branco, muito pelo contrário: cor e raça na intimidade brasileira” In: *História da vida privada no Brasil*, São Paulo: Companhia das Letras, 1998. v. 4.
- SCHWARTZMAN, Simon. *Formação da comunidade científica no Brasil*. Rio de Janeiro: Companhia Editora Nacional/Finep. 1979.
- SCHWARZ, Roberto. As ideias fora do lugar. In: *Ao vencedor as batatas*. São Paulo: Duas Cidades, 1977.
- SEVCENKO, Nicolau. *A revolta da Vacina*. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- SKIDMORE, Thomas E. *Preto no branco. Raça e nacionalidade no pensamento brasileiro*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.
- STEPAN, Nancy. *The hour of eugenics. Race, gender and nation in Latin America*. Ithaca: Cornell University Press, 1991.
- STOCKING Jr., George W. *Race, culture and evolution: essays in the history of anthropology*. Chicago: University of Chicago Press, 1968.
- VILHENA, Luís Rodolfo. *Projeto e missão: o movimento folclórico brasileiro 1947-1964*. Rio de Janeiro, Funarte/FGV, 1997.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Entrevista para a revista *Sexta-feira Antropologia artes humanidades número 4 [corpo]*. São Paulo: Hedra s.d., 124p.
- VON MARTIUS, Karl F. P. *O estado do direito entre os autóctones do Brasil e como se deve escrever a história do Brasil*. São Paulo: Edusp, 1982. (1ª edição, 1845).