

## A história profunda da nação: conjunções e distensões entre o etnográfico e o histórico (1870-1900)

Rodrigo Turin<sup>1</sup>

**Resumo.** A proposta deste artigo é investigar o uso que os escritores da chamada “geração de 1870” fizeram do saber etnográfico para uma reelaboração da história nacional. Contrapondo-se ao modelo político do Segundo-Reinado, estes escritores buscavam aplicar conceitos que permitissem pensar a imanência do social, assim como a secularização do tempo histórico.

**Palavras-chave:** etnografia, história, nação.

**Abstract.** The proposition of this article is to investigate the use of ethnographic knowledge by writers representing the named “1870 generation” intending to reelaborate the national history. In opposition to the political system characterizing the Segundo-Reinado period, these writers aimed to apply concepts that allowed thinking the social immanence, as well as the secularization of historical time.

**Keywords.** Ethnography, history, nation

### *Uma nova tessitura da história: de qual passado devemos falar?*

José Veríssimo, em seus *Estudos Brasileiros*, quando ainda se dedicava aos estudos etnográficos e folclóricos, antes, portanto, de desenvolver uma crítica literária pautada no impressionismo francês, vinha saudar a adoção dos estudos folclóricos no cenário intelectual brasileiro<sup>2</sup>: “E é esta, sem dúvida alguma, a grande importância dos estudos folclóricos: *servirem mais do que os fatos da história* para mostrarem-nos a formação e o desenvolvimento de uma nacionalidade nascente”<sup>3</sup>. Desta passagem, vale destacar a curiosa sentença de que o esclarecimento da história não advém da reconstrução dos fatos dessa mesma história. Duas questões podem ser colocadas diante dessa afirmação de Veríssimo. Primeiro, à qual história estaria ele se referindo; ou, melhor dizendo, a quais princípios narrativos aplicados como modelo de (re)apresentação do passado? Segundo, o que os estudos folclóricos (e, poderíamos acrescentar, etnográficos) ofereceriam para que esta história fosse finalmente esclarecida?

Talvez uma resposta a estas questões possa ser indicada a partir de outra passagem, agora de Silvio Romero, cujos estudos folclóricos serviam, à época, de referência para Veríssimo. Diz Romero:

Um olhar lançado sobre nossa história, não sobre a história escrita por A ou B, por Varnhagen ou Pereira da Silva, velhos declamadores retóricos, mas a

história não escrita, a tradição flutuante e indecisa de nossas origens e ulterior desenvolvimento, num olhar ali lançado irá descobrir com alguma dificuldade os primeiros lineamentos de nossas lendas e canções populares<sup>4</sup>.

A oposição sugerida por Veríssimo é aqui explicitada. Poderíamos traduzi-la, agora, da seguinte maneira: não são os fatos narrados pela “historiografia romântica” produzida por autores como Varnhagen que permitiriam esclarecer o sentido da história nacional. É claro, contudo, que esse deslocamento apontado entre escrita da história romântica e passado nacional só funciona na medida em que se transfere um referente alheio àquela representação histórica. É pelo fato de não estarem falando de um mesmo passado que Veríssimo e Romero deslocam a historiografia romântica para o campo da retórica – significando esta, a partir de então, um vazio da linguagem: “Fazia-se mais retórica do que psicologia, mais divagações estéticas do que análises etnológicas. Estamos fartos de apologias poéticas e de cismares românticos; mais gravidade de pensamento e menos ziguezagues de linguagem”<sup>5</sup>. Assim, do mesmo modo que os letrados do IHGB tiveram que se opor às escritas estrangeiras da história nacional para impor uma escrita “verdadeiramente nacional” da sua história<sup>6</sup>, uma nova geração tinha como tarefa desfazer-se do modelo historiográfico erigido no IHGB entre as décadas de 1840 e 1870 para fazer valer uma nova conformação (valorativa, epistemológica, narrativa e política) do trabalho historiográfico. Com essa estratégia de uma transferência escamoteada, a linguagem historiográfica romântica é esvaziada de sentido. E uma vez essa tradição tornada nada mais que um “ziguezague de linguagem”, o passado vem tornar-se novamente obscuro, esperando ser esclarecido.

O que caracteriza esse passado de que falam Sílvio Romero e José Veríssimo, cujo sentido não pode mais ser definido a partir da coleta e organização de “fatos históricos”? Como afirma Romero, esse passado vem a ser qualificado como uma “tradição flutuante e indecisa”. Não seria possível compreendê-lo somente com o estabelecimento de datas e eventos, pois estes marcariam apenas uma linha superficial, ou mesmo artificial, encobrendo os movimentos profundos da história. Ninguém melhor que Euclides da Cunha, usando das metáforas por ele tão apreciadas com a geologia, vinha definir esse novo substrato do discurso histórico: “Da mesma forma que o geólogo interpretando a inclinação e a orientação dos estratos truncados de antigas formações esboça o perfil de uma montanha extinta, o historiador só pode avaliar a altitude daquele homem, que por si nada valeu, considerando a psicologia da sociedade que o criou”<sup>7</sup>. O indivíduo, assim como o fato, nada valem em si mesmos, ganhando

sentido apenas quando situados em estratos mais densos e profundos, visíveis apenas ao olhar treinado. Portanto, pode-se resumir que esse movimento de (re)definição de um novo modelo de escrita da história é fundamentado a partir da oposição entre superficialidade e profundidade, vinculando-se, por sua vez, à oposição entre artificialidade e autenticidade<sup>8</sup>. O passado que essa história deveria resgatar, e que se torna um lugar comum nos textos do final do oitocentos, qualifica-se assim como um “passado profundo” da nação. Do mesmo modo que, para Romero, o Brasil teria duas histórias, uma retórica e vazia, e outra ainda a ser feita, profunda e autêntica, Euclides da Cunha também apontava para essa dicotomia usando o caso peruano: “O Peru tem duas histórias fundamentalmente distintas. Uma, a do comum dos livros, teatral e ruidosa, reduz-se ao romance rocambolésco dos marechais instantâneos dos pronunciamentos. A outra é obscura e fecunda. Desdobra-se no deserto. É mais comovente; é mais grave; é mais ampla”<sup>9</sup>. Ou, ainda, como afirmaria Capistrano de Abreu em seu famoso necrológio de Varnhagen - no qual ao mesmo tempo em que se faz herdeiro via-se também obrigado a matar o pai - a história puramente documental do Visconde deveria ganhar a profundidade de “fatos mais amplos e radicais”:

Ele poderia escavar documentos, demonstrar-lhes a autenticidade, solver enigmas, desvendar mistérios, nada deixar que fazer a seus sucessores no terreno dos fatos: compreender, porém, tais fatos em suas origens, em sua ligação com fatos mais radicais de que dimanam; generalizar as ações e formular-lhes a teoria; representá-las como conseqüências e demonstrações de duas ou três leis basilares, não conseguiu, nem conseguiu-lo-ia<sup>10</sup>.

Logo, o passado que esses autores estavam buscando reconstruir passava longe de ser um passado factual resgatado através da erudição antiquária. O trabalho de erudição, ainda que necessário, não permitiria chegar àqueles estratos mais profundos do movimento histórico. A tradição historiográfica à qual se opunham não oferecia, em suma, os instrumentos capazes de perfurar a superfície da história. Aqui nos deparamos com a segunda questão levantada a partir da sentença de Veríssimo: o que os estudos folclóricos e etnológicos ofereceriam a este respeito? Porque estes autores se voltavam para a etnografia como um remédio à linguagem vazia da retórica e da erudição documental? Quais os efeitos, enfim, que o uso da etnografia acarretaria para a re-escrita da história nacional, para a representação desse passado profundo? Como entender a afirmação de um Nina Rodrigues, de que dos seus “estudos etnográficos se

habilitará a receber a justa interpretação da história pátria abundantes esclarecimentos”<sup>11</sup>

Mais do que responder a estas questões, o objetivo deste artigo é explorar os usos e os efeitos que essa conjunção entre os saberes histórico e etnográfico produziram no Brasil a partir da década de 1870. A nova obscuridade da história, que vinha marcar um vazio a ser ocupado pelo saber etnográfico, não se direcionava mais ao passado indígena – como havia ocorrido no IHGB e no Museu Nacional –, mas antes ao passado da nação<sup>12</sup>. Os pares de oposições que marcaram a formação desses saberes, “oralidade” e “escrita”, “identidade” e “alteridade”, “espaço” e “tempo”, “consciência” e “inconsciência”, marcando a definição de seus objetos e de suas práticas, tornam-se, a partir de então, fluídos<sup>13</sup>. A etnografia, ao tomar para si o objeto cujo domínio identificava o labor historiográfico (a formação nacional), mas aplicando os *seus* métodos, vai promover a construção de uma temporalidade própria, distinta daquela que vinha sendo trabalhada pela historiografia imperial. E é este deslocamento que irá produzir novos efeitos de conhecimento, enraizados, por sua vez, em novas representações políticas e em novas expectativas intelectuais.

O que estes autores estavam promovendo, nas suas distintas configurações, pode ser comparado ao que ocorreu no cenário francês da década de 1830. Ali, a conjunção entre etnografia e história também foi usada num esforço de resgatar um passado profundo da França, não acessível a partir daquilo que entendiam como pura pesquisa documental de fatos e personagens. Como fica claro pelo diálogo estabelecido entre William Edwards, fundador da Sociedade Etnológica de Paris, e os irmãos Thierry, expoentes da historiografia liberal da geração de 1830, juntamente com Guizot, a busca pelo sentido histórico da nação francesa deveria se processar numa dimensão plurissecular e, acima de tudo, tratar dos movimentos profundos que constituíram a formação da *população* francesa<sup>14</sup>. Não uma história política, mas da população. É a essa história profunda, que Amedée Thierry procurou elaborar com sua *Histoire des Gaulois*, que se dirige Edwards com o objetivo de esclarecê-la a partir da etnologia. Em sua carta ao historiador francês, versando sobre os caracteres fisiológicos das raças humanas considerados em suas relações com a história, Edwards elaborava o mesmo tipo de questão encontrada em Veríssimo e Romero: “Qu’a l’histoire à démêler avec la psychologie? Quelle lumière peut-elle en emprunter?”<sup>15</sup>. Em suas viagens pela Europa, ele observou os diferentes caracteres raciais constituídos pela população européia, procurando diferenciar tipos distintos presentes em uma mesma nação. Seu objetivo,

como afirmava, era tirar partido “de ces observations pour jeter quelque jour sur un point obscur de l’histoire”<sup>16</sup>. Desse modo, o que estava em questão em sua proposta eram as limitações do método histórico, entendido enquanto prática erudita, para se chegar a esses estratos mais profundos do passado, pois deixavam lacunas cuja pesquisa documental não poderia preencher<sup>17</sup>. Daí o papel da etnologia e a importância da observação treinada desse especialista para o esclarecimento da história pátria:

On peut espérer de voir bientôt remplir ces lacunes; car ces peuples sont peu éloignés, et touchent presque de toutes parts à la France. Encore faut-il les visiter, les étudier avec soin, ne pas se contenter d'une vue superficielle. Nous connaissons mieux nos antipodes que nos voisins, les peuples sauvages que les peuples les plus anciennement policés, ceux qui n'ont aucun document historique que les nations qui ont répandu sur elles-mêmes et sur les autres les lumières de l'histoire.<sup>18</sup>

Essa breve incursão pelo caso francês, diferenças à parte, serve como um termo de comparação para tornar mais claro os efeitos de conhecimento e as implicações políticas que a conjunção entre saber etnográfico e saber histórico poderia acarretar. A etnografia, habituada a lidar com documentos de um caráter distinto daqueles usados pelo historiador, também trabalhava com uma ordem temporal mais larga, detendo-se nos grandes processos migratórios e na caracterização dos povos seja pelos aspectos físicos, lingüísticos, culturais. Não se detendo nos aspectos políticos, em eventos ou personagens – pois estes elementos não diziam respeito às populações selvagens – o saber etnográfico construía uma “tessitura da história”<sup>19</sup> particular, de longa duração, anônima e, para usar a expressão de Capistrano de Abreu, com fatos mais radicais. Uma vez transposta a linha demarcatória na qual foi constituído – a oralidade, a alteridade, a inconsciência -, e tomando para si o objeto histórico, a nação, o discurso etnográfico mostrava-se um instrumento rico em possibilidades. Como afirmou Romero: “Tomada a ethnographia como base para os estudos historicos e sociaes, quantos problemas não estão ahi a tentar-nos!”<sup>20</sup>.

Importante ressaltar, contudo, que a utilização do discurso etnográfico para o esclarecimento da história só ganhava sentido diante de expectativas sociais e opções intelectuais específicas. No caso francês, essa geração de 1830 buscava, como bem analisou Pierre Rosanvalon, dar um lugar à Revolução no passado da nação, rompendo tanto com o voluntarismo contratualista como com a sociedade de ordens do Antigo Regime, promovendo, antes, o entendimento da sociedade como um todo orgânico,

devendo o poder ser um resumo dessa sociedade<sup>21</sup>. “Le pouvoir ne fait pas la société, il la trouve”, como diria Guizot. A essa visão de uma sociedade democrática, massificada, correspondia uma arte do governo que devia, então, conhecê-la para geri-la<sup>22</sup>. Percebe-se, assim, o interesse que haveria em esclarecer a formação histórica da nação francesa como um conjunto etnologicamente constituído, sendo necessário, para isso, deter-se nos processos migratórios e nas características etnológicas de sua população. Aqui, como queria Edwards, a etnologia poderia vir esclarecer (e guiar) a história.

Convém, portanto, traçar um breve perfil das expectativas que passaram a orientar a prática intelectual desses jovens autores que se lançavam no espaço letrado a partir da década de 1870. A busca por um passado profundo da nação, a necessidade que sentiam de delimitar etnologicamente a população em sua formação histórica, estava também estritamente vinculado a novas expectativas e a novos conceitos políticos. A conjugação dos saberes etnográfico e histórico por eles produzida, tal como no caso francês, aliava-se a uma nova forma de representar a sociedade e de intervir nela.

### ***Representação social e conhecimento da sociedade***

Em 3 de Dezembro de 1870, no primeiro número do jornal *A República*, é publicado o *Manifesto Republicano*, assinado por um grupo constituído basicamente por profissionais liberais, entre médicos, advogados, jornalistas e engenheiros. Neste manifesto, vinha colocada a seguinte questão: “Temos representação nacional?”<sup>23</sup>. O objetivo deste texto era, justamente, trazer o tema da representação social para a esfera pública, contrapondo o modelo de soberania instituído pela monarquia com uma soberania que deveria ser, segundo estes autores, ao mesmo tempo originada e delegada pela própria sociedade:

A questão é clara e simples. Ou o príncipe, instrumento e órgão das leis providenciais, pela sua só origem e predestinação, deve governar os demais homens, com os predicados essenciais da inviolabilidade, da irresponsabilidade, da hereditariedade sem contraste e sem fiscalização, porque o seu poder emana da Onipotência infinitamente justa e infinitamente boa; ou a Divindade nada tem que ver na vida do Estado, que é uma comunhão a parte e estranha a todo interesse espiritual, e então a vontade dos governados é o único poder supremo e o supremo arbitro dos governos<sup>24</sup>.

Diante de tal contraposição, entre um poder que emana da Divindade e um poder emanado do povo, é óbvia a escolha feita pelos autores, e, nesse sentido, eles são

taxativos: “Não reconhecendo nós outra soberania mais do que a soberania do povo, para ela apelamos. Nenhum outro tribunal pode julgar-nos: nenhuma outra autoridade pode interpor-se entre ela e nós”<sup>25</sup>. Assim, discutir a questão da representação social implicava em dois movimentos correlatos: reestruturar o conceito de soberania e trazer para o cenário político a figura do “povo”. Como bem afirmou José Murilo de Carvalho, ‘tratava-se da implantação de um sistema de governo que se propunha, exatamente, trazer o povo para o proscênio da atividade política’<sup>26</sup>. Recorrente em inúmeros panfletos, artigos e livros, o uso dessa categoria como instância última de legitimação política e intelectual, verdadeiro tribunal plenipotenciário, vem marcar o último quartel do século XIX<sup>27</sup>.

Como notou Jean Pierre Faye para o caso francês, a noção de “povo” introduziu à “soberania do povo”<sup>28</sup>. A partir da Revolução Francesa, cuja referência vai ser usada pelos republicanos mais radicais como Silva Jardim e Lopes Trovão, a associação entre soberania e povo envolve uma ampla remodelação conceitual, atingindo diferentes níveis que vão desde a representação política às práticas intelectuais. Tal como constava na Declaração dos Direitos Humanos, proposta por Robespierre à Convenção: “O povo é soberano: o governo é sua obra e sua propriedade, os funcionários públicos são seus empregados”<sup>29</sup>. Contra as concepções que trabalham com uma noção de soberania transcendente à sociedade, a produção desse “gigante soberano” vem trazer para o interior da própria sociedade a dinâmica de sua (auto)instituição. Como destaca Elias Palti, o problema para pensar a idéia de um povo unificado e soberano derivará já não do caráter transcendente do poder, senão, precisamente, de sua radical imanência<sup>30</sup>. A representação social deve originar-se da *vontade* do povo e estar sempre submetida a ela.

Somando-se a esta emergência de uma soberania que se exerce sobre si mesma, o conceito de nação igualmente vem desempenhar um papel renovado nessa linguagem política. Ainda que o IHGB, desde sua fundação, tenha colocado como problema definir a nação em sua formação histórica, a partir das décadas de 1860 e 1870 esse projeto passou a ser sistematicamente desqualificado por escritores que vinham contrapor uma história retórica e vazia a uma escrita da história profunda e autêntica<sup>31</sup>. Como destacou Ângela Alonso em seu estudo, esses novos liberais, cientificistas, positivistas foram “antagonistas do universo mental e das instituições saquarema. Esta geração construiu uma crítica coletiva às instituições políticas e aos modos de pensar cristalizados como tradição político-intelectual do Segundo Reinado: o liberalismo estamental, o

indianismo romântico, o catolicismo hierárquico”<sup>32</sup>. Essa contraposição, movida por uma experiência de marginalização política e pela busca de novos espaços, trazia como necessidade repensar a nação sob outras bases conceituais. A nação, portanto, deixava de ser algo dado para se tornar, novamente, um problema a ser resolvido. O que interessa destacar aqui é a vinculação entre o aparecimento do conceito de soberania nacional, centrado no povo, e a busca pela construção de uma história nacional pautada em estratos profundos, justamente no anonimato da formação de sua população. Nesse sentido, a afirmação de José Veríssimo é bastante enfática ao marcar o hiato que existiria no Brasil imperial entre governantes e povo, assim como sua tradução em termos de visão histórica: "A História é feita com um elemento, o povo; é, pois, o povo, e não o governo, quem em definitivo pode radicalmente mudar as condições de uma nação, cujos vícios e defeitos - cumpre insistir - são antes seus que dos que administram e dirigem"<sup>33</sup>.

A tarefa que se colocavam era, assim, a de redefinir a nação através da caracterização do povo, uma vez que seria apenas com a delimitação de um perfil desta entidade soberana que se poderia identificar qual o sentido que uma representação nacional deveria adotar. Com isso, importante ressaltar, esses intelectuais também formavam sua própria identidade como mediadores e intérpretes da vontade popular. Novamente de maneira homóloga à França da década de 1830, com escritores como Quinet e Michelet, vemos no Brasil a proliferação a partir de então de verdadeiros “profetas intelectuais”<sup>34</sup>. Caberia a eles o poder espiritual de falar em nome do povo e para o povo, identificando seus desígnios. Sílvio Romero, em manifesto publicado um ano após a proclamação da República, desenhava com linhas fortes essa vinculação quase que sacerdotal entre intelectual e povo:

O povo, e, quando dizemos o povo, referimo-nos àquela grande parte da nação que os aristocratas de todos os tempos chamaram desdenhosamente o terceiro e o quarto estado, de onde, reparaí bem, em sua maioria saiu sempre o nosso glorioso exército; os homens de letras, e, quando dizemos os homens de letras, referimo-nos a todos aqueles que, tomando a si os encargos intelectuais da pátria, foram, no curso de quatro séculos, os fatores mais enérgicos e mais desinteressados de nosso progresso; plebe e pensadores, sempre estados duas forças aqui unidas!

A história o testemunha.<sup>35</sup>

A valorização da cultura popular, promovida por escritores como Sílvio Romero e José Veríssimo, se enraizava, desse modo, num movimento mais amplo que envolvia,

ao mesmo tempo, a reestruturação dos conceitos políticos, a reformulação da tradição imperial a partir de uma crítica às bases históricas que a sustentaram e, por fim, uma redefinição do papel do intelectual. Como frisa Anne-Marie Thiesse, a “cultura popular que assim se encontra promovida como fundamento da cultura nacional não se confunde com a cultura viva do campesinato: trata-se, sobretudo, de um artefato que certamente toma emprestado desta cultura popular alguns elementos, mas que, antes de tudo, destina-se a operar uma renovação da cultura letrada”<sup>36</sup>. O que estava em jogo, mais do que um interesse exótico pelo popular, era a instauração de novas representações políticas e intelectuais capazes de fazer valer uma nova visão do social.

No mesmo movimento através do qual o povo era trazido ao cenário do discurso político e intelectual, fazia-se necessário também tomá-lo como objeto da ciência. Para que esses intelectuais pudessem falar em nome do povo, eles deveriam, antes, conhecê-lo. Uma vez que a representação nacional era definida a partir de uma dinâmica inerente à sociedade, por mecanismos imanentes a ela, as questões a serem respondidas eram: como definir o povo? Quais os sentidos históricos que o formaram e o dirigem? Em suma, já que o poder não poderia ser uma instância transcendente à sociedade e nem, muito menos, pautar-se numa autoridade do passado nos termos do constitucionalismo histórico, essa mesma sociedade, para além de sujeito da representação social, deveria tornar-se sujeita a um saber, que dela extrai uma Verdade. Como bem resumiu Palti esse processo: “A noção de representação social é, em definitivo, inseparável de um saber, de uma ciência do social; pressupõe uma determinada sociologia”<sup>37</sup>. Não é por acaso que o surgimento e os arrefecimentos das ciências sociais estivessem sempre estreitamente ligados às vicissitudes políticas modernas<sup>38</sup>.

A conjunção entre o etnográfico e o histórico, tal como procuro aqui investigar, insere-se desse modo num processo mais amplo de secularização de conceitos fundamentais que davam forma à organização política e à própria concepção da sociedade. Entre estas mudanças, essa conjunção permitiu a elaboração de uma tessitura da história e de uma ordenação do tempo essencialmente modernos. O que estes intelectuais estavam promovendo, em suma, pode ser bem resumido através daquilo que Jaques Rancière denominou de um triplo contrato implícito na confecção de uma poética do saber:

Um contrato científico que obriga a descobrir a ordem escondida sob a ordem aparente substituindo as correlações e os cálculos exatos de um processo

complexo na escala dos níveis e das grandezas visíveis da política; um contrato narrativo que comanda a inscrição das estruturas deste espaço fechado ou as leis deste processo complexo nas formas legíveis de uma história que comporta começo e fim, personagens e acontecimentos; um contrato político que liga o invisível da ciência e o legível da narração às restrições contraditórias da idade das massas: grandes regularidades da lei comum, grande tumultos da democracia, revoluções e contra-revoluções; segredo escondido das multidões e narração legível para todos e ensinável a todos de uma história comum<sup>39</sup>.

### *Lendo a história através do folclore*

Um primeiro movimento de convergência entre o etnográfico e o histórico se deu através do investimento nos estudos folclóricos. Ainda que o termo tenha sido cunhado apenas no século XIX, assim como sua sistematização enquanto ciência especializada, o interesse pelos contos populares remonta ao século XVIII<sup>40</sup>. É dessa época “a descoberta e o reconhecimento de um nível cultural diferente, estranho e alheio (ou, como muitas vezes o definem, ‘curioso’)”<sup>41</sup>. A partir de então, como destaca Revel, “qualquer *curiosité*, qualquer vestígio, qualquer fragmento de práticas populares posto a descoberto, fornecia uma prova de um passado enterrado”<sup>42</sup>. Este estranhamento, portanto, vinha de uma nova experiência do tempo, na qual o passado, uma vez representado sob o signo da perda, passa a ser ao mesmo tempo lamentado e desejado<sup>43</sup>. Essa concepção passadista, que afirma o inevitável desaparecimento dessa expressão popular, motiva, por sua vez, um esforço arquivístico. Daí o projeto de salvaguardar uma oralidade em vias de extinção. A partir de então, os contos e as poesias populares são repertoriados, inventariados, classificados segundo definições e normas de uma prática intelectual específica: a dos “folcloristas”<sup>44</sup>. Não interessa aqui refazer o percurso dessa história, mas apenas salientar como o estudo folclórico, ou ao menos o que viria a ser assim chamado, encerra-se num duplo propósito: uma agenda de pesquisa vinculada ao resgate de expressões autênticas e originais de uma identidade histórica, assim como a formulação de sistemas de representações políticas modernas. Estes propósitos assumiram tons e aspectos diferenciados de acordo com cada situação, seja na fundação de institutos como a Academia Celta, na França, seja nas pesquisas dos intelectuais alemães desde Herder, através das quais buscavam construir uma unidade cultural alemã diante de sua fragmentação política<sup>45</sup>.

No Brasil, o interesse pelo folclórico é tardio. Apenas na segunda metade do século XIX inicia-se de forma contundente a coleta de contos, cantos e poesias

populares<sup>46</sup>. É somente com autores como Celso de Magalhães, José de Alencar, Melo Moraes Filho, Sílvio Romero e José Veríssimo que a pesquisa folclórica passa a ocupar um lugar nos debates letrados oitocentistas. Meu interesse, aqui, não é reconstruir a cronologia desse debate, tampouco fazer uma análise esmiuçada de cada autor<sup>47</sup>, mas apenas interrogar de que modo o surgimento dessas pesquisas folclóricas estava vinculado àquele processo de construção de uma história profunda da nação. Mais especificamente, busco compreender como a emergência desses escritos folclóricos contribuiu, através de operações intelectuais particulares, para a definição do povo como objeto de ciência e para a naturalização do tempo no Brasil nas últimas décadas do século XIX.

\*\*\*

“O célebre sistema literário desenvolveu-se no Brasil de 1820 a 1870, e nem uma só palavra proferiu sobre as nossas canções populares”<sup>48</sup>. Assim Sílvio Romero se referia ao romantismo em seus estudos sobre a poesia popular. Ao traçar uma memória da disciplina, os poucos autores que são inseridos nesse espaço fundacional são Celso de Magalhães, José de Alencar, Couto de Magalhães, José de Antonio Freitas, Teófilo Braga, Carlos Koseritz<sup>49</sup>. Romero ocupa a maior parte de seus estudos discutindo as contribuições e os equívocos de cada um, destacando, entre outras coisas, as concepções atrasadas de Couto de Magalhães e José de Alencar, porque vinculadas ao indianismo romântico, e as contribuições modernas de Celso de Magalhães e Carlos Koseritz<sup>50</sup>. Em um movimento harmônico com a redefinição do papel que esses intelectuais queriam para si próprios como agentes legitimados a delimitar e enunciar os novos conceitos que deveriam orientar os rumos da nação, usavam o discurso folclórico como um canal privilegiado para trazer o conceito de povo para o cenário científico e político. Isso implicava em nobilitar, de certa forma, o popular, contrapondo-se a uma tradição aristocrata que seria a expressão daquela cisão já mencionada entre elite e povo: “Tais se afiguram por certo a todos aqueles que pensam que numa nação as classes propriamente *populares* nada são, e que tudo o que de grande esse povo tem, se acha concentrado na classe dos *letrados*, donde saem os pretensiosos do *governo* e os pretensiosos da *imprensa*, os chamados *estadistas* e os chamados *escritores*”<sup>51</sup>. O que estes autores estavam realizando, de diferentes formas, era re-equacionar categorias como elite/vulgo e popular/letrado, com o objetivo, ao mesmo tempo, de alçar o popular

como objeto digno da ciência – e, mais ainda, como objeto central para uma ciência do social –, assim como se colocar como verdadeiros porta-vozes desse mesmo objeto. Os estudos folclóricos estavam inseridos não apenas como documento de identidade, mas também como um instrumento de representação política. Como já foi frisado, a emergência de um debate sobre a representação social requeria, necessariamente, uma ciência do social. Este é, justamente, o tom que os estudos folclóricos vão assumir, constituir-se como uma ciência que tem por seu objeto nada menos que a fonte da soberania política. Para analisar o uso desse discurso folclórico, me centrarei em três elementos: a *instituição do documento*, a *forma de coleta* e, por fim, o *trabalho de interpretação*.

\*

Antes mesmo de definir no que consiste esta entidade, estes intelectuais vêm atribuir ao povo o estatuto de *fonte*, da qual emana a essência a ser procurada. José de Alencar iniciava seu texto afirmando que é “nas trovas populares que sente-se mais viva a ingênua alma de uma nação”<sup>52</sup>. Melo Moraes Filho, por sua vez, em seu estudo sobre as festas e tradições populares, salientava: “É na intimidade desse povo inculto, na convivência direta com essa gente que conserva os seus usos adequados, que melhor se pode estudar a nossa índole, o nosso caráter nacional, deturpado nos grandes centros por uma pretendida e extemporânea civilização que tudo nos leva, desde as noites sem lágrimas até os dias sem combate”<sup>53</sup>. Por fim, Celso de Magalhães, de forma mais taxativa: “A poesia popular é um ato sério e fatal, que se origina do vasto complexo de circunstâncias, que presidem à civilização e ao desenvolvimento de um povo”<sup>54</sup>.

As três citações acima têm em comum o fato de privilegiarem a poesia popular como documento, um material capaz de representar uma verdade autêntica não acessível por outros meios. Contudo, elas também já mostram uma divergência na concepção e no trato com esse mesmo material. Para Alencar e Melo Moraes, a poesia popular é um documento de ingenuidade e de pureza, características que ganham sentido na contraposição com *algo que já não é mais*. Assim, como se expressa Melo Moraes, é a civilização deturpada e extemporânea dos grandes centros que faz com que esse letrado olhe para essa produção iletrada com um ar saudoso e melancólico. Aqui, o tom é aquele verdadeiramente passadista, de lamentação de uma época perdida<sup>55</sup>. Com Celso de Magalhães percebe-se algo distinto. Não há ali qualquer tom de

sentimentalismo. Ainda que considere o material igualmente como um produto sob o signo da alocronia, ele não toma a poesia popular para lamentar uma perda, senão para esclarecer o futuro. Como ato sério e fatal, essa produção iletrada está determinada por um complexo de circunstâncias do qual ela é, ao mesmo tempo, um fator. Índice e fator do processo civilizacional, a poesia popular é alçada ao estatuto de documento essencial para a reconstrução dessa história profunda.

A relação que esses intelectuais mantêm com a poesia popular revela, ainda, uma ambigüidade intrínseca. Por um lado, há um estranhamento e um distanciamento; por outro, não deixam de estabelecer com o documento uma relação de identidade, de reconhecimento. Esta identidade é constitutiva da atividade do folclorista; afinal, aquilo que coletam diz respeito, de alguma forma, à própria construção de si. Mello Moraes, em seu prefácio à segunda edição da coleção de contos populares de Romero, apontava o lugar onde o popular e a identidade do folclorista se encontravam: “O livro de Sylvio Romero, portanto, é singular em nossas letras, retrata com exatidão as nossas noites da infância nas províncias do norte, outrora, quando em nossos lares a família se reunia descuidosa, e nos sertões os arvoredos bamboleavam as ramas, á orquestra dos ventos, como uma dança aérea de gigantes”<sup>56</sup>. No mesmo tom saudosista, Melo Moraes reconhece-se naqueles textos ao relembrar sua infância, quando ainda experimentava a poesia popular em sua vivacidade. Agora, no entanto, só poderia revivê-la na memória. Daí a importância que reconhece no livro de Romero: servir como instrumento de acesso a um passado que não é mais, de uma pureza corroída pelo tempo.

Esta vinculação de identidade do folclorista com a poesia popular, centrada na infância, é recorrente nesses textos do final do século XIX. Sílvio Romero, por exemplo, sempre se referia à sua infância em Lagarto, Sergipe, quando teve os primeiros contatos com as tradições populares através das amas de leite, das “mães-pretas”. Mas tomarei a seguinte citação de José Veríssimo para estabelecer mais uma distinção, agora no modo como essa relação de identidade passa a ser construída por esses autores que trabalhavam com uma grade conceitual de um tempo evolutivo e naturalizado:

Mal sabíamos nós que quando crianças ouvíamos das nossas amas, das *mães pretas*, como lhes chamávamos, ao serão, ao nos acalentarem, essas histórias que tanto nos divertiam, conhecidas por história da *carocha*, mal sabíamos nós, digo, que ouvíamos as primeiras manifestações da arte primitiva, de uma estética ante-histórica, e mais, as tradições teológicas das velhas raças, que, como acontece com o conto da *gata borralheira*, nos vinham desde os mais

remotos tempos do berço da história da Humanidade, a Índia, atravessando inúmeras gerações já mortas, até nós crianças perdidas na querida e meiga obscuridade do lar doméstico<sup>57</sup>.

A ligação entre infância e poesia popular, aqui, deixa de ser operada através de uma rememoração puramente subjetiva e saudosista. O reconhecimento produzido a partir do contato com o material folclórico é de outra ordem. Veríssimo usa a experiência pessoal, marcada pelo uso do pronome “nós”, para estabelecer uma equivalência entre a infância individual e a infância da humanidade. As imagens e histórias com as quais cresceu na obscuridade do lar doméstico não diziam respeito apenas à sua condição infantil, mas principalmente à condição infantil do *produto* e de seus *produtores*, em relação aos quais se distanciou na medida em que cresceu. Assim, a poesia popular não é mais apenas um documento da “nossa” infância, mas também dos “mais remotos tempos do berço de Humanidade”. A construção da identidade e do distanciamento, aqui, se dá num plano eminentemente temporal, mas de um tempo universal e natural. Se a identidade se estabelece através do reconhecimento de uma pertença, pois se trata de um mesmo processo temporal, as posições distintas nesse processo, quando adulto/civilizado, garantem o distanciamento<sup>58</sup>. A poesia popular passa, então, a ser considerada “primitiva”.

Esta condição da poesia popular enquanto documento faz com que sua coleta seja mais recomendável através de sujeitos específicos: as mulheres e as crianças. Se a poesia popular é documento de um pensamento infantil, porque primitivo, nada mais natural que colher das próprias crianças as manifestações populares: “Parece-nos este o verdadeiro meio de obter de forma definitiva, simultaneamente étnica e artística do conto: fazê-los redigir por crianças, verdadeiro ponto de transição entre a alma popular e a inteligência culta”<sup>59</sup>. Diferentemente de um Michelet, por exemplo, para quem a relação entre povo e criança se dava no plano da simplicidade/autenticidade<sup>60</sup>, para esses autores a criança era quase um representante momentâneo dos períodos animistas e fetichistas da humanidade. A concepção evolucionista da unidade psíquica do homem alimentava essa transferência do nível individual ao histórico, do primitivo ao civilizado. Além dessa homologia, as mulheres também assumem nesse esquema um lugar importante de transmissão, e mesmo de autoria: “As mulheres não são somente o principal arquivo das tradições orais; são também as autoras de muitas destas tradições”<sup>61</sup>. Crianças e mulheres são posicionadas nesse espaço de alteridade, onde o maravilhoso, o mítico, a superstição, ainda não foram domesticadas pela razão.

Mas como proceder na coleta desse material? Assim como as concepções distintas do documento levam a conceitos distintos de tempo, o modo de coleta indica igualmente usos diferentes do material folclórico. José de Alencar faz uma interessante comparação em seu texto entre o coletor de poesia popular e o restaurador: “Na apuração das cantigas populares, penso eu que se deve proceder de modo idêntico à restauração dos antigos papéis”<sup>62</sup>. A idéia de uma corrupção da pureza original, causada pelo tempo, faz com que o escritor tente *restaurar* o material, devolvendo-lhe sua cor local. Aquilo que é colhido num determinado presente, através do relato oral, vem coberto de poeira e manchas que denunciariam seu estado alterado. É esta alteração que convém remover, tal como se devolvesse a um quadro antigo suas cores originais: “Onde o texto está completo é somente espoá-lo e raspar alguma crosta que porventura lhe embote a cor ou desfigure o desenho. Se aparecem soluções de continuidade provenientes de escaras de tinta que se despegou da tela é preciso suprir a lacuna, mas com a condição de restabelecer o traço primitivo”<sup>63</sup>.

José de Alencar segue o que já Garret havia feito com as poesias populares portuguesas<sup>64</sup>. Também para o escritor português fazia-se necessário corrigir, restaurar, lapidar o material folclórico. Aqui, as produções populares deveriam servir como modelo de linguagem literária e ajustar-se, portanto, aos códigos letrados. É contra essa posição que se colocam autores como Sílvio Romero e Celso de Magalhães. Para esses autores, o “maior defeito em que pode incorrer um coletor de poesia popular é pretender corrigi-la, *refazê-la*”<sup>65</sup>. A cientificidade da pesquisa folclórica requeria, agora, o rigor do método. O relato oral, enquanto documento, tinha que valer por si mesmo, sem qualquer interferência do coletor: “Declaramos ainda mais que todos os romances, xácaras, cantigas, etc., que se citem aqui, ou que se tenham de publicar, foram bebidas na tradição oral do povo, e apresentam-se estremes de composição ou correção nossas, não têm arrebiques nem postiços, os quais destruíram a sua originalidade”<sup>66</sup>. De modo inverso a Alencar, a originalidade do relato não se encontra num passado qualquer, o qual deveria ser restaurado pelo coletor, mas antes na sua própria enunciação. O que interessa ao folclorista agora é a forma *presente* em que o material é narrado.

Isso não quer dizer que deixa de haver uma busca pelo passado. O que qualifica essa mudança de método na coleta da poesia popular é justamente o passado que agora se pretende reconstruir. Enquanto Alencar buscava limpar as variações que o material teria sofrido com o tempo, Celso de Magalhães e Sílvio Romero entendem que é

apenas através dessas variações que poderiam definir a originalidade do material e, mais importante, o processo histórico que o condicionou:

Quem o autorizou a reunir, amalgamar, a seu bel-prazer, as suas cinco versões de províncias diferentes? Não sabia Alencar que o interesse da poesia popular é todo etnográfico, e que para esse fim o mais apreciável são as *variantes* de um mesmo canto, porque são elas que nos habilitam a conhecer como cada população *modificou, adaptou ao seu meio a lição primitiva?*<sup>67</sup>.

Entramos aqui na etapa de interpretação do documento. Uma vez o material recolhido, a oralidade transposta para a escrita tornando-se documento, faz-se necessário o trabalho de tradução operado pela palavra racional que encontra nos mitos populares seu campo de atuação. “À voz estranha e alucinada que brota da mitologia, novamente inscrita na linguagem, responde a interpretação que se escreve ao modo de uma ciência”<sup>68</sup>. De fato, como destaca Detienne, o mito vai o ser o domínio do escandaloso, do chocante, do embaraçador, do maravilhoso. É justamente nessa extravagância de uma imaginação popular, primitiva, que se concentra o trabalho de leitura, de comparação, de redução, enfim, de domesticação. “Nossas populações têm, como é natural, ainda uma larga porta aberta para o maravilhoso”, diz Romero<sup>69</sup>. Celso de Magalhães encontrava sempre um mesmo princípio nas poesias populares: “existe sempre o mesmo fundo maravilhoso ou cavaleiresco”<sup>70</sup>.

Este trabalho de tradução pode assumir diferentes modos. Pode-se, por exemplo, encontrar nele o pitoresco, tal como o faz Melo Moraes: “Nos costumes nativos de nossas populações camponesas há uma face tão amena e pitoresca, que verdadeiramente delicia o artista que se ocupa desses assuntos”<sup>71</sup>. Aqui o estranhamento é reduzido ao exótico, à cor local própria a esse espaço idílico em relação ao qual o letrado vivencia uma perda imaginária. Há, ainda, a leitura moral dos contos, já criticada por Veríssimo e Nina Rodrigues: “Como é sabido, o jabuti não tem força; a custa de paciência ele vence e consegue matar a anta na primeira lenda; a máxima pois que o bardo selvagem quis com ela plantar em seu povo foi esta: a constância vale mais que a força”<sup>72</sup>. Nesta chave, o conto passa a ser uma alegoria que remete a valores nobres, nobilitando, no mesmo movimento, o “selvagem”. Inclusive, essa leitura aplica um modelo retirado dos altos códigos letrados para tecer uma comparação cujo efeito não era em absoluto “mitificar” a literatura, mas sim “literarizar” o conto indígena: “Há nisto uma força de verossimilhança cuja beleza não seria excedida por Lafontaine [sic]”<sup>73</sup>. Seguindo o mesmo tipo de comparação, Alencar iria associar o material folclórico por ele levantado

com a poesia idílica dos antigos, como Virgílio. Dentro de um “gênero” pastoril, ele identifica um cunho “épico” representado pela luta do homem com a natureza<sup>74</sup>. Mas Alencar também aponta em outra direção: a poesia popular poderia igualmente servir como meio de leitura do processo histórico nacional. Esse processo se caracterizaria pelo que chamou de “abrasileiramento” da língua<sup>75</sup>. A coleta dos contos populares e sua restauração pelo literato contribuiriam, desse modo, como um elemento ativo, “abrasileirando o instrumento das idéias” e formando a identidade nacional<sup>76</sup>. Assim, graças aos contos populares, onde reside a alma ingênua da nação, o folclorista pode identificar a constituição da identidade nacional seguindo a singularização de sua língua. Essa leitura metonímica, onde a parte vale pelo todo, abre a Alencar uma visão panorâmica da história, permitindo identificar seus desígnios: a regeneração da tradição ocidental, cristã, no Novo Mundo: “a Providência nos seus impenetráveis desígnios havia preparado a América para a regeneração das raças exaustas do Velho Mundo”<sup>77</sup>.

O que garante essa leitura metonímica da história nacional como *regeneração* do Velho Mundo, para Alencar, é a lógica providencial que a rege. Afinal, para ele, as línguas, “como todo o instrumento da atividade humana, obedecem à lei providencial do progresso; não podem parar definitivamente”<sup>78</sup>. Adequando e atualizando, talvez, a herança secular do tópico do *translatio imperii*, Alencar desenha uma perspectiva com tons messiânicos para o futuro nacional. Novamente contra essa interpretação do escritor romântico, se colocam os autores que procuravam retirar da leitura histórica seus aspectos moralizantes e providenciais. Celso de Magalhães acusava duramente todos esses “professores pedantes e papa-missas, querendo provar a verdade da legenda adâmica, do ideal messiânico e de outras mil baboseiras balofas e maléficas (...)”. Para ele, “a matéria foi, e há de ser o grande princípio de vida e atividade, o fato sensível e papável no qual a ciência há de apoiar-se para caminhar”<sup>79</sup>. Esse materialismo radical de Magalhães vinha de encontro a toda e qualquer concepção espiritualista, pautada nos dualismos corpo/alma, natureza/costumes. A antropologia, da qual o folclore era um ramo, deveria substituir todas as considerações metafísicas que definiam o homem e sua história por dados concretos, empíricos, naturais<sup>80</sup>. Para tanto, uma reformulação conceitual se fazia necessária. O interesse nos fatores climáticos e raciais mostrava-se justamente como uma tentativa de conceber uma lógica imanente à história, desprovida de qualquer elemento transcendente: “Para nós, em literatura como em política, a questão de raça é de grande importância, e é ela o princípio fundamental, a origem de toda a história literária de um povo, o critério que deve presidir ao estudo dessa mesma

história. Pensando assim, já se vê que, estabelecidos os princípios, as conseqüências e as conclusões devem ser fatais”<sup>81</sup>.

Inicia-se, então, todo um esforço em estabelecer tais critérios imanentes à história. Querelas serão travadas para definir quais destes fatores seriam mais determinantes. Celso de Magalhães, Araripe Júnior, Sílvio Romero, Euclides da Cunha, Nina Rodrigues, Capistrano de Abreu, cada um indicava seja o clima, a raça, a geografia ou, ainda, uma equação entre todos, como os elementos ativos do processo histórico. A escolha de cada princípio, como colocou Magalhães, determinava as conseqüências e as conclusões; mas o que importava, ao final, era retirar da exegese histórica qualquer elemento transcendente à *mundanidade* da evolução. É através destes critérios que estes autores realizavam suas leituras do material folclórico. Tal operação consistia em dois pilares principais: estabelecer uma unidade coerente para a poesia popular e, paralelamente, determinar-lhes os elementos de desvio, de modificação, de adequação. Seria nestes resíduos de *diferença* provocados pelo tempo que estaria a especificidade do povo.

O estabelecimento de um sistema cultural coerente implicava, ao mesmo tempo, em determinar-lhe a singularidade. Como foi visto, diferentemente de Alencar, interessava a esses autores visualizar nos relatos populares coletados as marcas de adequação. Mas no que consistiriam elas e como identificá-las? Para Alencar as deturpações deveriam ser elididas, sendo necessário para tanto uma verdadeira capacidade imaginativa e intuitiva do coletor: “Este traço primitivo e original, como conhecê-lo quem não tenha o dom de o adivinhar? Aí está justamente a dificuldade; sem uma rigorosa intuição do pensamento, que produziu o poema popular, e do centro em que ele vivia, não é possível conseguir essa ressurreição literária”<sup>82</sup>. Novamente, a originalidade é aqui alocada em um tempo e espaço outros, os quais convém ressuscitar graças a uma disposição empática do folclorista. Uma vez esse presente anulado e o passado ressuscitado pelo escritor, seria possível, enfim, identificar a especificidade na qual o nacional deveria se espelhar. Estaria no passado a fonte e o sentido da regeneração buscada por Alencar.

Ora, é justamente uma inversão dessa ordem argumentativa que fazem autores como Romero, Veríssimo e Magalhães. Para eles, o investimento folclórico e etnográfico tem como característica não tanto esclarecer o presente pelo passado, mas antes o *passado pelo presente*. O privilégio dado ao presente da enunciação visa

capturar aquilo que a fala traz de novo, o que é *vivo* na voz do povo, pois é este elemento que permitirá, retrospectivamente, dar sentido ao processo histórico.

Tomemos um exemplo. Em seu artigo sobre os estudos de poesia popular brasileira, de Sílvio Romero, José Veríssimo revê algumas de suas teses anteriores, as quais, segundo ele, ainda estariam influenciadas pelo indianismo romântico. Diante da leitura da obra de Romero, das poesias e contos ali reunidos, ele assumiu um outro olhar sobre a formação do povo brasileiro. O material folclórico agora lhe indicava a forte miscigenação ocorrida na história brasileira, entre negro, índio e português. Graças ao método de coleta do material, que levava para o papel a fala sem qualquer tipo de retoque, assim como pelo modo de o ler, ficaria claro ao folclorista o elemento que singularizou a história nacional. No livro de Romero constavam versões por ele recolhidas no interior do Brasil, assim como versões retiradas de folcloristas portugueses, como Almeida Garret e Teófilo Braga. O objetivo era cotejar as diferentes versões, *fazendo ver* quais eram os resíduos de diferença presentes no material brasileiro. É essa operação que Veríssimo destaca e a qual fez mudar sua visão da história brasileira. Para demonstrar isso, ele cita, entre outros, o *romance* D. Barão, mostrando as duas versões, brasileira e portuguesa:

D. Barão, que era *macaco*,  
De nada se arreceiou;  
Chamou pelo seu *moleque*  
Uma carta lhe entregou.

A versão portuguesa:

D. Barão, como discreto  
De nada se recebeu  
Chamou pelo seu criado  
Uma carta lhe entregou

O que o intérprete busca são os indícios no texto que denunciem a transformação do original em uma variante. Normalmente, essa leitura destaca a inserção de palavras alheias à tradição na qual o original foi produzido. Neste caso, as palavras “macaco” e “moleque” sinalizariam para um processo de mestiçagem entre a tradição portuguesa e as tradições de índios e negros, servindo como prova do caráter da formação nacional: “Naquele único verso estão as três raças formadoras do nosso povo, a portuguesa, a africana e a americana. O *era macaco* pertence a esta última de cuja língua era a

palavra *macaco*, assim como seu moleque em lugar de seu criado da lição portuguesa é genuinamente africano, e ambos perfeitamente brasileiros”. Este verso, conclui Veríssimo, “é um mestiço”<sup>83</sup>.

O cotejamento entre os contos brasileiros e portugueses, ambos coletados e transcritos mediante a autópsia do folclorista, seria capaz de produzir, portanto, um campo de visão que, partindo da valorização do presente, permitiria o acesso a um tempo profundo – não visível por outros meios. O resíduo de diferença, denunciado por palavras, por corruptelas, por associação de imagens ou valores, indicaria um sentido em relação ao qual o passado poderia ser esclarecido. Não acessível por outros meios, é a investigação etnográfica e seu primado da observação que lançam e guiam o olhar do investigador em direção a um passado que só existe enquanto resíduo no presente. Como diria Celso de Magalhães, em seu trabalho de leitura da poesia popular: “Parece-nos estar assistindo ao desenvolvimento progressivo dessa nova índole, à transformação rápida desse gênio predominante, à medida que a população ia sentindo os efeitos físicos do clima e da posição geográfica”<sup>84</sup>. O material folclórico *faz ver* aquilo que os documentos históricos não possibilitariam. E a adulteração encontrada, como afirma Veríssimo, além de acesso a esse passado profundo, serve também como prova de sua veracidade: “Semelhante adulteração é, ainda sociologicamente, um fato importante para corroborar a opinião daqueles que souberam ver na formação da nacionalidade brasileira, alguma coisa acima de um mero resultado de combinações políticas, tão ineficazes sempre como causas de tais efeitos”<sup>85</sup>. Na fala popular, transcrita e interpretada por esses letrados, estava a chave para acessar aquele passado profundo, distinto da história política, esclarecendo o sentido da formação nacional e delineando, no mesmo movimento, os contornos desse gigante soberano em relação ao qual esses intelectuais do final do oitocentos ansiavam ser os porta-vozes.

### ***Estratos do tempo: entre primitivos e civilizados***

Se a conjunção do etnográfico e do histórico acarretou em uma nova forma de ver a história, ela implicava igualmente em um novo modo de lidar com o tempo. Em contraste com o uso feito pelos letrados do IHGB de categorias como “antigo” e “selvagem”, essa geração de 1870 tece uma ordem temporal na qual a aproximação entre os termos torna-se mais complicada. Para melhor delimitar essas diferenças, pode-

se recorrer à distinção proposta por François Hartog entre o paralelo e a comparação<sup>86</sup>. Como afirma o historiador francês, a retórica clássica reconhecia no paralelo uma das formas da comparação. Seu efeito heurístico advinha da capacidade do orador em colocar duas histórias “lado a lado” (daí a noção de paralelo), fazendo ver ao seu destinatário as características e valores que dessas histórias deveriam ser ressaltadas. É o que faz, por exemplo, Plutarco em suas *Vidas Paralelas*. Narrar duas trajetórias de vidas de homens ilustres serve como um instrumento de conhecimento e de aperfeiçoamento de si. Ao visar a imitação, o paralelo apresenta-se como “um espelho que reenvia ao leitor a imagem do que se gostaria ou do que seria necessário que ele fosse”<sup>87</sup>. Desse modo, o uso do paralelo se inscreve, acima de tudo, como um dos operadores intelectuais da *historia magistra*. O plano temporal no qual se enraíza é aquele de uma pluralidade de histórias, cada uma tendo um valor em si mesma enquanto espelho de virtudes. Com a comparação, tal como vai ser instituída pelos modernos, vemos a fratura dessas linhas paralelas e o ordenamento das histórias particulares em uma única linha temporal. A partir de então, o fator *tempo* torna-se um elemento ativo, promovendo um distanciamento que impossibilita colocar lado a lado as histórias<sup>88</sup>. Ao comparar as duas liberdades, a antiga e a moderna, Benjamin Constant constatava a irreduzível diferença que caracterizava a cidade antiga frente às modernas<sup>89</sup>. Entre modernos e antigos não há mais paralelos possíveis, pois a liberdade dos antigos, pautada na participação direta dos cidadãos no exercício da soberania, não é mais a nossa liberdade, centrada na noção de representatividade. Como afirma Hartog, a “última lição política é que não há mais lição possível”<sup>90</sup>.

No que diz respeito à categoria “selvagens”, um mesmo deslocamento é operado. Se, antes, selvagens e antigos poderiam ser colocados lado a lado, um esclarecendo o outro, agora eles são alocados em uma ordem temporal única e singular, ocupando posições específicas e incomensuráveis. De José de Acosta a Lafitau, os relatos dos antigos lançavam uma luz sobre os costumes dos selvagens americanos, do mesmo modo que estes permitiam que novas leituras fossem produzidas sobre a tradição clássica<sup>91</sup>. A partir de fins do século XVIII e início do XIX, essa aproximação entre iroquês e grego deixa de fazer sentido, de maneira homóloga ao que Constant estabeleceu para os dois modelos de liberdade, antigo e moderno. Não só os modernos vêem-se distanciados dos antigos por um fosso temporal incontornável, como também os “selvagens” passam a ocupar um lugar isolado de qualquer aproximação senão com eles mesmos. Recuados a um ponto de origem absoluto, a um grau zero da história, os

“selvagens” passam a ser qualificados como “primitivos”. Esta categoria, como afirma Fabian, caracteriza-se como uma noção essencialmente temporal, podendo, assim, ser colocada ao lado de outras categorias centrais da modernidade.<sup>92</sup> De selvagens a primitivos, observa-se um processo mais amplo de *temporalização* que redefine uma rede semântica moderna. Observar os primitivos, a partir de então, sem a mediação enganosa dos antigos, torna-se uma maneira de ser moderno, uma vez que é através do estudo destas populações que se poderia retrazar o percurso que os distanciou temporalmente. Inseridos numa mesma ordem temporal, mas em extremos opostos, a observação dos primitivos vem esclarecer agora não mais os antigos, mas antes o sentido da historicidade mesma dos modernos.

No discurso etnográfico do IHGB ainda estava bastante presente o uso do paralelo. As aproximações entre antigos e selvagens era comum nos textos etnográficos, seja com o objetivo, mais comum, de nobilitar os selvagens, seja para negar a eles a participação em um mesmo processo histórico. A utilização do paralelo por parte de autores como Gonçalves de Magalhães inscrevia-se numa ordem temporal inclusiva, na qual histórias paralelas como as dos selvagens e da sociedade cristã poderiam de algum modo convergir graças a um trabalho de conversão<sup>93</sup>. E era justamente essa pluralidade das histórias que permitia que os selvagens pudessem ser incorporados hierarquicamente num projeto comum de futuro. Com a singularização e a secularização do tempo histórico, tal como operado pela geração de 1870, o posicionamento dos selvagens como primitivos coloca outros problemas a esses autores. A partir de então, a naturalização do tempo inviabiliza o trabalho de conversão. A questão, agora, não está voltada mais para o passado dos selvagens, mas antes para o passado dos próprios modernos, já que “eles” são o “nosso” passado. A História, singular e universal, não se repete, mas apenas desdobra-se. Como diz Romero: “Um povo, comparado consigo mesmo, nos vários momentos de sua evolução, pode aqui e ali passar por algumas similitudes, mais ou menos profundas; mas não se repete, desdobra-se. Eis tudo.”<sup>94</sup>. O que equivale a dizer, igualmente, que entre dois pontos do processo histórico não há identidade, mas uma concatenação de eventos regidos por uma ordem necessária. A comparação se alimenta justamente dessa diferença produzida pelo tempo para gerar um sentido.

Para esses autores, portanto, “a história é como a natureza; não faz saltos”<sup>95</sup>. Essa adaptação da fórmula de Linneu ao processo histórico institui a distância temporal como uma barreira intransponível, inviabilizando qualquer interferência voluntarista.

Seqüências evolucionistas e sua concomitante prática imperialista e colonialista, como ressalta Fabian, podem parecer incorporativas; afinal, elas criam um quadro universal de referência apto a acomodar todas as sociedades. Contudo, baseadas na *episteme* da história natural, elas são fundadas no distanciamento e na separação. Não haveria razão de ser para o método comparativo evolucionista se não fosse para a classificação de entidades, as quais devem antes de tudo ser separadas e distinguidas apesar de suas similitudes, para que possam ser usadas no estabelecimento de taxonomias e de seqüências de desenvolvimento<sup>96</sup>. A *distância* temporal implica, portanto, também numa *distinção*, cujo efeito tira sua força da transferência operada entre o mundo natural e o histórico. O tempo, nessa chave, passa a ser compreendido como um elemento natural, em relação ao qual a ação humana esta sujeita. Nina Rodrigues, em seus estudos antropológicos e criminais, salientava essa condição evolutiva em relação à qual as concepções jurídicas deveriam submeter-se: “Não só, portanto, a evolução mental pressupõe nas diversas fases de desenvolvimento de uma raça uma capacidade cultural muito diferente, embora de perfectibilidade crescente, mas ainda afirma a impossibilidade de suprimir a intervenção do tempo nas suas adaptações e a impossibilidade, portanto, de impor-se, de momento, a um povo, uma civilização incompatível com o grau de seu desenvolvimento intelectual”<sup>97</sup>. Assim, a naturalização do tempo colocava um fim à conversão. A *linearidade* e a *irreversibilidade* desse tempo não deixavam margens a ações de cunho filantrópico, aos moldes cristãos. Constituído por estágios universais e necessários, o processo histórico deve ser percorrido em todas as suas etapas, não existindo a possibilidade de uma intervenção exterior a ele mesmo. E, se um autor como Euclides da Cunha afirma que a “história repete-se”, referindo-se a Antônio Conselheiro como “um gnóstico bronco”<sup>98</sup>, longe de ser uma figura dissonante, o que está na base dessa afirmação é justamente a passagem necessária entre pontos distintos de uma mesma ordem temporal<sup>99</sup>. Isso, pois a naturalização e a universalização do tempo implicavam também em sua espacialização. A co-existência de populações em etapas diversas da evolução histórica só vinha confirmar o sentido desta mesma evolução. A presença de Euclides na campanha de Canudos e na floresta Amazônica é toda permeada pela experiência de uma *negação da contemporaneidade*. Do mesmo modo que o Conselheiro era uma manifestação atávica e as habitações dos jagunços “lembravam as choupanas dos gauleses de César”<sup>100</sup>, o viajante observava, na Amazônia, como o emigrante vindo do sul encontrava-se, de repente, jogado num “desvão obscurecido da História”: “O recém-vindo do Sul chega em pleno desdobrar-se

daquela azáfama tumultuária e, de ordinário, sucumbe. Assombram-no, do mesmo lance, a face desconhecida da paisagem e o quadro daquela sociedade de caboclos titânicos que ali estão construindo um território. Sente-se deslocado no espaço e no tempo; não já fora da pátria, senão arredio da cultura humana, extraviado num recanto da floresta e num desvão obscurecido da História”<sup>101</sup>. Viajar pelo interior do Brasil equivalia, assim, a viajar por diferentes estratos temporais. Da civilização de copistas do litoral, passando pela sociedade fetichista do sertão ou, ainda, nas florestas amazônicas onde a história escreve suas primeiras linhas, os diferentes estágios da história da humanidade apresentavam-se em suas formas vivas. Tendo como lugar de fala a civilização litorânea, a percepção euclidiana, assim como de seus contemporâneos, traduz-se na constatação de que “deles de todo nos separa uma coordenada histórica – o tempo”<sup>102</sup>.

O fato de diferentes etapas evolutivas coexistirem num mesmo território colocava como problema delimitar de que modo estes estratos temporais distintos poderiam formar uma sociedade homogênea. Como foi visto, estava no horizonte desses autores definir os contornos da sociedade para daí tirar um sentido para a representação política. A questão era definir qual a situação histórica do brasileiro; qual o ponto na escala evolutiva ele ocupava para então proporem os caminhos políticos que lhe seriam convenientes. Do mesmo modo que não seria mais viável copiar o modelo de liberdade dos antigos para as sociedades modernas, não se poderia aplicar qualquer noção abstrata de forma política ou conceitos jurídicos às diferentes sociedades<sup>103</sup>. A observação que estes autores faziam da população brasileira tornava manifesto a impropriedade de afirmar qualquer projeto romantizado de uma inclusão nos moldes da civilização moderna. Basta comparar, por exemplo, a passagem de Gonçalves de Magalhães a respeito dos indígenas que ele viu no Maranhão, “vestidos um dia à nossa maneira, afazerem-se de repente aos nossos costumes”<sup>104</sup>, com esta observação de Veríssimo:

Eu confesso que não pude conter o primeiro movimento de riso ante aquelas duas figuras. O tucháua, um índio baixo, gordo, de cor escura carregada, com uns pequenos olhinhos horizontais, a pêra curta, e bigodes ásperos, grisalhos, o cabelo duro espetado, muito negro, apesar de dever ter os seus setenta anos, segundo os cálculos que fizemos, o pescoço curto e o corpo atarracado, tinha um aspecto de anta, a quem houvessem posto de pé, vestido uma farda da guarda nacional em grande gala, encasquetado um chapéu armado de pluma verde, apertado uma banda encarnada à cintura e calçado uns grosseiros sapatos grandes e grossos, por cujos canos se prendessem as calças de ganga amarela<sup>105</sup>.

A distância que separa o entusiasmo de Magalhães do riso de Veríssimo é equivalente à distância que agora separa o indígena, enquanto primitivo, dos costumes civilizados. O contraste provocado, aos olhos de Veríssimo, pela justaposição daquela figura quase animal com o uniforme militar salientava o grotesco que seria querer ignorar a *distinção natural que a distância temporal implicava*. As considerações de José Veríssimo, Euclides da Cunha, Sílvio Romero, Nina Rodrigues, entre outros, denunciavam um hiato entre as formas políticas e o corpo da sociedade. O objetivo destes autores era encontrar uma adequação necessária entre estes distintos estratos temporais e a organização política que a República deveria assumir.

Os estudos etnográficos e folclóricos, fundados nessa negação da contemporaneidade, tinham como meta classificar temporalmente a população brasileira. Sílvio Romero, a este respeito, afirmava que o estudo folclórico permitia identificar três categorias de população: a primeira, dos povos inteiramente bárbaros e até selvagens (África, América, Oceania); a segunda, “os povos meio cultos e adiantados dos velhos tempos que no fim de alguns séculos de desenvolvimento vieram a fornecer o atraente espetáculo de civilizações antigas”; e, finalmente, “as populações, de um lado, de posse de certos proventos emprestados pela cultura moderna, e de outro, estranhas em grande parte a esta mesma cultura” – ou seja, as “populações rurais dos países civilizados da atualidade”<sup>106</sup>. *Primitivos, antigos, camponeses* – essa tríade marcava o espaço de alteridade ocupado pelos saberes etnográfico e folclórico. Para Romero, contudo, a população brasileira não poderia ser reduzida a nenhuma destas categorias. Fruto da mistura de diferentes estratos temporais, ela mostrava-se como um híbrido, não apenas físico, mas também histórico. A interpretação do material folclórico recolhido por estes autores no interior do Brasil apontava para a coexistência de elementos característicos de etapas evolutivas distintas. Como afirmou Veríssimo: “D’esse período fetichista, em que os animais representam um importante papel na vida do homem, em que foram sucessivamente o deus, o companheiro, o inimigo e o instrumento da Humanidade, ficaram no mito e no conto popular as mais profundas impressões”<sup>107</sup>. De modo semelhante, Romero usa o quadro de classificação comtiano para ressaltar a especificidade evolutiva da população brasileira: “Se não é um povo culto, nem por isso permanece ainda claramente e de todo no período político e mitológico das crenças. Aplicando-lhe a leis dos três estados, formulada por Comte, está ele exteriormente no período teológico, na fase do monoteísmo; mas ainda com pronunciados resíduos da fase do fetichismo e do politeísmo”<sup>108</sup>. Nem camponês, nem

primitivo (e muito menos antigo), pode-se dizer, com certa liberdade, que o brasileiro apresenta-se como um sujeito esquizofrênico, ocupando um não-lugar. Não mais primitivo, mas ainda não moderno, é um elemento de transição. O problema, contudo, é que esta transição não se caracterizaria por um movimento uniforme e unidirecional, mas seria proveniente do encontro e da mescla de estratos temporais distintos, provocando ao mesmo tempo avanços e retrocessos parciais. A convivência destes diferentes estratos temporais não deixaria de provocar certas anomalias e inversões, como o “refluxo para o passado” que foi a campanha de Canudos<sup>109</sup>, ou ainda a produção de uma civilização bárbara, como notava Euclides na Amazônia:

Assim, entre os estranhos civilizados que ali chegam de arrancada para ferir e matar o homem e a árvore, estacionando apenas o tempo necessário a que ambos se extingam, seguindo a outros rumos onde renovam as mesmas tropelias, passando como uma vaga devastadora e deixando ainda mais selvagem a própria selvageria – aqueles bárbaros singulares patenteiam o único aspecto tranqüilo das culturas. O contraste é empolgante. Seguindo do povoado Campa de Tingoleales para o sítio peruano de Shamboiaco, perto da foz do rio Manuel Urbano, o viajante não passa, como a princípio acredita, dos estádios mais primitivos aos mais elevados da evolução humana. Tem uma surpresa maior. Vai da barbaria franca a uma sorte de civilização caduca em que todos os estigmas daquela ressaltam mais incisivos, dentre as próprias conquistas do progresso<sup>110</sup>.

A existência desses “contrastos empolgantes”, sempre ressaltados por Euclides, não se resumiria apenas aos rincões esquecidos e aos desvãos obscurecidos da história, mas também se fariam presentes nos centros urbanos, espaço da civilização de empréstimo. Nina Rodrigues, ao criticar a homogeneização das leis e a repressão violenta aos cultos africanos em Salvador, notava como a barbárie se infiltrava no corpo do Estado: “Seria fácil confrontar a processualística baiana com a da África selvagem, para mostrar que a nossa polícia obedece inconscientemente a uma impulsão atávica”<sup>111</sup>. O descaso e a ignorância do Estado frente a essa diversidade evolutiva colocaria em risco suas próprias estruturas. A etnografia, nesse caso, vinha não apenas esclarecer a história, mas também oferecer ao governo um saber que pudesse orientar o gerenciamento da população em sua diversidade antropológica. Mas a questão, no final das contas, era também esclarecer no que consistiria esse governo e qual a legitimidade de sua soberania.

O governo, para esses intelectuais, deveria ser fruto da representação social. Como afirmava Romero, “hoje sabe-se como questão vencida, ser todo e qualquer governo a integração espontânea das forças sociais”, assim como “a perfeita uniformidade e equivalência de povo e governo é a regra geral e nós não escapamos a

ela”<sup>112</sup>. Ora, o problema era justamente promover essa integração espontânea e fazer coincidir povo e governo. A missão histórica da República consistia em realizar essa aproximação e a consolidação de um governo representativo e democrático: “O povo, como número e como força, não teve ainda a consciência clara de seus destinos. É mister acabar com isso, e esta deve ser a missão histórica da república no Brasil”<sup>113</sup>. O investimento que esses intelectuais fizeram nos estudos etnográficos se direcionava para esse fim. Contudo, o que a leitura etnográfica da história nacional apontava era a profunda incongruência entre os conceitos políticos, jurídicos e estéticos da civilização moderna e o corpo temporalmente híbrido da população nacional. Mesmo o conceito de República, que deveria ser a redenção política da população, mostrava-se uma abstração impossível. Refutando a idéia, por ele antes defendida, da conspiração monarquista de Canudos, a observação que Euclides fez dos agentes da revolta o levava a concluir sobre impossibilidade daqueles jagunços compreenderem o sentido tanto da monarquia quanto da república: “Ambas lhe são abstrações inacessíveis. É espontaneamente adversário de ambas. Está na fase evolutiva em que só é conceptível o império de um chefe sacerdotal ou guerreiro”<sup>114</sup>.

Para Euclides, a “força” do sertanejo estava no fato de que ele se formou isolado do resto da nação. Foi este isolamento que lhe permitiu conformar-se como um tipo único e adaptado ao ambiente. Contudo, se esse isolamento lhe deu forças capazes de combater as armas da civilização, nem de longe o possibilitava a compartilhar desta. A questão, novamente, era que ele pertencia a um tempo outro. Para que pudesse alcançar o nível evolutivo compatível com a civilização litorânea, mesmo copista, seria necessário um intervalo de tempo de longa duração. Daí a sentença irrevogável, dada pelo próprio processo histórico: “Retardatários hoje, amanhã se extinguirão de todo”<sup>115</sup>. Juízo homólogo afirmava Nina Rodrigues a respeito dos negros:

Demasiado escasso, por outro lado, é o curto espaço do período histórico para nele se fundar a afirmação categórica de uma impossibilidade futura de civilização do negro. Quando nos ensina a explicação evolutiva, que andavam errados todos os cálculos ou cálculos da idade humana e que por milênios de séculos se devem contar as aquisições lentas e progressivas do seu aperfeiçoamento, não é argumentando com o que nos ensina o curto período do conhecimento histórico dos povos que se pode lavar a condenação do negro a uma estagnação eterna na selvageria<sup>116</sup>.

Se havia a possibilidade de uma futura civilização dos negros, ela se daria não pela intervenção salvífica de um missionário qualquer. É o próprio tempo que se

encarregaria, ou não, de prover os negros com as conquistas da civilização. Mas, como afirma Nina Rodrigues, esse tempo é da dimensão do tempo da natureza, computado por milênios de séculos, e não mais o tempo secular da tradição clássica e bíblica. Isso acarretava um problema incontornável: apenas no isolamento poderiam ter essa chance. O encontro de tempos distintos, do primitivo e do civilizado, em seus ritmos distintos, levaria a um atropelamento por parte da civilização sobre as sociedades primitivas. É o que Euclides observou em Canudos e José Veríssimo nas populações indígenas da Amazônia. Desse modo, aquela possibilidade de civilização dos negros, indicada por Nina, se mostrava inviável historicamente, já que “nós temos atualmente uns dois mil anos de avanço sobre o negro e não é uma lacuna que se possa vencer de um salto”<sup>117</sup>. E, como se não bastasse essa distância temporal, os ritmos de cada sociedade tendiam ainda a aumentar progressivamente a diferença. Enquanto que as sociedades primitivas levavam séculos para conquistar as menores benesses, a civilização moderna acumulava conquistas e mudanças em intervalos de tempos cada vez menores. A sociedade moderna, em suma, vivia sob o signo da *aceleração* constante<sup>118</sup>. Através de uma citação de Ellis, Nina Rodrigues vinha apontar justamente para a crescente aceleração que caracterizava o tempo moderno: “Só uma parada na civilização européia e anglo-americana daria tempo aos negros para, na sua lentíssima e não espontânea civilização, atingir-nos e igualar-nos”<sup>119</sup>. Uma vez que não seria possível frear o ritmo das sociedades modernas, movidas cada vez mais rápidas pelo progresso técnico, as expectativas de inclusão dessas alteridades internas se mostrava cientificamente pouco viável. A miscigenação podia apresentar-se como uma saída possível. Contudo, se ela podia promover um certo avanço nos grupos primitivos, também acarretaria retrocessos por parte dos modernos. De toda forma, para esses autores, o brasileiro sempre seria esse sujeito esquizofrênico, vivendo em estratos temporais distintos. Como o emigrante visto por Euclides na Amazônia, correria sempre o risco de cair num desvão obscuro da história e produzir uma civilização caduca. O pessimismo dessa geração vinha da crença, quase apocalíptica, de que o progresso técnico da civilização era auto-suficiente, seguindo uma lógica imanente e em relação à qual o homem poderia apenas sujeitar-se ou, então, acelerar a sua realização<sup>120</sup>. De todo modo, nessa lógica temporal secularizada, se a crença na técnica guardava traços escatológicos, para o caso brasileiro a redenção final estava longe de ser um dado seguro. Como sentenciou Euclides, ao início de seu livro: “Estamos condenados à civilização. Ou progredimos, ou desaparecemos”<sup>121</sup>.

- 
- <sup>1</sup> Doutorando PPGH/UFRJ, bolsista CNPq.
- <sup>2</sup> Sobre o lugar dos estudos etnográficos na trajetória de José Veríssimo, cf. BARBOSA, João Alexandre. *A Tradição do Impasse. Linguagem crítica e crítica da linguagem em José Veríssimo*. São Paulo: Ática, 1974; NETO, José Maia Bezerra. “José Veríssimo: pensamento social e etnográfico da Amazônia”, *Dados*, vol. 43, n. 3, Rio de Janeiro, 1999.
- <sup>3</sup> VERISSIMO, José. *Estudos Brasileiros (1877-1885)*. Pará: Tavares Cardoso, 1889, p. 154. Grifos meus.
- <sup>4</sup> ROMERO, Sílvio. *Estudos de Poesia Popular do Brasil*, Rio de Janeiro: Vozes, 1977, p. 38
- <sup>5</sup> Idem, p. 38.
- <sup>6</sup> CEZAR, Temístocles. “Lição sobre a escrita da História. Historiografia e nação no Brasil do século XIX”, *Diálogos*, Maringá, v.8, n.1, 2004, p. 11-30.
- <sup>7</sup> CUNHA, Euclides. *Os Sertões*. Edição Crítica organizada por Walnice Nogueira Galvão. São Paulo: Brasiliense, 1985, p. 207.
- <sup>8</sup> LIMA, Nísia Trindade. *Um sertão chamado Brasil: intelectuais e representação geográfica da identidade nacional*. Rio de Janeiro: Revan/IUPERJ/UCAM, 1999.
- <sup>9</sup> CUNHA, Euclides. “Os Brasileiros” (1907), in *Um Paraíso Perdido. Ensaios Amazônicos*. Brasília: Senado Federal, 2000, p. 181.
- <sup>10</sup> ABREU, Capistrano de. “Necrológio de Francisco Adolfo de Varnhagen, Visconde de Porto Seguro”, in: *Ensaio e Estudos*, 1 Série, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira/ INL, 1975, p. 90,
- <sup>11</sup> RODRIGUES, Nina. *Os Africanos no Brasil*. Brasília: UNB, 2004, p. 25.
- <sup>12</sup> Discuto o trabalho etnográfico do IHGB e do Museu Nacional em minha tese de doutorado, intitulada “Tempos cruzados: escrita etnográfica e tempo histórico no Brasil oitocentista”, desenvolvida no Programa de Pós-Graduação em História Social da UFRJ.
- <sup>13</sup> CERTEAU, Michel de. “Etno-grafia. A oralidade ou o espaço do outro: Léry”, in: *A escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002; DUCHET, Michele. *Partages des Savoirs. Discours historique, discours ethnologique*. Paris: La Découvert, 1984.
- <sup>14</sup> BLANCKAERT, Claude. “On the origins of the French Ethnology”, in: STOCKING, George. (org). *Bones, Bodies, Behavior. Essays on Biological Anthropology*. Madison: University of Wisconsin Press, 1988; Conferir também: GAUCHET, Marcel. “Les ‘Lettres sur l’histoire de France’ d’Augustin Thierry. L’alliance austère du patriotisme et de la science”, in: NORA, Pierre (org). *Les Lieux de Mémoire*. Vol 1. Éditions Quarto Gallimard, Paris, 1997.
- <sup>15</sup> EDWARDS, William, *Des caractères physiologiques des races humaines considérés dans leurs rapports avec l’histoire. Lettre à M. Amedée Thierry*. Chez Compère Jeune, 1829, p. 2
- <sup>16</sup> Idem, p. 82.
- <sup>17</sup> Como ele afirma: “Si l’histoire , en s’appuyant sur les documents qui lui sont propres , procédait toujours avec certitude dans la recherche de l’origine et de la filiation des peuples , il serait inutile d’avoir recours à d’autres sciences pour l’éclairer. Mais elle ne saurait toujours remonter si haut sans risquer souvent de s’égarer; et si des preuves nouvelles, puisées à des sources étrangères, ne venaient pas fortifier ses conclusions, elles demeureraient souvent douteuses”. Idem, p 97.
- <sup>18</sup> Idem, p. 114.
- <sup>19</sup> Uso aqui essa noção a partir das sugestões de RAO, Velcheru Narayana; SHULMAN, David; SUBRAHMAYAN, Sanjay. *Textures du temps. Écrire l’histoire en Inde*. Paris: Seuil, 2004.
- <sup>20</sup> ROMERO, Sílvio. Prefácio a FILHO, Melo Moraes. *Quadros e Crônicas* . Rio de Janeiro: Garnier, s/d., p. VII.
- <sup>21</sup> ROSANVALON, Pierre. *Le moment Guizot*. Paris: Gallimard, 1985.
- <sup>22</sup> FOUCAULT, Michel. “A governamentalidade”, in: *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- <sup>23</sup> *A República*, 3 de Dezembro, 1870.
- <sup>24</sup> Idem.
- <sup>25</sup> Idem.
- <sup>26</sup> CARVALHO, José Murilo. *Os bestializados. O Rio de Janeiro e a República que não foi*. São Paulo: Cia. das Letras, 1998. p. 11.
- <sup>27</sup> Como afirma o mesmo autor, apesar das concepções distintas envolvendo a noção de povo, este aparecia como um elemento comum: “O movimento republicano era constituído de uma frente ampla de interesses, que abrangia escravocratas e abolicionistas, militares e civis, fazendeiros, estudantes, profissionais liberais, pequenos comerciantes. A idéia de povo, de pátria tinha o mérito de unir a todos, evitando embaraços”. Idem, p. 48.
- <sup>28</sup> FAYE, Jean-Pierre. “Le géant souverain”, *Histoire – Le Peuple*, n. 8, Avril-mai-juin, Paris, 1981, p. 73.
- <sup>29</sup> ROBESPIERRE, Maximilien. “Sobre a Nova Declaração dos Direitos”, in: *Discursos e Relatórios na Convenção*, Rio de Janeiro: EdUERJ/Contraponto, 1999, p. 92

<sup>30</sup> PALTÍ, Elias. *El tiempo de la política, el siglo XIX reconsiderado*. Buenos Aires: Silgo Veinituno, 2007, p. 114.

<sup>31</sup> Essa contraposição, traduzida numa oposição entre uma escrita da história monárquica e uma escrita republicana, foi analisada em minha dissertação. TURIN, Rodrigo. *Narrar o passado, projetar o futuro. Sílvio Romero e a experiência historiográfica oitocentista*. UFRGS, 2005.

<sup>32</sup> ALONSO, Ângela. *Idéias em movimento. A geração 1870 na crise do Brasil-Império*. São Paulo: Paz e Terra, 2002, p. 170. Ver também MATTOS, Ilmar R. “Do Império à República”, *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 4, 1989.

<sup>33</sup> VERÍSSIMO, José. *A educação nacional*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1985, p. 43.

<sup>34</sup> CHARLE, Christophe. *Les intellectuels en Europe au XIX siècle. Essai d'histoire comparée*. Paris: Seuil, 2001, p. 146.

<sup>35</sup> ROMERO, Sílvio. “Mensagem dos homens de letras do Rio de Janeiro ao governo provisório da República do Brasil”, In: *Novos estudos de literatura*. Rio de Janeiro: Garnier, 1897, p. 260.

<sup>36</sup> THIESSE, Anne-Marie. “Ficções criadoras: as identidades nacionais”, *Anos 90*, n. 15, Porto Alegre, 2001/2002, p. 10.

<sup>37</sup> PALTÍ, Elias. Op. Cit., p. 223.

<sup>38</sup> No caso francês, por exemplo, desde a Revolução Francesa à Terceira República as ciências sociais tiveram sua fortuna estreitamente ligada às vicissitudes políticas. Cf, a este respeito, HEILBRON, Johan. *The Rise of Social Theory*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1995.

<sup>39</sup> RANCIÈRE, Jaques. *Os nomes da História. Um ensaio de poética do saber*. Pontes: São Paulo, 1994, p. 16-17.

<sup>40</sup> O interesse pelos contos populares já está presente em Perrault, mas inserindo-se numa lógica de sociabilidade de corte. Sua inclusão dentro de um programa científico tem como momento chave as pesquisas levadas a cabo por Schlözer na Universidade de Gottingen. A partir daí, o interesse pelo estudo etnológico dos povos encerra-se na elaboração de uma história universal. Cf. STAGL, Justin. “August Ludwig Schlözer and the Study of Mankind According to Peoples”, in: *A History of Curiosity. The theory of travel 1550-1800*. London e New York: Routledge, 1995. A respeito da formulação do termo e da sistematização de uma agenda de pesquisa contígua à etnografia, ver STOCKING, George. *Victorian Anthropology*. New York: Free Press, 1987.; conferir ainda VELAY-VALLANTIN, Christine. *L'histoire des contes*. Paris: Fayard, 1992.

<sup>41</sup> REVEL, Jacques. “Intelectuais e cultura popular”, in: *A invenção da sociedade*, Rio de Janeiro/Lisboa: Bertrand Brasil/DIFEL, 1989, p. 91.

<sup>42</sup> Idem, pp. 91-92.

<sup>43</sup> BANN, Stephen. *Romanticism and the rise of history*. New York: Twayne Publishers, 1997.

<sup>44</sup> VELAY-VALLANTIN, Christine. Op. Cit.

<sup>45</sup> REVEL, Jacques. Op. Cit., p. 94. A respeito dos intelectuais alemães, cf. RINGER, Fritz. *O declínio dos mandarins alemães*, São Paulo: Edusp, 2000, pp. 91-128.

<sup>46</sup> Como lembra Cristina Betioli, antes disso existem alguns raros escritos, como o do padre Miguel do Sacramento Lopes Gama que, em 1834, publicou uma descrição da festa do “Bumba-meu-Boi” no jornal recifense *O Carapuceiro*. RIBEIRO, Cristina Betioli. “Folclore e Nacionalidade na literatura brasileira do século XIX”, *Tempo*, n. 20, vol. 10, jan. 2006, Niterói, p. 157.

<sup>47</sup> Para isso, remeto à dissertação de RIBEIRO, Cristina Betioli. *O norte. Um lugar para a nacionalidade*. Dissertação apresentada ao curso de Teoria e História literária da Universidade Estadual de Campinas, 2003.

<sup>48</sup> ROMERO, Sílvio. *Estudos sobre a poesia popular do Brasil*, Op. Cit., 54.

<sup>49</sup> Idem, pp. 54-55. Nomes que, como destaca Cláudia Neiva de Matos, não haveria grande coisa a acrescentar à lista. MATOS, Cláudia Neiva de. *A poesia popular na República das Letras. Sílvio Romero Folclorista*. Rio de Janeiro: UFRJ/FUNARTE, 1994, p. 41

<sup>50</sup> Cláudia de Neiva Matos resume bem a posição de Romero em relação a cada um desses autores: “A Celso de Magalhães liga-o a filiação à perspectiva evolucionista; mas critica nele o ter negado a influência indígena e depreciado o elemento negro. Em Couto de Magalhães, elogia o trabalho de coleta mas censura a falta de método e o apego ao indianismo. José Antônio de Freitas pecaria gravemente pela insistência na tese do turanismo e pelo realce exagerado do fator português. Sílvio aplaude o antilusitanismo de Alencar mas critica-lhe os desvios retóricos. Finalmente, concorda em larga escala com Araripe Júnior e Carlos de Koseritz, o que pode ter alguma relação com o fato de estes dois escritores lhe terem feito a deferência de lhe endereçarem parte de seus próprios estudos”. MATOS, Cláudia de Neiva. Op. Cit., p. 47. Vale notar como os elementos criticados em autores como Alencar e Magalhães estão ligados aos tópicos que configuravam a crítica à tradição imperial, como o turanismo e os desvios retóricos. A simpatia de Romero por Araripe Júnior e Carlos de Koseritz, além do motivo

---

apontado pela autora, me parece que também pode ser encontrado justamente na convergência entre eles de um uso do folclore como mecanismo científico moderno de delimitar o “gigante soberano” – perspectiva não presente nem em Alencar, nem em Magalhães, vinculados, como estavam, à tradição imperial.

<sup>51</sup> ROMERO, Sílvio. *Estudos sobre a poesia popular do Brasil*, Op. Cit., p. 188. Grifos no original.

<sup>52</sup> ALENCAR, José. “O nosso cancioneiro” (1874), in: COUTINHO, Afrânio (org). *Caminhos do pensamento crítico*, Vol. 1. Rio de Janeiro: Pallas, 1972, p. 168.

<sup>53</sup> FILHO, Melo Moraes. *Festas e Tradições populares do Brasil*. Rio de Janeiro: Tecnoprint, s/d., p. 27.

<sup>54</sup> MAGALHÃES, Celso de. Op. Cit., p. 69.

<sup>55</sup> “Das nossas festas ninguém mais se lembra; os laços de família quase não existem; do dia de Ano-Bom, de grandioso e expansivo que era, nem nos restam vestígios!”. FILHO, Melo Moraes. *Festas e Tradições populares*, Op. Cit., p. 49.

<sup>56</sup> FILHO, Melo Moraes. *Histórias e Costumes*. Rio de Janeiro: H. Garnier, s/d., p. 125.

<sup>57</sup> VERÍSSIMO, José. *Estudos Brasileiros*, Op. Cit., p. 15.

<sup>58</sup> FABIAN, Johannes. *Time and the Other*. Op. Cit.

<sup>59</sup> BRAGA, Teófilo. *Cancioneiro de músicas populares*, Porto: Typographia Occidental, 1893, p. VIII. Do mesmo modo afirma Romero: “Esses versinhos e brinquedos são os restos de antigas crenças e práticas, que, sendo abandonadas pelas classes mais cultas do povo, acharam seu último asilo n’alma fetichista e divina das crianças” ROMERO, Sílvio. *Estudos sobre a poesia popular*, Op. Cit., p. 188.

<sup>60</sup> Segundo Michelet: “Os simples são, em geral, aqueles que dividem pouco o pensamento, que, não sendo dotados dos mecanismos de análise e abstração, vêem as coisas de forma una, inteira, concreta, tal como a vida lhes apresenta”. MICHELET, Jules. *O Povo*. São Paulo: Martins Fontes, 1988, p. 133.

<sup>61</sup> Idem, p. 185.

<sup>62</sup> ALENCAR, José de. Op. Cit., p. 179.

<sup>63</sup> ALENCAR, José. Op. Cit., p. 169.

<sup>64</sup> GARRET, Almeida. *Romanceiro e Cancioneiro Geral*, vol. I. Lisboa, 1843.

<sup>65</sup> ROMERO, Sílvio. *Estudos sobre a poesia popular*, Op. Cit., p. 129.

<sup>66</sup> MAGALHÃES, Celso de. *A poesia popular brasileira*, Op. Cit., p. 32.

<sup>67</sup> ROMERO, Sílvio. *Estudos de poesia popular*, Op. Cit., p. 129.

<sup>68</sup> DETIENNE, Marcel. *A Invenção da Mitologia*, Rio de Janeiro: José Olympio, 1992, p. 27.

<sup>69</sup> ROMERO, Sílvio. *Estudos de poesia popular*, Op. Cit., p. 51.

<sup>70</sup> MAGALHÃES, Celso de. *A poesia popular brasileira*, Op. Cit., p. 47.

<sup>71</sup> FILHO, Melo Moraes. *Festa e tradição populares*, Op. Cit., p. 27.

<sup>72</sup> MAGALHÃES, J. V. Couto de. *O Selvagem*, Rio de Janeiro: Typ. da Reforma, 1876, p. 156.

<sup>73</sup> Idem, p. 157.

<sup>74</sup> VERÍSSIMO, José. *Estudos Brasileiros*, Op. Cit., p. 169. Ele ainda tece uma comparação com a poesia homérica: “Há no poemeto, como viu, traços da simplicidade homérica, ou antes do estilo sóbrio e enérgico do povo, em que foi vazada a poesia do grande épico”, p. 185.

<sup>75</sup> LIMA, Ivana Stolze. *Cores, Marcas e Falas: sentidos da mestiçagem no Império do Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003, cap. 3.

<sup>76</sup> ALENCAR, José. Op. Cit., p. 172.

<sup>77</sup> Idem, p. 169.

<sup>78</sup> Idem, p. 187.

<sup>79</sup> MAGALHÃES, Celso de. Op. Cit., p. 36.

<sup>80</sup> Essa contraposição entre antropologia e religião assumiu contornos radicais igualmente na França da terceira República, com autores como Broca e, principalmente, os agentes que se fizeram herdeiros dele. Essas referências são usadas pelos intelectuais brasileiros, mas, mais importante, convém salientar a homologia entre esses sujeitos que defendiam um regime republicano laico, científico, livre de todas as amarras herdadas de um antigo regime. Cf., HECHT, Jennifer Michael. *The end of the soul. Scientific modernity, atheism, and anthropology in France*. New York: Columbia University Press, 2003.

<sup>81</sup> MAGALHÃES, Celso de. Op. Cit., p. 35.

<sup>82</sup> ALENCAR, José. Op. Cit., p. 179.

<sup>83</sup> VERÍSSIMO, José. *Estudos Brasileiros*, Op. Cit., p. 156-157.

<sup>84</sup> MAGALHÃES, Celso. Op. Cit., p. 92.

<sup>85</sup> Idem, p. 155.

<sup>86</sup> HARTOG, François. “Du parallèle à la comparaison”, in: *Anciens, Modernes, Sauvages*. Paris: Galaade, 2005. Op. Cit.

<sup>87</sup> HARTOG, François. Du parallèle à la comparaison, Op. Cit., p. 198.

- 
- <sup>88</sup> Como nota Koselleck, com o conceito moderno de história o tempo passa a ser visto como elemento ativo na história. KOSELLECK, Reinhart. *Historia*. Barcelona: Paidós, 2007.
- <sup>89</sup> CANFORA, Luciano. “La città greca come mito”, in: *Noi e gli antichi. Perché lo Studio dei Greci e dei Romani giova all’intelligenza dei moderni*. Milano: Bur Saggi, 2002.
- <sup>90</sup> HARTOG, François. “Du parallèle à l comparaison”, Op. Cit., p. 207.
- <sup>91</sup> GRAFTON, Anthony. *New World, Ancient Texts. The power of tradition and the shock of Discovery*. Cambridge: Harvard, 1992; PAGDEN, A. *La caída del Hombre Natural*. Madrid: Alianza Editorial, 1988.
- <sup>92</sup> KOSELLECK, Reinhart. “‘Modernidade’ – sobre a semântica dos conceitos de movimento na modernidade”, *Futuro passado. Contribuição a uma semântica histórica dos tempos Modernos*. Rio de Janeiro: PUC-Rio/Contraponto, 2006, pp. 267-304.
- <sup>93</sup> Para essa discussão, cf. TURIN, Rodrigo. “A ‘obscura história’ indígena. O discurso etnográfico no IHGB (1840-1870)”, in: GUIMARÃES, Manoel L. Salgado (org). *Estudos sobre a escrita da história*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2006.
- <sup>94</sup> ROMERO, Sílvio. *América latina. Analyse do livro de igual título do Sr. Manoel Bonfim*. Porto: Livraria Ohardron, 1906, p. 46.
- <sup>95</sup> ROMERO, Sílvio. *Outros estudos de literatura contemporânea*. Lisboa: Tipographia da “A editora”, 1905, p. 124.
- <sup>96</sup> FABIAN, Johannes. *Time and the Other. How anthropology makes its object*. New York: Columbia University Press, 1983, p. 27.
- <sup>97</sup> RODRIGUES, Nina. *As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil*, Op. Cit., p. 29.
- <sup>98</sup> CUNHA, Euclides, *Os Sertões*, Op. Cit., p. 208.
- <sup>99</sup> LIMA, Luiz Costa. *Terra ignota. A construção de Os sertões*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1997.
- <sup>100</sup> CUNHA, Euclides. *Os Sertões*, Op. Cit., p. 233.
- <sup>101</sup> CUNHA, Euclides. *Um paraíso perdido. Ensaio Amazônicos*, Op. Cit., 146.
- <sup>102</sup> CUNHA, Euclides. *Os Sertões*, Op. Cit., p. 86.
- <sup>103</sup> O mesmo é aplicado às concepções estéticas, não havendo um critério de beleza universal e abstrato, mas sim histórica e etnologicamente fundado: “Não passaria pelo espírito de homem mediocrementemente instruído a idéia de aplicar à determinação do seu valor as exigências e regras artísticas por que se aferem produtos da arte nos povos civilizados” (...) “Os frutos da arte negra não poderiam pretender mais do que documentar, em peças de real valor etnográfico, uma fase do desenvolvimento da cultura artística” RODRIGUES, Nina. *Africanos no Brasil*, Op. Cit., p.197.
- <sup>104</sup> Magalhães
- <sup>105</sup> VERÍSSIMO, José. *Estudos Brasileiros*, Op. Cit., p. 63.
- <sup>106</sup> ROMERO, Sílvio. *Estudos sobre a poesia popular*, Op. Cit., p. 33.
- <sup>107</sup> VERÍSSIMO, José. *Estudos Brasileiros*, Op. Cit., p. 17.
- <sup>108</sup> Idem, p. 40.
- <sup>109</sup> “Insistamos sobre esta verdade: a guerra de Canudos foi um refluxo em nossa história. Tivemos, inopinadamente, ressurrecta e em armas em nossa frente, uma sociedade velha, uma sociedade morta, galvanizada por um doudo”(248). CUNHA, Euclides. *Os Sertões*, Op. Cit., p. 248. A respeito das inversões promovidas por Euclides em os Sertões, cf. NICOLAZZI, Fernando. *Um estilo de história: a viagem, a memória, o ensaio. Sobre Casa Grande & Senzala e a representação do passado*. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2008, pp. 185-192.
- <sup>110</sup> CUNHA, Euclides. *Um paraíso perdido. Ensaio Amazônicos*, Op. Cit, p. 164.
- <sup>111</sup> RODRIGUES, Nina. *Africanos no Brasil*, Op. Cit., p. 280.
- <sup>112</sup> ROMERO, Sílvio. *Outros estudos de literatura contemporânea*, Op. Cit, p. 109.
- <sup>113</sup> Idem, p. 150.
- <sup>114</sup> CUNHA, Euclides. *Os Sertões*, Op. Cit., p. 248.
- <sup>115</sup> Idem, p. 85.
- <sup>116</sup> RODRIGUES, Nina. *Africanos no Brasil*, Op. Cit., p. 295.
- <sup>117</sup> Idem, p. 298.
- <sup>118</sup> Cf. KOSELLECK, Reinhart. . “Acortamiento del tiempo y aceleración. Un estudio sobre la secularización”, in: *Aceleración, prognosis y secularización*. Valencia: Pre-Textos, 2003.
- <sup>119</sup> RODRIGUES, Nina. *Africanos no Brasil*, Op. Cit., p. 300.
- <sup>120</sup> KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado*. Op. Cit.; MARRAMAO, Giacomo. *Céu e Terra*. São Paulo: Editora da Unesp, 1994.
- <sup>121</sup> CUNHA, Euclides. *Os Sertões*. Op. Cit., p. 145.

---

## Bibliografia:

- A República*, 3 de Dezembro, 1870.
- ABREU, Capistrano de. “Necrológio de Francisco Adolfo de Varnhagen, Visconde de Porto Seguro”, in: *Ensaios e Estudos*, 1 Série, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira/INL, 1975.
- ALENCAR, José. “O nosso cancioneiro” (1874), in: COUTINHO, Afrânio (org). *Caminhos do pensamento crítico*, Vol. 1. Rio de Janeiro: Pallas, 1972.
- ALONSO, Ângela. *Idéias em movimento. A geração 1870 na crise do Brasil-Império*. São Paulo: Paz e Terra, 2002.
- BANN, Stephen. *Romanticism and the rise of history*. New York: Twayne Publishers, 1997.
- BARBOSA, João Alexandre. *A Tradição do Impasse. Linguagem crítica e crítica da linguagem em José Veríssimo*. São Paulo: Ática, 1974.
- BLANCKAERT, Claude. “On the origins of the French Ethnology”, in: STOCKING, George. (org). *Bones, Bodies, Behavior. Essays on Biological Anthropology*. Madison: University of Wisconsin Press, 1988.
- BRAGA, Teófilo. *Cancioneiro de músicas populares*, Porto: Typographia Occidental, 1893.
- CANFORA, Luciano. “La città greca come mito”, in: *Noi e gli antichi. Perché lo Studio dei Greci e dei Romani giova all'intelligenza dei moderni*. Milano: Bur Saggi, 2002.
- CHARLE, Christophe. *Les intellectuels en Europe au XIX siècle. Essai d'histoire comparée*. Paris: Seuil, 2001.
- CARVALHO, José Murilo. *Os bestializados. O Rio de Janeiro e a República que não foi*. São Paulo: Cia. das Letras, 1998.
- CERTEAU, Michel de . “Etno-grafia. A oralidade ou o espaço do outro: Léry”, in: *A escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.
- CEZAR, Temístocles. “Lição sobre a escrita da História. Historiografia e nação no Brasil do século XIX”, *Diálogos*, Maringá, v.8, n.1, 2004, p. 11-30.
- CUNHA, Euclides. *Um Paraíso Perdido. Ensaios Amazônicos*. Brasília: Senado Federal, 2000.
- CUNHA, Euclides. *Os Sertões*. Edição Crítica organizada por Walnice Nogueira Galvão. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- DETIENNE, Marcel. *A Invenção da Mitologia*, Rio de Janeiro: José Olympio, 1992.
- DUCHET, Michele. *Partages des Savoirs. Discours historique, discours ethnologique*. Paris: La Découverte, 1984.
- EDWARDS, William, *Des caractères physiologiques des races humaines considérés dans leurs rapports avec l'histoire. Lettre à M. Amedée Thierry*. Chez Compère Jeune, 1829.
- FABIAN, Johannes. *Time and the Other. How anthropology makes its object*. New York: Columbia University Press, 1983.
- FAYE, Jean-Pierre. “Le géant souverain”, *Histoire – Le Peuple*, n. 8, Avril-mai-juin, Paris, 1981.
- FILHO, Melo Moraes. *Quadros e Crônicas* . Rio de Janeiro: Garnier, s/d., p. VII.
- FILHO, Melo Moraes. *Festas e Tradições populares do Brasil*. Rio de Janeiro: Tecnoprint, s/d.
- FILHO, Melo Moraes. *Histórias e Costumes*. Rio de Janeiro: H. Garnier, s/d. FILHO, Melo Moraes. *Histórias e Costumes*. Rio de Janeiro: H. Garnier, s/d.

- 
- FOUCAULT, Michel. “A governamentalidade”, in: *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- GARRET, Almeida. *Romanceiro e Cancioneiro Geral*, vol. I. Lisboa, 1843.
- GAUCHET, Marcel. “Les ‘Lettres sur l’histoire de France’ d’Augustin Thierry. L’alliance austère du patriotisme et de la science”, in: NORA, Pierre (org). *Les Lieux de Mémoire*. Vol 1. Éditions Quarto Gallimard, Paris, 1997.
- GRAFTON, Anthony. *New World, Ancient Texts. The power of tradition and the shock of Discovery*. Cambridge: Harvard, 1992.
- HARTOG, François. “Du parallèle à la comparaison”, in: *Anciens, Modernes, Sauvages*. Paris: Galaade, 2005.
- HECHT, Jennifer Michael. *The end of the soul. Scientific modernity, atheism, and anthropology in France*. New York: Columbia University Press, 2003.
- HEILBRON, Johan. *The Rise of Social Theory*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1995.
- KOSELLECK, Reinhart. *Historia*. Barcelona: Paidós, 2007.
- KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado. Contribuição a uma semântica histórica dos tempos Modernos*. Rio de Janeiro: PUC-Rio/Contraponto, 2006.
- KOSELLECK, Reinhart. . “Acortamiento del tiempo y aceleración. Un estudio sobre la secularización”, in: *Aceleración, prognosis y secularización*. Valencia: Pre-Textos, 2003.
- LIMA, Luiz Costa. *Terra ignota. A construção de Os sertões*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1997.
- LIMA, Nísia Trindade. *Um sertão chamado Brasil: intelectuais e representação geográfica da identidade nacional*. Rio de Janeiro: Revan/IUPERJ/UCAM, 1999.
- LIMA, Ivana Stolze. *Cores, Marcas e Falas: sentidos da mestiçagem no Império do Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.
- MAGALHÃES, Celso de. *A poesia popular brasileira*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1973.
- MAGALHÃES, J. V. Couto de. *O Selvagem*, Rio de Janeiro: Typ. da Reforma, 1876.
- MARRAMAO, Giacomo. *Céu e Terra*. São Paulo: Editora da Unesp, 1994.
- MATOS, Cláudia Neiva de. *A poesia popular na República das Letras. Sílvio Romero Folclorista*. Rio de Janeiro: UFRJ/FUNARTE, 1994.
- MATTOS, Ilmar R. “Do Império à República”, *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 4, 1989.
- MICHELET, Jules. *O Povo*. São Paulo: Martins Fontes, 1988.
- NETO, José Maia Bezerra. “José Veríssimo: pensamento social e etnográfico da Amazônia”, *Dados*, vol. 43, n. 3, Rio de Janeiro, 1999.
- NICOLAZZI, Fernando. *Um estilo de história: a viagem, a memória, o ensaio. Sobre Casa Grande & Senzala e a representação do passado*. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2008.
- PAGDEN, A. *La caída del Hombre Natural*. Madrid: Alianza Editorial, 1988.
- PALTI, Elias. *El tiempo de la política, el siglo XIX reconsiderado*. Buenos Aires: Silgo Veinituno, 2007.
- VERISSIMO, José. *Estudos Brasileiros (1877-1885)*. Pará: Tavares Cardoso, 1889.
- RANCIÈRE, Jaques. *Os nomes da História. Um ensaio de poética do saber*. Pontes: São Paulo, 1994.
- REVEL, Jacques. “Intelectuais e cultura popular”, in: *A invenção da sociedade*, Rio de Janeiro/Lisboa: Bertrand Brasil/DIFEL, 1989.

- 
- RIBEIRO, Cristina Betioli. "Folclore e Nacionalidade na literatura brasileira do século XIX", *Tempo*, n. 20, vol. 10, jan. 2006, Niterói.
- RIBEIRO, Cristina Betioli. *O norte. Um lugar para a nacionalidade*. Dissertação apresentada ao curso de Teoria e História literária da Universidade Estadual de Campinas, 2003.
- RINGER, Fritz. *O declínio dos mandarins alemães*, São Paulo: Edusp, 2000.
- ROBESPIERRE, Maximilien. "Sobre a Nova Declaração dos Direitos", in: *Discursos e Relatórios na Convenção*, Rio de Janeiro: EdUERJ/Contraponto, 1999.
- RODRIGUES, Nina. *Os Africanos no Brasil*. Brasília: UNB, 2004.
- RODRIGUES, Nina. *As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil*, Salvador: Progresso Editora, 1957.
- ROMERO, Sílvio. *Estudos de Poesia Popular do Brasil*, Rio de Janeiro: Vozes, 1977.
- ROMERO, Sílvio. *América latina. Análise do livro de igual título do Sr. Manoel Bonfim*. Porto: Livraria Ohardron, 1906.
- ROMERO, Sílvio. *Outros estudos de literatura contemporânea*. Lisboa: Tipographia da "A editora", 1905.
- ROMERO, Sílvio. "Mensagem dos homens de letras do Rio de Janeiro ao governo provisório da República do Brasil", In: *Novos estudos de literatura*. Rio de Janeiro: Garnier, 1897.
- ROSANVALON, Pierre. *Le moment Guizot*. Paris: Gallimard, 1985.
- STAGL, Justin. "August Ludwig Schlözer and the Study of Mankind According to Peoples", in: *A History of Curiosity. The theory of travel 1550-1800*. London e New York: Routledge, 1995.
- STOCKING, George. *Victorian Anthropology*. New York: Free Press, 1987.
- SHULMAN, David; SUBRAHMAYAN, Sanjay. *Textures du temps. Écrire l'histoire en Inde*. Paris: Seuil, 2004.
- THIESSE, Anne-Marie. "Ficções criadoras: as identidades nacionais", *Anos 90*, n. 15, Porto Alegre, 2001/2002.
- TURIN, Rodrigo. *Narrar o passado, projetar o futuro. Sílvio Romero e a experiência historiográfica oitocentista*. UFRGS, 2005.
- TURIN, Rodrigo. "A 'obscura história' indígena. O discurso etnográfico no IHGB (1840-1870)", in: GUIMARÃES, Manoel L. Salgado (org). *Estudos sobre a escrita da história*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2006.
- VELAY-VALLANTIN, Christine. *L'histoire des contes*. Paris: Fayard, 1992.
- VERÍSSIMO, José. *A educação nacional*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1985.

