



A Noção de Progresso em “O Brasil na História” de Manoel Bomfim¹

Clayton José Ferreira²

Resumo: Neste texto são abordadas algumas possibilidades semânticas a respeito da categoria de progresso que surgem na experiência moderna. Posteriormente, é tematizado como a noção de progresso é percebida no ensaio “O Brasil na História: Deturpação das Tradições, Degradação Política” (1930), de Manoel Bomfim (1868-1932). Isto é realizado a partir dos debates a respeito do conceito de progresso produzidos por Reinhart Koselleck e Hans Ulrich Gumbrecht. A hipótese aqui levantada é a de que a percepção do progresso como uma filosofia da história (perspectiva sedimentada na modernidade) não se encontra no interior do ensaio de Bomfim, onde o autor elabora uma sofisticada percepção acerca da não linearidade do progresso e, ainda assim, o restitui como um referencial importante para a ação dos sujeitos em sua existência coletiva.

Palavras-Chave: Progresso, Manoel Bomfim, História, Intelectual.

The Notion of Progress in the Essay, “O Brasil na História” by Manoel Bomfim

Abstract: In this text, it will be discussed some semantic possibilities regarding the category of progress that had arose in the modern experience. Later, the notion of progress is perceived in the essay “*O Brasil na História: Deturpação das Tradições, Degradação Política*” (1930), by Manoel Bomfim (1868-1932). This will be done from the debates on the concept of progress produced by Reinhart Koselleck and Hans Ulrich Gumbrecht. The hypothesis raised here is that the perception of progress as a philosophy of history (perspective sedimented in modernity) is not found within the Bomfim essay, where the author elaborates a sophisticated perception about the non-linearity of progress and, nevertheless, restores it as an important reference for the action of the subjects in their collective existence.

Keywords: Progress, Manoel Bomfim, Intellectual, History.

Acerca do Conceito Moderno de Progresso

Para que sejam situadas as reflexões de Manoel Bomfim a respeito da noção de progresso, é importante que seja tematizada a historicidade do surgimento e sedimentação deste conceito na experiência moderna. Após isto, são discutidas as especificidades semânticas acerca do progresso no ensaio de Bomfim. Durante a modernidade, o ideal civilizacional europeu cultural, social, econômico e tecnológico difundiu-se de forma violenta por grande parte do

¹ Este artigo é parte da dissertação de mestrado do autor, intitulada “História na Primeira República: Perspectivas Ético-Políticas nos Ensaios de Paulo Prado e Manoel Bomfim”.

² Doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP). Mestre em História pela Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP). Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES).



ocidente através da colonização e da fricção com as demais cosmologias desde o século XVII. Segundo Koselleck (2012), parte desta experiência esteve intensamente associada à noção de progresso. A sensação de que o futuro seria sempre melhor que o passado e o presente, o aumento da “distância histórica” ou o distanciamento do “espaço de experiências” e a ampliação do “horizonte de expectativas”, fomentou nos modernos a noção de que o futuro reserva cada vez mais a capacidade de melhoria da vida (ao menos das elites) através da técnica, do conhecimento e “controle” da natureza (KOSELLECK, 2012, p. 95-96)³. A natureza permanece como ela mesma, porém: “seu descobrimento avança seguindo uma metodologia que incrementa o domínio sobre aquela”; a melhora da existência intramundana substituiu a escatologia pelo futuro aberto e incerto: “desde então passado e futuro se diferenciam qualitativamente” (KOSELLECK, 2012, p. 101).

O conceito de progresso “resume a experiência de uma nova época em uma palavra” (KOSELLECK, 2012, p. 97-107). A partir de então, o conhecimento humano é entendido como crescente à medida que a humanidade envelhece: assim, a razão se aperfeiçoava constantemente. Progresso tornou-se um “singular coletivo”, um sujeito, que se universalizou como ideal para o avanço da humanidade. Surge um cosmopolitismo que entende a humanidade também como um sujeito ativo da história. Dos progressos particulares de cada comunidade ou grupos, passou-se aos progressos da história humana. O progresso tornou-se agente do tempo, sendo ele sujeito e objeto. Não se fala em progresso da arte ou da ciência (substratos concretos do progresso), mas apenas do “progresso”. A mudança passa a ser menos compreendida como algo que ocorre de modo personificado, sendo entendida como consequência “do progresso”, como um fenômeno que ocorre indiferente às ações dos agentes individuais, portanto, se move como um “sujeito transpessoal da ação” (KOSELLECK, 2012, p. 97-107).

Mesmo que cada um, ou cada comunidade, não estivesse agindo em favor do que era entendido como progresso, até o final do século XIX e início do XX muitas vezes isto era assimilado apenas como um atraso para o progresso inevitável, não algo que poderia interromper seu movimento constante e independente. Deste modo, no século XIX o progresso era percebido como uma metanarrativa, uma filosofia da história, ou seja, ele daria sentido ao movimento histórico, compreendido assim, nesta perspectiva, como um desenvolvimento

³ “El papel del agente empírico se reduce, realiza una acción cuyo origen y sentido se atribuye al progreso. La acción individual se revela como un suceso que va más allá del agente” (KOSELLECK, 2012, p. 95-96).



linear, sempre em crescimento. É preciso dizer que esta concepção acerca do progresso moderno, ainda que tenha se alastrado através do esforço colonizador que violentou (e ainda agride) uma imensa diversidade de culturas, jamais soterrou todas as outras possibilidades de se experimentar o tempo (de forma circular, linear, não-linear etc.), de narrativas históricas, transformações, cosmogonias e cosmologias, seja através da resistência, das estratégias de sobrevivência e de sincretismos culturais.

O progresso moderno apontado aqui é uma noção intensamente eurocêntrica, ainda que ela tenha sido simultaneamente ressignificada no interior de outras culturas pela circularidade de ideias entre espaços diversificados e suas características culturais. Esta perspectiva generalista percebe o progresso como um avanço civilizacional que poderia ser aplicado para outras sociedades, e, portanto, não concebe que o progresso (ou outros conceitos acerca das transformações históricas) possa ser entendido de forma diferente por culturas diferentes em tempos e espaços diferentes.

Nesse ideal de progresso, foram estipuladas as ideias de graus ou níveis civilizacionais, para as quais algumas sociedades eram consideradas mais avançadas em relação a outras. Devido a isso, mesmo as violências brutais impostas pelos processos colonizadores (como a escravidão) eram equivocadamente justificadas como avanços na difusão do progresso humano. Esta noção acabava por dificultar a percepção de progresso como algo construído historicamente, associado a uma determinada cultura ou grupo de uma sociedade específica nos tempos e nos espaços.

No entanto, ainda que reduzida, a possibilidade de alguma incerteza quanto à realização do progresso surgiu dentro do início da própria experiência moderna. Koselleck (2012) nos informa que, mesmo já no século XIX, internamente à noção de progresso, foi intensificado certo descrédito quanto à sua realização, surgindo a desconfiança a respeito de sua característica linear (a qual ocorreria a despeito dos sujeitos) mesmo que certa segurança generalizada quanto ao progresso tenha resistido até a Segunda Guerra Mundial. Quanto a esta suspeição, desde o século XVIII, Rousseau, por exemplo, acreditava que, enquanto era produzido progresso para alguns, imediatamente gerava-se desigualdade para outros que não poderiam usufruir dos efeitos “positivos” deste progresso.

Desse modo, Rousseau criou uma nova categoria para tratar da busca humana por aquilo que historicamente considera-se avanço: perfectibilidade. Esta “não estava determinada



histórica ou empiricamente, senão antropologicamente, a dizer, era uma categoria meta-histórica” (KOSELLECK, 2012, p. 109). Ou seja, a busca pelo aperfeiçoamento seria parte atávica da natureza humana, independentemente do momento histórico ou das diferenças sociais e culturais. O progresso seria uma das consequências da *perfectibilidade*. No entanto, a busca pela perfectibilidade produz efeitos dicotômicos.

Para o filósofo, um determinado “ganho” apenas o é para um grupo específico e significa, para outros, algum tipo de desvantagem, negatividade. Enquanto, por exemplo, são produzidas grandes indústrias com potentes maquinários, explora-se cada vez mais uma mão-de-obra barata, em condições precárias de trabalho. Do mesmo modo, para Rousseau, o investimento no progresso resulta simultaneamente na perda da “inocência natural”, a “decadência da moral” e a “instrumentalização da linguagem”, ou seja, ocasiona alguma forma de decadência (KOSELLECK, 2012, p. 107-109).

Segundo Koselleck (2012, p. 108), “nem Diderot nem Voltaire eram dogmáticos de um progresso linear, nem sequer de um descontínuo” (KOSELLECK, 2012, p. 108). Considerando a possibilidade de uma catástrofe futura, Diderot publicou a sua Enciclopédia tentando articular um compilado dos saberes humanos para que estes pudessem ser uma referência em uma retomada civilizatória, caso seus temores se realizassem. Para Voltaire, “o panorama da história apresentava um contínuo ir e vir”. Ao mesmo tempo em que tentava estimular atitudes rumo à progressos, através de atitude acentuadamente crítica, possuía grandes suspeitas quanto a perspectivas otimistas em relação às atitudes humanas (KOSELLECK, 2012, p. 108). Kant compreendia o progresso como um dever moral, e desacreditava na tese de que uma decadência constante até o fim pudesse se realizar, já que para ele, nesse caso, a humanidade já teria se extinguido. No entanto, ainda que a noção de progresso não possuísse limites na projeção de futuros, do mesmo modo, isto abria também a perspectiva de que uma série ilimitada de males pudesse ser produzida (KOSELLECK, 2012, p. 110).

Após a sedimentação e disseminação em muitos espaços do ocidente do conceito moderno de progresso, as expectativas exacerbadas acerca de seus benefícios, as evidentes consequências destrutivas das perspectivas civilizatórias e as pluralidades socioculturais salientadas a partir dos contatos entre grupos humanos diversos acabaram por iniciar uma certa fragilização da confiança no progresso. Com isto, outras possibilidades semânticas acerca deste



conceito se tornaram mais admitidas, enfraquecendo a sua percepção como linear, como aquele que independe das ações dos indivíduos, portanto, como sujeito transpessoal da ação.

Educação, Saber Histórico e Ação

É necessário salientar que o debate intelectual em torno do progresso na América Latina não é entendido aqui como um reflexo reativo ou consequente do europeu. Do mesmo modo, não é atribuída à Europa uma percepção como centro de produção de saberes, enquanto todo o resto seria a margem que o recebe e o reproduz. Como apontado anteriormente, o ideal civilizatório europeu e a produção técnica (ambos associados ao progresso) tentou justificar, legitimar e impor violentamente perspectivas eurocêntricas. E, ainda assim, simultaneamente, compreendemos que perspectivas diversificadas e plurais, constituídas pelas singularidades sociais, culturais e espaciais, participaram simultaneamente dos mais diversos debates intelectuais através da circularidade de ideias e de resistências às violências impostas (RAMOS, 2009, p. 167-168).

Incorporado a esta perspectiva espacial Latina, para Manoel Bomfim, em seu ensaio “O Brasil na História: Deturpação das Tradições, Degradação Política”, alguma possibilidade de progresso se constitui com o investimento em projetos que efetuam certa unidade afetiva e racional – portanto, o progresso não se realiza de forma independente da ação dos sujeitos.⁴ Acerca disto, André Filgueira apontou a aproximação de Bomfim em relação a algumas das ideias que hoje chamamos de descoloniais. Apesar da insistência na universalidade de certas práticas e saberes formais (como alguns aspectos da educação formal e da ciência), Bomfim salientou a violência colonial, rejeitou teses científicas que associavam as características étnicas a incapacidade de desenvolvimento social, apontou as inconsistências do discurso sobre

⁴ Segundo Luiz Carlos Bento, “Manoel Bomfim nasceu em 08 de agosto de 1868 em Aracaju, então província de Sergipe, filho de família respeitada (senhores de engenho). Estudou em Aracaju e aos 12 anos foi trabalhar no engenho da família, transferindo-se cinco anos depois para a Bahia, onde iniciou os estudos de medicina, o qual concluiu no Rio de Janeiro em 1890 com a tese “Das Nefrites”. Entre 1898-1902, atuou no magistério ensinando moral e cívica na escola normal, onde também foi professor de pedagogia e português. Nesta mesma escola dirigiu a pedagogia, instituição destinada à pesquisa educacional, e também foi membro do conselho superior de instrução pública do Distrito Federal sendo que em 1899 assumiu o diretório da instituição pública cargo que deixou em 1907. Neste mesmo ano atuou em questões relativas ao ensino público, o que parece ter sido de suma importância, uma vez que cabia à instituição a aferição dos conteúdos das disciplinas escolares, através da indicação dos livros didáticos a serem adotados em todas as escolas públicas; a fiscalização dos professores e a distribuição de recursos financeiros. Após esta fase de atuação na instituição pública e na política, o autor passou a se dedicar à produção de livros didáticos e paradidáticos além de continuar a publicar na imprensa carioca” (BENTO, 2010, p. 5-6). Para saber mais acerca da biografia de Manoel Bomfim, ler o livro “O Rebelde Esquecido: Tempo Vida e Obra de Manoel Bomfim” (2000) de Ronaldo Conde Aguiar.



a imparcialidade do cientista através do método. Procurou produzir análises a partir de sua perspectiva espacial, nacional e cultural, valorizou a mestiçagem como capacidade plástica de adaptação e desenvolvimento, criticou a categoria América Latina como uma noção cunhada fora deste espaço e indicou a necessidade de compreender a realidade do que tendemos a chamar de América Latina a partir da nossa própria espacialidade e características culturais (FILGUEIRA, 2012, p. 159-160).

Saliento que uma das questões principais a que se dedicaram os intelectuais da Geração de 1870, “a saber, a problemática da identidade nacional em face das diferenças raciais do povo brasileiro”, também era uma das preocupações dos estudiosos do início do século XX, inclusive de Bomfim (COSTA, 2008, p. 429). Como aponta Costa (2008), Bomfim anuncia que pretende abordar a constituição do nacional e da “pátria” a partir das peculiaridades da formação histórica brasileira, assim como os intelectuais do final do XIX. No entanto, há certa novidade no esforço do ensaísta sergipano em estruturar a construção histórica brasileira a partir das especificidades espaciais e socioculturais da América Latina. Para Costa (2008), seria esta característica especializada, entre outras, que possibilita a relevância do trabalho de Bomfim em nossa contemporaneidade:

Nesse instante, parece não haver nada de novo quando ele é comparado aos intelectuais da mesma época, mas, a partir daí, em meu entendimento, percebe-se a sua originalidade no tratamento do diálogo entre o local e o global, fonte de possíveis relações entre a sua obra e os motivos de sua revalorização contemporânea (COSTA, 2008, p. 429).

Para que se produza uma transformação adequada e conveniente no interior das especificidades culturais, sociais e espaciais, Bomfim (1930) entende que é necessário efetuar estímulos que pudessem provocar e convergir o interesse da população no intuito de produzir uma melhora qualitativa na sociedade (progresso):

[...] como indivíduos, vamos nos sentindo de uma finalidade social, realizada no grupo a que pertencemos: é o progresso – político, moral, econômico... incluído no programa nacional, e que é, concretamente, a realização, cada vez mais ostensiva e completa, das possibilidades no conjunto humano (BOMFIM, 1930, p. 25).

Conceito de grande importância para o autor, Bomfim (1930) apresenta a “consciência” – a atualização e sofisticação do uso da razão e conhecimento de experiências históricas – como uma meta-narrativa histórica, ou seja, um processo que perpassa as experiências históricas humanas. No entanto, a consciência não se realiza a despeito dos homens, já que pode “degenerar-se” (assim como o progresso) caso não haja o devido exercício



de revitalização e generalização entre os sujeitos da capacidade de conscientizar-se. Para ele, o uso produtivo da razão e das capacidades sensoriais/afetivas dependem de um constante exercício e investimento. O vínculo com o passado é considerado por ele um dos elementos mais importantes para estimular estas capacidades cognitivas.

Nem está em nosso poder negarmo-nos a esse evoluir – do instinto para a consciência, onde se dissolvem-se as mesmas formas instintivas. Então, para dar satisfação para às inflexíveis necessidades em que a vida se realiza, só nos resta, agora, a ação organizada em formas inteligentes e conscientes. Ninguém negará – que há, nos animais, um instinto de higiene [...] No homem, prevalecem essas mesmas necessidades, a que o instinto animal sabe atender; mas, si fossemos deixar ao instinto a indispensável higiene, breve se extinguiria a espécie. Então, pedimos, cada vez mais, a inteligência consciente, no máximo da sua produção, os bons recursos de higiene... E, assim, para tudo mais que subiu as formas inteligentes e apuráveis (BOMFIM, 1930, p. 14).

A produção de escritas da história fundada em pesquisa e fontes, associada às reflexões que se atrelavam às preocupações espaciais e à própria cultura do historiador, era compreendida por Bomfim como adequadas para a produção de saberes que potencializassem a ação dos sujeitos.

Vigorava, então, um amplo debate sobre o papel da ciência na universidade e na sociedade, em meio ao conflito produzido pela busca de imparcialidade e pela constante exigência de posicionamento intelectual diante dos problemas de seu tempo. O livro “O Brasil na História” foi escrito na segunda metade dos anos de 1920, motivado por algumas ideias desenvolvidas pelo autor no início do século — como ele mesmo afirma na nota de apresentação do livro — e interessado em discutir questões consideradas urgentes no Brasil, após a Primeira Guerra Mundial. Naquele momento havia certo empenho no sentido de delimitar o trabalho do historiador moderno; discussões sobre as formas de inserção do Brasil na modernidade; debates sobre a nação e seus habitantes, etc. Era significativa a demanda por interpretações da história do País (GONTIJO, 2003, p. 5).

Para o ensaísta, a história do Brasil, então colônia de Portugal, é evidência da compreensão de que a razão e a afetividade adequadamente utilizadas podem expandir através de uma relação apropriada com o passado: “os feitos do primeiro Brasil, isto a que chamamos de – Idade Heroica tiveram repercussão explícita na conformação do mundo atual; mas vivemos como se não soubéramos disso; de fato, quase não o sabemos” (BOMFIM, 1930, p. 16). O argumento ao qual o autor se refere aqui é o seu entendimento de que o aumento e a defesa do território contra as tentativas de invasão pelas grandes potências mundiais e o estabelecimento da colônia teria se concretizado em grande medida pelos esforços coletivos que se estabeleceram entre os povoamentos locais e, portanto, não através de uma defesa fornecida pela metrópole.



É importante notar aqui que, para o sergipano, o sucesso desta defesa inviabilizou a invasão de outras nacionalidades aos outros territórios da América Latina. Esta experiência teria estruturado uma tradição em torno da sociabilidade e solidariedade de grande potencial para o futuro, no entanto, este teria se degenerado com a exploração e a falha administrativa da corte bragantina. Retomando em “O Brasil na História” parte de seu argumento apresentado no ensaio América Latina: males de origem (1905), Bomfim discorre que o mesmo processo decadente se deu em Portugal. Da maior potência mundial, Portugal teria se transformado em uma “nação degradada”.

A miséria em que vergaram os nossos destinos abafou as nossas legítimas tradições, substituindo-se, nelas, o halo de glória pelas emanações do que o bragantismo deu ao Estado português, e que nos foi imposto. E, feitos de epopeia, sumiram-se sob o bolor que foi a vida pública do Brasil – de 1650 em diante (BOMFIM, 1930, p. 16).

No Brasil e em Portugal, os casos do que Bomfim chama de “degeneração”, a saber, decaimentos da política, da ética e do desenvolvimento social em geral, deram-se devido à desorientação produzida, em grande medida, pela deturpação de suas tradições. A desestabilização das formas tradicionais do agir desestruturou a sociabilidade de ambas as comunidades. Para ele, os portugueses colonizadores não souberam intensificar as possibilidades de desenvolvimento das relações humanas durante o “humanismo comercial”, priorizando o mercantilismo e a cobiça material e, ainda, impulsionando o individualismo exacerbado.

Nos meados do século XVII já havia o Brasil. [...] E não tarda que, dilatando-se, nas próprias forças, desbrave e conquiste o interior do continente, modelando-o definitivamente. Plantado na costa oriental desta América, destinado, assim, a receber os ataques dos que pretendiam despojar os primeiros colonizadores, o Brasil soube defender-se integralmente, e, com isto, defendeu toda a terra sul americana, salvo na parte que ficava fora do seu resguardo, ao Norte. E tudo se fez, muito explicitamente, como energia própria, pois que os mesmos fados que fizeram esta colônia, conduziram a metrópole portuguesa a extrema degradação, deixando o Brasil praticamente abandonado. [...] A colônia se gerara na virtude do Portugal heroico, e que fora o ânimo nacional mais forte e mais explícito na aurora da vida moderna. Nascido desse germen, levada a aproveitar as energias jovens da terra, a colônia se criara na luta incessante – pela intransigente defesa, contra Franceses, Castelhanos, Ingleses, Holandeses [...] (BOMFIM, 1930, p. 15).

Como citado anteriormente, para o autor, progride-se humanizando-se, agindo motivado pela consciência organizada, pela medida que é a do bem da totalidade (ético-moral), a qual se opõe ao egoísmo. Se parte deste progresso se dá através de uma relação adequada com certas experiências passadas, torna-se necessário cultivar e inspirar-se na tradição, dentre outras formas, através da leitura e produção da escrita da história (narrativas acerca das experiências



passadas) e pela ampliação de seus possíveis leitores através da educação. Esta perspectiva educacional do autor pode ser melhor observada no livro de leitura que Bomfim escreveu em coautoria com Olavo Bilac, direcionado à escola primária no início do século XX.

A ideia de “ação educativa” de Manoel Bomfim, segundo seu desenvolvimento em “Através do Brasil”, não diz respeito apenas à “educação formal” enquanto aprendizagem escolar, mas envolve direta e indiretamente os diversos recursos disponíveis para proporcionar ao indivíduo o tipo de formação socialmente requerido pelas transformações econômicas, políticas e culturais da sociedade brasileira tais como elas se reproduziam nas situações quotidianas da Primeira República. Enquanto agente social e sujeito histórico, a ideia de “ação educativa” desenvolvida em “Através do Brasil” atuaria, portanto, tanto no reordenamento dos quadros e repertórios culturais herdados, quanto na reorganização dos sistemas de representação dos grupos sociais e, assim, na própria definição de um padrão político-cultural de “identidade” para o país (BOTELHO, 1997, p. 170).

Através da educação escolar seria possível conquistar uma maior profundidade temporal, ou melhor, viabilizar-se-ia a ampliação do conhecimento histórico compartilhado entre os sujeitos, dilatando sua consciência histórica e, conseqüentemente, suas perspectivas de ação. A própria educação precisaria se dar a partir do espaço público, para que somente então fosse um projeto que integrasse a maior quantidade possível de sujeitos e, por conseguinte, que generalizasse o saber histórico. Esta compreensão acerca da relação entre educação, saber histórico e ação, acaba por considerar que a capacidade de constituição de progressos humanos em sociedade não se encontra atrelada a limites étnicos atávicos, como muitas teorias racialistas da época afirmavam.

O esforço de legitimação do ariano/caucasiano como superior a partir de uma retórica que se dizia científica nada mais era que o jogo de interesses das elites europeias e, posteriormente, norte americanas, para tentar fundamentar e justificar a exploração colonialista e imperialista. Devido a isto, Bomfim denuncia esta suposta imparcialidade da ciência e seu uso arbitrário para legitimação da exploração, daquilo que ele chama de parasitismo (SUSSEKIND; VENTURA, 1989, p. 14).

O autor entende, assim, que “os interesses estariam referidos à comunhão de tradições – científicas e políticas (e, mais especificamente, nacionais) –m, o que se opunha a uma prática científica neutra, uma vez que tais interesses continham em si mesmos as razões de uma parcialidade” (GONTIJO, 2003, p. 4). Isto inscreve que nem todo o saber ensinado é entendido também como neutro, e que a educação formal precisa ir ao encontro da crítica dos processos de dominação inseridos na persuasão da ciência e do método. Em seu livro, as potencialidades



e habilidades dos sujeitos estão atreladas ao conhecimento que possuem (formal, técnico, científico etc.), onde estas podem ser aperfeiçoadas através da educação. Portanto, a capacidade de realização de progressos não é determinada pela etnia dos sujeitos.

O contexto político-cultural de elaboração da ideia de “ação educativa” de Manoel Bomfim estava [...] profundamente marcado pelo predomínio das explicações racistas baseadas na ideia de diferenças inatas entre os homens, então considerada “lei científica”. Na medida em que enfatiza a “plasticidade humana”, a defesa da educação popular de Manoel Bomfim acabava por deslocar a discussão do “atraso brasileiro” de um âmbito biológico para outro histórico-social (BOTELHO, 1997, p. 172).

O ensaísta parece entender a relação entre a formação através do conhecimento histórico e uma maior possibilidade de realização de progressos como uma perspectiva que surge especificamente na realidade moderna:

A necessidade de cultivar as tradições nacionais, e de inspirar-se nelas, foi uma das últimas a definir-se explicitamente na consciência. Desde sempre atenderam os povos as suas glórias históricas; mas, só nos últimos séculos a história foi considerada como orientadora e estimulante do progresso social. O fato se manifestou com o empenho em fazer a filosofia da história, para dela tirar inspirações de progresso – para definir o mesmo progresso, cuja noção é bem recente (BOMFIM, 1930, p. 21).

Como o progresso não poderia se realizar de forma linear, Bomfim aponta que outras sociedades passadas, consideradas importantes referenciais europeus (Gregos e Romanos, por exemplo), tendo estas constituído realizações as quais se tornaram de grande valor e significado posteriormente, não vivenciaram uma noção de desenvolvimento linear. Como aponta Gumbrecht (1998, p. 12-14), a perspectiva moderna de progresso tornou-se disponível com o surgimento do “observador de primeira ordem”, por meio do qual parte dos indivíduos estabeleceram a separação do sujeito (quem observa, investiga e produz compreensões sobre o mundo) do objeto, do mundo das coisas.

Assim, objetificando a realidade, as perspectivas lógico-formais no interior da modernidade passaram a entender que, através da técnica e da produção e registro do conhecimento, é possível modificar a natureza em favor da humanidade. Bomfim possuía a mesma percepção de que o progresso se relacionaria diretamente com uma consciência histórica, aquela que coteja e compara outras experiências passadas e produz juízos sobre as mesmas, tentando produzir perspectivas para a melhora qualitativa futura. Compreende também que tais experiências apenas tornam-se compartilhadas e norteadoras, sedimentando-se como tradição, através de uma íntima relação entre a cognição do indivíduo e a sua capacidade moral:

Evolução, em linguagem subjetiva – para os fatos humanos, é progresso. Ora, os antigos, e menos ainda, os da Média-Idade, nunca alcançaram a ideia de progresso: por que? Porque tal noção teve de ser inferida na própria vida moral, e só muito



recentemente chegou a consciência humana a esse grau de intensidade e de profundidade, necessário para realizar a completa análise íntima, que permite reconhecer, em cotejo com os efeitos de outras consciências, as diferenças de graus e de desenvolvimento moral, refletidos na visão interior. É dessas diferenças, quando elas podem ser verificadas e apreciadas, que veio a ideia de progresso. [...] a ideia de progresso se referiu antes de tudo a vida moral: é diretamente alcançada por esta análise intensa de consciência, em exames subjetivos (BOMFIM, 1930, p. 21-22).

Para Bomfim (1930), se trata do que ele chama de uma espécie de “marcha evolutiva” em que se estabelecem ganhos de grande valor para a humanidade. Porém, sua concepção de evolução diz respeito à sua leitura atenta de Darwin, significando simplesmente atravessar de um “estado adaptativo” para outro, não atingindo necessariamente um grau superior ou de maior qualidade, portanto, não diz respeito a um percurso linear e hierárquico. Evidenciando sua compreensão não-linear dos processos históricos. Segundo o autor, intelectuais produzem suas análises como se “a natureza e o universo fossem aspectos estáticos definitivos”, apesar de não o serem (BOMFIM, 1930, p. 22).

Mais ainda, “esta necessidade de apoiar-se o espírito na ideia de estados definitivos tem expressão, ainda, na constante aspiração de repouso mental, teorias completas, explicações absolutas, sistemas explícitos” (BOMFIM, 1930, p. 22). Partindo desta predicação, pontua “que antes de poder analisar evoluções e mutações, devemos ter, bem explícita no espírito a compreensão de estados” (BOMFIM, 1930, p. 22). Por conseguinte, nenhuma dessas contribuições são conquistas incontornáveis. Apenas a intensa e constante validação destas experiências pelas sociedades as tornam, de alguma forma, disponíveis como tradição: elas podem, portanto, ser perdidas, serem desacreditadas ou caírem em desuso.

O que é considerado de valor para uma determinada coletividade e constituído historicamente em uma temporalidade singular, não o é para uma outra sociedade, a qual é culturalmente, espacialmente e temporalmente diversa. Se, para o ensaísta, apenas “uma consciência refletida muito intensa, apurada na verificação de condições estáticas, senhora dos recursos da análise; só tal capacidade de exame poderia entrever a possibilidade de mutações incessantes e ordenadas, como é essencial no progresso”, tal ideia (progresso – transformação ou “evolução” ordenada pela consciência) apenas pode surgir como conceito em uma experiência que enxerga o passado como estados, como estratificações que se transformam em outras (BOMFIM, 1930, p. 22).

A partir disto, Bomfim (1930, p. 22) entende que “só então, é possível reconhecer uma evolução, que já não é somente o apreciar de um estado, senão o verificar – a transformação de



uns estados em outros”. Isso explica o próprio homem moderno em seu valor ético: passar de um estado moral para outro. Esta experiência moral também é parte das possibilidades desta historicidade moderna. Dessa forma, encontra-se historicizada a percepção acerca do progresso em “O Brasil na História”. Progresso não é compreendido aqui como um fenômeno imparável, um sentido para a história humana, mas uma escolha social a qual, apesar das inseguranças quanto à sua realização, ainda possui potencial de transformação para aquilo que se considera melhor na específica experiência do início do século XX, e para nosso autor, esta é uma legítima motivação para intensificá-lo.

Heráclito poderia ter tido uma qualquer intuição do fato; Lucrecio, inspirado dos epicuristas, teria dado atenção aos aspectos sensíveis de uma evolução natural nas sociedades... Nenhum, porém, teve força para abalar a filosofia política e social, que, em Platão e Aristóteles, presume, sempre, estabilidade, em formas definitivas. Só muito tarde, quando prevalecem as concepções do século XVIII, com Lessing, Prestley, Turgot, Goethe... é que a ideia de progresso se tornou noção definitivamente aceita [...] (BOMFIM, 1930, p. 22).

No interior do ensaio é argumentado que o rompimento com a busca por estabilidades em formas definitivas e circulares e a sedimentação da noção de transformações de uns estados a outros, criou condições de se experienciar, verificar e investir na transformação, no progresso. Mais do que isto, tornou-se constante o esforço em tentar controlar as modificações no mundo (voluntárias ou não) de forma minimamente ordenada para que se atingisse determinados fins, o que Bomfim assimila como produção de ciência.

É possível perceber que Bomfim concebe que a ideia de singular coletivo, de humanidade, e da produção de técnicas e saberes para uma busca por melhora qualitativa em cada sociedade, foi historicamente constituída no início da modernidade, como uma filosofia ou então como um dever moral, onde, “A lembrar as vistas de Pascal – que a humanidade existe e avança ‘considerada como um mesmo homem, que subsiste sempre, e aprende continuamente’. É daí, que a ideia se estendeu sobre a filosofia, abrangendo a natureza toda, e o próprio Universo, em plena evolução” (BOMFIM, 1930, p. 22-23). Simultaneamente, a partir da ética moderna, o progresso torna-se uma experiência individual e coletiva, já que “as coisas se passaram de forma que o progresso foi, em primeiro lugar, uma condição interna, humana, forma de moralidade, daí transportada para o mundo objetivo, iluminado, assim, na luz desta íntima reflexão da vida subjetiva” (BOMFIM, 1930, p. 24).



Parasitismo: Relação entre Progresso e Autonomia

Se o progresso, como experiência, é reconhecido como um valor ético, a formação (através da educação) do indivíduo é um aspecto de essencial importância para se investir nesta suposta melhoria. Como para o ensaísta o progresso é um valor moral e ético, este progresso, apesar de nunca realizar-se para todos, precisa constantemente se referir à grande conquista da “filosofia moderna”, a qual “reconhece e proclama a igualdade de natureza moral entre os indivíduos”, na “conquista da igualdade entre os homens... Justiça entre os povos”, já que viveríamos em mesmas circunstâncias existenciais e precisaríamos nos esforçar para disponibilizar as condições do progresso, ao menos no plano ideal, para todos (BOMFIM, 1930, p. 23). O ensaísta percebe o princípio de igualdade também como um fenômeno ético possível somente a partir da experiência moderna.

Foi, essa, a grande descoberta, de que decorre a própria noção de progresso. E só se fez muito tardiamente. Para reconhecer que, apesar de todas as desigualdades sociais e de aptidões, há analogia essencial nas almas, foi preciso uma longa e aturada análise íntima, profunda, para o cotejo das propriedades congêneres e das atividades análogas, de indivíduo a indivíduo. Dobraram as consciências, e refletidas, verificaram que somos iguais, e podemos aceitar o dever de assim viver, reconhecendo aos outros iguais direitos (BOMFIM, 1930, p. 23).

Bomfim (1930) nomeia como “evolução da consciência” a atividade cognitiva a qual o homem estabeleceu com os objetos (mundo das coisas) e consigo mesmo enquanto indivíduo (percepção existencial) e com as coletividades (sociedades) desde a antiguidade. Esta habilidade de observação do passado e ampliação da capacidade de ação não se realizaria por meio do simples “acúmulo” de experiências históricas humanas, pois estas não poderiam ser observadas ou compreendidas em sua totalidade. Sem que seja difundida a educação formal dos sujeitos, para a apreciação dos fenômenos históricos, esta sensibilização histórica não seria possível.

Sua análise de tal processo histórico moderno tem por objetivo compreender algumas características, individuais e comunitárias, da mentalidade e do modo de ação distintivo dos sujeitos da modernidade ocidental. Com isto, possui o intuito de argumentar que, nesta predicação do que é a modernidade, cada sociedade possui suas singularidades, ou ainda, “toda nação tem o seu caráter, cuja expressão formal se encontra na respectiva história, registro de experiências e de motivos de confiança” (BOMFIM, 1930, p. 24).

Evolução da consciência: simples representação, ou notação de impressões, sem que a consciência se reconheça a si mesma; reflexão dispersa do espírito a propósito de cada uma de suas atividades, e em que – o homem examina em seus conhecimentos,



e discute as próprias decisões; observação da atividade psíquica em outros, para o cotejo do que o indivíduo conhece de si mesmo – constatação das primeiras analogias entre as consciências; apreciação da coerência íntima do espírito – noção do próprio EU como unidade formal; finalmente, intensidade de consciência, o bastante para que o espírito se analise como continuidade, com o reconhecimento das mutações possíveis através dessa mesma continuidade (BOMFIM, 1930, p. 24).

Apenas nestas disposições mentais, sociais e culturais as experiências modernas de justiça, de exame crítico, livre arbítrio e progresso poderiam surgir. Este “evoluir”, para Bomfim, inspirado nas perspectivas de Darwin, significa transformar de forma mais adaptada às perspectivas de seu tempo, e não atingir um estado hierarquicamente superior em relação ao anterior. Segundo a compreensão do trabalho de Darwin por Bomfim, o sucesso da espécie humana é explicado devido à sua capacidade de se solidarizar, sociabilizar, de viver e realizar tarefas complexas em comunidade. Para Uemori (2008), no trabalho de Bomfim:

Darwin foi evocado para fundamentar a concepção das relações humanas fundadas na fraternidade. Daí a alusão à ideia de que o progresso social humano equivalia ao aprimoramento do sentimento altruísta e de solidariedade. Em nome de sua utopia identificou a superioridade humana e a capacidade de construir relações de cooperação, combatendo tudo o que se opunha à “harmonia e unificação da espécie humana” (UEMORI, 2008, p. 337).

Segundo o sergipano, a noção do chamado darwinismo social, onde muitas vezes é evocada (equivocadamente) a ideia de “luta” e “sobrevivência do mais forte” para explicar e legitimar as disputas humanas violentas seria apenas uma deturpação e abuso da teoria de Darwin:

A ideia de comparar vida humana e vida animal, tendo em vista transformar vitórias e derrotas nas sociedades humanas em um dado “natural”, criando uma relação direta e mecânica do tipo vitoriosos/povos superiores e derrotados/povos inferiores, recebeu de Bomfim forte crítica. O seu argumento consistiu no seguinte: a disputa do chacal com outro chacal “faz valer apenas os seus recursos próprios”. Já nas sociedades humanas há outros elementos que definem quem vence e quem perde. A “luta pela existência” no universo humano envolveria “renome de família, fortuna herdada, prestígio de classe, dando a um deles tal superioridade que o faz vencer, quando, individualmente e isolado, ele seria vencido pelo seu competidor”. Se os índios da América foram derrotados pelos colonizadores europeus, isto não significa que havia a força ou a fraqueza essenciais. Os europeus venceram os nativos porque vieram mais bem equipados em termos bélicos. Para saber das razões da supremacia ocidental seria recomendável consultar livros de história militar, em vez de recorrer a tratados de biologia. Mesmo na natureza, os mais aptos para a competição não são necessariamente os mais fortes fisicamente. Os mastodontes e mamutes desapareceram, já as formigas multiplicaram-se (UEMORI, 2008, p. 338).

Desde seu ensaio “A América Latina: Males de Origem”, o autor desenvolvia a ideia de que os limites e dificuldades para se alcançar o que se entendia como progresso na América Latina, e no Brasil, se davam devido ao que ele chamava de “parasitismo”. Esta categoria se



referia aos processos de colonização na modernidade. Estes, além de procurarem limitar o desenvolvimento técnico, educacional, econômico e político para tentar manter a colônia como tal, produziram, também através da escravidão, uma mentalidade e uma cultura baseada nas relações hierarquizantes violentas, de servilismo, de ignorância educacional, de manutenção da miséria social, econômica e educacional da população pobre, para que esta fosse espoliada e explorada pelas elites.

Para Bomfim, os principais efeitos do regime parasitário se davam em dois sentidos. Por um lado, acontecia a degeneração do organismo parasita, pois, devido ao fato de depender exclusivamente para sua sobrevivência do organismo que o mantinha, ele acabava entrando em processo de estagnação e até mesmo de involução. Por outro, havia o enfraquecimento do próprio parasitado, dadas a violência da exploração que pesava sobre ele e a necessidade de se adaptar às condições de vida que lhe eram impostas pelo parasita. Um dos vícios e heranças fundamentais do parasitismo era, segundo o autor, o conservantismo das classes dirigentes que, aferradas ao passado e ao tradicionalismo, devido à sua própria degenerescência enquanto parasitas, se erigiam em obstáculos diretos para o progresso social. Esta tese é um aspecto interessante a ser destacado na obra de Bomfim, na medida em que, através dela, o autor tecia uma crítica frontal às pretensões das elites dirigentes da época em se conceberem como implementadoras da chamada regeneração social. Num contexto em que o discurso dominante proclamava a euforia do progresso, o diagnóstico do parasitismo como a lógica estruturadora da sociedade era, portanto, um contraste radical em relação ao otimismo propagado (KROPF, 1996, p. 91-92).

Para o autor, em tal estrutura social e histórica, tais elites discursavam e propagavam um progresso somente para elas mesmas. É importante salientar que para alguns estudiosos, este argumento teria produzido um incômodo em muitos outros membros das elites por colocar “o povo e não a elite como centro da reflexão” (SUSSEKIND; VENTURA, 1989, p. 3). Esta relação de exploração e dependência realizada pelo “parasita”, acabava por limitar e degradar suas próprias capacidades de ação e desenvolvimento, o que teria explicado o que Bomfim entende como o declínio do poderio português. Neste processo histórico, nem as mudanças políticas da independência nem a República teriam sido capazes, ou interessadas, em transformar esta realidade.

Contrapondo-se à perspectiva dos que asseguravam que a República teria promovido o ingresso do país nos novos tempos, o autor afirma que a sociedade brasileira permanecia imobilizada na dependência intrínseca a uma sociedade estruturada no parasitismo que, dessa forma, ela se colocava antes como mantenedora da tradição, e de todos os vícios que esta representava, do que aberta às potencialidades do progresso social. A partir desta visão, toca-se numa questão que certamente representava um desafio frontal às intenções renovadoras das elites republicanas: a perpetuação, ainda que sob novos moldes, da dependência econômica típica do sistema colonial (KROPF, 1996, p. 92).



A capacidade de exploração através da colonização moderna – o parasitismo – surge como consequência do discurso civilizatório e, portanto, do próprio esforço elitista para o progresso do que entende como civilização, e, por isso, acaba por produzir desastres humanos, o que o ensaísta chama de decadência, degeneração e degradação (SUSSEKIND; VENTURA, 1989, p. 11). É possível compreender que a noção de progresso formulada por Bomfim está associada a uma cultura afetiva de uma ética da sociabilidade, solidariedade e da formação e capacitação dos sujeitos para a ação reflexiva, autônoma. Portanto, trata-se também de um olhar para a realidade social e cultural local, e não somente de progresso técnico, material e econômico, especialmente aquele que tentaria simular os padrões europeus:

Concebendo o progresso não como mimetização dos padrões e modos de vida dos países ditos civilizados – tal como estava subjacente na retórica típica da Belle Époque –, mas sim como "estabilidade e liberdade das instituições políticas, boa justiça, instrução popular, atividade social", Bomfim afirma que o verdadeiro progresso social implicaria reformas que trouxessem mudanças amplas e reais na estrutura da sociedade brasileira. A exigência para tais reformas seria, portanto, a ruptura com o estabelecido, a partir de "uma luta sistemática, direta, formal, conscientemente dirigida contra o passado", ou seja, a ruptura com o próprio parasitismo, posto que ele era, em essência, incompatível com o progresso. É com esta perspectiva que a análise de Bomfim introduz a possibilidade de uma guinada no processo histórico em direção a uma efetiva transformação social, tanto no caso brasileiro, como no conjunto dos países latino-americanos [...]. Em sua perspectiva terapêutica quanto à cura e supressão do parasitismo, Bomfim via como necessidade imperiosa e central para todos os esforços de mudança a promoção da educação popular. Denunciando "essa quimera, que é antes uma imbecilidade: constituir uma nacionalidade próspera e livre, deixando a massa da população estúpida, embrutecida, inaproveitada, ignorante, nula..." o autor critica duramente os que tomavam o progresso apenas como função do desenvolvimento material, afirmando que ele deveria ser entendido em sua essência, isto é, como progresso da sociedade como um todo, a ser obtido através de uma educação que perpassasse todos os níveis sociais (KROPF, 1996, p. 93).

O progresso não é compreendido como uma filosofia da história (uma metanarrativa que se realiza a despeito dos sujeitos) no ensaio "O Brasil na História", mas um fenômeno moderno no qual seria legítimo e adequado investir. Isso porque Bomfim considera que este esforço possibilita, através de uma preocupação moral e ética, expandir aquilo que fosse mais adequado à sua sociedade no interior de uma determinada historicidade. E, isto, a partir da noção de que não se pode determinar o que é melhor ou pior necessariamente, mas que é possível tentar produzir perspectivas que apontam certos norteamentos considerados mais interessantes para determinados grupos.

Tal desenvolvimento evolutivo nos explica porque, além da ideia mesma de progresso, outras ideias (e até métodos) que nos parecem essenciais, só tão tardiamente houvessem surgido. Tal acontece com a noção de justiça, a fórmula de exame crítico, e a concepção de livre arbítrio... Há, mesmo, perfeita analogia entre o



valor dado à noção de progresso, e a de livre arbítrio. Na realidade objetiva, não há progresso, pois não poderia haver melhor, nem pior - Há evoluções; mas, conscientes, no orientar e animar nossos esforços, agimos como se houvera, de fato, progresso, e conduzimos a ação para aquilo que, no subjetivo da espécie, consideramos como melhor (BOMFIM, 1930, p. 24-25).

O que é considerado progresso diz respeito a uma historicidade singular, de uma sociedade específica em determinado tempo e espaço. Tratar-se-ia de um movimento ético-moral específico no interior de uma determinada cultura, ou seja, constituir-se-ia em um mundo singular. No interior desta compreensão, tornar-se-ia crucial produzir saberes históricos e o cultivo da tradição em um esforço orientador que buscasse estimular as potencialidades das ações dos indivíduos e da coletividade para atingir o que se entendia, até então, como progresso.

Considerações Finais

Bomfim entende que a tradição pode intensificar e unificar ideais, expectativas e metas relativamente comuns a uma sociedade, desde que um grupo se organizasse para, a partir daí, buscar suas condições de progresso. Para ele, na história encontram-se a “tradição”, as “experiências” e os “motivos de confiança”: “só aí, podemos achar o que nos explique o presente, e as virtualidades discerníveis no futuro” (BOMFIM, 1930, p. 25).

Bomfim (1930) investe na noção de progresso como uma possibilidade de aperfeiçoamento da experiência. No entanto, o ensaísta entende que este processo não é um operador autônomo, portanto não se trata de um “sujeito transpessoal da ação”. Sua realização depende dos agentes de uma determinada sociedade orientada por escolhas adequadas à sofisticação ético/moral da sua realidade, e, ainda, por aquilo que é considerado desenvolvimento em uma determinada historicidade. Para ele, parte da estrutura que organiza esta sociedade e indica possibilidades no devir e no agir é a tradição.

Portanto, Bomfim (1930) compreende também que o avanço não pode ser estruturado na separação entre todo o “espaço de experiência” e o “horizonte de expectativas” (nos termos de Koselleck), mas no distanciamento em relação a um passado considerado inapropriado, e isto enquanto acentua-se um elo adequado sobre certo passado, o qual, ontologicamente, indica e anima potencialidades. Ainda mais, progresso é considerado pelo autor como um processo temporalizado, um fenômeno das escolhas modernas, o qual diz respeito ao que é considerado melhor em seu determinado tempo e espaço em cada sociedade.

Para o ensaísta, nos relacionamos antropologicamente, ou ainda, “instintivamente” e “afetivamente” com experiências passadas. No entanto, no mundo moderno estabeleceu-se



certo privilégio da razão e seu exercício se tornou necessário para mediar um contato adequado com a realidade, inclusive com as experiências históricas. Isso denota, que tornar-se “consciente” coletivamente neste mundo moderno significaria compartilhar, mas também atualizar e sofisticar o uso da razão. A alteração dessa consciência no tempo foi um fator característico da transformação da espécie humana no interior do ensaio de Bomfim. Do mesmo modo, a capacidade de se sociabilizar e criar vínculos afetivos estão intrinsecamente ligados ao sucesso da humanidade. Portanto, para Bomfim, a razão não pode desprezar a importância dos aspectos sentimentais para que seja debatido coletivamente o que se entende como progresso em uma historicidade determinada.

Referências

AGUIAR, Ronaldo Conde. **O rebelde esquecido**: tempo vida e obra de Manoel Bomfim. Rio de Janeiro: Topbooks, 2000.

ANDRADE, Yara Rodrigues de. **(Im)possível nação**: o Brasil de Manoel Bomfim e de Paulo Prado no início do século XX. 2008. 120f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2008. Disponível em: <<https://sapientia.pucsp.br/bitstream/handle/3925/1/Yara%20Rodrigues%20de%20Andrade.pdf>>. Acesso em: 18 set. 2017.

BENTO, Luiz Carlos. Teórico, ensaísta ou rebelde: A importância do pensamento sócio-histórico de Manoel Bomfim para a historiografia brasileira. **Expedições: Teoria da História e Historiografia** (Online), Goiás, v. 1, n. 1 e 2, dez. 2010. Disponível em: <https://www.revista.ueg.br/index.php/revista_geth/article/view/267>. Acesso em: 22 set. 2017.

BOMFIM, Manoel. **A América Latina**: males de origem. Rio de Janeiro: Topbooks, 1993.

BOMFIM, Manoel. **O Brasil na história**: deturpação das tradições, degradação política. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1930.

BOTELHO, André. **O batismo da instrução**: atraso, educação e modernidade em Manoel Bomfim. 1997. 198f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas/SP, 1997. Disponível em: <http://repositorio.unicamp.br/jspui/bitstream/REPOSIP/280425/1/Botelho_Andre_M.pdf>. Acesso em: 20 set. 2017.

COSTA, Jean Carlo de Carvalho. Nação, estado e raça em Manoel Bomfim: a impertinência bomfiniana em torno da identidade nacional. **Cronos**, Natal, v. 9, n. 2, jul./dez. 2008. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/cronos/article/view/1786/pdf_37>. Acesso em: 22 set. 2017.

FILGUEIRA, André Luiz de Souza. **A escrita descolonial de Manoel Bomfim**: um conversa com o seu pensamento social e político. 2012. 168f Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade de Brasília, Brasília/DF, 2012. Disponível em: <<http://repositorio.unb.br/handle/10482/10625>>. Acesso em: 18 set. 2017.



GONTIJO, Rebeca. Manoel Bomfim (1868-1932) e a escrita da História do Brasil. **Anacleto**, Guarapuava, v. 10, n. jan./jun. 2009. Disponível em:

<http://www.achegas.net/numero/31/col_rebeca_31.pdf>. Acesso em: 14 set. 2017.

GUMBRECHT, Hans Ulrich. **Produção de presença**: o que o sentido não consegue transmitir. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. PUC-RIO, 2010.

GUMBRECHT, Hans Ulrich. **Modernização dos sentidos**. São Paulo: Ed. 34, 1998.

KOSELLECK, Reinhart. **Futuro passado**: contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto; Editora PUC/RJ, 2006.

KOSELLECK, Reinhart. **Historias de conceptos**: estúdios sobre semantica y pragmática del lenguaje. Madrid: Editorial Trotta, 2012.

KROPF, Simone Petraglia. Manoel Bomfim e Euclides da Cunha: vozes dissonantes aos horizontes do progresso. **Manguinhos**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, mar./jun. 1996. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/hcsm/v3n1/v3n1a06.pdf>>. Acesso em: 2 set. 2017.

PORTUGAL, Francisco Teixeira.; JACO-VILELA, Ana Maria; MONTEIRO; Denise Barcellos da Rocha. Dominação, história e evolucionismo na América Latina: a perspectiva de Manoel Bomfim. **Psico**, PUCRS (Online), v. 41, n. 3, jul./set. 2010. Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/277048751_Dominacao_historia_e_evolucionismo_na_America_Latina_A_perspectiva_de_Manoel_Bomfim>. Acesso em: 30 set. 2017.

RAMOS, Julio. **Desencuentros de la modernidad en América Latina**. Caracas: Fundación Editorial El perro y la rana, 2009.

SUSSEKIND, Flora; VENTURA; Roberto. **História e dependência**: cultura e sociedade em Manoel Bomfim. São Paulo: Editora Moderna, 1989.

UEMORI, Celso Noboru. Darwin por Manoel Bomfim. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 28, n. 56, 2008. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rbh/v28n56/03.pdf>>. Acesso em: 4 set. 2017.