



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DO SUDOESTE DA BAHIA – UESB**  
**PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO – PPG**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO LETRAS: CULTURA, EDUCAÇÃO E**  
**LINGUAGENS - PPGCEL**

**ADÃO FERREIRA DOS SANTOS FILHO**

**BIOPODER, NECROPOLÍTICA E RACISMO ESTRUTURAL: UMA ANÁLISE DA**  
**QUESTÃO RACIAL NA PRIMEIRA REPÚBLICA**

**Vitória da Conquista - Ba**

**2023**

ADÃO FERREIRA DOS SANTOS FILHO

BIOPODER, NECROPOLÍTICA E RACISMO ESTRUTURAL: UMA ANÁLISE DA  
QUESTÃO RACIAL NA PRIMEIRA REPÚBLICA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras: Cultura, Educação e Linguagens como requisito final e obrigatório para obtenção do título de Mestre em Letras pela Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia.

Orientador: Prof. Dr. Cássio Roberto Borges da Silva

Vitória da Conquista – Ba

2023

S235b Santos Filho, Adão Ferreira dos.

Biopoder, necropolítica e racismo estrutural: uma análise da questão racial na primeira república. / Adão Ferreira dos Santos Filho, 2023.

74f.

Orientador (a): Dr. Cássio Roberto Borges da Silva.

Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual do Sudoeste Bahia, Programa de Pós-graduação em Letras: cultura, educação e linguagens – PPGCEL, Vitória da Conquista, 2023.

Inclui referências: f. 73 – 189.

1. Racismo Científico. 2. Primeira República. 3. Manuel Querino. I. Silva, Cássio Roberto Borges da. II. Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, Programa de Pós-Graduação em Letras: cultura, educação e linguagens- PPGCEL. III. T.

CDD: 305.8698

**ADÃO FERREIRA DOS SANTOS FILHO**

**BIOPODER, NECROPOLÍTICA E RACISMO ESTRUTURAL: UMA ANÁLISE DA  
QUESTÃO RACIAL NA PRIMEIRA REPÚBLICA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras: Cultura, Educação e Linguagens como requisito final e obrigatório para obtenção do título de Mestre em Letras pela Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia.

Aprovada em: \_\_\_\_/\_\_\_\_/\_\_\_\_.

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof. Dr. Cássio Roberto Borges da Silva (UESB)  
Orientador e presidente da banca

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Márcia Santos Lemos (UESB)  
Examinadora interna

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Cleide de Lima Chaves (UESB)  
Examinadora externa

---

Prof. Dr. Flávio Gonçalves dos Santos (UESC)  
Examinador externo

VITÓRIA DA CONQUISTA - BAHIA  
2023

Dedico esse trabalho a quem fez de mim quem sou, **Vitória Maria da Conceição**, mainha (*in memoriam*). Sem seu zelo, carinho e incentivo, não teria chegado até aqui.

## AGRADECIMENTOS

Não poderia iniciar essa página sem fazer primeiro menção à minha mãe (*in memoriam*). Se pude trilhar um caminho diferente, galgar os degraus da universidade, foi por que sempre me incentivou a estudar, me proveu dos meios necessários para realizar sonhos que já não eram ou são apenas meus, mas nossos.

Agradeço ao Programa de Pós-Graduação em Letras: Cultura, Educação e Linguagens por me proporcionar uma formação continuada que não apenas me permitiu ser um profissional melhor, mas também a enxergar o mundo por outro prisma. Assim, estendo os agradecimentos aos professores e professoras do Programa, docentes referências em suas áreas de atuação e extremamente humanos que, mesmo durante o período online em virtude do contexto pandêmico, conduziram as aulas de forma impecável e tornaram tudo mais leve.

Agradeço especialmente ao meu orientador - o professor Dr. Cássio Roberto, que me acolheu mesmo sem me conhecer previamente. Sua leitura atenta, seu rigor nas correções e, acima de tudo, seu acolhimento e compreensão nos momentos em que duvidei de mim foram essenciais para a conclusão desse trabalho. Meu muito obrigado.

Estendo os agradecimentos às professoras Cleide de Lima Chaves e Márcia Lemos que compuseram minha banca de qualificação e apontaram caminhos para a conclusão dessa pesquisa. À professora Cleide gostaria de agradecer especialmente por me acompanhar desde a graduação, sendo minha orientadora naquele período e na especialização. Se me tornei o pesquisador que sou hoje foi graças aos seus ensinamentos. Ao professor Flávio Gonçalves dos Santos por ter aceitado tão prontamente compor a Banca de Defesa, sua participação foi extremamente significativa e teve o condão de fechar pontos relevantes do trabalho.

Aos meus familiares: minha mãe, Solineide e meus sete irmãos – com os quais sempre posso contar, não há palavras que possam expressar a gratidão que tenho por acreditarem em mim e por me apoiarem em cada novo desafio. Agradeço

particularmente à Flávia (Loxinha), sei que o mundo vem exigindo que seja forte por tempo demais, gostaria de poder aliviar a dor que é obrigada a carregar; não teria conquistado o que conquistei se não pudesse contar com o seu zelo e, principalmente, o cuidado dedicado à mainha nos momentos mais difíceis. Sempre lhe serei grato por ter zelado de quem tanto me amou.

Agradeço ao meu amigo Godson com quem posso contar desde o longínquo ensino médio. Sua certeza inabalável de que eu seria capaz de concluir mais esse ciclo foi fundamental para eu ter chegado até aqui.

Gratidão à Irglenia, companheira e confidente que muito contribuiu com essa pesquisa, principalmente, por seu conhecimento apurado sobre as normas da ABNT. Conte sempre comigo, sei que posso continuar contando com você.

Meus agradecimentos à dona Vitória, uma terceira mãe que o destino me legou, sem seu carinho e bom-humor certamente minha caminhada seria mais custosa.

Não poderia deixar de mencionar meus colegas da Turma de 2021, mesmo com as restrições impostas pela pandemia de Covid-19 e estando a maioria em pontos distintos da Bahia, foi inegável que criamos um laço de amizade e companheirismo que superou qualquer distância. Cito nominalmente Monalisa Guedes, Marta Luciana e Cristiane Campos, amigas queridas, cujo carinho e atenção deixaram essa caminhada de dois anos mais leve e feliz.

“O Brasil possui duas grandezas reais: a  
uberdade do solo e o talento do mestiço”.

Manoel Raymundo Querino



## RESUMO

A presente pesquisa congrega estudos desenvolvidos a partir de um eixo nuclear: a análise do debate acerca da questão racial durante a Primeira República (1889-1930), de maneira que também abordamos algumas das contribuições do intelectual negro Manuel Raymundo Querino (1851-1923) sobre o tema, mais especificamente, sobre o lugar do negro africano e do afrodescendente na formação da sociedade brasileira. Para tanto, foram examinadas as noções de biopolítica, proposta por Michel Foucault, e de necropolítica, formulada por Achille Mbembe. Por fim, exploramos o conceito de racismo estrutural discutido por Silvio de Almeida. Os dados dessa dissertação foram gerados e tratados sob a abordagem qualitativa, valendo-se de pesquisa descritiva e bibliográfica. Visando responder à questão central que a norteia, bem como seus objetivos, os estudos foram respaldados, prioritariamente, em Almeida (2020), Foucault (2010), Mbembe (2018), além de outros autores que investigaram a temática em questão, a exemplo do sociólogo brasileiro Clóvis Moura. Ao término deste estudo foi possível constatar que o regime republicano manifestou mais semelhanças com a monarquia do que se poderia imaginar, sobretudo no que concerne às políticas relativas à formação étnica da nação. A marcha do novo regime foi pautada por teorias sociais racializadas e pela crença na inferioridade dos povos escravizados e originários, de tal sorte que foram implementadas, no país, diversas políticas que visavam ao ocultamento da contribuição de afro-brasileiros e de povos indígenas no processo de formação do Estado-nação emergente. Foi nesse cenário que Manuel Querino destacou-se como uma voz destoante, contrapondo-se ao pensamento hegemônico.

**Palavras-chave:** Racismo Científico; Primeira República; Manuel Querino.

## ABSTRACT

This research brings together studies developed from a core axis: the analysis of the debate on the racial issue during the First Republic (1889-1930), so that we also approach some of the contributions of the black intellectual Manuel Raymundo Querino (1851-1923) on the subject, more specifically, on the place of black Africans and Afro-descendants in the formation of Brazilian society. For that, the notions of biopolitics, proposed by Michel Foucault, and necropolitics, formulated by Achille Mbembe, were examined. Finally, we explore the concept of structural racism discussed by Silvio de Almeida. The data of this dissertation were generated and treated under a qualitative approach, making use of descriptive and bibliographical research. In order to answer the central question that guides it, as well as its objectives, the studies were primarily supported by Almeida (2020), Foucault (2010), Mbembe (2018), in addition to other authors who investigated the theme in question, such as by the Brazilian sociologist Clóvis Moura. At the end of this study, it was possible to verify that the republican regime manifested more similarities with the monarchy than one could imagine, especially with regard to policies related to the ethnic formation of the nation. The march of the new regime was guided by racialized social theories and by the belief in the inferiority of enslaved and original peoples, in such a way that several policies were implemented in the country that aimed at concealing the contribution of Afro-Brazilians and indigenous peoples in the formation process of the emerging nation-state. It was in this scenario that Manuel Querino stood out as a dissonant voice, opposing hegemonic thinking.

**Key words:** Scientific Racism; First Republic; Manuel Querino.

## LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

|             |  |
|-------------|--|
| <b>ABNT</b> | Associação Brasileira de Normas Técnicas   |
| <b>IGHB</b> | Instituto Geográfico e Histórico da Bahia  |
| <b>UESB</b> | Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia |

## SUMÁRIO

|  |           |
|--|-----------|
| <b>INTRODUÇÃO .....</b>  | <b>13</b> |
| <b>I - DO PODER DISCIPLINAR AO BIOPODER .....</b>                        | <b>17</b> |
| 1.2 RACISMO DE ESTADO .....  | 20        |
| 1.3 - NECROCOPOLÍTICA.....   | 23        |
| <b>II - RACISMO CIENTÍFICO E BRANQUEAMENTO NO BRASIL.....</b>            | <b>28</b> |
| 2.1 - A EUGENIA E SANITARISMO.....                                       | 39        |
| 2.2 - MANUEL QUERINO E O LUGAR DO NEGRO NA SOCIEDADE BRASILEIRA<br>..... | 45        |
| 2.3 - INSTITUTO GEOGRÁFICO E HISTÓRICO DA BAHIA .....                    | 50        |
| 2.4 - QUERINO, A RAÇA AFRICANA E A QUESTÃO RACIAL.....                   | 53        |
| <b>III – DO RACISMO ESTRUTURAL.....</b>                                  | <b>58</b> |
| 3.1 RACISMO ESTRUTURAL E ESCRAVISMO TARDIO.....                          | 62        |
| 3.2 IMIGRAÇÃO E DESIGUALDADE.....  | 65        |
| 3.3 BIOPODER E RACISMO.....  | 67        |
| <b>À GUISA DE CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>                              | <b>70</b> |
| <b>REFERÊNCIAS .....</b>   | <b>72</b> |

## INTRODUÇÃO

Esta pesquisa é resultado de uma análise da questão racial durante a Primeira República, para tanto, operacionalizamos, sobremaneira, os conceitos de Biopoder, Necropolítica e Racismo Científico; também partimos do exame da produção de Manuel Raymundo Querino (1851-1923), mais especificamente do livro intitulado *A Raça Africana e os seus Costumes* - obra editada em 1955, década que marca o centenário de nascimento do referido autor. A bem da verdade, essa obra reúne textos publicados pelo escritor a partir de 1903, quando este optou por se afastar da vida político-partidária, passando a atuar ativamente como intelectual. A partir de então, sua produção escrita passa a atender ao objetivo de revisar a maneira como os negros africanos e seus descendentes brasileiros eram retratados na historiografia oficial do período.

Nascido no Recôncavo baiano, no ano de 1851, Querino ficou órfão ainda na primeira infância (em 1855) quando seus pais foram vitimados pela epidemia de cólera-morbo<sup>1</sup> que assolou o Brasil entre 1855 e 1856. Enviado à Salvador, ficou sob a tutela do professor e bacharel em direito Manuel Correia Garcia, responsável direto por sua formação acadêmica e por despertar seu gosto pela leitura.

Manuel Querino pode ser descrito como um republicano histórico, ou seja, alguém que, antes mesmo da Proclamação da República, já possuía um longo passado em defesa de sua implementação no Brasil, estando entre os signatários do Manifesto Republicano de 1870<sup>2</sup>. Insatisfeito com a Monarquia e com a desigualdade que esta ensejava, já que um dos seus alicerces era justamente a escravidão, depositou suas esperanças na ideia de que a República representaria não apenas a supressão do cativo, mas a implementação plena da cidadania. Como outros que compartilhavam da mesma visão, desapontou-se com os rumos que a República tomou no Brasil, uma vez que o novo regime guardava mais semelhanças com o sistema que o antecederia do que diferenças, desencanto que deixa evidente em outro de seus livros – também abordado neste trabalho – *As Artes na Bahia* (1913).

---

<sup>1</sup> “Caracterizado por uma diarreia aguda, o cólera-morbo produzia um tipo de morte rápida e degradante, ocasionada por um processo de desidratação e perda de peso acelerado” (SANTOS, 2016, 143).

<sup>2</sup> Documento que criticava a centralização do poder na Monarquia e exigia um modelo federalista no Brasil (modelo que dá autonomia às províncias). Esse manifesto também atribuía à monarquia a responsabilidade dos problemas do país e indicava a República como a solução.

Figura combativa, respondeu diretamente a pensadores que, dando vazão ao que era produzido na Europa, buscavam imputar à população negra e mestiça a responsabilidade pelo suposto atraso do Estado brasileiro, a exemplo do médico maranhense, Nina Rodrigues, a quem Querino, na publicação de *A Raça Africana*, refere-se como “malogrado professor”.

Diante de todo exposto, intenciona-se elucidar a seguinte questão de pesquisa:

➤ Levando-se em consideração os escritos de Manuel Raymundo Querino, até que ponto os conceitos de Biopoder, Necropolítica e Racismo Estrutural, permitem entender o debate sobre a questão racial no Brasil da Primeira República e o lugar do negro na formação da sociedade brasileira?

Para tanto, o objetivo geral que direciona essa pesquisa é:

➤ Evidenciar as contribuições do intelectual Manuel Raymundo Querino para a discussão da temática racial no Brasil, bem como explorar as produções de Michel Foucault, Achille Mbembe e Silvio de Almeida, a fim de entender a posição do negro na formação da sociedade Brasileira.

Como objetivos específicos, buscou-se:

- I. Analisar as contribuições proporcionadas por Manuel Raymundo Querino sobre o debate da questão racial no Brasil;
- II. Refletir sobre o lugar do negro africano e afrodescendente na formação da sociedade brasileira;
- III. Explorar, de forma concisa e coesa, os seguintes conceitos: biopoder, necropolítica e racismo estrutural.

Assim, na intenção de sanar a questão e os objetivos acima descritos, a perspectiva adotada nesta pesquisa relaciona-se aos estudos teóricos baseados em renomados autores, tais como: Almeida (2020), Barp (2019), Bertolini (2018), Da Silveira (2020), Foucault (2010, 1999), Querino (1913, 1955), Santos (2008), Moura (2014), dentre outros.

Em relação à metodologia, este estudo é de natureza qualitativa que, de acordo com Flick (2004, p.9), baseia-se “em texto e na escrita, desde notas de campo a transcrições até descrições e interpretações, e, finalmente, à interpretação dos resultados [...]”. Ainda segundo o autor, a pesquisa qualitativa representa “não apenas os dados essenciais nos quais as descobertas se baseiam, mas também [...] o meio central para a apresentação e a comunicação de descobertas” (FLICK, 2004, p. 45).

Não obstante, essa pesquisa valeu-se de abordagem descritiva e bibliográfica. Conforme Gil (2008, p. 43), a finalidade da pesquisa descritiva é, justamente, a exposição detalhada “[...] das características de determinada população ou fenômeno”. Tal fato, relaciona-se muito bem com a pesquisa bibliográfica, visto que esta “é o estudo sistematizado desenvolvido com base em material publicado em livros, revistas, jornais, redes eletrônicas, isto é, material acessível ao público em geral” (VERGARA, 2000, p.43). Pizzani et al. (2012, p. 54) acrescenta ainda que ela pode ser definida pela “revisão da literatura sobre as principais teorias que norteiam o trabalho científico. Essa revisão é o que chamamos de levantamento bibliográfico ou revisão bibliográfica, a qual pode ser realizada em [...] periódicos, artigos de jornais, sites da Internet entre outras fontes”.

Na pretensão de favorecer o percurso textual, bem como por uma questão didática, a dissertação foi circunscrita em três capítulos, além das considerações finais. Ficando disposta da seguinte maneira:

I. Capítulo de caráter teórico, sob o título de “Do Poder Disciplinar ao Biopoder”, onde foram abordadas as noções de necropolítica, de poder disciplinar e biopoder, dando maior ênfase a este último por entendermos que biopoder, bem como racismo de Estado, são conceitos que, sobremaneira, ajudam a explicar a conformação do Estado brasileiro ao longo do século XIX e no decorrer da Primeira República (1889-1930), haja vista que não há como negar o papel do Estado e de seus agentes como perpetradores não apenas de desigualdades, mas também de discriminação racial.

II. Intitulado “Racismo Científico e Branqueamento no Brasil”, este capítulo empenha-se em traçar um panorama do quadro sociocultural nas primeiras décadas da Primeira República, elencando as principais teorias raciais, então em voga, no Brasil, bem como apresenta o posicionamento de Querino acerca de tais teorias. Ressalta-se que o autor defende a centralidade da contribuição dos povos africanos escravizados no processo de constituição da nação, por entender que estes foram responsáveis pela produção da riqueza, tanto privada como pública, de sorte que o ‘seu suposto estado de “incivilidade” seria resultado de condições conjunturais e dos anos de cativo, e não característica congênita, logo, superável.

III. Em “Do Racismo Estrutural”, último capítulo dessa pesquisa, retoma-se temas já abordados em passagens anteriores do trabalho, discute-se o conceito de Silvio de Almeida – racismo estrutural – e reitera-se as conexões do referido autor com as contribuições do sociólogo Clóvis Moura em *Dialética Radical do Brasil Negro*,

particularmente, com as ideias de escravismo pleno e escravismo tardio que, em conformidade com Moura (2014), configuram as relações sociais até os dias atuais.

Em suma, essa pesquisa tem por finalidade discutir a articulação entre os conceitos de biopoder, necropolítica e racismo estrutural à luz das contribuições de Manuel Querino no debate em torno de qual seria o lugar do negro no Brasil pós-abolição e o posicionamento do autor em relação às teorias raciais que circulavam no meio das elites econômica, política e intelectual da época.



## I - DO PODER DISCIPLINAR AO BIOPODER

Em breves palavras, o biopoder, em Foucault, poderia ser descrito como uma atualização das análises efetuadas, na primeira metade dos anos setenta, a propósito do poder disciplinar e da soberania, análises cujos resultados haviam sido publicados no ano anterior, em “*Vigiar e punir*”, ou seja, a descrição das relações de poder, que começa a ser elaborada no curso de 1976, *biopolítica*, erige-se sobre aspectos derivados de reflexões paulatinamente elaboradas em estudos anteriores. Na proposição desse curso, contudo, Foucault anuncia o desejo de abandonar o tema que havia pautado suas investigações nos últimos anos, avançando na abordagem de um novo objeto, descrito, inicialmente, como uma reflexão sobre a guerra ou, mais precisamente, como um exame da “ordem social” sob a perspectiva da “guerra continuada”.

Deixando de lado algumas das hipóteses ordinárias no campo da filosofia política, nominalmente, as teorias contratualistas de Hobbes e de Maquiavel, ele pretende examinar a permanência de práticas sub-reptícias de coerção em regimes presumidamente igualitários. O ponto de partida para o exame da política como “batalha perpétua” situa-se, assim, na análise diacrônica das apropriações de uma antiga tópica histórica: o “discurso sobre a luta das raças”.<sup>3</sup> Esse tema é tratado, inicialmente, como condição para a compreensão da ordem social como guerra, uma vez que Foucault o concebe como uma renovação seiscentista nas práticas discursivas históricas:

Pois bem, eu creio que a história, tal como funciona ainda na Idade Média, com suas pesquisas de antiguidade, suas crônicas do dia a dia, suas coletâneas de exemplos postas em circulação é ainda e sempre essa representação do poder, de que não é simplesmente a imagem, mas também o processo de revigoramento. A história é o discurso do poder, o discurso das obrigações pelas quais o poder submete; é também o discurso do brilho pelo qual o poder fascina, aterroriza, imobiliza (2010, p. 57-58).

E logo depois:

---

<sup>3</sup> De acordo como Foucault, essa tópica manifesta-se como um contraponto aos modelos historiográficos greco-romanos que haviam balizado a escrita da história nos regimes monárquicos como encômio de feitos heroicos. Trata-se, nesse sentido, de um discurso histórico centrado nas lutas dos povos subjugados pelo império.

O discurso histórico não vai ser mais o discurso da soberania, nem sequer da raça, mas [será] o discurso das raças, do enfrentamento das raças, da luta das raças através das nações e das leis. Nesta medida, eu creio que é uma história absolutamente antitética da história da soberania tal como era constituída até então. E a primeira história não romana, anti-romana que o ocidente tenha conhecido (FOUCAULT, 2010, p. 58).

Se a soberania configurava um regime pautado por “modelos de exceção”, se ela constituía uma sociedade do espetáculo, em que os rituais de representação desempenhavam um papel nuclear, o poder disciplinar, por sua vez, caracterizava-se pela proliferação de mecanismos discretos de vigilância e de controle dos corpos individuais, ou seja, já não se tratava de ostentar o ato heroico ou punitivo de uma entidade soberana que se revestia de uma aura sobrenatural, mas de fabricar um homem ordinário, dócil e produtivo.

Nesse ponto, o argumento de Foucault resiste sistematicamente às concepções jurídicas do poder, concebidas, por ele, como um modelo ainda caudatário de uma matriz absolutista e, justamente por isso, inadequado para a compreensão efetiva das relações de força que operam na sociedade:

Começarei por deixar de lado, justamente, aqueles que passam por teóricos da guerra na sociedade civil e que não o são absolutamente em minha opinião, isto é, Maquiavel e Hobbes. Depois tentarei retomar a teoria da guerra como princípio histórico de funcionamento do poder, em torno do problema da raça, já que é no binarismo das raças que foi percebida, pela primeira vez no Ocidente, a possibilidade de analisar o poder político como guerra. E tentarei conduzir isso até o momento em que luta de raças e luta de classes se tornam, no final do século XIX, os dois grandes esquemas segundo os quais se [tenta] situar o fenômeno da guerra e as relações de força no interior da sociedade política (FOUCAULT, 2010, p. 26)

Se a alternativa mobilizada (inversão do aforismo de Clausewitz) consiste em tratar a ordem social como “guerra continuada por outros meios”, o poder já não pode ser concebido como o resultado da transmissão de um “direito natural”, concentrado no soberano, já que, de acordo com essa nova perspectiva, o poder estatal implicaria a perpetuação de dissimetrias sociais impostas por conflitos fundadores, ou seja, o poder político seria uma luta perpétua e o que, ordinariamente, se proclama como preservação do bem comum não passaria, de fato, de um procedimento de conservação de prerrogativas seculares.

Se o soberano organizava as instituições com o fito de garantir a sua legitimidade, ostentando sua força e exercendo o direito supremo de “fazer morrer”, em nome do “bem comum”, a manifestação pública mais evidente desse “direito sobre a vida dos súditos” concretizava-se nos ritos do suplício. Esses rituais de tortura e de execução foram, contudo, abruptamente extintos em fins do século XVIII, contudo, não podemos deixar de pontuar que, nos países onde a escravização adentrou o século XIX, exemplo do Brasil, tais manifestações de “suplício” não foram extintas.

O protesto contra os suplícios é encontrado em toda parte na segunda metade do século XVIII: entre os filósofos e teóricos do direito; entre juristas, magistrados, parlamentares; nos *Cahiers de doléances* e entre os legisladores das assembleias. É preciso punir de outro modo: eliminar essa confrontação física entre soberano e condenado; esse conflito frontal entre a vingança do príncipe e a cólera contida do povo, por intermédio do supliciado e do carrasco. O suplício tornou-se rapidamente intolerável (FOUCAULT, 1999, p.21).

Essa contestação do direito de “fazer morrer” funcionou como um dos gatilhos para a difusão de dispositivos disciplinares de dominação, configurando novas técnicas de poder que passariam a modelar as individualidades de acordo com necessidades sociais bem determinadas: a produção, a segurança, a sanidade. Trata-se de um tipo de relação de poder que se desenvolveu paralelamente ao capitalismo industrial, em fins do século XVII e início do XVIII, e que pressupunha não mais a “exemplaridade” da pena, mas uma penalidade “reformadora” que tinha em vista a *normalização* do indivíduo através de técnicas de controle do tempo, do espaço, da gênese das atividades produtivas, dos processos pedagógicos e clínicos:

Essa nova mecânica de poder incide primeiro sobre os corpos e sobre o que eles fazem, mais do que sobre a terra e sobre o seu produto. É um mecanismo de poder que permite extrair dos corpos tempo e trabalho, mais do que bens e riquezas. É um tipo de poder que se exerce continuamente por vigilância e não de forma descontínua por sistemas de tributo e de obrigações crônicas. É um tipo de poder que pressupõe muito mais uma trama cerrada de coerções materiais do que a existência física de um soberano, e define uma nova economia de poder cujo princípio é o de que se deve ao mesmo tempo fazer que cresçam as forças sujeitadas e a força e a eficácia daquilo que as sujeita (FOUCAULT; 2010, p. 31).

O poder disciplinar emerge, portanto, diluído em distintas esferas da vida social e em diversas instituições, tanto mais presente quanto menos perceptível, fazendo com que as pessoas permanecessem indefinidamente vinculadas a uma engrenagem de controle. Para Foucault, a sociedade disciplinar foi, antes de tudo, uma sociedade

de normalização, uma sociedade em que o poder não se exerce a partir de uma instância central, mas, prioritariamente, a partir de normas difusas:

Esse novo tipo de poder, que já não é, pois, de modo algum transcritível nos termos de soberania, é, acho eu, uma das grandes invenções da sociedade burguesa. Ele foi um dos instrumentos fundamentais da implantação do capitalismo industrial e do tipo de sociedade que lhe é correlativo. Esse poder não soberano, alheio portanto à forma da soberania, é o poder “disciplinar” (FOUCAULT, 2010, p. 32).

O biopoder, por sua vez, opera numa escala distinta, sem necessariamente implicar a dissolução do que Foucault havia descrito antes como exercício de poderes disciplinares ou como direito soberano sobre vida. Num certo sentido, a disciplina configura-se como condição para a emergência do *biopoder*, uma vez que a eficácia das tecnologias de controle dos corpos individuais abre caminho para a implementação de técnicas de governo centradas na gestão demográfica das populações, amplificando, assim, a eficácia do controle social tanto sob o ponto de vista da segurança quanto sob o ponto de vista da sanidade e da seguridade:

A sociedade de normalização é uma sociedade em que se cruzam, conforme uma articulação ortogonal, a norma da disciplina e a norma da regulamentação. Dizer que o poder, no século XIX, tomou posse da vida, dizer pelo menos que o poder, no século XIX, incumbiu-se da vida, e dizer que ele conseguiu cobrir toda a superfície que se estende do orgânico ao biológico, do corpo à população, mediante o jogo duplo das tecnologias de disciplina, de uma parte, e das tecnologias de regulamentação, de outra (FOUCAULT, 2010, p. 213).

Há, contudo, um paradoxo implicado na relação entre a finalidade elementar do biopoder, manter a vida, e o exercício do direito sobre a vida, basilar nas teorias da soberania. O que, em teoria, justificaria a atuação homicida do Estado, seu ato supremo de soberania, seu direito de “fazer morrer”, em regimes moldados pelo biopoder é, para Foucault, o surgimento, na segunda metade do século XIX, de um novo tipo de racismo: o “racismo de Estado”.

## 1.2 RACISMO DE ESTADO

Como pôde o Estado-nação, criado sob o princípio basilar da manutenção da vida, agir em sentido diametralmente oposto? O que poderia justificar o ato homicida

do poder estatal? A resposta de Foucault, nesse caso, é direta: o “racismo de Estado”. Mas o que é “racismo” para Foucault? No curso de 1976, ele afirma:

Eu creio que convém reservar a expressão “racismo” ou “discurso racista” a algo que no fundo não passou de um episódio, particular e localizado, desse grande discurso da guerra ou da luta das raças. Para dizer a verdade, o discurso racista foi apenas um episódio, uma fase, a variação, a retomada em todo caso, no final do século XIX, do discurso da guerra das raças, uma retomada desse velho discurso, já secular naquele momento, em termos sociobiológicos, com finalidades essencialmente de conservadorismo social e, **pelo menos em certo número de casos, de dominação colonial** (FOUCAULT, 2010, p. 55, **grifo nosso**)

As táticas racistas são descritas como um elemento inerente aos processos de constituição das nações modernas. Diferenças étnicas, religiosas, linguísticas e culturais teriam caracterizado remotamente o que Foucault chama de “discurso histórico de luta das raças”, ou seja, o conceito de raça, tal como era empregado pelos historiadores franceses do século XVII, não correspondia a uma caracterização biológica dos grupos humanos, mas a diferenças de ordem política e cultural. Uma aceção biológica da raça teria surgido apenas na segunda metade do século XIX, como resultado da apropriação de temas evolucionistas por um discurso conservador e – antirrevolucionário – que, nos termos apresentados por Foucault, traduzem formas embrionárias dos discursos fascistas que fomentaram a implementação de regimes totalitários nas décadas subsequentes.

Nesse tipo de discurso, o inimigo não é mais um elemento externo, uma nação estrangeira, mas um indivíduo que integra a própria sociedade e que passa a ser visto como potencial foco de degenerescência. O racismo, portanto, em contextos de biopoder, converte-se em condição para os processos de segmentação de grupos humanos:

No contínuo biológico da espécie humana, o aparecimento das raças, a distinção das raças, a hierarquias das raças, a qualificação de certas raças como boas e de outras, ao contrário, como inferiores, tudo isso vai ser uma maneira de fragmentar esse campo biológico de que o poder se incumbiu; **uma maneira de defasar, no interior da população, uns grupos em relação aos outros** (FOUCAULT, 2010, p. 214, **grifo nosso**).

O Racismo de Estado, nesse sentido, mobiliza crenças acerca da diversidade genética dos grupos humanos, crenças que, apesar de serem consideradas

objetivamente ilusórias sob o ponto de vista científico, sustentaram plataformas políticas centradas na intolerância. Estigmatizados sob a figura das sub-raças, dos degenerados, dos violadores, da ameaça à segurança do grupo social dominante, os extratos sociais subalternizados passaram a ser abertamente hostilizados pelos mecanismos institucionais do Estado-moderno.

O Racismo de Estado é compreendido, então, como “saber” que viabiliza o genocídio estatal. Sob o signo de “nós e os outros”, como aponta Stanley (2019), o Estado passa a operar como agente da morte. Ao defender que o extermínio do outro, do diferente, do tipo errático – do indivíduo ou grupo de indivíduos que, supostamente, representam um perigo para o patrimônio biológico do grupo “dominante” –, o argumento totalitário apela para a defesa da pureza da “raça”.

Na aula de 21 de janeiro de 1976, Foucault aponta que, no século XVII, em argumentos de matriz aristocrática, já é possível identificar enunciados sobre os conflitos entre “raças”. Em inícios do século XIX, entretanto, esse mesmo discurso teria sido atualizado numa matriz “evolucionista”. Nesse momento, para Foucault, a raça não pode mais ser entendida como uma noção relativa às diferenças linguísticas, religiosas, territoriais ou éticas, ou seja, em conformidade com uma matriz de diferenças políticas e culturais, agora, ela passa a funcionar sob a perspectiva de uma fratura social binária que implica o “desdobramento de uma única e mesma raça em uma super-raça e uma sub-raça”:

E vamos ver, nesse momento, todos os discursos biológico-racistas sobre a degenerescência, mas também todas as instituições que, no interior do corpo social, vão fazer o discurso da luta das raças funcionar como princípio de eliminação, de segregação e, finalmente, de normalização da sociedade (FOUCAULT, 2010, p. 52-53).

O Estado Nazista é apresentado, nesse momento, como o exemplo mais radical dessa relação entre o direito sobre a vida, que havia caracterizado o poder soberano, e a gestão demográfica das populações, que havia caracterizado o *biopoder*. Se, por um lado, o Terceiro Reich lança mão de toda a tecnologia relativa à gestão da vida de alguns setores de sua população, por outro lado, ele utiliza, como nenhum outro regime, o “racismo biológico” para justificar o extermínio de grupos sociais subalternizados. Ancorado em argumentos pseudocientíficos, o regime nazista postulava a necessidade de promover a “depuração da raça”.

Se os regimes totalitários foram, de fato, exemplares no que concerne à junção catastrófica entre o biopoder e o exercício do “direito sobre a vida”, conduzindo a limites extremos o “direito” de “fazer viver e deixar morrer”, é *mister* ressaltar que, sob a perspectiva de Foucault, o racismo de Estado, assim como o ato de expor determinados grupos à morte, não se configura como algo que se limite às práticas implementadas pelos Estados Totalitários. Para Foucault, assim como para Giorgio Agamben (2002) e para Achille Mbembe (2018; 2020), mesmo em regimes democráticos consolidados, o Estado opera não apenas no sentido de fomentar a proliferação de vida e de garantir a segurança de certos setores da sociedade, ele atua também alienando outros setores dessa mesma sociedade de seus direitos fundamentais, expondo-os à morte ou até mesmo matando-os, sumariamente.

Enfim, a proposta do curso de 1976 promovia um deslocamento decisivo nas investigações relativas às relações de poder, tendo em vista, a partir de então, o enfretamento de uma nova questão: de que forma o *biopoder* pôde manter a contradição entre “fazer viver e deixar morrer”, ou seja, como as formas de governo que caracterizam o Estado-nação, centradas em uma visada “biológica” da população, produziram, por um lado, a instrumentalização massiva dos corpos humanos, por outro, a sua efetiva destruição. A constatação desse processo de autodestruição coloca em evidência, em última instância, as contradições inerentes aos modelos de racionalidade propostos pela política moderna a propósito dos regimes democráticos de representação, concebidos, em tais discursos, como exercício público da razão.

### 1.3 - NECROCOPOLÍTICA

Articulando biopoder, poder soberano e estado de exceção, o pensador Achille Mbembe, em seu ensaio *Necropolítica*, “evidencia como as guerras contemporâneas reconfiguram as relações entre resistência, sacrifício e terror. Marcadas sempre pelo excesso, elas não poderiam ser explicadas apenas pelo biopoder, uma vez que não estão exclusivamente a serviço da preservação da vida” (BARP; MITJAVILA, p. 147, 2019). Ao estudar a situação de alguns países do continente africano e o conflito na Faixa Gaza, o que fica claro para Mbembe é que alguns Estados, em especial os que foram colonizados, estão fadados a uma condição de guerra constante.

Mbembe defende que o conceito de “negro”, o termo “negro”, procede de uma fabulação, de uma fantasia ou mesmo de um delírio da modernidade, que ele foi utilizado para sujeitar o africano, atendendo assim a uma demanda dos sistemas de dominação implementados pelos países da Europa em seu processo primário de expansão, nos séculos XVI e XVII. Estigmatizados, esses indivíduos foram convertidos em mercadoria. Sob o jugo de um regime racial, eles foram espoliados da sua condição humana, levados ao extremo da exploração e da depredação. O pensador camaronês entende que essa condição, imposta aos povos originários da África no século XVI, com o tráfico transatlântico de escravizados, atinge, hoje, os demais grupos subalternizados, que são tratados como mercadorias descartáveis. Mbembe (2018, p. 19-20) entende que:

Pela primeira vez na história humana, o substantivo negro deixa de remeter unicamente à condição atribuída aos povos de origem africana durante a época do primeiro capitalismo (predações de toda a espécie, destituição de qualquer possibilidade de autodeterminação e, acima de tudo, das duas matrizes do possível, que são o futuro e o tempo). A essa nova condição fungível e solúvel, à sua institucionalização pelo mundo inteiro, chamamos o *devir-negro do mundo*.

Para Mbembe o termo “negro” não implica apenas uma questão de cor ou de origem, para ele, essa “forma” jamais existiu como uma realidade concreta, natural, na verdade, ela foi constituída como um amálgama de juízos preconceituosos em uma matriz europeia que, em seu conjunto, presumia a desumanização dos povos do continente africano e postulava a sua redução a seres estacionários, que teriam permanecido em uma fase evolutiva pré-humana:

A primeira grande classificação das raças levada a cabo por Buffon ocorreu num ambiente em que a linguagem acerca dos mundos outros fora construída a partir dos preconceitos mais ingênuos e sensualistas, ao passo que formas de vida extremamente complexas eram remetidas à pura simplicidade dos epítetos. Chamemos a isso o momento gregário do pensamento ocidental. Nele, o negro é representado como o protótipo de uma figura pré-humana incapaz de escapar de sua animalidade, de se autoproduzir e de se erguer à altura de seu deus [...] (MBEMBE, 2018, p. 41).

À análise dessa dimensão discursiva que racializa, por vezes, de forma explícita, por vezes, de forma sub-reptícia, a gênese dos “saberes” coloniais europeus, Mbembe adita uma dimensão pragmática que envolve as estratégias políticas, econômicas, sociais e clínicas que garantiram a permanência de processos de



dominação mesmo depois do fim dos conflitos que promoveram a descolonização política dos territórios examinados.

A razão negra, alvo da crítica de Mbembe, configura-se, dessa forma, como um sistema de pensamento que, através de discursos e práticas, promoveu a dominação do “negro enquanto sujeito racial e exterioridade selvagem, passível de desqualificação moral e de instrumentalização prática” (2018, p. 61). Sob esse paradigma da racialização, ocorreram as mais cruéis práticas de exploração e degradação. Para Mbembe, o devir-negro do mundo seria a ampliação dessas práticas para grupos que não se limitam àqueles antes identificados como negros:

Desde logo, os riscos sistemáticos aos quais os escravos negros foram expostos durante o primeiro capitalismo constituem agora, se não a norma, pelo menos o quinhão de todas as humanidades subalternas. Em seguida, essa tendência à universalização da condição humana negra é simultânea ao surgimento de práticas imperiais inéditas, tributárias tanto das lógicas escravagistas de captura e predação como das lógicas coloniais de ocupação e exploração, incluindo as guerras civis ou razias de épocas passadas (MBEMBE, 2018, p. 17).

Mbembe afirma estarmos vivendo sob um racismo sem raças, em que as ditas sociedades democráticas, de verniz republicano, deixaram de lado categorias que remetem diretamente a cor e a origem, mas que, passaram a utilizar outras estratégias para validar a discriminação. Agora, outras categorias entram em campo sem relacionar-se necessariamente com a cor ou com a origem do contingente populacional discriminado, já não se trata de evocar o termo negro para segregar pessoas não brancas, para taxá-las como uma classe perigosa, para limitar seu deslocamento, para lhe impor trabalho forçado, mas de operacionalizar outros marcadores com esse fim, assim, “a ‘cultura’ e a ‘religião’ podem, eventualmente, assumir o lugar da ‘biologia’” (2018, p. 22).

Argumento semelhante foi levantado no trabalho de Jason Stanley. Em seu livro *Como Funciona o Fascismo: a política do “nós” e “eles”* (2018), Stanley discorre sobre a emergência de regimes autoritários em países cuja democracia parecia estar consolidada, a bem da verdade, ao se referir ao fascismo, o autor está menos preocupado com os eventos do final da primeira metade do século passado, do que com a história recente. Na introdução do livro, ele afirma que aplica “o rótulo ‘fascismo’ a qualquer tipo de ultranacionalismo (étnico, religioso, cultural)”, ou seja, aos regimes

políticos que representam a nação “sob a figura de um líder autoritário que fala em seu nome” (p. 14). Stanley afirma que vivemos ainda sob a sombra do fascismo, por mais que hoje os desenvolvimentos desse tema possam apresentar matizes bem diversificados:

O fascismo hoje pode não ter exatamente a mesma aparência que tinha na década de 1930, mas os refugiados estão novamente na estrada em todos os lugares. Em diversos países, seu drama reforça a propaganda fascista de que a nação está sitiada, de que os estrangeiros são uma ameaça e um perigo dentro e fora de suas fronteiras (STANLEY, 2018, p. 18).

Por fim, não há como deixar de destacar como essa política do “nós” e “eles” também se reproduz no interior do próprio Estado, ou seja, não se trata apenas de detratar o estrangeiro, mas de estigmatizar parcelas da própria população, uma vez que, para Stanley (2018, p. 14-15):

Os perigos da política fascista vêm da maneira específica como ela desumaniza segmentos da população. Ao excluir esses grupos, limita a capacidade de empatia entre outros cidadãos, levando à justificação do tratamento desumano, da repressão da liberdade, da prisão em massa e da expulsão, até, em casos extremos, o extermínio generalizado.

Mbembe fala da perspectiva de um pensador do Sul, que busca analisar as especificidades dos processos pelos quais passaram os países colonizados, em especial os do continente africano, que, em decorrência do processo de ocupação colonial pelo qual passaram, viveram e vivem um estado de sítio permanente, o que impossibilita a implementação de políticas para “fazer viver”.

Consideramos que, de certa maneira, as análises de Foucault e Mbembe se complementam. Enquanto um fala da França, descrevendo os Estados ocidentais em seu esforço de normalização da vida em sociedade, sob o mito de um país coeso, erigido sob a perspectiva da defesa das liberdades individuais e da consolidação da democracia, mas instrumentalizando formas de racismo que podem, no limite, legitimar a supressão massiva da vida humana; o outro, Mbembe, fala da perspectiva de um pensador do Sul, que busca analisar as especificidades dos processos pelos quais passaram os países colonizados, em especial os do continente africano e da Faixa de Gaza.

No limite, as considerações de Foucault, Mbembe e Stanley remetem a mesma perspectiva: a de que não superamos posições políticas sujeitas aos riscos dos processos de segmentação social: “nós” e “eles”, cristãos e muçulmanos, negros e não negros. Enfim, ainda vivemos em um modelo de Estado que, através de políticas públicas (ou da ausência delas), decide quem deve viver ou quem deve morrer, perpetuando prerrogativas históricas de grupos sociais dominantes.

## II - RACISMO CIENTÍFICO E BRANQUEAMENTO NO BRASIL

As últimas décadas da monarquia brasileira e a Primeira República foram marcadas pela crença no “branqueamento” da população. Finda a escravidão e alçados os escravizados à condição de cidadãos, a elite temia pela perda de privilégios e pela equiparação com aqueles que outrora eram tidos como subordinados. A ciência viria, então, preencher uma lacuna deixada pela legislação: se não eram os escravizados africanos e seus descendentes diferentes por permanecerem a uma categoria de existência infrajurídica, que reduzia a vida humana à condição de mercadoria, seriam-no por que biologicamente distintos (SCHWARCZ, 1993). Ao menos esse era o discurso corrente.

Se o uso de argumentos “científicos” a fim de balizar diferenças entre grupos humanos, envolvia um debate relativamente recente no Brasil (de forma incipiente a partir da década de 1850 e, com mais força, na década de 1870), entre os europeus esse tema pode ser identificado em discursos mais antigos – datados do século XVIII, com a emergência do pensamento ilustrado, sem contar, como mencionado anteriormente, que as diferenças culturais e linguísticas, de acordo com Foucault, já haviam sido mobilizadas em momentos ainda mais remotos a fim de discutir as questões relativas aos conflitos sociais.

O “século das Luzes” propiciou o surgimento, na Europa, de uma nova concepção sobre a gênese dos grupos humanos, entre elas, uma perspectiva de tipo rousseaniano pautada por uma hipótese monogenista. Acreditava-se em uma origem comum da humanidade, de tal forma que, por mais distintos que os povos eventualmente fossem, todos deveriam ser considerados sob o ponto de vista da igualdade. De certa maneira, esse ideário estava impregnado de uma concepção ingênua, na melhor das hipóteses, acerca dos, assim chamados, povos “primitivos” que, por permanecerem em estado de natureza, estariam livres da corrupção ocasionada pela vida “civilizada”. Para outros intelectuais e políticos da época, contudo, os povos originários de outros continentes permaneciam num estágio incivilizado e deveriam ser levados a conhecer as “benesses” do modelo civilizacional europeu.

A ideia de universalidade defendida pelos teóricos da ilustração serviu de arcabouço para a concepção de que apenas o modelo europeu de racionalidade seria válido. Assim, pode-se considerar que a matriz filosófica e a teoria política do

iluminismo constituem-se como uma espécie de pano de fundo sobre o qual descreve-se a emergência do poder disciplinar e do biopoder em Foucault, no contraste com o modelo teológico-político do antigo Regime.

Outras hipóteses a propósito das origens humanas surgiram na esteira do iluminismo e, entre elas, aquela que talvez tenha sido a mais problemática: a hipótese poligenista que postulava diferentes origens para os diferentes grupos humanos. Não que a crença monogenista não implicasse uma perspectiva hierarquizante – o próprio Buffon é exemplo disso, mesmo enfileirado entre os monogenistas, foi, como já citado ao falarmos de Mbembe, responsável pela primeira classificação “científica” dos grupos humanos. Mas é com os poligenistas que esse ímpeto eugenista se adensa. Como aponta Schwarcz, as sociedades

[...] rivais então surgiram, reiterando essa divisão teórica. Esse é o caso da “Sociedade Antropológica de Paris”, fundada em 1859 por Paul Broca, famoso anatomista e craniologista, estudioso da biologia humana e defensor das teorias poligenistas. O postulado de Broca era de que as diversidades humanas observáveis eram um produto direto das diferenças na estrutura racial [...]. O objetivo era, dessa maneira, chegar à reconstrução de “tipos”, “raças puras”, já que se condenava a hibridação humana, em função de uma suposta esterilidade das espécies “miscigenadas” (SCHWARCZ, 1993, p. 53-54).

A expansão marítima e a colonização do Novo Mundo possibilitaram aos europeus o contato com os nativos americanos e, de acordo com eles, esses povos estariam na infância da humanidade, logo, precisariam ser tutelados. Mas, como já mencionado ao fazermos referência à Broca, essa visão relativamente idílica não permaneceu por muito tempo.

A partir de Buffon (1707-88), conhecido naturalista francês, podem-se perceber os primórdios de uma “ciência geral do homem” (Foucault, 1966), marcada pela tensão entre uma imagem negativa da natureza e do homem americanos, e a representação positiva do estado natural apresentada por Rousseau. Buffon personificou, com sua teoria, uma ruptura com o paraíso rousseauiano, passando a caracterizar o continente americano sob o signo da carência (SCHWARCZ, 1993, p. 46).

Cabia, então, aos cientistas a elaboração de uma justificativa política e moral para a manutenção de uma antiga relação de subordinação. Exemplos desses ideólogos da degenerescência que contribuíram sobremaneira para a difusão de pensamento amplamente enviesado sobre os povos não europeus foram o psiquiatra Bénédict Morel (1809-1873) e o diplomata Joseph Arthur de Gobineau (1816-1882), mais conhecido por conde de Gobineau. Esse último, em viagem oficial ao Brasil em

1869, afirmou que enquanto D. Pedro II - de quem acabara se tornando amigo, era “um ariano de sangue puro, ou quase, os brasileiros, ao contrário, não passam de mulatos da mais baixa categoria, uma população com sangue viciado, espírito viciado e feia de meter medo [...]” (GOBINEAU, *apud* FAINGOLD). Pode-se inferir, portanto, que tais adjetivos não foram direcionadas única e exclusivamente à população pobre ou escravizada, mais ou povo brasileiro em geral, inclusive à classe dirigente e elite econômica, a bem da verdade, Gobineau, em suas missivas, faz questão de deixar evidente tal posicionamento:

**Nenhum brasileiro é de sangue puro;** as combinações dos casamentos entre brancos, indígenas e negros multiplicaram-se a tal ponto que os matizes de carnção são inúmeros, e tudo isto produziu, **nas classes baixas e nas altas**, uma degenerescência do mais triste aspecto (GOBINEAU, *apud* FAINGOLD, **grifo nosso**)<sup>4</sup>.

Até aqui, pode-se atestar que a noção de civilização difundida pelo europeu implicava a replicação de seu modelo de organização social, concebido, então, como um modelo universal.

Civilização e progresso, termos privilegiados da época, eram entendidos não enquanto conceitos específicos de uma determinada sociedade, mas como modelos universais. Segundo os evolucionistas sociais, em todas as partes do mundo a cultura teria se desenvolvido em estados sucessivos, caracterizados por organizações econômicas e sociais específicas. Esses estágios, entendidos como únicos e obrigatórios – já que toda humanidade deveria passar por eles –, seguiam determinada direção, que ia sempre do mais simples ao mais complexo e diferenciado. Tratava-se de entender toda e qualquer diferença como contingente, como se o conjunto da humanidade estivesse sujeito a passar pelos mesmos estágios de progresso evolutivo (SCHWARCZ, 1993, p. 57-58).

Nesse processo de classificação e ordenação, os povos não-europeus foram subordinados a critérios de hierarquização que atendiam aos interesses da empreitada imperialista europeia. Esse mesmo ideário circulou entre as elites dos países que eram classificados como “atrasados” e “incivilizados”:

O racismo científico foi imediatamente abraçado pelas elites da virada do século, que enfrentavam o desafio de como transformar suas nações “atrasadas” e subdesenvolvidas em repúblicas modernas e “civilizadas”. Essa transformação, concluíram elas, teria de ser mais do que apenas política ou econômica; teria de ser também racial. Para ser civilizada, a América Latina teria de se tornar branca (ANDREWS, 2014, p. 152).

---

<sup>4</sup> FAINGOLD, Reuven. **O Inimigo Cordial: D. Pedro II e Gobineau**. Disponível em: <<https://reuvenfaingold.com/o-inimigo-cordial-d-pedro-ii-e-gobinau/>> Visto em 07/02/2023.

O Brasil não foi exceção à regra. Ainda que as teorias raciais europeias estivessem em processo de elaboração desde o século XVIII, elas foram massivamente integradas pelos “homens de ciência” do Brasil apenas a partir de meados do século subsequente. Nesse novo contexto, as fabulações do determinismo racial converteram-se paulatinamente em teorias de “ascendência racial”, adaptadas aos valores escravocratas das oligarquias locais, como demonstra Andrews.

Em todos os países da região, escritores, políticos e estadistas lutavam com o problema da herança racial latino-americana. Como acreditavam firmemente no determinismo racial, não tinham dúvida de que as trajetórias históricas dos indivíduos, das nações e os povos eram definitivamente determinadas por sua ascendência “racial”. Não se podia questionar os achados da ciência europeia, sobretudo quando esses achados estavam de acordo com a própria crença inabalável das elites latino-americanas, derivadas de 300 anos de escravidão colonial e do Regime de Castas, na inferioridade inata de seus compatriotas negros, indígenas, mestiços e mulatos. Como, então, superar essa herança para criar as condições sociais e culturais necessárias para ingressar na comunidade das nações “civilizadas” e “progressistas”? (ANDREWS, 2014, p. 153).

Nesse ponto, convém balizar a afirmação de Andrews sobre os “achados da ciência europeia”, uma vez que essa asseveração era válida apenas para um setor bastante restrito da sociedade brasileira. Esse grupo, quantitativamente minoritário, prevaleceu, contudo, nos escassos dispositivos sociais de produção de saber que atuavam na sociedade brasileira do período. Como aponta Silvio de Almeida, ao comentar a produção de Guerreiro Ramos (2020, p. 78-79), a possibilidade brasileira de “branqueamento” sempre esteve sob questionamento, se não pelos brasileiros em geral, certamente aos olhos dos europeus.

Cabe, aqui, destacar um argumento exemplarmente duvidoso contido na monografia de von Martius, denominada *Como se deve escrever a História do Brasil* (1845). Nela, o pensador alemão, ao alegar que a sociedade brasileira era formada por três etnias (indígena, africana e europeia), lança mão de um artifício analógico apresentando-as como três rios e afirmando que o mais caudaloso deles seria europeu. A consequência extraída do sofisma é que o manancial europeu fatalmente diluiria os demais afluentes. Nos dizeres do próprio autor “[...] o sangue português em um poderoso rio deverá absorver os pequenos confluente das raças índia e etiópica” (p. 443). Se, por um lado isso demonstra, de forma enfática, a crença numa supremacia branca, por outro, coloca em evidência, a contrapelo, os traços híbridos da sociedade representada em sua narrativa histórica. Hibridismo e mestiçagem, vale

lembrar, condenados pelos cientistas da Europa como “provável” causa de degeneração social.

Demonstra-se com isso que, como aponta Lilia Schwartz, o Brasil era encarado pelos pensadores europeus, naquele momento, como uma sociedade irremediavelmente mestiça, logo, condenada à atrofia cultural e moral<sup>5</sup>. Se as elites nacionais reivindicavam sua “pureza racial” diante de povos originários e de africanos, essa crença, ao que parece, não era compartilhada entre os modelos europeus que haviam inspirado o ideário racista local.

Na segunda metade do século XIX e nos primeiros anos do século XX surgiram várias correntes de pensamento que tentavam dar conta da complexidade sociocultural por meio de teorias pretensamente científicas: mendelismo, lamarckismo, neolamarckismo, eugenia, etc. Em diversos setores da sociedade brasileira, sobretudo, entre a intelectualidade e a elite política, o darwinismo social destacou-se, pois permitia defender a ideia de que as sociedades estavam constantemente sob o signo da evolução e do progresso, de tal forma que os grupos mais bem adaptados, supostamente “superiores”, iriam sobrepor-se aos demais (inferiores, fracos, atávicos). Por meio desse atalho “darwinista”, no Brasil, a mestiçagem, na contramão do pensamento europeu, já não era concebida como um mal, mas, justamente, como o meio pelo qual o Brasil poderia superar sua herança africana. Schwarcz aponta que

Diferentes eram os modelos, diversas eram as decorrências teóricas. Em meio a um contexto caracterizado pelo enfraquecimento e final da escravidão, e pela realização de um novo projeto político para o país, as teorias raciais se apresentavam enquanto modelo teórico viável na justificação do complicado jogo de interesses que se montava. Para além dos problemas mais prementes relativos à substituição da mão-de-obra ou mesmo à conservação de uma hierarquia social bastante rígida, parecia ser preciso estabelecer critérios diferenciados de cidadania (SCHWARCZ, 1993, p. 18).

Não se tratava de defender a convivência harmônica e salutar entre etnias e culturas distintas, mas de distinguir categorias de cidadania e, conseqüentemente, direitos e deveres de indivíduos pertencentes aos diferentes níveis hierárquicos da

---

<sup>5</sup> Em finais do século passado o Brasil era apontado como um caso único e singular de extremada miscigenação racial. Um “festival de cores” (Aimard, 1888) na opinião de certos viajantes europeus, uma “sociedade de raças cruzadas” (Romero, 1895) na visão de vários intelectuais nacionais; de fato, era como uma nação multiétnica que o país era recorrentemente representado (SCHWARCZ, 1993, p. 11).



estrutura social. Nesse sentido, as hipóteses “científicas” sobre o apagamento “natural” dos traços étnicos e culturais herdados dos povos originários e dos africanos, apesar de toda hipocrisia, convertem-se em justificativa política não apenas para o pleno abandono de um contingente populacional que havia sido, até então, violentamente coagido a operar como força de trabalho escravizada, mas também para justificar, politicamente, a continuidade dos processos de ocupação dos territórios nacionais por novos contingentes de imigrantes europeus. Parece-nos plausível que esse processo histórico, balizado pela discriminação racial, possa ser adequadamente descrito a partir dos conceitos elaborados por Foucault a partir de 1976: “biopoder” e “racismo de Estado”.

Não é de estranhar que as teorias raciais só começassem a ser importadas e, até certo ponto, adaptadas pelos cientistas brasileiros a partir da segunda metade do século XIX. Nesse momento, em decorrência da desestruturação do escravismo a sociedade brasileira depara-se com a “necessidade” de implementar “critérios diferenciados de cidadania”.

Se for levado em conta que o Estado brasileiro atuou na arregimentação de mão de obra europeia a fim de substituir os povos escravizados, viabilizou políticas de perseguição às práticas culturais de matriz africana (batuques e capoeira, por exemplo, nos termos do Código Penal de 1890) e fomentou a elaboração de hipóteses “científicas” a propósito da mestiçagem como dispositivo de apagamento dos traços genéticos e culturais dos negros na sociedade brasileira, não há como desconsiderar as contribuições de Foucault, com conceito de biopolítica, para entender contextos em que o Estado trata a problemática social à luz da questão racial protegendo, por um lado, os grupos tidos como majoritários e, por outro, marginalizando, estigmatizando ou mesmo expondo ao risco de morte outros grupos que são classificados como grupos minoritários e tratados como um risco para as oligarquias.

Como aponta o filósofo francês, os Estados modernos, aqui, especificamente o brasileiro, em fins do século XIX e início do XX, mobiliza o racismo a fim decidir, direta ou indiretamente, quem deve viver e quem deve morrer, submetendo tais setores da população ao analfabetismo, à ausência de políticas públicas de saneamento, à falta de acesso à serviços básicos de saúde, à rejeição por parte do mercado de trabalho.

É evidente que a negligência histórica do Estado brasileiro constituiu-se e ainda constitui-se em mais do que mero acidente histórico, ou algo episódico, mas como verdadeira política de Estado, no sentido de ser previamente pensada e ser executada

de forma sistematizada, em relação a sua população negra e mestiça manifestando-se na acentuada desigualdade que caracteriza as condições atuais de nossa sociedade.

Schwarcz destaca como os cientistas brasileiros conseguiram combinar teorias que, na verdade, se excluíaam. Assim, não apenas acreditavam em uma hierarquia entre as raças, afirmando que os negros e mulatos formavam uma “classe perigosa”, mas também defendiam uma perspectiva evolucionista, vaticinando que negros e mulatos seriam suplantados demograficamente pelos brancos, ou seja, enquanto os cientistas europeus condenavam a miscigenação, afirmando que as misturas entre as raças resultariam em um tipo “degenerado”, cientistas brasileiros chegavam a uma conclusão diametralmente oposta. De acordo com eles, sendo a raça branca “superior” às demais, ela acabaria se sobrepondo, gradativamente, branqueando a população, exemplo nesse sentido foi o médico João Batista de Lacerda.

É na brecha desse paradoxo – no qual reside a contradição entre a aceitação da existência de diferenças humanas inatas e o elogio do cruzamento – que se acha a saída original encontrada por esses homens de ciência, que acomodaram modelos cujas decorrências teóricas eram originalmente diversas. Do darwinismo social adotou-se o suposto da diferença entre as raças e sua natural hierarquia, sem que se problematizassem as implicações negativas da miscigenação. Das máximas do evolucionismo social sublinhou-se a noção de que as raças humanas não permaneciam estacionadas, mas em constante evolução e “aperfeiçoamento”, obliterando-se a ideia de que a humanidade era una. Buscavam-se, portanto, em teorias formalmente excludentes, usos e decorrências inusitados e paralelos, transformando modelos de difícil aceitação local em teorias de sucesso (SCHWARCZ, 1993, p. 18).

Frente o exposto até aqui o que pode-se considerar é que, com o fim da escravidão no Brasil, a partir de 1888, aprofunda-se um debate entre intelectuais e políticos brasileiros acerca da miscigenação e da questão racial. Flávio Gonçalves dos Santos (2008) expõe que a ideia de que negros e mestiços, melhor dizendo, os não-brancos, eram inferiores aos brancos, teria surgido do desejo de países europeus, ditos civilizados, – em sua maioria países colonizadores – solidificarem sua posição de superioridade no que se refere aos países vistos por eles como países periféricos, segundo o autor, “para que essa subordinação dos países periféricos se efetivasse, era necessária a aceitação, por parte das elites nacionais, dessas teses racistas. No caso específico do Brasil, a adesão às ideologias foi quase imediata” (SANTOS, 2008, p. 2).

Para Flávio Gonçalves, como já se percebia como certa a abolição da escravatura no Brasil, a elite local branca<sup>6</sup> se apropriou do racismo político-científico europeu e o reproduziu em território nacional, defendendo uma distinção racial e grassando manter os negros numa posição de subordinação social. Tendo em mente que as teorias raciais no Brasil ganham força a partir da década de 1870, como nos aponta Sidney Chalhoub (1996), pode-se inferir que tal tese não está esvaziada de sentido, pelo contrário. Chalhoub relata em outros termos que

[...] ao lidar com o problema da febre amarela num momento histórico particular, as autoridades de saúde pública dos governos do Segundo Reinado inventaram alguns dos fundamentos essenciais do chamado “ideal de embranquecimento” – ou seja, a configuração de uma ideologia racial pautada na expectativa de eliminação da herança africana presente na sociedade brasileira (CHALHOUB, 1996, p. 62).

A fala de Chalhoub se refere ao período de adensamento das discussões sobre o processo de Abolição, quando algumas leis de carácter abolicionista<sup>7</sup> entraram em vigor, o que, por sua vez, denota a “coincidência” de uma filiação dos quadros intelectuais brasileiros às teorias raciais tão largamente difundidas na Europa, desde o final do século XVIII. Gonçalves e Chalhoub apontam para o mesmo horizonte: à medida que se avizinhava a abolição total, setores das elites se empenhavam em levantar novos argumentos que embasassem a manutenção de uma sociedade desigual, em que os homens e mulheres saídos do cativeiro ainda permanecessem numa posição de subalternidade.

Vale ressaltar que a Constituição do Império do Brasil, em 1824, não fazia distinção de direito entre os homens livres, argumento levantado por grupos negros livres contra a discriminação vigente contra os “homens de cor” (HOFBAUER, 2007, p. 9). No entanto, apesar de não haver legislação segregacionista, nas ideias e práticas das elites brasileiras, as teorias raciais determinaram a implementação de políticas raciais que resultaram na exclusão e discriminação de parte da população brasileira.

---

<sup>6</sup> Aqui “branco” está relacionado com a cor da pele e a própria percepção de ser branco, uma vez que em sociedades como a estadunidense e a europeia, ser branco não tem a ver com a cor da pele, mas com a origem do indivíduo. Tanto que o que prevaleceu nos Estados Unidos pós-Guerra Civil, em termos de discriminação racial nos estados do Sul, foi a chamada One Drop Rule (Uma Gota de Sangue).

<sup>7</sup> Lei Eusébio de Queiroz (1850); Lei do Ventre Livre (1871) e; Lei dos Sexagenários (1885).

O próprio Nina Rodrigues (1862-1906), médico maranhense que atuou na Faculdade de Medicina da Bahia – relevante expoente da intelectualidade da época e ardoroso filiado à teoria do determinismo racial – defendeu a proposta de se criar um código penal específico para negros e mestiços. Personagem de destaque à época, Nina Rodrigues também apareceu como interlocutor de Querino, ou melhor dizendo, alguém a quem Manuel Querino fez questão de contestar. Em *A Raça Africana e os seus Costumes*, Querino se refere a Rodrigues como “malgrado professor” ao apontar que ele havia “iniciado” o roteiro de estudos sobre os africanos no Brasil proposto pelo frade beneditino, Camilo de Monserrate (QUERINO, 1955, p. 19).

Figura emblemática no que diz respeito à absorção e a reprodução dos tratados científicos raciais da Europa, Nina Rodrigues foi um importante divulgador dessas teorias no Brasil. Reconhecido nacional e internacionalmente, esteve bastante atualizado em relação ao que se discutia no continente europeu.

Homem controverso, pode ser identificado, nalguns momentos, como monogenista e, noutros, como poligenista. O que demonstra sua faceta mais ou menos alinhada não apenas com a necessidade de se criar uma ciência caracteristicamente nacional, mas também de atender os anseios de uma elite econômica e intelectual comprometida em fazer constar o Brasil no rol das nações ditas civilizadas, haja vista se tratar de um debate de ampla envergadura nos círculos científicos do Brasil, como citado anteriormente.

Não à toa, a temática da religiosidade popular foi gradativamente tomando espaço em seus estudos. Atualmente, Nina Rodrigues é um nome consagrado na história da antropologia e da etnografia afro-brasileira, muito embora ainda seja tema de polêmicas dada a sua inegável implicação com o racismo científico. Foi na religião ou na “religiosidade mórbida” que ele encontrou o elemento que ao mesmo tempo denotava a especificidade brasileira – toda uma constelação de crenças e credences populares sertanejas, afro-baianas, indígenas e etc. –, e oferecia uma explicação coerente para a formação e composição das coletividades anormais (MONTEIRO, 2016, p. 215).

Muito atento ao que se discutia tanto dentro como fora do Brasil, Nina Rodrigues, ainda no Maranhão, dispusera-se a fazer um trabalho acerca dos hábitos alimentares da população nordestina, contudo, não teve o reconhecimento que esperava e, além disso, aparentemente, tornou-se alvo de troça por causa desses

trabalhos, sendo referido como Dr. Farinha Seca<sup>8</sup>. Instalado na Bahia, volta sua atenção para a composição racial do Brasil, investigando de que maneira essa hibridação conformava o estado civilizatório da nação. Dado que o Brasil era considerado um país “atrasado, incivilizado”, o professor Rodrigues acreditava, como outros que o antecederam e vários de seus contemporâneos, que os negros africanos e seus descendentes eram responsáveis pela lenta marcha do desenvolvimento brasileiro. Destarte, seria *mister* estudar tais elementos para, eventualmente, superar tal atavismo sociocultural. Inicialmente Nina Rodrigues não enxergava com bons olhos o caminho traçado pela miscigenação e, fazendo coro aos teóricos da degenerescência das raças, condenava-a, alegando que o resultado da mistura das raças seria um tipo inferior, degenerado.

Por isso, contrariamente a autores que olhavam para o embranquecimento como solução a prazo para o Brasil, Nina Rodrigues era mais pessimista: os progressos do negro embora não fossem impossíveis, seriam muito lentos e os avanços da mestiçagem tenderiam a agravar a composição racial do país (LEAL, 2020, p. 2).

Por mais que, eventualmente, Rodrigues tivesse passado em revista os principais pontos de teóricos racialistas, para ele era incontestável que havia uma distinção quase insuperável entre negros, indígenas, mestiços e arianos. Como ampla maioria de cientistas do seu tempo, Rodrigues acreditava que os arianos (brancos) eram inadvertidamente superiores às demais raças e aos mestiços.

Bem de acordo com o momento, seu *timing* estava perfeitamente alinhado com o dos demais homens de ciência de sua época, uma vez que:

Embora já circulassem no Brasil, os referenciais clássicos do “racismo científico” ou “racialismo” tiveram uma acolhida acalorada entre os intelectuais apenas no período entre o Segundo Reinado e os primeiros anos da República, manifestando-se em diversos ramos de conhecimento, em especial a medicina, tendo em Nina Rodrigues um de seus difusores (MONTEIRO, 2016, p. 146).

Seus primeiros trabalhos o aproximam dos poligenistas em decorrência de sua crença na permanência de algumas etnias em estágios civilizatórios primários. Nina acreditava que o modelo europeu de civilização poderia ser tratado como um padrão

---

<sup>8</sup> De acordo com FERRETTI, Sergio F. Nina Rodrigues e a Religião dos Orixás. In: **Gaz. méd. Bahia** 2006;76: Suplemento 2: S54-S59, p. 55. Disponível em: < <https://abrir.link/t3dfr>> Visto pela última vez em 10/04/2023.

universal, assim, quando analisa os africanos e os afro-brasileiros, ele se empenha na defesa de um modelo sectário de análise social, alegando que esse grupo étnico representaria um estágio evolutivo primário se comparado ao grupo dos colonos de origem europeia. Esse tipo de discriminação étnica inspirava-se em trabalhos de autores como Edward B. Tylor (1832-1917) e John Lubbock (1834-1913).

Na contramão dos valores difundidos pelas correntes preponderantes do pensamento liberal, Nina defendia que a cidadania no Brasil não devia ser isonômica, já que a sociedade não o era. De acordo com referido autor, estando os negros e mestiços “atrasados” em relação aos brancos, caberia ao Estado “tutelar” esses grupos sociais, isso, por meio de dispositivos autoritários:

Os vínculos de Nina com uma geração de pensadores cuja ambição era a construção de uma sociedade liberal, educada e civilizada nos moldes ocidentais, muito embora por vias declaradamente autoritárias, fazia dele um personagem de tendências abertamente intervencionistas e tutelares (MONTEIRO, 2016, p. 210).

Sendo ordinariamente lembrado como um dos nomes relevantes no que se refere aos estudos da cultura e da religiosidade afro, no Brasil, uma vez que descreveu uma série de práticas e de ritos religiosos em seu livro *O Animismo Fetichista de Negros Baianos*<sup>9</sup>, é imprescindível que se denuncie a perspectiva racista que prevalece em tais trabalhos. Rodrigues, ao descrever, por exemplo, o terreiro do Gantois, refere-se àquele espaço nos seguintes termos.

O sítio ermo e recôndito, as horas mortas da noite, a monotonia grave e triste da música rude e da melopeia africana, o carácter extravagante das danças religiosas, tudo concorria ali para dar ao conjunto um cunho de poesia selvagem e misteriosa que devia falar profundamente **ao espírito acanhado e inculto de uma raça supersticiosa ao extremo** (RODRIGUES, 2006 [1896-1897], p. 51, grifo nosso).

Nina Rodrigues defendia um Estado de características policiais a fim de conter a difusão das práticas religiosas e culturais africanas em território brasileiro, manifestando, explícita e inequivocamente, posições intolerantes e discriminatórias. Ao contrário do que defendiam os “intelectuais” partidários das teorias do branqueamento, mais “otimistas” em relação à miscigenação, Nina Rodrigues

---

<sup>9</sup> Resultado de uma série de artigos públicos na *Revista Brasileira*, entre 1896 e 1897, esses trabalhos são descritos, por muitos pesquisadores, como obras que inauguram os estudos antropológicos no Brasil acerca das práticas religiosas de origem africana.

defendia a implementação de mecanismos que pudessem impedir a “africanização” da sociedade brasileira, se não em termos biológicos, ao menos, culturalmente, uma vez que, em seus estudos sobre os terreiros de Salvador, constatou a significativa presença de brancos que buscavam os conselhos dos sacerdotes negros. Nos termos de Rodrigues (2006 [1896-1897] p. 116): “pode-se afirmar que, na Bahia, todas as classes, mesmo a dita superior, estão aptas a se *tornarem negras*”:

O número dos brancos, mulatos e indivíduos de todas as cores e matizes que vão consultar os negros feiticeiros nas suas aflições, nas suas desgraças, dos que crêem publicamente no poder sobrenatural dos talismãs e feitiços, dos que, em muito maior número, zombam deles em público, mas ocultamente os ouvem, os consultam, esse número seria incalculável se não fosse mais simples dizer de um modo geral que é a população em massa, a exceção de uma pequena minoria de espíritos superiores e esclarecidos que tem a noção verdadeira do valor exato dessas manifestações psicológicas (RODRIGUES, 2006 [1896-1897], p. 116-117).

Tanto sob o prisma da análise de personalidades específicas, como Nina Rodrigues, quanto sob o prisma dos aparatos institucionais, como o da Faculdade de Medicina da Bahia, é notório que os cientistas, os intelectuais e os políticos que atuaram no Brasil, em finais do século do XIX e início do XX, estiveram atentos à questão racial e, direta ou indiretamente, contribuíram para a maneira como a sociedade enfrentou as questões relativas à sua população negra.

## 2.1 - A Eugenia e Sanitarismo

O conceito de eugenia<sup>10</sup>, ao que parece, surge na segunda metade do século XIX, na Inglaterra, formulado por Francis Galton, primo de Charles Darwin<sup>11</sup>. Galton propunha a identificação das características genéticas, supostamente, adequadas para o desenvolvimento humano, a fim de suprimir as que poderiam ser inadequadas, denominadas, então, disgênicas. Orientando-se por uma perspectiva presumidamente científica, Galton acreditava que as mazelas da sociedade estavam

<sup>10</sup> De acordo com CONT, Valdeir Del. **Francis Galton**: eugenia e hereditariedade. scientiæ zudia, São Paulo, v.

6, n. 2, p. 201-18, 2008.

<sup>11</sup> Para saber mais sobre Charles Darwin, ver: BROWNE, Janet. **A origem das espécies de Darwin**: (uma biografia). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

atreladas às características biológicas dos indivíduos que a compunham, assim, ao apropriar-se, em parte, da teoria de Darwin, Galton se empenhava em provar que não apenas características fenotípicas estavam associadas à genética, mas que também aspectos como inteligência e a conduta poderiam ser por ela determinados. Além disso, ele acreditava que esses caracteres poderiam ser replicados num processo de seleção genética, identificando famílias eugênicas e reproduzindo-as.

No Congresso Demográfico de 1894, Francis Galton chamou a atenção para o que ele considerava a decadência racial inglesa, o que revelava, em sua opinião, que em pouco tempo as classes menos dotadas suplantariam, em fertilidade (isto é, produziriam mais indivíduos), as classes mais bem-dotadas. Fato este que pedia não somente dos intelectuais, mas principalmente do Estado, uma série de medidas eugênicas de melhoramento da população através do estímulo aos casamentos dos melhores membros da sociedade e da restrição dos casamentos entre indivíduos menos dotados (CONT, 2008, p. 205).

De acordo com essa perspectiva, as condições sociais não poderiam interferir de maneira determinante no desenvolvimento das pessoas, como afirmavam os defensores da teoria dos caracteres adquiridos ou dos que postulavam que a educação e o ambiente contribuía sobremaneira nesse processo, como foi o caso de Alphonse de Candolle (1806-1893), que em 1873 escreveu um livro advogando em prol dessa perspectiva (CONT, 2008, p. 207).

Pois, caso a variação tivesse origem nas condições ambientais, como postulava a teoria da herança dos caracteres adquiridos, então boa alimentação, melhores condições de higiene, educação e melhorias nas condições existenciais seriam suficientes para uma melhora geral nas características humanas, fossem elas orgânicas ou intelectuais (CONT, 2008, p. 203).

Destarte, se opondo a premissa de que o ambiente poderia ser determinante no desenvolvimento do indivíduo, Galton defendia a implementação de medidas que favorecessem uniões eugênicas e inviabilizassem as disgênicas, transmitindo às próximas gerações os genes responsáveis não apenas por uma compleição física sadia, mas também moral e intelectual.

Assim, da mesma forma que os criadores de animais selecionavam os melhores de um rebanho, favorecendo-lhes as condições reprodutivas e, com isso, melhorando o plantel, os seres humanos também poderiam ser selecionados por intermédio de um controle reprodutivo eugenicamente orientado; o que significava favorecer casamentos entre pessoas de uma



linhagem considerada eugenicamente qualificada e criar restrições para que os indivíduos considerados eugenicamente inaptos não se reproduzissem; com essas medidas visava-se proporcionar que a média populacional inclinasse em favor das melhores características hereditárias (CONT, 2008, p. 208).

No Brasil, os debates acerca da eugenia existiam, pelo menos, desde o início do século XX, culminando com a criação da Sociedade Eugênica de São Paulo (1918), capitaneada pelo médico Renato Kehl. Os pressupostos eram os mesmos dos médicos europeus: o “melhoramento” da sociedade brasileira. A criação da primeira sociedade eugênica do Brasil, na segunda década do século XX, evidenciam a sintonia com o que ocorria na Europa nesse mesmo período:

A fundação da primeira sociedade eugênica brasileira em 1918, ao final da Primeira Guerra Mundial, apenas dez anos depois da sociedade britânica equivalente e seis anos após a francesa, sugere quão sintonizados estavam os cientistas brasileiros com os desenvolvimentos científicos europeus. Estrutural e socialmente, contudo, as origens do movimento eugênico tinham menos relação com os eventos europeus que com assuntos brasileiros (STEPAN, 2004, p. 335).

Como as demais teorias examinadas até agora, a eugenia não passou incólume pelas mãos dos cientistas brasileiros. Por mais que os eugenistas brasileiros guardassem mais semelhanças do que diferenças com os europeus, ao menos em seu objetivo último, existiram algumas especificidades que devem ser analisadas.

Dessa forma, nenhuma atitude em relação ao melhoramento das condições materiais da vida das pessoas resultaria necessariamente numa melhoria dos indivíduos, quer física ou intelectualmente. Assim não seria interessante a atuação do Estado e dos intelectuais no sentido de proporcionar saneamento básico ou uma educação de qualidade à classe trabalhadora.

Os eugenistas brasileiros foram em direção contrária; se apropriaram do conceito e seus pressupostos, contudo, não partilhavam da mesma visão pessimista em relação a miscigenação, certamente não todos, Renato Kehl continuo sendo um ardoroso defensor da eugenia nos moldes postulados por Galton, a partir do final da década de 1920 ele radicaliza ainda mais seu discurso em prol da eugenia negativa (controle de casamento, esterilização compulsória, dentre outros). Contrariamente aos eugenistas europeus, os médicos brasileiros acreditavam ferrenhamente que determinadas práticas poderiam contribuir para o melhoramento do elemento nacional. Assim, propunham um amplo plano que, ultrapassando os limites médicos-

sanitaristas, apostavam que até mesmo a prática de exercícios físicos e o acesso à educação propiciariam uma melhora de quem os praticava, bem como de seus descendentes.

A elite brasileira era miscigenada e tinha plena compreensão disso, o traslado sem certas adaptações da eugenia resultaria na ratificação de seu posicionamento inferiorizado, atávico e sem possibilidade de progredir. Compreender a eugenia, à luz de seu lugar na hierarquia político-social, implicou necessariamente na criação de arranjos de caráter científico que legitimassem a possibilidade de o Brasil progredir, em detrimento de seu passado escravagista e umbilicalmente mestiço.

Em resumo, as dúvidas sobre a situação racial do Brasil davam lugar a interpretações raciais cautelosamente otimistas do “problema social” que influenciaram as maneiras como a nova ciência da eugenia entrou no discurso acadêmico e no debate social. O mito do branqueamento repousava, nitidamente, na idealização da branquitude (STEPAN, 2004, p. 359).

Não sem razão, no transcorrer da década de 1920, os cientistas alinhados com o pensamento eugenista, propalavam que sanear é eugenizar. Por mais que os eugenistas europeus compreendessem de maneiras distintas eugenia e saneamento, os eugenistas brasileiros estreitavam cada vez mais a relação entre uma e outra (STEPAN, 2004).

Como enfatizamos, diversas correntes de pensamento concorreram para tentar apontar as causas do suposto atraso do Brasil, bem como apontar uma solução, os médicos sanitaristas são um exemplo contundente nesse sentido. De acordo com estes homens não era a sociedade a causa dos problemas sociais, mas as próprias condições sociais e sanitárias que provocavam inúmeras doenças. Nesse sentido, cabia promover campanhas médico-sanitárias que melhorando a situação em que grande parcela da população se encontrava, melhorariam também essas pessoas, não apenas na esfera física, mas também moral.

Os conhecimentos médicos-higienistas sobre a saúde dos brasileiros e sobre as condições sanitárias em grande parte do território nacional, revelados ao público em meados da década de 1910, nos absolviam enquanto povo e encontravam um novo réu. O brasileiro era indolente, preguiçoso e improdutivo porque estava doente e abandonado pelas elites políticas. Redimir o Brasil seria saneá-lo, higienizá-lo, uma tarefa obrigatória dos governos (LIMA; HOCHMAN, 1996, p. 23).

Ou seja, a suposta improdutividade, indolência e preguiça do povo brasileiro seria resultado da negligência do Estado, que ao longo dos anos fora incapaz de pôr em marcha políticas públicas mínimas de saneamento que colocasse a população livre das doenças. Cabe destacar que a visão do brasileiro como um povo atrasado – tanto físico como intelectualmente – permanece, a questão que se coloca então é que o grande responsável por isso é o próprio governo:

A imagem do povo, em várias passagens, assemelha-se ao retrato do Jeca Tatu esboçado por Lobato. Muda, no entanto, a atribuição de responsabilidade pela apatia e pelo atraso. O governo, que abandona a população à sua própria sorte, e a incapacidade física e intelectual decorrente da doença, especialmente no caso das regiões em que se disseminava a doença de Chagas, são apontados como os verdadeiros responsáveis pela situação do interior do País (LIMA; HOCHMAN, 1996, p. 30).

Importantes para essa nova visão acerca dos problemas nacionais foram os médicos Belisário Penna e Arthur Neivas que, em 1910, saíram em expedições organizadas pelo Instituto Oswaldo Cruz pelo interior do país, esses médicos conseguiram, a partir de seus relatórios, levar para a arena pública os problemas enfrentados pela classe menos abastada da população brasileira. De acordo com eles e demais sanitaristas, a resolução do “atraso” do Brasil passaria necessariamente por uma atuação mais efetiva do Estado a fim de pôr em prática políticas de saneamento que debelassem o estado doente em que se encontrava a população brasileira, obviamente, em especial, a parte depauperada.

Com sucessivas publicações em jornais de grande circulação na capital federal, esses homens conseguiram congregar em torno do tema diversos setores da sociedade preocupados em tornar o Brasil um país “moderno” e “civilizado”:

Enfatizando a necessidade de recuperar e integrar o País e o homem do interior, a mobilização em torno da ideia do saneamento reuniu progressivamente importantes setores das elites intelectual e política que participaram da criação da Liga Pró-Saneamento do Brasil, em fevereiro de 1918. Foram seus sócios fundadores, entre outros, membros da Academia Nacional de Medicina, catedráticos da Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro, cientistas do Instituto Oswaldo Cruz, antropólogos do Museu Nacional, militares, educadores, juristas e o próprio Presidente da República, Wenceslau Brás (LIMA; HOCHMAN, 1996, p. 26).

Essa nova abordagem acerca do atraso do país proporcionou uma visão mais positiva sobre o porvir, não estávamos condenados por nossa herança racial, tampouco devíamos apostar todas as nossas fichas no branqueamento para

salvaguardar o país. O saneamento, de acordo com esses cientistas, poderia dar cabo dos problemas mais prementes do elemento nacional.

Entre eugenistas e médicos sanitaristas o que podemos destacar é que, ambas as correntes tentavam dar respostas díspares ao mesmo problema, até certo ponto, considerando determinados limites, não podemos desconsiderar que se trata de uma sociedade complexa, logo, sujeita as contradições se seus múltiplos atores, se por um lado houveram cientistas que se declaravam como eugenistas, mas defendiam ideias alinhadas à perspectivas sanitaristas (e, claro, sofrendo críticas de suas contrapartes da Europa), houveram aqueles que, a exemplo de Renato Kehl, mantiveram-se de forma contumaz fieis aos postulados de Galton.

Nesse aparte a brasilianista Nancy Stepan, ao fazer referência ao eugenista britânico K. E. Trounson, esclarece que alguns autointitulados eugenistas brasileiros, não raro, confundiam eugenia e higiene, nos termos de Trounson (apud Stepan, 2004, p. 345):

Aparentemente os brasileiros interpretam a palavra [eugenia] de forma menos estrita que nós e fazem-na cobrir muitas coisas que chamaríamos higiene e sexologia elementar (sic); e não se traça uma distinção clara entre condições congênitas devidas a acidentes pré-natais e doenças estritamente genéticas. Conflitos familiares, educação sexual e exames e atestados pré-nupciais parecem ser os assuntos que mais interessam aos eugenistas brasileiros, enquanto a genética e a seleção natural e social são bastante negligenciadas. A abordagem é mais sociológica que biológica.

Essa “confusão” entre eugenia e higiene não se trata da superação da questão racial, mas da marcha dos pensadores que, como outros de fins de século XIX e início do XX, também buscavam um subterfúgio nas ciências europeias a fim de contornar a anátema da miscigenação. O deslocamento da atenção por parte do médicos-sanitaristas para o papel a ser desempenhado pelo Estado não significou a consolidação desse pensamento como uma corrente hegemônica, como já citamos é em fins da década de 1920 que Kehl radicaliza seu discurso em defesa da chamada eugenia negativa, a existência de distintas vertentes de pensamentos não significava a obliteração da que à antecedeu.

Destarte podemos destacar que aconteceram ferrenhos embates na discussão acerca de qual deveria ser o lugar do negro na sociedade brasileira. Enquanto alguns atuavam a fim de difundir hipóteses supremacistas e teorias de branqueamento, empreendendo a obliteração deliberada dos povos originários e africanos na formação étnica cultural brasileiras, outros buscavam elencar as contribuições positivas do

negro africano e brasileiro na constituição da nação, é este o caso de Manuel Querino (1851-1923).

## 2.2 - MANUEL QUERINO E O LUGAR DO NEGRO NA SOCIEDADE BRASILEIRA

*[...] três aspectos que lhe preocuparam ao longo da vida: a tragédia africana e a negação da importância desta matriz cultural para a constituição da nação brasileira; a educação como fator de libertação social, a partir da sua formação profissional de artista e inserção no meio intelectual; e a sua luta contra o esquecimento, ao resgatar a tradição popular no campo de tensões do regime republicano, que pretendia apagar da memória nacional o povo, o negro, o pobre, o trabalhador nacional. Maria das Graças de Andradr Leal (2009, p. 38).*

O registro das tradições populares, o debate sobre o papel desempenhado pelos negros africanos e seus descendentes em território brasileiro, mais do que servir como referencial relevante para os que aspiravam estudar a constituição da sociedade brasileira, deveria, para Querino, constituir-se como um meio de discutir a trajetória da população africana e afrodescendente, validando sua atuação positiva na construção do tecido social da nação.

A história da Bahia, como a do restante do Brasil, confunde-se com a do escravismo. Foram quase quatrocentos anos de escravidão, o que, em grande medida, moldou as nossas relações sociais. A Abolição, marco histórico que se configura como desfecho da resistência que existiu durante todo regime escravocrata, não pode ser entendida como fim das desigualdades sociais e das práticas discriminatórias que marcaram e, a bem da verdade, ainda marcam a nossa história.

É evidente que o discurso sobre o negro, na Bahia e no Brasil, mesmo depois da abolição, estava repleto de velhos vícios e amplamente marcado pela longa tradição escravista do país. A proclamação da República (1889), por mais que tenha significado o fim da monarquia brasileira, manteve um *status quo* que favorecia a discriminação racial. Apesar da circulação de alguns discursos jurídicos e políticos de matriz iluminista, que defendiam uma relação social fundada na igualdade de direitos, na efetividade das práticas sociais, os critérios raciais continuavam a pautar as relações de força na jovem República. Assim, não obstante as mudanças engendradas, foram criados mecanismos que buscavam legitimar a subordinação dos não-brancos e, nesse processo, os “cientistas” desempenharam um papel crucial.

Discutir a produção de Manuel Querino é, antes de tudo, uma possibilidade de melhor apreender os argumentos mobilizados pela elite econômica e intelectual a fim de assegurar a permanência dos africanos e de seus descendentes num lugar de subalternidade:

Graças à vergonha latente da ancestralidade mestiça do Brasil, gerada e mantida pelo racismo científico, escassa atenção foi prestada por historiadores brasileiros à contribuição do africano e seus descendentes à civilização brasileira até a terceira década do século XX. A imagem predominante do negro era a de um instrumento passivo do trabalho, um bem possuído pelo senhor de escravos. Seu papel no movimento abolicionista passava quase despercebido. Numa tentativa de branquear a imagem do Brasil e sua história, o negro foi relegado a algumas poucas páginas referentes à escravidão e à Lei Áurea (GLEDHILL, 2021, p. 77).

Ao elevar sua voz contra as correntes de pensamento que advogavam em prol de uma pretensa limitação dos negros, para a estudiosa Sabrina Gledhill, Querino teria invertido a lógica que norteava<sup>12</sup> a produção da intelectualidade brasileira até as primeiras décadas do século passado, desvelando as contradições de um Estado racista que antes de propiciar os meios para a superação do sistema de exploração engendrado pela colonização europeia, fazia eco às proposições dos europeus acerca dos negros africanos, balizando projetos que pretendiam privar essa população dos meios necessários para a sua ascensão na sociedade brasileira.

Manuel Raymundo Querino, nascido no Recôncavo Baiano, foi um homem negro que vivenciou um período de grandes tensões: a desestruturação do escravismo, as discussões acerca de como esse processo se daria e de como o trabalho livre poderia ser regulamentado, enfim, trata-se de um homem que viveu as crises das últimas décadas do século XIX e, conseqüentemente, as crises da monarquia brasileira agonizante.

Homem negro, tinha tudo para permanecer à margem da História, para ter sido um mero coadjuvante no processo histórico que culminou na Abolição da escravidão, em 1888, e com a Proclamação da República, no ano subsequente. Foi testemunha das dilatações e retrações do campo social no novo regime que se instaurara. De acordo com a historiadora Maria da Graças de Andrade Leal (2009), Manuel Querino

---

<sup>12</sup> Ver GLEDHILL, Sabrina (org.). **(Re)apresentando Manuel Querino 1851/1923**: um pioneiro afro-brasileiro nos tempos do racismo científico. Salvador: SAGGA, 2021.

nasceu em Santo Amaro da Purificação, no ano de 1851, ainda em pleno regime escravista, porém livre.

Órfão, em 1855, quando tinha apenas 4 anos de idade (os pais foram vitimados pela epidemia de cólera), foi entregue à tutela do bacharel em direito, político, poeta e jornalista Manuel Correia Garcia; homem de letras, foi responsável não apenas por propiciar os meios materiais para a manutenção de Querino, mas também por lhe inculcar o interesse pela vida intelectual. Por mais que tenha sido exitoso nesse aspecto, ao que tudo indica, não acreditava que seu tutelado teria espaço atuando como intelectual, uma vez que, de acordo com Vianna (1928, p. 306, apud GLEDHILL, 2020, p. 116): “Deu-lhe também um meio prático de viver, mandando-lhe ensinar a arte de pintar”.

Diplomado em desenho, matriculou-se em arquitetura, contudo, de acordo com os documentos da Escola de Belas-Artes, não chegou a concluir este curso. Em conformidade com o próprio Querino, a conclusão do curso foi inviabilizada em decorrência da falta de professor em uma das cadeiras do curso. Atuou ativamente no cenário político e social da Bahia em fins do século XIX e início do XX. Foi sócio fundador do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia; correspondente do Instituto do Ceará; sócio efetivo do Centro Operário e capitão da Guarda Nacional.

Republicano de primeira hora, participou ativamente do Partido Liberal e assinou o Manifesto Republicano em agosto de 1878, além de ser atuante abolicionista, apesar de não ter ganhado o renome de outros abolicionistas dos quais foi contemporâneo – a exemplo de José do Patrocínio, André Rebouças, dentre outros – integrou a Sociedade Libertadora Baiana, escreveu diversos artigos para o Gazeta da Bahia a fim de tentar conscientizar a população dos males da escravidão. Enfim, foi um homem atento a seu tempo e teve a oportunidade de estar em diversos espaços de sociabilidade: não apenas escutando, mas também fazendo escutar sua voz.

Ainda na época do Império brasileiro, colaborou com a fundação da Liga Operária e, posteriormente, com a instauração da República, atuou como um dos fundadores do Partido Operário, tendo, por duas vezes, ocupado a cadeira de Conselheiro Municipal. De acordo com Leal (2009), com o fim de seu último mandato, na legislatura de 1897-1899, desligou-se da política por se desencantar com o regime republicano. Esse regime, ao invés de promover a ampliação de direitos e inserção dos libertos nos quadros da sociedade brasileira, manteve, em muito, as características do regime monárquico, mais do que isso, promoveu uma sistemática

política de higienização social que passava pela tentativa de obliteração da contribuição africana para a cultura brasileira, não apenas com a ratificação das teorias raciais, mas também com a perseguição de manifestações culturais e religiosas de matriz africana, a exemplo da proibição de batuques e da criminalização da capoeira.

Passando a atuar mais ativamente como pesquisador, produziu artigos e livros que recontavam a História do Brasil e da Bahia a partir de uma outra ótica, uma ótica que privilegiava a atuação do negro na constituição da sociedade brasileira e, em particular, na sociedade baiana:

Neste processo, em que o africano paulatinamente marcava sua identidade no emaranhado de relações sociais, econômicas, culturais estabelecidas no século XIX, em uma conjuntura que apontava mudanças processuais em direção ao fim do cativeiro e à universalização do trabalho livre, Querino reivindicou para o africano “um lugar de destaque como fator de civilização brasileira”, o reconhecimento social pela sua contribuição (LEAL, 2009, p. 67).

Para Querino, os negros africanos e afro-brasileiros atuaram de forma expressiva no processo de formação da sociedade brasileira, não apenas culturalmente, mas, acima de tudo, no que concerne ao trabalho, já que, de acordo com ele, o trabalhador africano foi “o braço ativo” nesse processo e “o seu trabalho incessante, não raro, sobre o rigor dos açoites, tornou-se a fonte da fortuna pública e particular” (QUERINO, 1955, p. 38-39).

À sua própria maneira, ao retomar o passado escravista do Brasil, Manuel Querino buscou retirar o negro da posição marginalizada que lhe fora imposta, uma vez que a República fracassara no ideal de igualdade em que Querino depositara suas esperanças, relegando o negro a um lugar de subalternidade. Maria das Graças Leal não deixou esse fato passar despercebido:

A estratégia que utilizou para contar sobre os acontecimentos presentes da nova ordem foi a de recapturar o passado para expressar suas críticas em relação ao momento vivido. Contou o seu presente a partir do lastro do passado colonial e imperial. A República foi o alvo dos seus ataques, especialmente em se tratando da política civilizadora que reunia em si o saneamento social e cultural, que implicava na negação do passado de atraso e afirmação de um presente artificial. No jogo de negação e afirmação, os pobres, o povo trabalhador, o africano e o brasileiro afrodescendente foram trazidos à luz da história através da sua escrita (LEAL, 2009, p. 45).

Se é em *Artes na Bahia* que Querino desvela suas críticas mais contundentes à República, em seu outro livro, *A Raça Africana e os seus Costumes*, ele se propõe a



fazer um estudo etnográfico das práticas religiosas dos africanos escravizados que desembarcaram nos portos da Bahia, sem, contudo, deixar de defender o “elemento negro africano” como um fator crucial no processo de constituição da sociedade brasileira, destacando que a riqueza nacional era fruto do trabalho forçado dessa gente sequestrada do outro lado do Atlântico.

Esse texto, objeto privilegiado de nossa análise, é, a bem da verdade, uma coletânea que promove a reunião de quatro textos distintos, originalmente apresentados em eventos ou destinados para a publicação em revistas, sendo eles: *A Raça Africana e seus Costumes* (1916) – que dá nome ao livro –, *Candomblé do Caboclo* (1919), *O Africano como Colonizador* (originalmente publicado com o título “*O colono preto como fator de civilização brasileira*” apresentado no 6º Congresso de Geografia e publicado em 1918) e, por último, *Os Homens de Cor Preta na História* (1923).

A atuação política, social e intelectual de Querino, tornou incontornável seu nome no que se refere às discussões sobre a presença dos negros africanos e seus descendentes no Brasil e sobre a própria formação da sociedade brasileira. Sócio fundador do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia (IGHB), mesmo sendo reconhecido por sua importante contribuição no levantamento de dados sobre a população afrodescendente na Bahia e tendo sua obra reeditada por diversas vezes ao longo do século passado, sua trajetória enquanto pesquisador não deixou de ser questionada. Na edição que analisamos (Ed. Progresso, 1955), o texto de apresentação, assinado por Pinto de Aguiar, levanta uma série de questionamentos:

Superadas embora as suas conclusões, oriundas de um espírito de curioso autodidata, sem formação científica, e sem intuição metodológica, têm as suas observações o valor inestimável de haverem sido colhidas num instante em que o fenômeno da miscigenização racial e da aculturação, ainda não tinham, de certo modo, tirado aos seus costumes, ritos e tipos humanos, a pureza, ou pelo menos uma grande aproximação, dos padrões e fontes originárias (p. 5).

A passagem acima deixa claro as ressalvas que Aguiar tinha em relação a Querino. Se, por um lado, não deixa de mencionar a relevância do trabalho, ele a restringe ao fato de ter sido responsável apenas e tão somente por ter registrado os hábitos e costumes da população afrodescendente. Taxando-o de “curioso autodidata”, “sem formação científica”, o texto o desabona mais do que reconhece seu contributo aos estudos etnográficos.

O que agora nos cabe evidenciar é que essas mesmas ressalvas não seriam levantadas se o autor em questão fosse um homem branco, representante da tradicional aristocracia brasileira, com formação europeia, haja vista que, como destaca Gledhill (2020, p. 120), na época de Querino, não havia cursos de Antropologia no Brasil, destarte, como sublinhado pela a autora, de certa forma, todos os etnógrafos, eram autodidatas. Por mais que, eventualmente, tivessem formação em outras áreas, a exemplo de direito, engenharia e medicina, não podemos perder de vista que Querino também era um legítimo representante da intelectualidade uma vez que tinha formação em Desenho pela Escola de Belas Artes, fora professor versado em francês, obteve aprovação plena em português, integrou o grupo que fundou o Liceu de Artes e Ofícios, além de compor o grupo que fundou o IGHB.

### 2.3 - INSTITUTO GEOGRÁFICO E HISTÓRICO DA BAHIA

O IGHB constitui-se, desde sua fundação em 1894, como um importante espaço de acolhimento e legitimação da intelectualidade baiana. Desde seu princípio, objetivou balizar-se como instituição distinta por seu caráter letrado. Os sócios fundadores dessa instituição eram, em essência, homens de letras, jornalistas, advogados, médicos, clérigos, homens de armas, engenheiros, ou artistas, como o próprio Querino, dentre várias profissões, ou seja, podemos considerar que formavam a elite intelectual e, por que não, econômica da época. Fundado por 134 sócios, contava com pessoas como Aristides Augusto Milton (1848-1904), José Luiz de Almeida (1833-1895), sendo o primeiro ex-presidente da Província de Alagoas, além de chefe da polícia de Sergipe e figura política de vulto e, o último deputado provincial, tendo atuado na Câmara Municipal e tendo sido presidente da Província da Bahia em duas ocasiões (1855 e 1889).

Se partimos da premissa postulada por José Aldo Moraes de que “o prestígio social e político de muitos dos fundadores eram elementos importantes para legitimar a nova instituição na conjuntura republicana, mas também perante a conservadora sociedade que com tanto afincio defendera o Império” (2006, p. 123) não podemos deixar de considerar que, naquela altura, Querino era uma pessoa que usufruía de certo reconhecimento social, inclusive nas camadas mais abastadas da sociedade soteropolitana.

O Instituto foi erigido a fim de servir como um centro que visava:

[...] identificar, organizar e guardar documentos relativos à História e à Geografia; produzir biografias; corresponder-se com instituições irmãs nacionais e estrangeiras; organizar bibliotecas, museus etnológicos e exposições temáticas; organizar expedições de estudo para o interior do estado, além de publicar trimestralmente um periódico e oferecer aos sócios cursos de geografia e história (MORAIS, 2006, p. 100).

O IGHB manteve uma relação estreita com o novo regime que buscava se consolidar. A bem da verdade, sob muitas perspectivas, ele serviu como centro legitimador, na Bahia, da nascente República, intentando consolidar o regime com novos símbolos e perspectivas acerca da História, além de visar se desenvolver no bojo das instituições da República. Diversos eram os políticos que estavam à frente das instituições públicas da Bahia que engrossaram as fileiras do Instituto, além dos que eventualmente passaram a compor a máquina pública baiana e já faziam parte do IGHB.<sup>13</sup>

Para Aldo José Morais (2006), o IGHB se inscreveu num contexto delicado para o Estado da Bahia: perda de projeção política no cenário nacional, bem como de recuo econômico, fatos esses essenciais para o delineamento dessa instituição. A exemplo de instituições congêneres surgidas em todas as regiões do país, o Instituto baiano foi criado na tentativa de responder uma demanda específica, de acordo com esse pesquisador, “na realidade baiana, os esforços deram-se no sentido de se minorar os efeitos do enfraquecimento político e econômico do estado” (2006, p. 99), ou seja, mais do que espaço de debates intelectuais e científicos, o IGHB buscava contribuir tanto para a retomada econômica como para restauração do poder político da Bahia no plano nacional. Para tanto, fazia-se necessário, de acordo com os pensadores da época, que o estado avançasse na escala social, consolidando-se como uma sociedade civilizada, de acordo com o modelo Europeu:

[...] a criação do Instituto baiano era, em si mesma, uma tentativa de evidenciar a capacidade do estado de se engajar no projeto nacional de civilização da sociedade, na medida que a Bahia demonstrava-se capaz de abrigar e manter uma instituição exclusivamente dedicada ao saber. Nessa perspectiva, o Instituto foi concebido para ser, aos olhos da sociedade baiana e do país, não apenas um instrumento para a modernização do estado, mas um sintoma efetivo desta modernização em andamento. Essa percepção era clara para seus idealizadores e encontrava-se sempre presente em suas manifestações (MORAIS, 2006, p.99).

---

<sup>13</sup> A exemplo de Severino dos Santos Vieira, sócio fundador e governador em 1900 e Manoel Rodrigues Lima, governador e sócio honorário ainda em 1894

As discussões sobre como deveria se efetivar a ascensão do Brasil sob uma perspectiva civilizacional não foram inauguradas no novo regime, desde o Império, pensadores já se dedicavam a debater esse tema, contudo, com a Proclamação da República, essas discussões se avultam, uma vez que a superação do legado do Império aparece como signo da evolução então pretendida. Não por acaso, tal tema passa a estar no centro das preocupações do Estado e, conseqüentemente, das instituições que se propuseram a auxiliar o novo regime nessa empreitada.

Assim, “sujeitar-se” à ideologia do republicanismo emergente significava reproduzir o discurso da higiene social e da eugenia biológica. Para diversos pensadores da época, inclusive do próprio IGHB, a Bahia e o Brasil só poderiam, de fato, progredir na medida em que superassem a herança africana tanto do ponto de vista biológico quanto culturalmente. A solução arquitetada para o enfrentamento dessa questão foi o incentivo à imigração de europeus e a conseqüente miscigenação. Enquanto os europeus condenavam a hibridação biológica, em terras brasileiras, a pretensão de “branqueamento” fez com a que miscigenação fosse encarada sob uma perspectiva favorável: seria através desse caldo biológico e cultural entre brancos europeus, negros africanos e povos originários que o Brasil iria, paulatinamente, se tornar civilizado, ao menos, era isso que a elite intelectual brasileira ou, pelo menos, parte significativa dela, defendia.

Aldo Morais (2006, p. 158) denuncia esse projeto de obliteração histórica e de exclusão social que balizou o horizonte das práticas políticas, culturais e científicas no Brasil na virada do século XIX: “a principal mudança social a ser feita, porém, era então a eliminação da presença física e cultural da população negra do corpo social, fosse essa uma eliminação direta, fosse ela pela via da miscigenação. De qualquer modo um passo considerado fundamental ao processo de condução da sociedade à civilização almejada”. A questão racial, portanto, se consolida, dentro no IGHB, como tema fundamental na discussão a propósito do esforço “civilizatório” à brasileira. Isso fica evidente numa fala do, então, presidente da instituição, Tranquilino L. Torres, em 1896:

[...] para não me alongar na posição de muitos outros males que nos flagelam e transitam, pelo retraimento egoístico e desconfiança de tudo e de todos, essa enfermidade que, talvez, pelo produto de raças degeneradas, se inoculou no corpo inteiro do país e do estado principalmente – esse esforço sublime [o de desenvolvimento das letras pátrias], repito, não corresponde nem anima as tentativas dos empreendedores (apud MORAIS, 2006, p. 166).

Se a forma hegemônica do discurso civilizatório corresponde ao exemplo supracitado, temos que destacar, contudo, que algumas vozes foram efetivamente destoantes. Num texto intitulado *Colonos, indígenas e escravos: os jesuítas e a catequese*, o professor Antônio Alexandre Borges dos Reis defende a contribuição, na nossa formação étnica e cultural, tanto dos povos originários como dos africanos, ou seja, ainda que ele, como os demais, não negue a existência de diferenças raciais, nem a existência de uma hierarquia entre elas, pelo menos, não expressa um juízo tão idílico em relação aos colonos de além mar: “[...] de fidalgos aventureiros e dissolutos, degradados, soldados, marujos e, de envolta, alguns homens bons, constituíram-se os colonizadores portugueses” (apud MORAIS, 2006, p. 168).

Diante do exposto, cabe-nos destacar, enfim, que o Instituto Geográfico e Histórico da Bahia surgiu com o fito distinguir-se das entidades monárquicas. Fundado sob o signo do cultivo do conhecimento, os seus sócios desempenhavam um papel proeminente nas figurações sociais da jovem república e, exercendo o papel de homens de ciências, atuavam como portadores de um saber erigido sobre o emblema da verdade. Entre eles, médicos, advogados, jornalistas e políticos de ampla envergadura no cenário local e nacional. Nesse cenário, eivado por convicções eugenistas, por teorias de branqueamento, por projetos de purificação, a presença de um homem como Querino, em uma posição de destaque, sugere o descompasso entre a “fabulação racial”<sup>14</sup>, forjada por certos setores das oligarquias locais, e a diversidade efetiva da formação étnica nacional. Essa diversidade, apesar da violência com que foram erigidas barreiras sociais, econômicas e jurídicas, ao que parece, manifesta-se, regularmente, por meio uma discreta permeabilidade.

#### 2.4 - QUERINO, A RAÇA AFRICANA E A QUESTÃO RACIAL

Se, ao longo de *A Raça Africana e Seus Costumes*, não há menção à ascendência de Querino, se ele não faz referência a sua cor, nem mesmo faz constar seu nome na seção *Os Homens de Cor na História*, Pinto de Aguiar faz questão de salientar que o responsável pela obra é um homem de cor, um mestiço. O que, na visão dele, seria um dos fatores que teriam permitido a Querino acesso privilegiado

---

<sup>14</sup> Ver Mbembe (2018).

aos locais onde eram realizados os ritos religiosos descritos por ele, permitindo que transitasse sem maiores dificuldades nos *cantos*<sup>15</sup> e terreiros de Salvador:

Além disto, a sua ascendência africana, e a atitude de profunda simpatia e compreensão pelas crenças, hábitos e destinos dos seus irmãos de sangue, tornavam-lhe acessíveis os meios mais esotéricos dos cultos e das famílias negras, permitindo-lhe a coleta na fonte, deste imenso manancial de informações que nos transmitiu, na simplicidade de sua prosa desconchavada e pitoresca (QUERINO, 1955, p. 5).

“Simplicidade”, “desconchavada” e “pitoresca” são os adjetivos elencados por Aguiar que denotam seu pouco apreço pelo trabalho de Manuel Querino, para ele, a única coisa digna de nota é o “manancial de informações” levantado por ele, destarte, caberia aos “homens de ciência”, com “formação e método”, analisar as informações ali recolhidas. É nítido que a ampla trajetória intelectual de Querino não o blindava dos preconceitos da época, uma vez que o que está em questionamento não é apenas a ausência de formação, mas também a sua condição de homem negro. Noutra passagem, ao citar Arthur Ramos – que escrevera uma breve biografia de Querino – Pinto de Aguiar chega a afirmar que Querino era uma “figura interessante do mestiço, que, a par de sua obra, constitui por si mesmo um curioso objeto de estudo” (1955, p. 7), ou seja, para Aguiar, Querino estaria melhor situado se ocupasse o papel de objeto de pesquisa e não de pesquisador e, isso, não por se tratar de um homem que superou os obstáculos e os preconceitos de sua época e se constituiu como uma importante referência nos estudos afro-brasileiros, mas por se tratar de um mestiço.

A proposta que norteia os estudos de Querino – em especial no artigo que dá título ao livro – pode ser resumida na fala do frade beneditino Camilo de Monserrate, transcrita nos parágrafos iniciais de seu texto. O grande receio dele e do frade era que os negros africanos que ora viviam no Brasil morressem sem que alguém registrasse seus hábitos e costumes.

Sobre esse empreendimento teria dito o frade:

Conviria muito, pois, antes da extinção completa da raça africana, no Brasil, e, sobretudo, antes que desapareçam as variedades mais interessantes e menos vulgarmente conhecidas, apanhar dos próprios indivíduos, que as representam, informações que dentro de pouco tempo será impossível ou

---

<sup>15</sup> Segundo Querino, *canto* era o local onde se reuniam os trabalhadores africanos, especializados no transporte de mercadorias e pessoas que circulavam na cidade. Organizados etnicamente, os cantos estavam distribuídos pela cidade, e ali os trabalhadores, enquanto aguardavam alguma carga, realizavam distintas atividades [...] (VASCONCELLOS, p. 114, in: GLEDHILL, 2021).

pelo menos muito difícil de obter (MONSERRATE, *apud* QUERINO, 1955, p. 19).

Se, por um lado, sua proposta de pesquisa era evitar que os negros africanos, que viviam no Brasil, morressem antes que se efetuasse o registro dos seus costumes, por outro, fica nítido que o alcance de sua investigação atinge um problema que extrapola a questão relativa à descrição etnográfica, uma vez que, no transcorrer do texto, ele aborda o preconceito a que os africanos e seus descendentes eram submetidos, ressaltando os equívocos implicados na suposição dos cientistas brasileiros do período que, fazendo coro aos modelos eugenistas da Europa, reafirmavam a presumida inferioridade dos povos originários da América e da África.

Ao longo de cento e setenta e duas páginas, Querino registra o cotidiano dos terreiros e das práticas religiosas, dotando de sentido e significado os cultos e práticas que foi autorizado acompanhar. Cabe destacar como, ao longo de todo o livro, ele procura atribuir ao seu discurso um tom de cientificidade, sem, contudo, deixar de fazer referência à informalidade de sua formação, certamente se antecipando às críticas que lhe seriam dirigidas. Ainda na introdução do texto ele afirma: “este nosso trabalho é apenas um esboço, uma como tentativa” (QUERINO, 1955, p. 20). Por mais que compreendesse a posição que ocupava junto à sociedade da época, que dissesse que seu trabalho era “apenas uma tentativa”, ainda assim, reafirma seu compromisso com a fidedignidade do papel que desempenha: “o que podemos asseverar é que nos custou muito esforço e atividade, **afim de que o resultado das nossas pesquisas tivesse o selo da verdade incontroversa**, característica que é dos empreendimentos desta natureza (QUERINO, 1955, p. 21, **grifo nosso**).

Centrado numa perspectiva científica, mas sem deixar de se engajar na defesa dos negros africanos e de seus descendentes, Querino (1955, p. 21-22) protesta contra a forma que os negros eram descritos até então:

E, aproveitando o ensejo, deixamos aqui consignado o nosso protesto contra o modo desdenhoso e injusto por que se procura deprimir o africano, acoimando-o constantemente de boçal e rude, como qualidade congênita e não simples condição circunstancial, comum, aliás, a todas as raças não evoluídas.

Contudo, também não podemos deixar de destacar que, sendo um ser social, logo atravessado das questões do seu próprio tempo, ele tampouco consegue romper, de forma absoluta, com os preconceitos vigentes à época. Ancorado num discurso

científico, a diferença entre negros e brancos era lugar comum entre os intelectuais no século XIX e início do XX, provavelmente, o ponto de discordância estaria na percepção do que causaria essa distinção.

Se, por um lado, Querino crítica aqueles que afirmam que os africanos são congenitamente “boçais” e “rudes”, ele não deixa de evocar os discursos sobre a classificação e a hierarquização das raças humanas, opondo o europeu, tido por civilizado, aos povos originários, estigmatizados como “selvagens”, “animalizados. O que o distingue é que ele concebe essa diferença como resultado de aspectos circunstanciais como, por exemplo, a falta de acesso à educação. Mais do que isso, a posição social dos negros, de acordo com o autor, também seria resultado direto dos anos de cativo e atroz crueldade perpetrada pelos senhores portugueses. Querino (1955, p. 22) afirma que os africanos foram responsáveis pela produção de bens valiosos e conseqüentemente pelo enriquecimento dos portugueses e que, em troca, não tiveram nenhum reconhecimento, apenas sofreram com a tortura e com todo tipo de vexame.

Querino supunha que a situação social em que se encontravam os negros não era incontornável, ou seja, ele refuta veementemente o pressuposto evolucionista que atribuía à condição dos povos originários e africanos uma causa natural, “biológica”, nos termos, então, correntes, uma vez que a precariedade da condição social desses contingentes de nossa população era, evidentemente, o resultado de um longo e violento processo histórico de dominação, de degradação, de estigmatização: o processo colonial. Querino defendia que a extinção do cativo fosse acompanhada de um projeto de inserção dos libertos no sistema de educação, de tal forma que eles tivessem a oportunidade de desenvolver suas capacidades plenamente.

A fim de ratificar seu posicionamento, em *Homens de Cor na História*, Querino relaciona uma série de nomes ilustres, homens negros baianos que se destacaram na área em que atuaram, de médicos à oficiais do exército, inclusive pessoas que frequentavam os meios sociais do imperador e que conquistaram prestígio vivendo em outros países. Por certo, o objetivo do autor, nesse texto, é justamente demonstrar como, com acesso à educação, os negros e mestiços poderiam despontar em qualquer campo que quisessem atuar.

Por mais que à primeira vista esse argumento soe ingênuo, ou pouco original, por entendermos que as instituições de Estado também servem para a manutenção e reprodução de preconceitos, ou que Querino não foi um dos primeiros a levantar a



bandeira da educação em favor da emancipação intelectual dos negros, temos que ter em mente o contexto a que o pensador pertencia. O que estava em jogo para Querino e o que estava nítido para ele, era que os africanos e seus descendentes não estavam condenados à estagnação em decorrência de determinismos biológicos, na verdade, eles careciam apenas dos meios adequados para a sua instrução:

Do exposto devemos concluir que, somente a falta de instrução destruiu o valor do africano. Apesar disso, a observação há demonstrado que entre nós, os descendentes da raça negra têm ocupado posições de alto relevo, em todos os ramos do saber humano, reafirmando a sua honorabilidade individual na observância das mais acrisoladas virtudes (QUERINO, 1955, p. 23).

A perspectiva de uma instrução antirracista sequer figurava no vocabulário do tempo do qual era contemporâneo; numa sociedade marcada pelo alto índice de analfabetismo e discriminação racial nenhum pouco velada em que negros e mestiços tinham seu acesso extremamente limitado a diversos espaços, inclusive nos espaços da academia, é de se considerar válida a luta empreendida por Querino, nos termos científicos vigentes então, a fim de rechaçar o “racialismo” que vigorava nos círculos das elites e retirar do lugar histórico a que fora relegado ora como mera propriedade, ora como agente responsável pelo Brasil não figurar no rol das nações desenvolvidas, civilizadas.

Discutir em quais termos se daria essa educação não estava na ordem do dia para o pensador, temos que considerar que o que ainda estava em pauta era se os negros eram biologicamente inferiores aos brancos ou não. Ponto pacífico para nós é que Manuel Querino empenhou-se sobremaneira em combater uma ideologia largamente defendida pela intelectualidade da época e abraçada pelo Estado brasileiro, que podemos considerar como “Racismo de Estado”, nos termos de Foucault, ou mesmo como “Racismo Estrutural”, como nos fala o pensador brasileiro Silvio Luiz de Almeida, conceito este que passamos, agora, a discutir de forma mais acurada.

### III – DO RACISMO ESTRUTURAL

Para Silvio de Almeida o racismo é uma forma de racionalidade, ou seja, constitui-se como um sistema de pensamento cuja finalidade é dotar as relações sociais, políticas e econômicas de um caráter, sistematicamente, sectário, ou seja, antes de ser resultado de ignorância ou um ato de ingenuidade, o racismo é pensado por ele como um sistema que privilegia determinado grupo em detrimento de outro. Mais do que mero ato atípico, episódico, tratado corriqueiramente como ofensa de um indivíduo, trata-se de algo estrutural, espreado em todo o sistema social. Mesmo que, nos termos da Lei, o racismo seja tipificado como um crime, não podemos deixar de destacar que só recentemente (sancionada em janeiro de 2023) o crime de injúria racial (até então com pena mais branda) foi equiparado ao de racismo. Como afirma o autor: “a escravidão e o racismo são elementos constitutivos tanto da modernidade, quanto do capitalismo, de tal modo que não há como desassociar um do outro” (ALMEIDA, 2020, p. 183). Mais do que um processo vinculado apenas à produção material, o racismo manifesta-se tanto nas formas de produção de saber quanto nas formas de governo que caracterizaram os regimes políticos e sociais do Estado moderno, seja em sua gênese absolutista, seja na forma representativa do Estado-nação, como demonstrado por Achille Mbembe em *Necropolítica* e em *Crítica da Razão Negra*. Nesse mesmo sentido, Almeida ratifica a caracterização do racismo como um processo, simultaneamente, histórico e político:

Assim sendo, raça é um conceito cujo significado só pode ser recolhido em perspectiva relacional. Ou seja, raça não é uma fantasmagoria, um delírio ou uma criação da cabeça de pessoas mal-intencionadas. É uma relação social, o que significa dizer que a raça se manifesta em atos concretos ocorridos no interior de uma estrutura social marcada por conflitos e antagonismos.

Diante do que foi visto até o momento, pode-se inferir que o racismo, *sob a perspectiva estrutural, pode ser desdobrado em processo político e processo histórico* (ALMEIDA, 2020, p. 52).

Almeida chamou esse processo de *Racismo Estrutural*, ou seja, ele entende o racismo como uma característica sistêmica e intrínseca aos Estados nacionais, a

exemplo do que ocorreu durante a Primeira República no Brasil. Foi nos períodos colonial, imperial e durante a Primeira República que o racismo se consolidou como uma verdadeira política de Estado. Almeida destaca como, nesse processo de longa duração, a ideologia racista configura-se como mecanismo de produção e de conhecimento, balizando não só as relações econômicas, mas também as relações sociais.

Assim, só podemos apreender o racismo estrutural se compreendermos que ele envolve uma discriminação que se manifesta em políticas, instituições e estruturas sociais e financeiras, perpetuando desigualdades socioeconômicas e políticas. Vale ressaltar que, até recentemente, o preconceito racial foi tratado como algo aceitável no âmbito das instituições de Estado, haja vista que a Lei Afonso Arinos só foi promulgada em 1950, de maneira que podemos apreender que: “o racismo é uma ideologia, desde que se considere que **toda ideologia só pode subsistir se estiver ancorada em práticas sociais concretas**” (ALMEIDA, 2020, p. 67, **grifo nosso**).

O racismo tem raízes históricas profundas e tem sido perpetuado por políticas governamentais, práticas econômicas e estruturas sociais, como, por exemplo, na exclusão tácita de certos grupos étnicos do acesso à educação de qualidade, ao emprego qualificado e à moradia adequada. Isso resulta em desigualdades persistentes não apenas no acesso à renda, mas também em áreas como a saúde e justiça.

No caso do Brasil, e de outras nações da América, o racismo está diretamente relacionado com a vigência da escravização. Ainda que ela possa, eventualmente, ser concebida como um processo jurídico, é inegável que a escravidão transatlântica sempre esteve atrelada a um juízo discriminatório, de matriz europeia, que imputava aos povos de origem africana ou americana o cultivo de hábitos “primitivos”, situando-os em um estágio primário de uma hierarquia civilizatória etnocêntrica em cujo ápice situava-se a barbárie do modelo colonialista, isso na melhor das hipóteses, uma vez que, posteriormente, o juízo racista passa a ser formulado em termos “científicos”, supondo a “inferioridade” genética dos contingentes populacionais subalternizados, argumento que sustentaria tanto as posições “supremacistas”, típicas na América do Norte e na Europa, quanto as “teorias do branqueamento”, corriqueiras na América do Sul. Nesse sentido, com o iluminismo, o antigo argumento teológico sobre a origem camita dos povos originários da América e da África (os descendentes amaldiçoados

de um dos filhos de Noé) é paulatinamente substituído por um argumento ainda mais agressivo e igualmente falacioso: o que postulava a prevalência da “genética” dominante sobre as formas “degeneradas” de humanidade.

Para ficarmos em Almeida (2020, p. 26):

Do ponto de vista intelectual, o iluminismo constituiu as ferramentas que tornariam possível a *comparação* e, posteriormente, a *classificação*, dos mais diferentes grupos humanos com base nas características físicas e culturais. Surge então a distinção filosófico-antropológica entre *civilizado* e *selvagem*, que no século seguinte daria lugar para o dístico *civilizado* e *primitivo*.

No que concerne ao Brasil, o que Clóvis Moura descreve como escravismo tardio está na gênese de questões que debatemos até os dias atuais. Ele descreveu o descompasso da política escravocrata brasileira, vigente até 1888, em relação aos outros países que despontaram na corrida pela industrialização, em fins do século XVIII e ao longo do século XIX, abolindo a escravidão como base do sistema de produção e implementando o trabalho assalariado. Contudo, o que fica evidente para ele é que o capitalismo se alimentava, e continua a se alimentar, da discriminação racial, uma vez que um e outro não se anulam, mas se complementam, uma vez que:

Quando dizemos, na nossa elaboração teórica, *modernização sem mudança* queremos afirmar que em determinada sociedade houve um progresso econômico, tecnológico, cultural, e em outras partes e níveis da sua estrutura sem uma modificação que a isto correspondesse nas suas relações de produção, ou seja, na sua infraestrutura. Desta forma, se, de um lado, a sociedade acumula, assimila e dinamiza aquilo que o desenvolvimento material, científico e tecnológico criou e aperfeiçoou, de outro lado, as relações entre os homens no processo de trabalho continuaram atrasadas e correspondentes a um estágio anterior e inferior ao da estrutura que avançou. Todo o suporte fundamental da sociedade fica, desta forma, em desarmonia com o desenvolvimento da outra parte que se *modernizou* (MOURA, 2014, p. 85).

Ao citar episódios específicos de implementação de novas tecnologias, num esforço que visava “modernizar” o país, Moura demonstra como essas técnicas foram utilizadas na manutenção do escravismo e na repressão de revoltas, a exemplo do telégrafo (MOURA, 2014, p. 98). O telégrafo foi implementado no Brasil, em 1854, num esforço capitaneado por Eusébio de Queiroz, após aprovação da Lei que deu fim ao tráfico transatlântico (1850). De acordo com Moura, esse meio de comunicação era

necessário para fiscalizar as embarcações que, porventura, estivessem agindo à revelia da Lei ao desembarcar africanos escravizados na costa brasileira: “segundo ele [o historiador Pedro Calmon], Eusébio de Queiroz precisava de comunicação rápida com o Litoral, para avisar as patrulhas que impediriam o desembarque dos negros – extinto que fora o tráfico” (2014, p. 97), mas o que Moura constata é que essa tecnologia teve seu objetivo inicial subvertido, dado que passou a ser utilizado não apenas para fiscalizar a costa brasileira e evitar o desembarque de africanos escravizados, mas também para perseguir escravizados fugidos já que “[...]a sua contrapartida também era verdadeira: ele serviu como veículo de comunicação para mandar prender negros fugidos, com rapidez” (2014, p. 97) já que os senhores de escravizados fugidos passaram a telegrafar informando o ocorrido e deixando as autoridades da região circunvizinha alertas, de sorte que, se, de um lado, essas novas técnicas foram introduzidas ora visando ter melhores mecanismos de fiscalização de práticas criminosas (como no exemplo acima) ora projetando um impacto positivo no volume de produção, por outro lado, elas em nada modificaram as relações sociais que continuaram sendo pautadas pela escravização e por seu legado de discriminação.

O caráter “ambíguo” da modernização é alvo da crítica de Moura. Se pensadores como Mbembe e Foucault compreendem que novos mecanismos tecnológicos surgiram como novas ferramentas que dinamizavam a exploração e expropriação das multiplicidades humanas num contexto europeu, vale lembrar que, para eles, a causa primordial da “evolução” social da Europa foi miséria e a exploração da África e da América, lugares onde os mecanismos de coerção social foram bem menos sutis que os empregados na Europa. Se a modernidade é escravista, modernizar implica manter a gestão racial das populações com ou sem escravidão, como pontua Moura: “era, portanto, uma modernização que tinha como função social o controle da mudança processada na estrutura da sociedade escravista da época, em benefício da classe senhorial” (MOURA, 2014, p. 98).

Enfim, a “modernização técnica” não atenuou os privilégios da classe senhorial, nem resultou na ampliação dos direitos dos grupos não brancos, a bem da verdade, ela fomentou a implementação de novos mecanismos de controle que incidiam de forma mais acentuada sobre os grupos historicamente subalternizados, contribuindo,

dessa forma, para a perpetuação das desigualdades abismais que sempre caracterizaram a sociedade brasileira.

### 3.1 RACISMO ESTRUTURAL E ESCRAVISMO TARDIO

Qual a relação entre o conceito proposto por Clóvis Moura e a teoria do racismo estrutural apresentada por Silvio de Almeida? “Escravidão tardio” foi a expressão cunhada por Moura para descrever o processo histórico de escravidão no Brasil, mais especificamente, o período que vai de 1850 (com a efetiva proibição do tráfico transatlântico de africanos escravizados) até 1888, (com a assinatura da Lei Áurea). Período que, no Brasil, estendeu-se por um tempo muito mais longo do que em outras partes do mundo.

A expressão opõe-se ao período que Moura denomina de “escravismo pleno” – de 1530 até 1850 – período em que o Brasil participou ativamente do comércio internacional de escravizados, sendo continuamente abastecido por negros africanos. Vale lembrar que a maior parte dos africanos enviados para o Novo Mundo desembarcaram nas costas brasileiras. Esse contingente considerável de pessoas – que alguns estudos indicam que se aproxima da cifra dos 5 milhões – configurou as relações sociais e econômicas no Brasil, ou seja, a escravidão, em larga escala, funcionou, por aqui, como um obstáculo para emergência do trabalho livre assalariado.

O historiador João José Reis, em seu livro *Rebelião Escrava no Brasil: a história do levante dos malês (1835)*, empreende análises esclarecedoras nesse sentido:

A posse de escravos era tão comum que representava no mínimo uma aspiração de toda gente livre. E isso era verdade não só para Salvador, mas para o Recôncavo também, como demonstra um estudo recente. Havia então um compromisso com a escravidão muito generalizado entre as pessoas livres. Manter a escravidão não era interesse exclusivo de um punhado de ricos (1986, p. 26).

Moura argumenta que a escravidão não foi apenas uma forma de exploração econômica, mas também uma forma de dominação política e social que moldou as

relações sociais no Brasil e criou uma estrutura de desigualdade que persiste até hoje. Nesse sentido, é possível inferir que a noção de racismo estrutural pode ser compreendida como uma decorrência do escravismo tardio, descrevendo um sistema de desigualdades que se perpetua. Essa persistência é fruto da exclusão social e econômica da população negra, que foi impedida de participar plenamente da sociedade brasileira mesmo após abolida a escravidão, no decorrer da Primeira República (1889-1930). Durante esse período, as desigualdades mantiveram-se e aprofundaram-se. A elite branca, que detinha o poder político e econômico, manteve a exclusão da população negra, afastando-a das principais esferas de poder e das possibilidades de ascensão social e limitando sua participação a trabalhos precários e mal remunerados.

A Primeira República foi marcada por políticas públicas que reforçaram a exclusão social da população negra, promovendo a manutenção das desigualdades raciais, como Almeida (2020, p. 106-107) demonstra:

O que é curioso notar é que os projetos nacionais no Brasil desde a implantação da primeira república caminharam no sentido de institucionalizar o racismo, tornando-o parte do imaginário nacional. Ou seja, o Brasil é um típico exemplo de como o racismo converte-se em tecnologia de poder e modo de internalizar as contradições (ALMEIDA, 2020, p. 106-107).

Não obstante as mudanças engendradas com a troca de regime em 1889, o que continuou pautando as relações sociais e políticas no Brasil foram as desigualdades gestadas ao longo do período colonial e do período imperial. Durante a Primeira República (1889-1930), a desigualdade permanece extremamente acentuada, uma desigualdade que não pode ser atribuída apenas à herança do período anterior, ou seja, a mudança de regime não significou uma mudança social, ao menos não no sentido esperado por pessoas como Querino, que almejavam, com a República, não apenas o fim da escravidão, mas a implantação de um modelo pleno de cidadania. O que, claro, não se realizou.

Como já tivemos ocasião de pontuar, a escravidão no Brasil foi uma instituição profundamente enraizada, que perdurou até o final do século XIX. Durante este período, a maioria da população brasileira era composta por escravizados e por trabalhadores rurais pobres. Com a abolição da escravidão, os ex-escravizados foram

deixados sem meios de subsistência e sem acesso aos direitos elementares da cidadania. Entre os diversos exemplos que poderiam ser arrolados nesse sentido, contidos na Constituição do Estado Republicano, destacamos dois: o direito ao voto, restrito aos homens adultos alfabetizados, o que não era a realidade da imensa maioria da população e a Lei de Terras de 1850, que estipulava que as terras públicas só poderiam ser cedidas por meio de leilão, o que, obviamente, favorecia os ricos. De tal sorte, a elite branca brasileira, que havia prosperado com a escravidão e que mantinha o controle político e econômico do país, continuou a usufruir desses benefícios, perpetuando a desigualdade social.

Durante a Primeira República, o Brasil enfrentou uma série de desafios, incluindo a luta pela democratização e a busca por reformas sociais e econômicas. No entanto, essas mudanças foram muitas vezes “lentas e inadequadas”, o que decerto atendia aos anseios das elites dirigentes que, formadas durante o período monárquico, visavam a manutenção de seus próprios privilégios. A desigualdade social continuou a persistir, o que não deve ser entendido como meramente acidental, mas como reflexo de uma política de manutenção do *status quo*. Retomando as assertivas de Almeida (2020, p. 41, **grifo nosso**):

O uso do termo *hegemonia* não é acidental, uma vez que o grupo racial no poder enfrentará resistências. Para lidar com os conflitos, o grupo dominante terá de assegurar o controle da instituição, e não somente com o uso da violência, mas pela produção de consensos sobre a sua dominação. Desse modo, **concessões terão de ser feitas para os grupos subalternizados a fim de que questões essenciais como o controle da economia e das decisões fundamentais da política permaneçam no grupo hegemônico.**

Um exemplo claro, nesse sentido, é a crítica feita por Moura à noção de democracia racial, conceito largamente divulgado desde a primeira metade do século passado, cunhado a partir da produção de Gilberto Freyre, em especial de seu *Casa Grande e Senzala*. Seus defensores advogavam que a sociedade brasileira seria amplamente miscigenada, o que seria um claro indicador da permeabilidade social entre diferentes etnias, de sorte que o Brasil seria um país livre do preconceito racial, se comparado com os Estados Unidos, onde estiveram em marcha as leis segregacionistas, chamadas de leis de Jim Crow. Uma manobra comum, nesse caso, foi a comparação entre as experiências brasileiras e americanas com a escravização,



numa tentativa de tirar a credibilidade das pautas do movimento negro, bem como de desmobilizá-lo. Clóvis Moura não pontua apenas a desigualdade que afetava, sobretudo, a população negra, mas também destaca que, nesse contexto, o próprio Brasil não poderia ser considerado uma democracia, logo, tão pouco poderia ser classificado como uma “democracia racial”.

Este autor destaca que a noção de democracia racial foi usada como uma estratégia para impor amarras às possibilidades de mobilidade social do contingente afro-brasileiro:

Como vemos, o sistema classificatório fenotípico bloqueou socialmente ao invés de libertar, durante séculos, as oportunidades, em pé de igualdade, dessa população não branca. Essa estratégia centenária irá se refletir na situação atual, isto é, no perfil de estratificação social, econômica e cultural dos mesmos. Foi um sistema classificatório que conseguiu, com a roupagem de *democracia racial*, o imobilismo social dessa grande massa não branca, especialmente a negra, que até hoje se encontra na base da pirâmide social (MOURA, 2014, p. 216).

Destarte, a ausência de uma legislação segregacionista, a exemplo do que ocorreu nos Estados Unidos e na África do Sul, ambos casos emblemáticos, não é um indicador de que o Estado brasileiro tenha agido na contramão dessas nações. A não institucionalização da discriminação racial – aqui entendida nos termos propostos por Moura, que entende o racismo institucional como um corpo de leis discriminatórias, ou seja, um corpo de normas formais – não significa que o Estado não tenha atuado a fim de ensejar perseguição e discriminação<sup>16</sup>.

### 3.2 IMIGRAÇÃO E DESIGUALDADE

Um outro exemplo da discriminação que a população negra e mestiça do Brasil sofreu foi a implementação de políticas de imigração que incentivavam a entrada de trabalhadores europeus brancos no país para substituir a mão de obra negra nas fazendas e no setor industrial, excluindo, assim, os trabalhadores brasileiros de baixa

---

<sup>16</sup> Para ficarmos em situações mais recentes, podemos citar a forma como os não brancos são abordados pelas forças policiais e o número substancial de negros e pardos privados de liberdade, ou seja, a ausência de uma legislação segregacionista não significa que não haja discriminação por parte do Estado.

renda e os negros (nessa conjuntura, praticamente um sinônimo do outro) dos postos de trabalho nas fazendas e das possibilidades de ascensão social nos centros urbanos. Além disso, a concentração de terra nas mãos da elite fundiária e a falta de uma reforma agrária mantiveram a pobreza e a desigualdade no campo.

A Lei de Imigração, de 1911, restringiu a entrada de imigrantes no Brasil com o objetivo de favorecer a entrada de trabalhadores brancos europeus. Essa lei foi criada em um contexto de valorização da "branquitude" e da "europeidade" como ideais de civilização e progresso, contribuindo para a consolidação de um modelo de sociedade hierarquizada e desigual, no qual as elites brancas dominavam e controlavam o acesso aos recursos e oportunidades.

Como resultado, a população negra, quando não era preterida nos postos de trabalho em favor do imigrante branco, continuou a ser submetida a condições precárias de trabalho, salários baixos, discriminação e exclusão social. Em *Crítica da Razão Negra*, Mbembe denuncia que, no atual estágio em que o sistema capitalista se encontra, "a tragédia da multidão hoje é já não poder ser explorada de modo nenhum, é ser relegada a uma 'humanidade supérflua', entregue ao abandono, sem qualquer utilidade para o funcionamento do capital" (2018, p. 15-16). Essa descrição ajusta-se perfeitamente à situação da população negra brasileira depois da Abolição. Quando João Batista de Lacerda vaticina, em 1911, que em cerca de 100 anos não existiriam mais negros e indígenas no Brasil, mais do que uma mera crença no branqueamento, o que estava em marcha era um projeto de extinção dessas populações. Sem acesso à educação, saneamento básico, saúde e trabalho, como promover a manutenção da vida desses contingentes étnicos? Aqui podemos voltar a fazer referência a Michel Foucault quando disse que o Estado nem sempre exerce sua função homicida, mas, por vezes, simplesmente expõe à morte:

Além de ser uma solução para a falta de braços nas lavouras e para o povoamento de territórios, nos dois países [Brasil e Argentina], a imigração era vista como o caminho para o progresso, para a modernização da sociedade e para o branqueamento da população. A partir de 1870 até 1930, os dois países foram os que mais receberam imigrantes na América Latina. Nesse período, a política de subsídios, custeando as passagens transatlânticas, hospedagem e colocação nas fazendas de café, foi implantada com sucesso no estado de São Paulo (LANZA; LAMOUNIER, 2015, p. 94).

Para Moura a política de incentivo à imigração exerceu uma dupla função, de um lado, estava inscrita no contexto das teorias de branqueamento, de outro, visava à manutenção da população negra numa posição de subalternização:

Foi exatamente para resguardar-se de possíveis surpresas que o bloco de poder escravista criou mecanismos de defesa capazes de preservá-lo e aos seus interesses fundamentais quando chegasse a conclusão do processo. O que conseguiu com êxito pois manteve incólume a estrutura da propriedade fundiária e conseguiu resolver o problema da mão de obra importando imigrantes e conservando os ex-escravos como massa marginalizada, reserva de segunda categoria do exército industrial (MOURA, 2014, p. 151).

Moura destaca que o racismo funcionou como justificativa para estratégias de exclusão, de discriminação e de estigmatização que postulavam o descompasso entre as demandas laborais dos novos modos de produção as capacidades dos trabalhadores brasileiros:

Atuando concomitantemente no plano ideológico e político, as elites intelectuais elaboraram e desenvolveram a ideologia do racismo como arma justificadora dessa estratégia, qualificando o trabalhador nacional não branco de um modo geral, e o negro em particular, como incapazes de enfrentar os desafios da nova etapa de organização do trabalho que se apresentava com o fim da escravidão (MOURA, 2014, p. 151).

Ainda que Clóvis de Moura não recorra aos estudos de Foucault, em especial à noção de *biopoder*, não podemos deixar de destacar que a apreciação que o sociólogo brasileiro faz do racismo se aproxima do que Michel Foucault entende por *Racismo de Estado*, ou seja, como um processo de segmentação do corpo social entre um grupo superior – que deveria ser protegido – e outro, inferior, que representaria uma ameaça.

### 3.3 BIOPODER E RACISMO

Como já tivemos oportunidade de expor no capítulo um desse trabalho, a noção de biopoder foi desenvolvida por Michel Foucault para descrever as relações de força que atuam sobre a vida das populações em termos de controle e gestão da produção, da educação, da saúde, da natalidade, da mortalidade e do bem-estar físico e

psicológico. O biopoder, portanto, é um tipo de poder que se exerce de maneira difusa e descentralizada, através de instituições como a medicina, a psicologia, a educação e outras formas de controle social.

Já o racismo é uma forma de discriminação baseada na raça ou etnia. O biopoder pode ser usado para perpetuar o racismo – mas não se confunde com o racismo, já que se trata de um mecanismo de gestão demográfica –, como quando certos grupos são considerados biologicamente inferiores ou menos capazes do que outros (o que ocorreu em larga escala durante a Primeira República) e, claro, não ficou circunscrito ao Brasil, aqui não podemos deixar de fazer referência ao apartheid Sul-africano, tampouco as Leis de Jiw Crow nos Estados Unidos, muito menos ao nazi/fascismo europeu que teve sua versão mais bem-acabada no Estado nazista alemão. Por exemplo, aqui nos atemos à experiência brasileira, políticas de saúde que não atendem adequadamente as necessidades médicas de minorias raciais, ou políticas públicas que buscam controlar a taxa de natalidade de certas etnias (o eugenista Renato Kehl chegou a sugerir a esterilização compulsória de certos grupos, mas não foi levado à frente)<sup>17</sup>, podem ser consideradas como formas de expressão racistas do biopoder.

O que queremos destacar é que biopoder e racismo são conceitos distintos, mas não excludentes. Se formos ter em mente que o biopoder passa necessariamente pela manutenção e ampliação da vida de um grupo que é considerado bom, superior, não podemos perder de vista que negligencia a vida daquele que o Estado considera ruim, inferior, em suma, uma ameaça para a sociedade. Se, por um lado, o Estado nem sempre age diretamente como juiz, júri e carrasco – ao menos não da forma como ocorreu na Alemanha nazista – não podemos deixar de considerar que sob o verniz republicano, democrático, os grupos encarados como perigosos, degenerados, foram/são colocados em constante estado de vulnerabilidade.

Se o biopoder age a fim de privilegiar um grupo em detrimento de outro, não há como dizer que não seja um poder discriminador.

---

<sup>17</sup> Ver mais em: SOUZA, V. S. de. A eugenia brasileira e suas conexões internacionais: uma análise a partir das controvérsias entre Renato Kehl e Edgard Roquette-Pinto, 1920-1930. *História, Ciências, Saúde-Manguinhos*, v. 23, n. Hist. cienc. saude-Manguinhos, 2016 23 suppl 1, p. 93–110, dez. 2016. Disponível em: < <https://www.scielo.br/j/hcsm/a/QdB4RrFgDkSTr8kzn5R59Tj/#>>.

Já a aproximação entre a ideia de escravismo tardio e sua possível relação com as implicações do *biopoder* poderia ser colocada da seguinte forma: para Moura, as consequências do escravismo tardio – a exemplo do que ocorre com o biopoder – resultam em uma configuração de sociedade em que o poder é exercido de maneira sutil e difusa, através de práticas e discursos que parecem justificáveis. No caso das decorrências do escravismo tardio, esse poder se exerce através de discursos que naturalizam as desigualdades raciais e de práticas que reproduzem essas desigualdades sem que isso seja percebido como racismo explícito.

No caso do biopoder, se exerce através de práticas e discursos que buscam controlar a vida e a saúde das populações, mas que, ao mesmo tempo, reforçam e reproduzem desigualdades sociais e raciais. A medicina pode ser usada para estigmatizar e discriminar grupos considerados de risco para determinadas doenças, ou para reforçar estereótipos raciais sobre a sexualidade, a inteligência ou, até mesmo, características morais, a exemplo do que ocorreu na Primeira República com a atuação de médicos como o próprio Nina Rodrigues e João Batista de Lacerda, dentre outros.

Em suma, a desigualdade social durante a Primeira República no Brasil teve raízes profundas no período anterior, marcado pelo sistema escravocrata, e a luta para superá-la foi uma das questões mais importantes enfrentadas pelo país na época. Por mais que, eventualmente, possa ter havido algumas tentativas de reforma social e econômica durante este período, entendemos que tais tentativas foram fruto das pressões dos grupos subalternizados, que, quando muito, resultaram em algumas poucas concessões feitas com o fito final de manter o estado de coisas, ou seja, os privilégios das elites foram mantidos, enquanto a opressão, marca dos Estados modernos que lançaram e lançam mão do racismo como fonte mantenedora do seu poder de exercício sobre a vida – ora *fazendo* morrer, ora *deixando* morrer – ganha novos contornos.

## À GUISA DE CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como já tivemos oportunidade de expor, Manuel Raymundo Querino foi um ser social, atravessado pelas ambiguidades e contradições de seu próprio tempo que, como outros homens e mulheres, fez questão de se posicionar contra aquilo que acreditava ser errado, destoante dos novos tempos, do que se esperava do republicanismo. Decepcionado com a República que se consolidou, não ficou de braços cruzados, da mesma forma que lutou em prol da implantação do novo regime, também se empenhou em apontar e lutar contra as suas contradições, o livro *As Artes na Bahia* (1913) é exemplar nesse sentido, mais do que um compêndio biográfico de artistas que atuaram na Bahia, é um manifesto com críticas contundentes pela forma como o regime republicano vinha tratando as artes, sem reconhecimento, com cortes nesse setor, em suma, pela falta de investimentos e negligência.

A chamada questão racial esteve em pauta no Brasil, desde meados do século XIX, ao menos de forma mais premente, contudo, é no transcorrer da Primeira República que esse debate ganha novos contornos, como algo essencial para os rumos da nação – o lugar dos negros e mestiços no país, abolida a escravidão, foi questão *sui generis* para a classe dirigente e elite intelectual. Como abordamos, filiados à tradição europeia, inaugurada com o pensamento Ilustrado do século XVIII, para a elite do Brasil os negros africanos e seus descendentes eram a causa do suposto atraso tanto do Brasil império, como do Brasil republicano, superar a herança negra seria o único caminho para se contornar o estado de “incivilidade” que marcava a nação. É neste cenário que Querino se encontrava e buscou combater em seus próprios termos, para tanto, mobilizando a ciência da época, de forma que nem sempre escapou a ecoar determinados sentidos que estavam de acordo com o pensamento hegemônico da academia.

Com a virada para o século XX, Querino se afasta da militância política, deixando de disputar cargos eletivos e foca em produzir trabalhos que recontavam não apenas a história dos africanos em África, mas sua experiência em terras brasileiras, para Querino esses homens e mulheres sequestrados do outro lado do Atlântico estavam longe de serem responsáveis pelo atraso do Brasil, pelo contrário, foram justamente graças a eles que o país pôde produzir e crescer, a riqueza nacional era resultado direto do esforço dessas pessoas. Se estavam em um estágio de

defasagem, não era por questão congênita, mas circunstancial, a limitação ou completa ausência de meios de ascensão social (educação e trabalho sobremaneira) seriam, aos olhos deste intelectual negro, os responsáveis diretos pela sua não equiparação com a “raça branca”. Querino não negou a existência de distintas raças, tampouco que haveria diferenças entre elas, mas defendeu, representando um salto para as discussões à época, que essas diferenças poderiam ser contornadas e, para isso, não seria necessário fomentar a miscigenação, com vistas ao branqueamento, mas proporcionar educação e trabalho para a população.

O que podemos constatar é que o Estado republicano, quer seja da Primeira República (1889-1930), quer seja dos períodos que a sucedeu, atuaram ativamente para manter os não brancos numa posição de subalternidade, foram-lhes negados acesso à terra, a educação, ao trabalho. Em detrimento dos contingentes do Brasil, o Estado brasileiro empreendeu uma política de branqueamento que perpassou obrigatoriamente pelo incentivo a imigração de europeus, seu beneficiamento no acesso à terra e ao mercado de trabalho.

Quer de maneira direta ou indireta, o que estava colocado na produção de Manuel Querino, em especial na *Raça Africana e seus Costumes – corpus* desta pesquisa – é que a sociedade e o Estado brasileiro foram atores diretos no processo de subalternização dos negros africanos e afro-brasileiros quer seja com a institucionalização da escravidão, quer seja com a proposta de branqueamento da população que, se por um lado não resultou num branqueamento biológico, decerto desembocou num processo de vulnerabilização desses grupos e criminalização de suas práticas culturais que reverberam até os dias atuais.

**Fonte:**

QUERINO, Manuel Raymundo. **A raça africana e os seus costumes**. Salvador: Livraria Progresso, 1955.

**REFERÊNCIAS**

AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer**: o poder soberano e a vida nua. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002. (Humanitas).

ALMEIDA, Silvio Luiz de. **Racismo Estrutural**. São Paulo: Sueli Carneiro; Editora Jandaíra, 2020. (Feminismos Plurais).

ANDREWS, George Reid. **América Afro-Latina, 1800-2000**. São Carlos: EdUFSCar, 2014.

BARP, Luiz; MITJAVILA, Myriam Raquel. **Biopoder, Soberania, Estado de Exceção, Política da Morte**. R. Inter. Interdisc. INTERthesis, Florianópolis, v.16, n.1, p.145-149 Jan-Abr 2019 ISSN 1807-1384 DOI: <https://doi.org/10.5007/1807-1384.2019v16n1p143>

BERTOLINI, Jeferson. **O Conceito de Biopoder em Foucault**: apontamentos bibliográficos. Saberes, Natal RN, v. 18, n. 3, Dezembro, 2018, 86-100.

CHALHOUB, Sidney. **Cidade Febril**: cortiços e epidemias na corte imperial. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

CONT, Valdeir Del. **Francis Galton**: eugenia e hereditariedade. scientiæ zudia, São Paulo, v. 6, n. 2, p. 201-18, 2008.

DA SILVEIRA, R. Os selvagens e a massa: papel do racismo científico na montagem da hegemonia ocidental. **Afro-Ásia**, Salvador, n. 23, 2000. DOI: 10.9771/aa.v0i23.20980. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/20980>. Acesso em: 12 out. 2022.

ELIAS, Norbert. **A Sociedade de Corte**: investigação sobre a sociologia da realeza e da aristocracia de corte. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

FLICK, Uwe. **Uma introdução à pesquisa qualitativa**. Tradução: Sandra Netz. Porto Alegre: Bookman, 2004.

FLICK, UWE. Capítulo 1: O que é pesquisa qualitativa? In: **Desenho da pesquisa qualitativa**. p.15-31. Disponível em: < <https://statics-submarino.b2w.io/sherlock/books/firstChapter/7152068.pdf> > Acesso em 07 de junho de 2022.



FOUCAULT, Michel. **Em Defesa da Sociedade**: curso do Collège de France (1975-1976). 2ª ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010. (Coleção obras de Michel Foucault).

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir**. Tradução de Raquel Ramallete. Editora Vozes: Petrópolis, 1999.

GIL, Antônio Carlos. **Métodos e técnicas de pesquisa social**. 6. ed. São Paulo: Atlas, 2008.

GIL, Antônio Carlos. **Projetos de pesquisa**. 3. ed. São Paulo: Atlas, 1996.

GLEDHILL, Sabrina. **Travessias no Atlântico Negro**: reflexões sobre Booker T. Washington e Manuel R. Querino. Salvador: EDUFBA, 2020

GLEDHILL, Sabrina (org). **(Re)apresentando Manuel Querino 1851/1923**: um pioneiro afro-brasileiro nos tempos do racismo científico. Salvador: SAGGA, 2021.

LANZA, André Luiz; LAMOUNIER, Maria Lucia. A América Latina como Destino dos Imigrantes: Brasil e Argentina (1870-1930). **Cadernos Prolam/USP** 14 (26): p. 90-107, 2015.

LEAL, João. “Nina Rodrigues e as religiões afro-brasileiras”, in: **Bérose - Encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie**, Paris, 2020.

LEAL, Maria das Graças de Andrade. **Manuel Querino entre letras e lutas Bahia (1851-1923)**. São Paulo: Annablume, 2009.

LIMA, Nísia Trindade; HOCHMAN, Gilberto. Condenado pela raça, absolvido pela medicina: o Brasil descoberto pelo movimento sanitário da Primeira República. In: MAIO, M. C.; SANTOS, R. V., (orgs.). **Raça, ciência e sociedade**. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 1996.

MBEMBE, Achille. **Crítica da Razão Negra**. São Paulo: n-1 edições, 2018.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte. São Paulo: n-1 edições, 2018.

MONTEIRO, Filipe Pinto. **O “racialista vacilante”**: Nina Rodrigues sob a luz de seus estudos sobre multidões, religiosidade e antropologia (1880-1906) / Filipe Pinto Monteiro. – Rio de Janeiro: s.n., 2016.

MOURA, Clóvis. **Dialética Radical do Brasil Negro**. São Paulo: Fundação Maurício Grabois; Anita Garibaldi, 2014. 2 ed.

PIZZANI, Luciana et al. A arte da pesquisa bibliográfica na busca do conhecimento. RDBCI: **Revista Digital de Biblioteconomia e Ciência da Informação**, v. 10, n. 1, p. 53, jul. 2012. DOI: 10.20396/rdbci.v10i1.1896. Disponível em: <<http://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/rdbci/article/view/1896>>. Acesso em: 10 de junho de 2022.

QUERINO, Manuel Raymundo. **As Artes na Bahia**: esboço de uma contribuição histórica. 2. ed. Bahia: Oficinas do Diário da Bahia, 1913.

QUERINO, Manuel Raymundo. **A raça africana e os seus costumes**. Salvador: Livraria Progresso, 1955.

RODRIGUES, Raimundo Nina. **O Animismo Fetichista dos Negros Baiano**. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional/Editora UFRJ, 2006 (1896-1897).

SANTOS, Bárbara Helena de Oliveira. **O Biopoder como Garantia do Racismo de Estado**. Contextura, Belo Horizonte, nº 16, 2020. Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/revistacontextura/article/view/19147/20210>

SANTOS, Flávio Gonçalves dos. **Os discursos intelectuais afro-brasileiros num contexto de disputa racial na Bahia - 1889/1937**. Seara (Salvador. Online), v. 01, p. 01-19, 2008. Disponível em: <http://www.seara.uneb.br/sumario/professores/flaviogoncalves.pdf>.

SANTOS, Luciana dos. **Um imenso campo mórbido: controvérsias medicocientíficas sobre a epidemia de cóleramorbo de 1855**. História, Ciências, Saúde – Manguinhos, Rio de Janeiro, v.23, n.2, abr.-jun. 2016, p.341-357. <https://doi.org/10.1590/S0104-59702016000200003>

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O Espetáculo das Raças**: cientistas, instituições e questão racial no Brasil – 1870-1930. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

STANLEY, Jason. **Como Funciona o Fascismo**: a política do “nós” e “eles”. São Paulo: L&PM, 2018

STEPAN, Nancy Leys. Eugenia no Brasil, 1917 – 1940. In: HOCHMAN, Gilberto (org.). **Cuidar, controlar, curar**: ensaios históricos sobre saúde e doença na América Latina e Caribe. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2004. (Coleção História e Saúde).  
von Martius, Carl Friedrich Philipe. Como se deve escrever a história do Brasil. **Revista de História da América**, No. 42 (dez., 1956), pp. 433-458. Disponível em: [https://docs.google.com/file/d/0B\\_KmZofvEaVoSi16UHZaeGFqZlU/edit?pli=1&resourcekey=0-JcY3TtlHypy3oawr70ZFpQ](https://docs.google.com/file/d/0B_KmZofvEaVoSi16UHZaeGFqZlU/edit?pli=1&resourcekey=0-JcY3TtlHypy3oawr70ZFpQ)> Visto em: 27/01/2023.

VERGARA, Sylvia C. **Projetos e relatórios de pesquisa em administração**. 3.ed. Rio de Janeiro: Atlas, 2000.