

RACISMO, DEGENERESCÊNCIA E TEMPORALIDADE: UMA ANÁLISE DAS TEORIAS RACIAIS DE JULIUS EVOLA

Cássio Guilherme Barbieri¹

RESUMO: Este artigo visa articular as concepções de racismo, ou teoria racial, degenerescência, enquanto categoria fundamental ao discurso racial, e historicidade, a partir da obra do intelectual italiano Julius Evola. Com base nas definições formais da historicidade moderna, e paralelamente, nas análises da emergência e transformação dos discursos e teorias raciais na modernidade, este trabalho busca compreender a relação entre as teorias racistas e as concepções ou experiências temporais. Desse modo, analisa-se as teorias raciais evolianas enquanto sintomáticas, não somente das transformações do discurso racial fascista, mas sobretudo do caráter heterogêneo e heterocrônico das teorias raciais, especialmente aquelas que se postulam abertamente antimodernas.

PALAVRAS-CHAVE: Racismo. Degenerescência. Temporalidade. Julius Evola. Heterocronia.

1. INTRODUÇÃO

Este artigo visa articular as concepções de racismo/teoria racial, degenerescência, enquanto categoria fundamental ao discurso racial, e historicidade, a partir da obra do intelectual italiano Julius Evola (1898-1974). Em outros termos, busca-se, a partir dessa articulação, oferecer uma forma de compreensão dos discursos racistas concernentes ao fascismo que congregue sua heterogeneidade temporal, ou seja, seu caráter paralelamente moderno – uma vez orientado ao futuro, tributário da técnica, aplicado à ciência –, antimoderno – enquanto discurso crítico aos valores e aos rumos que orientam e predizem a Modernidade – e mesmo passadista – dada sua recorrência frequente a modelos do passado.

Auschwitz, ponto de chegada do discurso, das técnicas e das práticas racistas modernas, mas não apenas modernas, foi e continua sendo um dos grandes paradoxos da própria Modernidade. Para alguns, o campo de concentração configura a manifestação da bestialidade, do arbítrio, um ponto fora da reta, uma perturbação das garantias universais/modernas, portanto, a antimodernidade

1 Graduado em História e Mestre em Ciências Humanas pela Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS). Email: cassiobarbieri@hotmail.com.

por excelência; para outros, no entanto, ele constitui ponto de chegada daquilo que a própria modernidade produziu: racismo “científico” estatal, eugenia, predomínio da técnica, massificação e industrialização aplicada à vida e à morte, transferência das políticas de terror e extermínio, aplicadas até então somente ao mundo colonial, à própria Europa, etc.

Em torno dessas duas posturas – que de modo algum são homogêneas, como esta divisão faz parecer – é importante fazer duas observações. Acerca da primeira postura, que observa nos movimentos nazifascistas um ponto fora da reta, é preciso recusar a concepção evolucionista e unitária da história e a temporalidade que a fundamenta, a qual tende a observar toda catástrofe e toda barbárie como manifestações retardatárias de certos estados inferiores de humanidade ou de civilidade. Essa postura é incapaz de perceber os vínculos entre as instituições, os discursos, os saberes/ciências e as técnicas modernas e o fascismo e seu discurso racista nele comportado, é incapaz, dessa forma, de perceber em sua base argumentativa elementos que fizeram parte desses mesmos “desvios de rota”. Em relação à segunda postura, que toma Auschwitz como um dos pontos de chegada do mundo moderno, é preciso observar e contrapor certa incapacidade de compreensão, especialmente nos discursos raciais, sua dimensão antimoderna, em outras palavras, a ênfase, quase exclusiva, nas aplicações técnicas, científicas, institucionais e industriais do racismo – tanto nos regimes fascistas, quanto imperialistas – e a dificuldade – ou menosprezo – em lidar com a dimensão mística, espiritual, metafísica do discurso racista limita a capacidade e complexidade de análise.

Desse modo, o intuito dessa aproximação entre o discurso racial, a noção de degenerescência e a temporalidade, coloca-se no âmago dessas perspectivas antagônicas, e, apesar de uma maior afinidade teórica com a segunda perspectiva, evidencia, a partir da objeção indicada, seus limites de aplicação, ao menos ao objeto mobilizado neste trabalho: o racismo evoliano. Acredita-se, desse modo, que tal objeto, enquanto instrumento intelectual e doutrinário do fascismo italiano e, na contemporaneidade, de movimentos neofascistas e de extrema-direita (GRINCHPUN, 2016), implica uma perspectiva heterogênea e, mais precisamente, heterocrônica do racismo fascista.

2. HISTORICIDADE MODERNA, RACISMO E DEGENERESCÊNCIA

A Modernidade, como outras épocas, implica certa experiência do tempo ou talvez, como se tem evidenciado, diversas experiências da temporalidade. Essas experiências foram e são continuamente exploradas, compreendidas e problematizadas pelas ciências humanas, pela literatura, pela arte. É preciso, contudo, para compreender a articulação entre o racismo evoliano, as noções de

degenerescência e a problemática da temporalidade, delimitar alguns contornos gerais dessa historicidade moderna, que se articula, certamente, às concepções de história (AGAMBEN, 2005: 111; HARTOG, 2013: 39).

François Hartog, ao definir o “regime de historicidade moderno” – concebendo como regime de historicidade as articulações, a partir de cada presente, entre passado e futuro, o espaço e a forma concedidos a cada um, ou mesmo a tensão entre ambos (HARTOG, 2013) –, compreende, a partir da leitura de Reinhart Koselleck (2006), “a estrutura temporal dos tempos modernos, marcada pela abertura do futuro e pelo progresso, caracteriza-se pela assimetria entre experiência e expectativa” (HARTOG, 2013: 39). Em outras palavras, o regime de historicidade que configuraria a experiência moderna da temporalidade seria marcado, desde o final do século XVIII, por um crescente distanciamento entre passado e futuro, no qual o sentido da temporalidade e, portanto, sua experiência, seria marcada pelo predomínio da expectativa, representada pela abertura do futuro e pela noção de progresso que passaria a confundir-se com a própria concepção do tempo.

Neste mesmo processo, talvez o precedendo brevemente, observou-se, a partir da segunda metade do século XVIII, a emergência das “histórias universais” e com elas a unificação ou a sincronização dos tempos, conforme observou Marlon Salomon:

Com a emergência, na segunda metade do século XVIII, das “Histórias Universais”, tratou-se de sincronizar as diversas cronologias de diferentes povos ou tradições em um mesmo tempo. Até o século XVII, o esforço de aproximação de diferentes cronologias estava atado aos problemas da exegese bíblica. [...] Por meio das histórias universais, a partir do século XVIII, a multiplicidade temporal podia ser inscrita em um tempo único. [...] Entretanto [...] veremos que os esforços analíticos de sincronização das histórias particulares não fizeram desaparecer os diversos tempos, não acabaram por homogeneizar as diferentes temporalidades. [...] Isso ocorrerá apenas no final do século XVIII com a promoção de conceitos sintéticos capazes de unificá-las, tais como os de ‘progresso’ e ‘civilização’ que, finalmente, incorporariam, em um tempo único, linear e homogêneo, todo esse conjunto de simultaneidades e não-simultaneidades (SALOMON, 2018:11).

Desse modo, se as histórias universais sincronizaram temporalidades distintas, a emergência das categorias de progresso e civilização, no final do século XVIII, homogeneizaram essa multiplicidade em um quadro unitário, permitindo estabelecer, como bem observou Maria Inês Mudrovic, uma dupla exclusão: diacrônica, estabelecendo uma clara ruptura na relação entre presente e passado, e sincrônica, estabelecendo as distâncias, em um mesmo presente, entre estágios de civilização hierárquicos (MUDROVIC, 2018). Essas duas

exclusões estão no âmago do regime moderno de historicidade. A primeira delas, aquela que cinde passado e presente/futuro, aparece em Hartog, como sintoma da ruptura da ordem temporal na virada do século XVIII ao XIX, na experiência de Chateaubriand, o qual situa-se na “brecha do tempo”, sob tal perspectiva, no limiar entre dois regimes de historicidade distintos: o antigo orientado pelo modelo da *historiamagistra*, ou seja, que toma o passado como exemplo à repetição, e o moderno, marcado pela linearidade, pela concepção de progresso e pela abertura do futuro (HARTOG, 2013). Nessa experiência limítrofe Chateaubriand experimentalia tanto a obsolescência do antigo modelo temporal e histórico, como a impossibilidade e a indisponibilidade do novo regime, que o obriga a recorrer àquilo que sabe já inoperante (HARTOG, 2013).

A interpretação de Hartog de tal experiência é certamente tributária da própria categoria que ele busca elaborar – o regime de historicidade –, no entanto, apesar de uma reiterada recusa à pretensão totalizadora das experiências temporais (HARTOG, 2013), na prática, tal categoria acaba funcionando como elemento ou instrumento homogeneizador (SALOMON, 2018). Pois, como poderemos perceber a partir da teoria racial evoliana, pode-se recusar o moderno, requerer o passado como modelo, e ao mesmo tempo situar-se dentro e fora do regime moderno de historicidade.

Para pensar a articulação entre discurso racial, racismo e temporalidade ou, mais precisamente, a historicidade moderna, é fundamental retomarmos as observações de Hannah Arendt, sobre as origens e os desdobramentos das teorias raciais. Em seu estudo sobre as *Origens do totalitarismo*, Arendt diferencia o pensamento racial, cujas origens heterogêneas, no século XVIII, estão intimamente ligadas à emergência do universalismo iluminista e do nacionalismo, do racismo, tornado ideologia a partir das últimas décadas do século XIX (ARENDR, 1989). De acordo com Arendt, as teorias raciais têm origem no pensamento europeu do século XVIII (ARENDR, 1989), contudo, elas emergem segundo formulações distintas em determinadas regiões. Na França, a raça se constituirá como princípio de distinção da nobreza em relação ao povo, contrapondo-se às noções de igualdade e nação iluministas, legitimando e justificando a hierarquia do Antigo Regime decadente, em função da herança de um suposto direito de conquista de uma raça de origem germânica (correspondente à nobreza) em relação à raça galo-romana dominada (que dera origem ao terceiro estado) (ARENDR, 1989). Na Alemanha e na Inglaterra, porém, a emergência das teorias raciais evidenciam um processo distinto, confundindo-se com o nacionalismo, uma vez que, em ambos os casos e guardadas as devidas diferenças, essas teorias têm origem em meio à classe média e estabelecem uma espécie de pertencimento comum, natural e, sobretudo, cultural entre a população, legitimando as hierarquias internas – seja pelo apelo à teoria da personalidade (e da nobreza) inata no caso alemão, seja pelo recurso à tradição no caso inglês. Dessa forma, essas teorias estabelecem um princípio de pertencimento interno, e conjuram ao mesmo tempo o perigo do igualitarismo

iluminista e revolucionário francês (ARENDDT, 1989). É interessante observar que a emergência das teorias raciais é paralela ao processo de sincronização das temporalidades, a partir das histórias universais, haveria, desse modo algum vínculo entre o discurso racial e a temporalidade moderna?

Essa relação parece tornar-se mais clara à medida em que observa-se que a simultaneidade da emergência e a difusão ampla do pensamento e do discurso racial ao longo do século XIX até sua conversão em ideologia, ou seja, em princípio totalizante e explicativo de um amplo conjunto de relações, em política de estado dos estados nacionais e em elemento determinante e corrosivo nas diversas práticas científicas (ARENDDT, 1989), é paralela à afirmação da unidade linear e homogênea do tempo. Arendt afirma que as marcas distintivas do racismo, que se desenvolveu a partir das últimas décadas do século XIX, são sua constituição em “razão” ou “força” única de explicação histórica e a naturalização/biologização dos discursos raciais (ARENDDT, 1989). Uma primeira manifestação dessa transformação pode ser encontrada na obra do Conde Gobineau, que sustentara a raça como princípio de uma teoria natural da história, porém segundo a leitura arendtiana ele era ainda um herdeiro, o último, da tradição do pensamento racial aristocrata de Boulainvilliers, embora sua leitura e seu reconhecimento sejam tributários do espírito decadentista do *fin de siècle*, ao qual fornecera uma teoria da decadência pela degenerescência racial (ARENDDT, 1989).

Portanto, é preciso ter em vista que se uma suposta ordem ou regime de historicidade moderno estabelece-se pela noção de progresso e pela abertura ao futuro enquanto promessa, as teorias raciais, à medida que se transformam, ao longo do século XIX, inserem nessa abertura, não a esperança redentora de um progresso contínuo da humanidade como devir histórico, mas a ameaça, o temor constante da decadência das civilizações pela degenerescência das raças. Se a forma linear e homogênea do tempo permanece, o racismo, por meio da degenerescência, coloca em questão o progresso como devir imanente, o futuro como redenção e promessa. Desse modo, Arendt identifica indiretamente na emergência do racismo um indício do que Hartog observou posteriormente: que a desestruturação profunda da cultura ocidental, a partir de suas experiências limítrofes, é fundamentalmente um esfacelamento do moderno conceito de história, fundado sob a noção de processo, e, por conseguinte, da experiência temporal que lhe era inerente (HARTOG, 2013).

Apesar das transformações que marcam a transição das teorias raciais, originadas entre o século XVIII e as primeiras décadas do século XIX, a conformação do racismo enquanto ideologia, a partir da segunda metade do século XIX, Arendt indica que tais teorias, e mesmo pensamentos raciais mais antigos sobreviveram, e foram apropriadas sob a forma de ideologias racistas (ARENDDT, 1989).

A relação entre certas concepções temporais e historiográficas e os discursos sobre as raças talvez tenham sido explorados, de modo mais claro por Michel Foucault, especialmente em seu curso proferido no Collège de France entre

1975 e 1976, e reunidos na obra *Em defesa da sociedade* (2010). Nesse trabalho, Foucault reconstitui a genealogia da teoria da guerra de raças. Segundo ele, desde o século XVII, observa-se a emergência de um discurso histórico-político, baseado em uma concepção da guerra permanente, subjacente a todas as relações e instituições sociais (FOUCAULT, 2010), em contraposição ao discurso filosófico-político, que sustentava até então as teorias da soberania, que concebia e analisava o poder enquanto “unidade essencial”, desenvolvida na lei e disposta a sujeitar os indivíduos (FOUCAULT, 2010). Do mesmo modo que Arendt anteriormente observara a origem heterogênea das ideias raciais, Foucault demonstra que as teorias da guerra permanente, um pouco anteriores, também possuem uma origem diversa, não homogênea, congregando os interesses da aristocracia ameaçada pelo absolutismo, no caso francês, e, paralelamente, os interesses de organização e reivindicação política burgueses e populares contra o poder absoluto, no caso britânico (FOUCAULT, 2010). Essas primeiras experiências da teoria da guerra perpétua eram, portanto, profundamente subversivas, na medida em que refutavam a naturalidade, a essencialização da organização e da hierarquização social e, por conseguinte, o caráter permanente, universal e central da verdade, do poder, da lei e das instituições que sob essas premissas se erigiam, evidenciando, dessa forma, uma disputa contínua, um exercício de força: a dominação, a imposição e a violência que precede e perpassa todo ordenamento, toda verdade, toda lei ou instituição (FOUCAULT, 2010).

Essa mudança transformaria profundamente as concepções e a legitimidade de noções como verdade, ordem e poder e, conseqüentemente, das instituições que a partir deles se organizavam. O discurso sobre a guerra permanente consistia, como afirma Foucault, em um discurso histórico-político (FOUCAULT, 2010), logo, pode-se pressupor que ele configura uma nova experiência da temporalidade e da história, uma concepção ativa, assimétrica, relativa contraposta à experiência contemplativa, cosmológica ou neutra precedente. Esse deslocamento fica evidente quando afirma: “[...] o sujeito que fala nesse discurso, que diz ‘eu’ ou que diz ‘nós’, não pode, e aliás não procura ocupar a posição do jurista ou do filósofo, isto é, a posição do sujeito universal, totalizador ou neutro” (FOUCAULT, 2010: 44). Foucault observa ainda que essa teoria da guerra infinitamente recomeçada produzira a introdução de três dimensões novas no campo historiográfico, a saber: o ingresso do corpo/força, por meio das ciências biológicas e naturais, das paixões e de seu acaso, como racionalidade essencialmente desordenada da história e da temporalidade, sob a qual constitui-se uma razão abstrata e efêmera (FOUCAULT, 2010).

Essa teoria da guerra permanente, continuada subterraneamente sob a aparente estabilidade social, é na verdade o discurso da guerra de raças, que fragmenta ou cinde o corpo/organismo social – para usar uma metáfora tradicional, aludida inclusive por Foucault –, e constitui o saber sobre a história e sua filosofia e, por conseguinte, sua temporalidade (FOUCAULT, 2010). Esse discurso da história como guerra de raças, que aparece no século XVII,

tomará, no século XIX, duas formas distintas e até certo ponto, contraditórias: uma delas, social, compreenderá a guerra permanente como luta de classes, a outra converterá a raça em um dado não mais apenas histórico, mas biológico (FOUCAULT, 2010). Essa teoria biologizada da guerra de raças congregou ou acoplou a si as teorias evolucionista e da luta pela sobrevivência, abrindo caminho na experiência colonialista, posteriormente, ao discurso às práticas eugenistas do racismo de Estado (FOUCAULT, 2010).

Desse modo, a teoria da guerra de raças, originada como discurso exterior e descentralizador, como força perturbadora da ordem social e do Estado, fora, mais de um século depois, absorvida por ele, e transformada em elemento central do discurso do poder estatal, e em instrumento de criação/produção, combate e regeneração de elementos desagregadores, ou seja, dos elementos internos de degenerescência da raça. Trata-se, portanto, de um retorno da guerra sobre si, sobre os elementos internos, individuais e sociais que demandam normalização (FOUCAULT, 2010). No âmbito desse processo encontra-se, conforme observou Foucault, uma transformação nas tecnologias e práticas do poder, que culminam no aparecimento, no final do século XVIII, do biopoder, em contraposição ao poder soberano, e que encontrou na dimensão biológica do humano, individual e coletivamente, o ponto de convergência de grande parte dos dispositivos pelos quais ele atua (FOUCAULT, 2010).

Novamente, parece insinuar-se sob a forma racista da guerra de raças do século XIX, pela qual atua o biopoder, uma temporalidade cuja forma assumida é unitária e homogeneizadora, mas na qual a degenerescência parece perturbar, como ameaça posta, a abertura do futuro, cuja possibilidade talvez esteja não somente condicionada à recusa ao modelo, à repetição do passado exemplar, mas também a essa perturbação de uma ordem cosmológica, filosófico-jurídica, pelo discurso histórico-político da guerra, da guerra de raças de que nos fala Foucault. Este constituiu, por vezes, a contraposição das cosmogonias positivistas do século XIX, lançando em seu horizonte a ameaça da degenerescência, a qual assume em algumas teorias o papel de fator regente da decadência no ciclo biológico das civilizações. Esta leitura tende a perturbar uma pretensa homogeneidade nas interpretações da historicidade, implicada pelas teorias raciais. Desse modo, indagamos a possibilidade dos discursos raciais e racistas constituírem heterogeneidades e, conseqüentemente, demandarem ou implicarem uma leitura a partir de uma concepção heterocrônica da historicidade.

Foucault parece indicar essa perspectiva quando afirma, acerca do discurso da guerra permanente, que “a um saber que por vezes é o dos aristocratas desarvorados, [junta-se] as grandes pulsões míticas e também o ardor das desforras populares” (FOUCAULT, 2010: 49). Trata-se portanto de uma compreensão heterogênea do discurso racial, pois apesar de sua pretensão biológica cientificista característica entre a segunda metade do século XIX e a primeira metade do século XX, permaneceram nele esses elementos que remetiam a outros saberes e práticas, aos mitos, às cosmologias e esperanças

populares, ou seja, sob a forma pretensamente racional e cientificista moderna, o discurso racial, e mesmo racista, revela em si uma multiplicidade de elementos, conceitos, teorias, mitologias, cosmologias, que remetem a uma heterogeneidade, muitas vezes ignorada, ou reduzida pelas pretensões totalizantes. Essa elisão por vezes dificulta a compreensão desses mesmos discursos e práticas, inclusive as complexidades de suas formulações mais recentes.

Nesse sentido, e também como forma de delimitar a primeira parte deste trabalho, para adentrar efetivamente nas teorias raciais evolianas, é preciso retomar as reflexões de Maria Bernadete Ramos Flores (2007) acerca de que ela compreende como “cultura da raça”, que marcaria a convergência, na emergência do racismo², entre nação, corpo e sexualidade (FLORES, 2007). Na tarefa política racista de “cultivo” da “boa raça”, a ciência e a estética, enquanto pensamento especializado sobre a arte, deveriam trabalhar em consonância: a primeira esculpindo nos corpos o ideal físico e moral da nação e a segunda formulando seus modelos na pedra, na tela e na folha (FLORES, 2007). Desse modo, não por acaso, o surgimento da estética no século XVIII fora paralelo ao surgimento das teorias raciais. A teoria estética fora responsável, de acordo com Flores, por reconciliar a antiga cisão ocidental entre corpo e mente/moral, pelo recurso ao pressuposto clássico de que pela beleza ou pelo belo exprimia-se a própria superioridade dos valores morais, essa correspondência entre fenótipo/morfologia, física/beleza e valores morais/culturais constituiu igualmente, o âmago tanto do discurso racista quanto racista (FLORES, 2007).

Contudo, nas últimas décadas do século XIX e no início do XX, em meio ao decadentismo do *fin de siècle* e à emergência das vanguardas artísticas, essa correspondência entre o ideal estético do belo e seus valores morais superiores imanentes é questionada: a fragmentação dos corpos que deveria ajudar na tarefa de perfectibilização do todo, passa a servir às vanguardas como forma de questionamento à ordem que impõe e dispõe o todo e aos valores que ligam-se a uma forma idealizada (FLORES, 2007). Aos olhos da cultura racista essa estética que perturba a unidade e o vínculo entre certo ideal físico/estético e certos valores morais, demarcaria, não apenas a degenerescência artística, mas igualmente uma ameaça da degenerescência racial. É precisamente contra essa dupla ameaça, colocada no presente e inscrita como tal na abertura do futuro, que, por meio de diversos movimentos políticos, raciais e estéticos – como o fascismo –, os nacionalismos, o racismo e os realismos postularam movimentos de “retorno à ordem” e de regeneração da nação/raça, nos quais os modelos antigos/clássicos desempenharam um papel elementar (FLORES, 2007). Nesse processo fica nítido que o discurso em torno da degenerescência articula, a um só tempo, uma historicidade moderna: atenta, preocupada, temerosa ou esperançosa, mas ainda aberta ao futuro; e uma forma de historicidade própria

2 Flores estabelece uma distinção, comum a Arendt e Foucault, entre o pensamento racial, ao qual atribui o termo racialismo, e o racismo, enquanto crença política, política racial (2007: 39).

ao modelo repetitivo do exemplo: o retorno ou o recurso ao passado ao ideal antigo, a ser reconstituído no porvir.

Na análise que se segue, além de evidenciar a generalidade e as singularidades da teoria racista de Julius Evola, objetiva-se evidenciar e compreender essas aparentes heterogeneidades, sobretudo no que tange as suas operações de historicização, que inscrevem-se paradoxalmente, ao mesmo tempo em uma historicidade moderna – futurista, histórico-política – e numa historicidade antiga ou tradicional – que carrega em si um desejo de retorno e repetição, cujo princípio orienta-se não pelo tempo ou pela história, no sentido moderno, mas por seu aparente oposto: o a-histórico, a ordem cosmológica.

3. HISTORICIDADE E DEGENERESCÊNCIA NO RACISMO TOTALITÁRIO DE JULIUS EVOLA

Julius Evola (1898-1974), intelectual fascista de origem aristocrática, aproximou-se, ainda muito jovem, das vanguardas futurista e dadaísta como pintor³. Porém, desde os anos 1920 desenvolveu, paralelamente, uma volumosa obra onde formulou uma vasta reflexão filosófica e esotérica, especialmente sobre as questões da modernidade, da tradição e da raça. Seu primeiro trabalho a abordar a questão racial, *Imperialismo pagano*, uma tese sobre o efeito decadentista e destruidor das migrações semíticas bárbaras sobre a grandeza de Roma, foi publicado em 1928 (GRINCHPUN, 2016). Desde então, sobretudo nos anos 1930 e 1940, Evola dedicou diversas obras à questão racial, que exerceram grande influência no pensamento racial fascista e continuam a influenciar, na contemporaneidade, movimentos neofascistas, racistas e de extrema-direita (GRINCHPUN, 2016).

Contudo, antes de adentrar propriamente nas teorias raciais evolianas, é preciso compreender certa dualidade sob a qual desenvolvem-se inclusive seu racismo. Trata-se de sua distinção entre modernidade e tradição. Evola diferencia basicamente dois tipos de natureza opostos, que configuram as duas formas básicas de sociedade que ele propõe. Por um lado, a natureza tradicional: superior, metafísica, espiritual, incorpórea, inatingível, eterna, ligada ao ser e a toda uma cosmologia que a justifica e legitima, baseada em uma concepção integral, e não apenas material, temporal e humana, de realidade. Por outro lado, a natureza moderna: inferior, materialista, humana/humanista, temporal – ligada profundamente ao devir e à história –, democrática, universalista, desconectada de

3 Acerca da produção artística do jovem Evola e de suas transformações intelectuais nos anos 1920 Cf. a tese de Francesca Ricci, *Julius Evola: L'altra faccia della modernità* (2007), especialmente o primeiro capítulo *Dalle avanguardie artistiche all'idealismo magico: il percorso filosofico di Julius Evola* (RICCI, 2007: 9-44).

toda dimensão metafísica e, portanto, cindida e condicionada a uma concepção estritamente física/material e humana da realidade (EVOLA, 1989).

Segundo Evola, esta distinção estaria no âmago da crise experimentada na Modernidade, na qual as teorias da decadência haviam se tornado não apenas lugar-comum, mas, sintoma da própria crise, uma vez incapazes de formular sua razão espiritual profunda (EVOLA, 1989). Contudo, na perspectiva evoliana, esse decadentismo não seria a causa da degenerescência moderna, mas o ponto de chegada de um longo processo, cuja percepção, por ele afetada, seria incapaz de compreendê-lo em suas razões profundas e propor-lhe alternativas ou pontos de fuga, conforme afirma:

Há doenças que incubam durante muito tempo, mas que só se tornam evidentes quando a sua obra subterrânea já quase chegou ao fim. Assim acontece com a queda do homem ao longo das vias da que ele glorificou como sendo a civilização por excelência. Se apenas hoje os modernos conseguiram ter a sensação de um destino sombrio para o Ocidente, já há séculos que têm vindo a agir causas, a estabilizar-se condições espirituais e materiais de degenerescência, de tal modo que retiram à maioria a possibilidade não só da revolta e do retorno à normalidade e à salvação, mas também, e acima de tudo, a de compreender o que significam a normalidade e a salvação (EVOLA, 1989: 10).

Evola identifica, portanto, no sentido da temporalidade e da historicidade moderna não a marcha ininterrupta e linear do progresso e da evolução, mas, ao contrário, um percurso decadente, decrepitante da sociedade e do homem modernos afastando-se do mundo tradicional. Desse modo, ele reencontra no âmago do sentido temporal moderno seu contrário tradicional, ou seja, a ideia regressiva da queda (EVOLA, apud. GRINCHPUN, 2016). Essa concepção negativa do sentido unitário e progressivo do tempo e da história na Modernidade fica ainda mais claro quando Evola afirma:

[...] nada se torna mais absurdo que a ideia do progresso que, com o seu corolário da superioridade da civilização moderna, criou os seus álibis «positivos» falsificando a história, insinuando nas mentes mitos nocivos, proclamando-se soberana nas banalidades da ideologia plebeia às quais, em última análise, foi buscar as suas origens. É preciso ter-se descido muito baixo para se poder fazer a apoteose do saber morto: pois não se pode chamar de outra maneira o saber que, no homem moderno, que é o homem actual, não vê o homem antigo, o decrepito, o derrotado, o homem crepuscular, mas que pelo contrário só glorifica o vencedor, o justificador, o realmente vivo. De qualquer modo, deve-se ter chegado a uma singular cegueira, para os modernos pensarem seriamente que podem medir tudo com os seus parâmetros e que podem considerar

a sua civilização como privilegiada, em que estava quase pré-ordenada a história do mundo e para além da qual só se poderiam encontrar as trevas, a barbárie e a superstição (EVOLA, 1989: 11).

Repugnava à Evola, no mundo moderno, sua pretensa cisão, superação e superioridade em relação ao mundo antigo, tradicional. No cerne dessa percepção moderna da temporalidade, e de sua própria estruturação enquanto formação social, Evola reconhece uma dupla degenerescência: a “referência ao espírito da civilização universal”, o pressuposto da universalidade igualitarista (EVOLA, 1989: 11); e a natureza histórica ou historicista, ou seja, o princípio de uma temporalidade histórica como forma de percepção do conjunto das relações que estruturam e significam as sociedades (EVOLA, 1989). Desse modo, a percepção aristocrática, antimoderna e racista evoliana, ao mesmo tempo em que aproxima-se dos pressupostos antidemocráticos e antiuniversalistas de algumas teorias raciais de origem nobiliárquica, distancia-se do pressuposto historicista que muitas delas implicam, como demonstrou Foucault (2010) a partir da noção de um discurso histórico-político como pressuposto da teoria da guerra de raças.

Essa concepção implica, segundo Evola, um princípio metodológico para o estudo e compreensão das sociedades tradicionais, a saber: a recusa às teorias progressistas/positivistas da historiografia moderna, pois pelo seu preconceituoso pressuposto evolucionista, tenderiam a ver na estrutura mítica, metafísica das sociedades tradicionais não o indício de outras formas não históricas, não humanistas, não universalistas e não racionalistas de relação com a temporalidade e de estruturação das instituições sociais, mas a inferioridade e o barbarismo de estágios primitivos da humanidade, conforme observa:

[...] o remontar integralmente para lá do mundo moderno, que basta para revelar o seu sentido, é essencialmente um remontar para além dos próprios limites convencionados pela maioria para a ‘história’. Ora bem, é importante compreender que nessa direção já não se encontra nada que seja novamente suscetível de se tornar ‘história’. O fato de para além de um certo período a investigação positiva não ter conseguido fazer história, não tem nada de casual, ou seja, devido apenas a incertezas de fontes e de datas, a falta de vestígios. Para se compreender o ambiente espiritual próprio de cada uma das civilizações não modernas, tem de se manter firme a ideia de que a oposição entre os tempos históricos e os tempos – como se diz – ‘pré-históricos’ ou ‘mitológicos’, não é a oposição relativa, própria de duas partes homogêneas de um mesmo tempo, mas sim é qualitativa e substancial; é a oposição entre tempos (experiências do tempo) que efetivamente não são da mesma espécie. O homem tradicional não tinha a mesma experiência do tempo que surgiu no homem moderno: aquele tinha uma sensação supratemporal da temporalidade e era nesta sensação que vivia todas as formas do seu mundo. É por isso que as investigações modernas no sentido da

'história' a um certo ponto têm de se deparar com uma interrupção na continuidade, têm de encontrar um hiato incompreensível para além do qual não conseguem construir nada de historicamente 'certo' nem de significativo, apenas podem contar com elementos fragmentários exteriores e frequentemente contraditórios – a menos que o método e a mentalidade se alterem nos seus fundamentos (EVOLA, 1989: 13).

A passagem de Evola é esclarecedora de sua compreensão da distinção evolucionista entre história e pré-história, como um efeito de uma experiência cultural e espiritual distinta do tempo. Dessa forma, o mundo moderno seria marcado por uma experiência histórica do tempo, uma historicidade fundamentalmente humana, enquanto o mundo da tradição possuiria uma experiência do tempo radicalmente distinta: metafísica, cosmológica, espiritualista, ou seja, fundamentalmente a-histórica. Contudo, é preciso destacar o duplo intuito de sua análise do mundo tradicional, pois ela permite, por um lado, uma melhor compreensão do “sentido” do moderno, ou seja, da forma de sua historicidade, que determina suas percepções, experiências e instituições, e, por outro lado, fornece subsídios para aquilo que Evola crê ser a saída da decadência, da degenerescência moderna, a saber: o retorno à tradição, o restabelecimento de sua ordem temporal e social metafísica, “superior”, a restituição dos “[...] significados e [...] visões em vigor antes que se estabelecessem as causas da civilização presente[...].” (EVOLA, 1989: 10-11).

O presente degenerado e decadente que Evola reconhece como o seu, oferece-se como ameaça ao futuro, o qual só poderá ser redentor e esperançoso por meio de um retorno ao passado ou, mais precisamente, a um mundo tradicional que no Ocidente praticamente desaparecera. Nessa tarefa sua teoria racial, que ele denominará de totalitária, ocupa um lugar fundamental, pois a decadência moderna é também a degeneração das raças superiores e, portanto, sua regeneração, a retomada do seu predomínio e de seus valores será fundamental ao retorno à tradição, postulado como saída à Modernidade, como horizonte desejável. É precisamente esses traços e valores raciais, supostamente “superiores”, que sua teoria racial buscará delinear em seguida.

Evola publicou numerosas obras dedicadas às questões raciais, especialmente durante a década de 1930 e o início da seguinte, embora nunca tenha abandonado sua “cosmovisão racista”, mesmo após as condenações das discussões raciais no pós-guerra, por seus efeitos genocidas (GRINCHPUN, 2016). Porém diante da impossibilidade de abordar o conjunto de suas discussões raciais ao longo de sua vasta obra, optou-se neste estudo introdutório por trabalhar com um breve texto, publicado originalmente em 1941, como uma espécie de manual sintético de suas teorias racistas, intitulado *Indirizzi per una edicazione razziale*.

A concepção racial evoliana postula-se primeiramente como uma espécie de antídoto à degenerescência democrática e igualitária do mundo moderno. A democracia e a pressuposição da igualdade, a partir teoria da universalidade do

humano, que seriam marcas fundamentais da decadência moderna, negariam os valores superiores, clássicos e eternos, em outras palavras, o valor espiritual dos homens. Ao racismo caberia, portanto, reafirmar, por meio de sua doutrina de diferenciação e hierarquização, esses valores espirituais, que nada mais eram que os valores clássicos ários, estabelecidos em relação à uma ordem cosmológica e hierárquica do mundo, negada pelo pressuposto democrático moderno da igualdade e do caos como princípio fundamental (EVOLA, 1979).

Evola estabelece, desse modo, uma centralidade espiritual a suas teorias raciais. Contudo, chamar o racismo evoliano de espiritual talvez resulte em uma apreensão incompleta de seus intuítos teóricos, pois o próprio autor define seu racismo como totalitário, uma vez que *“la razza non si reduce ad una mera entità biológica. Non solo tanto ‘corpo’ èleserre humano, ma anche anima e spirito”*⁴ (EVOLA, 1979: 50). O ser humano, portanto, não constituiria somente um organismo biológico, mas um organismo dotado de alma e de espírito. Dessa concepção tripartite do homem, deriva uma concepção igualmente tripartite de raça, assim há raças biológicas/físicas/corpóreas, raças de alma ou estilo e raças de espírito.

Evola recusa, consequentemente, o racismo puramente biológico, que *“considera ogni facoltà spirituale e ogni valore umano come semplice effetto della razza biologicamente intesa, operando così una mortificante deduzione de ciò que è superiore de ciò que è inferiore – piu o meno nello stesso spirito del darwinismo e della psicoanalisi ebraica”*⁵ (EVOLA, 1979: 50). Nesse racismo biologicista, onde o corpo determina todo o ser, como pressupunham os chamados “racismos científicos” como o darwinismo social, Evola observava uma concepção racista moderna, ou seja, teorias raciais que carregavam em seu âmago certos pressupostos modernos, como a redução do homem à materialidade. Seu racismo, portanto, sem negar o elemento corpóreo/fenotípico, demandava uma dimensão mais profunda, não meramente psicológica, mas metafísica.

Se, de acordo com Evola, a raça manifesta-se tanto física como espiritualmente, a primeira dimensão compõe teoricamente a parte inferior de sua tripartição racial (EVOLA 1979). No entanto, entre essas duas manifestações da raça – corpo e espírito – Evola indica um grau intermediário, o qual ele designa como alma, que concerne a *“[...] tutto ciò che è forma del carattere, sensibilità, inclinazione naturale, ‘stile’ nell’agire e nel reagire, attitudi nedi fronte alle proprie esperienze”*⁶ (EVOLA, 1979: 52). A raça da alma manifestar-se-ia, dessa forma, por meio do estilo psicológico distinto das ações e reações ante as experiências, dos modos de sensibilidade e caráter e dos valores morais. Esse racismo de alma concerne

4 “A raça não se reduz a uma mera entidade biológica. O ser humano não é somente corpo, mas também alma e espírito” [tradução nossa].

5 “[...] considera cada faculdade espiritual e cada valor humano como simples da raça biologicamente compreendida, operando, desse modo uma dedução mortificante do que é superior e do que é inferior – mais ou menos no mesmo espírito do darwinismo e da psicanálise hebraica” [tradução nossa].

6 “[...] tudo o que é forma do caráter, sensibilidade, inclinação natural, ‘estilo’ no agir e no reagir, atitude frente à própria experiência” [tradução nossa].

em grande medida às distinções estabelecidas pela nascente psicoantropologia racista desenvolvida pelo antropólogo alemão Ludwig Clauss, muito prestigiado durante o governo nazista (EVOLA, 1979).

Contudo, resta definir ainda o que Evola compreende por raça do espírito, que constituía o grau mais elevado de sua teoria racista. De acordo com o autor o:

[...] concetto 'razza dello spirito' se ne distingue, perchè esso riguarda non più i tipi di razione dell'uomo di fronte all'esperienza dell'ambiente e i contenuti dell'esperienza normale quotidiana, bensí la sua varia attitudine rispetto al mondo spirituale, superumano, divino, quale si esprime nella forma própria ai sistemi speculative, ai miti e ai simboli, alle varietà della stessa esperienza religiosa. Anche a tale riguardo esistono degli 'invarianti' o denominatori comuni che dir si voglia, delle similiarità di ispirazione e di atteggiamento che conducono appunto ad una causa interna differenziatrice, la quale è appunto la 'razza dello spirito' (EVOLA, 1979: 54).

A raça do espírito consiste, dessa forma, na manifestação distinta no plano das experiências metafísicas, espirituais, sobre-humanas ou religiosas. Não se trata da atitude psíquica ante a experiência cotidiana, mas da forma das crenças, do modo de compreensão e manifestação variável de relação com uma dimensão superior, não humana, situada, contudo, no próprio homem, sob a forma da raça. De certo modo, a noção evoliana de raça de espírito busca dar conta da distinção das formas de tradição, remetendo-as à expressão de distinções raciais essenciais.

Ante esta tripartição da raça, contudo, permanece ao menos um duplo questionamento fundamental: como Evola compreende a articulação entre cada uma de suas dimensões e como interpreta a questão da pureza racial? Nesses pontos, as indicações de Evola parecem um tanto ambíguas, pois ele reconhece, por um lado, a raça como uma herança potencial que pode ou não realizar-se de acordo com cada indivíduo e personalidade, e cuja realização indica uma superioridade, recusando assim um puro determinismo interior, espiritual (EVOLA, 1979). Por outro lado, recorrendo a um modelo clássico, ele pressupõe uma correspondência hierárquica entre a exterioridade, como manifestação, e a interioridade espiritual, como condicionante de toda manifestação externa: *"nella visione razzista della vita, invece, ogni differenza – perfino corporea – è simbolica: l'interiore si manifesta nell'esteriore, ciò che è esteriore è simbolo, segno o*

7 "O conceito de 'raça do espírito' distingue-se, porque não se refere mais aos tipos de reação humana frente à experiência do ambiente e ao conteúdo da experiência cotidiana normal, mas a sua atitude variada a respeito do mundo espiritual, sobre-humano, divino, a qual se exprime na forma própria aos sistemas especulativos, aos mitos e aos símbolos, à variedade da mesma experiência religiosa. A esse respeito existem "invariantes" ou denominadores comuns, se preferir, semelhanças de inspiração e atitude que nos reconduzem precisamente a uma causa diferenciadora interna, que é precisamente a 'raça do espírito'" [tradução nossa].

*sintomo di qualcosa di interiori [...]*⁸ (EVOLA, 1979: 30). Essa presunção de uma correspondência fundamental entre exterioridade – corpórea, estilística, cultural, simbólica – e interioridade – espírito –, mas ao mesmo tempo a possibilidade de disjunção da tripartição racial, ou seja, de as raças do corpo, da alma e do espírito não manifestar obrigatoriamente uma correspondência e hibridizarem-se, está no âmago de sua teoria racial. Consequentemente, a degeneração é concebida tanto como efeito de cruzamentos híbridos, que enfraquecem os elementos raciais superiores, quanto como efeitos de amortização da distinção racial pelo “[...] *stile di una vita borghese fiacca e ‘inttellettuale’*” [...]” (EVOLA, 1979: 27).

Sob essa perspectiva, a possibilidade de encontrar uma raça pura – onde as três dimensões raciais correspondam a uma harmonia original e superior – no mundo moderno consistiria em uma ilusão. Aos olhos de Evola nenhuma nação ou povo contemporâneo corresponderia a uma raça pura, mas configurariam sínteses híbridas de raças diversas. Ante essa miscigenação, o autor reconhece o risco – apropriando-se de conceitos da teoria mendeliana – de que os elementos raciais superiores “dominantes”, sejam postergados, perdendo a predominância para elementos raciais inferiores, “recessivos”, conforme afirma:

*Si vede all'origine di ogni vera tradizione nazionale una razza relativamente pura e omogenea, almeno come razza dominatrice rispetto ad altre razze soggette: si riconosce che nel corso dei secoli tale razza originaria passo attraverso vicende drammatiche, talvolta perfino tragiche; si presentano le epoche e le civiltà, in cui essa venne meno a sè stessa, ove influenze estranee entrarono a far parte delle unità politico-sociali da esse create, ove le leggi naturali della razza furono tradite, ove nel campo delle produzioni culturali e spirituali se verifico un ibridismo, perchè furono accolti elementi d'altra razza i quali giunsero a far sì che quel che di fronte ad essi prima manteneva un carattere 'dominante' non persistesse più che in forma soffocata, 'recessiva'. Si avvertono parimenti le resurrezioni sporadiche della razza e della tradizione originaria, i suoi impulsi a conservarsi malgrado tutto, a liberarsi o a riaffermarsi, a dar luogo nuovamente a forme e creazione fedeli alla sua natura propria*¹⁰ (EVOLA, 1979: 40-41).

8 “na visão racista da vida, no entanto, cada diferença – mesmo corpórea – é simbólica: o interior se manifesta no exterior, o que é exterior é símbolo, signo ou sintoma de algo interior” [tradução nossa].

9 “estilo de uma vida burguesa fraca e ‘intelectualóide’” [tradução nossa].

10 “Observa-se na origem de cada tradição nacional uma raça relativamente pura e homogênea, ao menos como raça dominante em relação a outras raças sujeitas: se reconhece que nos curso dos séculos esta raça originária passou por eventos dramáticos, por vezes trágicos; observa-se, nas épocas e civilizações em que ela falhou, que influências estranhas tornaram-se parte da unidade político-social que ela criara, que as leis naturais da raça foram traídas, que houve um hibridismo no campo da produção cultural e espiritual, pois foram admitidos outros elementos que vieram garantir que o que anteriormente mantinha um caráter ‘dominante’, não persistiria senão sob uma forma sufocada, ‘recessiva’. Do mesmo modo, são observadas as ressurreições esporádicas da raça e da tradição originária, seus impulsos para conservar-se apesar de tudo, para se libertar ou se reafirmar, para fazer renascer as formas e a criação fiéis a sua própria natureza” [tradução nossa].

Dessa concepção híbrida, na qual o presente das nações encontra-se degradado pela predominância dos elementos raciais “inferiores”, Evola deriva uma dupla tarefa: o retorno histórico aos primórdios das civilizações, onde seria possível encontrar sob uma forma mais pura as raças “superiores”, e, possibilitada essa restituição mais precisa dos traços dessa superioridade, seria possível a identificação e seleção, em seu presente, desses elementos espirituais e racialmente “superiores” e desejáveis. A teoria evoliana recusa, desse modo, uma unidade temporal, pois prevê, apesar da hibridização, certa ausência de unidade entre as raças, recusa igualmente o pressuposto linear, evolutivo ou progressivo da história moderna, uma vez que reconhece o presente com degenerescência e o retorno ao passado como forma de orientação para a ação no presente. Contudo, para precisar essas concepções é preciso recorrer ao caso italiano, ao qual Evola dedicou-se em seu *Indirizzi per una educazione razziale*.

Evola estabelece nessa obra uma breve taxonomia racial hierárquica do “mundo branco”, tomada de suas obras anteriores e de outros autores como Clauss. Tal quadro subdivide as raças do corpo/fenotípicas europeias em: nórdica, ocidental/mediterrânica, fálica, dinâmica, alpina e báltica ocidental – indica ainda duas raças físicas não europeias: raça levantina e armênia –; às quais corresponderiam tipos de alma específicos (EVOLA, 1979). Ele estabelece igualmente uma taxonomia hierárquica das raças do espírito, que corresponderiam essencialmente a tipos físicos e de alma específicos: raça solar/olímpica, telúrica, lunar/demetriaca, titânica, amazônica, afrodítica, dionisíaca e heróica (EVOLA, 1979).

A partir dessa tipologia das raças, seria necessário substituir a historiografia sucessiva por outra, atenta às continuidades profundas, manifestas, individual e coletivamente, sob aparências distintas, inclusive no mundo moderno (EVOLA, 1979). No topo de sua tipologia hierárquica, Evola situa uma raça “ária” – “nórdico ária” ou “nórdico ocidental” –, originária da região ártica, de onde migrara para dar origem aos elementos superiores de grande parte das civilizações conhecidas – hindus, persas, helênicos, romanos, germânicos –, logo sua herança não consistiria um monopólio de nenhuma nação específica (EVOLA, 1979). Espiritualmente, a raça ária seria uma raça solar/olímpica, na qual a dimensão sobre-humana, não estaria separada de sua própria humanidade, mas entranhada nela, compondo um “*stile di calma, di potenza, di sovranità, di indomabilità e intangibilità*”¹¹ (EVOLA, 1979: 71-72).

A historiografia italiana racista, deveria portanto, abandonar o latinismo, o mito classicista, da história romana, ou greco-romana, que, desde a perspectiva moderna, humanista, renascentista e iluminista, enfatizava aquilo que nestas civilizações não seria a marca da raça espiritual ária, mas, tão somente, os indícios de sua degenerescência; aquilo que os modernos compreendiam como “clássico” entre os antigos, nada mais era do que as marcas de sua decadência,

11 “[...] estilo de calma, de potencia, de soberania, de indomabilidade e intangibilidade” [tradução nossa].

como uma espécie de reencontro, entre épocas decadentes (EVOLA, 1979). De acordo com Evola, na origem de Roma estaria essa raça ária, não os etruscos, logo, era esse período que a historiografia racista deveria enfatizar reconhecendo sua superioridade e os modos mais puros de manifestação da raça, que deveriam orientar a regeneração da sociedade italiana (EVOLA, 1979). Ele evoca, a partir de tal perspectiva, uma teoria racial da decadência imperial romana, segundo a qual no período imperial, especialmente a partir da ampliação da concessão da cidadania, da tolerância perante as manifestações das populações inferiores conquistadas e da ascensão destas na estrutura imperial, o elemento racial ário foi tornando-se recessivo, até o ponto em que uma população germânica de origem ária mais pura, dado seu maior isolamento, conquistou o império. Desse modo, essa teoria revelava-se também um alerta ao Império Colonial Italiano (EVOLA, 1979).

Do passado ao presente, Evola busca reestruturar a história italiana a partir de sua perspectiva racista, para nela encontrar modelos raciais superiores, que lhe permitiriam melhor selecionar os tipos raciais desejáveis na híbrida sociedade italiana de sua época, aos quais caberia regenerar a nação, dissipar a ameaça e construir um futuro redentor. Futuro esse que seria ao mesmo tempo um retorno à ordem hierárquica tradicional, própria à raça ário-romana.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O fundamento espiritual do racismo apregoado por Evola, que oferece uma dimensão metafísica ao racismo científico, reivindica para si, como sua fundamentação supostos valores muito antigos. Nesse movimento, diversas temporalidades e distintas formas de experiência do tempo e da história congregam-se na experiência fascista do racismo. Consequentemente, o racismo fascista revela-se profundamente heterocrônico e temporalmente heterogêneo.

No âmago deste trabalho, portanto, sustenta-se a tese de que o discurso racista, não constitua fundamentalmente um discurso especial, ou seja, desenvolvido em um período datável por determinados métodos e objetivos – como tende-se, nas análises que enfatizam exclusivamente seu aspecto biologizante moderno. Trata-se, antes, ao menos no caso evoliano – que talvez seja sintomático de parte significativa dos discursos racistas presentes nos movimentos fascistas – de um investimento em torno de um conjunto de discursos – bem como de práticas, símbolos, mitos – heterogêneos que são agrupados em torno de uma ideologia. Portanto, se por um lado é possível compreender o racismo moderno ou sua novidade pela marca biologizante/cientificista, por outro, essa mesma ciência biológica e antropológica mobiliza um conjunto de discursos e representações reminiscentes na cultura ocidental, logo para compreender esse racismo é preciso considerar sua heterogeneidade discursiva e temporal.

Esse parece ser o caso das teorias raciais evolianas que, apesar de sua predileção metafísica, buscam integrar discursos biológicos às categorizações mais antigas próprias à cultura ocidental. Nesse sentido as próprias políticas raciais não são apenas investimentos técnicos sobre o corpo e as populações, mas um investimento sobre o passado, sobre suas reminiscências, do qual se extraiu inclusive, os modelos pelos quais dever-se-iam moldar biológica e moralmente os corpos e as populações, para as quais a Modernidade já não constituía uma abertura segura e feliz à realização do devir histórico do progresso, mas o espaço e o tempo onde a degenerescência se realizava e espreitava como ameaça constante na abertura ao futuro. Essa experiência, fundamentalmente heterocrônica, onde o tempo já não é mais compreendido como cíclico e repetitivo, mas linear e aberto, vacila, temerária, querendo-se deter e encontrar no passado um modelo, um ponto de apoio a partir do qual possa conjurar os fantasmas que a Modernidade lhe legou, nela a obra do barão Julius Evola revela-se não anacrônica, mas heterocrônica.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. *Infância e História: Destruição da experiência e origem da história*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005

ARENDT, Hannah. *As origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

EVOLA, Julius. *Idirizzi per una educazione razziale*. Parma: Edizioni Ar, 1979.

EVOLA, Julius. *Revolta contra o mundo moderno*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1989.

FLORES, Maria Bernardete Ramos. *Tecnologia e estética do racismo: ciência e arte na política da beleza*. Chapecó-SC: Argos, 2007.

FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2ª ed., 2010.

GRINCHPUN, Boris Matías. 'Propaganda aliada com exageraciones y falsificaciones.' Racismo, antisemitismo y negacionismo em Julius Evola y sus lectores argentinos. *Revista Temas de Nuestra América*, v.32, nº60, p.203-224, Jul.-Dez., 2016.

HARTOG, François. Regimes de historicidade: presentismo e experiências do tempo. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

KOSELLECK, Reinhart. Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.

MUDROVCIC, Maria Inês. Políticas del tiempo, políticas de la historia: ¿quiénes son mis contemporáneos? Revista ArtCultura, Uberlândia, v. 20, n. 36, pp. 7-14, jan.-jun. 2018.

SALOMON, Marlon. Heterocronias. In: SALOMON, Marlon (Org.) Heterocronias: estudos sobre multiplicidade dos tempos históricos. Goiânia: Edições Ricochete, 2018, p. 8-38.

RICCI, Francesca. Julius Evola: L'altra faccia della modernità. Tese de doutorado, Facoltà di Lettere e Filosofia Università Degli Studi di Napoli Federico II, Nápoles, 2006/2007.

RACISM, DEGENERATION AND TEMPORALITY: AN ANALYSIS OF JULIUS EVOLA'S RACIAL THEORIES

ABSTRACT: This article aims to articulate the conceptions of racism, or racial theory, degeneracy, as a fundamental category to racial discourse, and historicity, based on the work of Italian intellectual Julius Evola. Based on the formal definitions of modern historicity, and in parallel, on the analysis of the emergence and transformation of racial discourses and theories in modernity, this work seeks to understand the relationship between racist theories and temporal conceptions or experiences. In this way, Evolian racial theories are analyzed as symptomatic, not only of the transformations of the fascist racial discourse, but above all of the heterogeneous and heterochronic character of racial theories, especially those that are openly antimodern.

KEYWORDS: Racism. Degeneration. Temporality. Julius Evola. Heterochrony.

RACISMO, DEGENERACIÓN Y TEMPORALIDAD: UM ANÁLISIS DE LAS TEORÍAS RACIALES DE JULIUS EVOLA

RESUMEN: Este artículo tiene como objetivo articular las concepciones de racismo, o teoría racial, degeneración, como categoría fundamental del discurso racial, e historicidad, a partir del trabajo del intelectual italiano Julius Evola. Basado en las definiciones formales de la historicidad moderna, y en paralelo, en el análisis del surgimiento y transformación de los discursos y teorías raciales en la modernidad, esta investigación busca comprender la relación entre las teorías racistas y las concepciones o experiencias temporales. De esta forma, las teorías raciales evolianas se analizan como sintomáticas, no solo de las transformaciones del discurso racial fascista, sino sobre todo del carácter heterogéneo y heterocrónico de las teorías raciales, especialmente aquellas que son abiertamente antimodernas.

PALABRAS-CLAVE: Racismo. Degeneración. Temporalidad. Julius Evola. Heterocronía.