

O NORTE

UM LUGAR PARA A NACIONALIDADE

CRISTINA BETIOLI RIBEIRO

CAMPINAS
INSTITUTO DE ESTUDOS DA LINGUAGEM
MAIO DE 2003

FICHA CATALOGRÁFICA / IEL-UNICAMP

R354n Ribeiro, Cristina Betioli
O norte – um lugar para a nacionalidade./Cristina Betioli Ribeiro.-
- Campinas, SP: [s.n.], 2003.

Orientadora: Márcia Azevedo de Abreu
Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas,
Instituto de Estudos da Linguagem.

1. Folclore – Brasil. 2. Folclore e nacionalismo. 3. SEC. XIX.
4. Cultura popular - Brasil. 5. Folclore - Brasil - História.
I. Abreu, Márcia Azevedo de. II. Universidade Estadual de Campinas.
Instituto de Estudos da Linguagem. III. Título.

CRISTINA BETIOLI RIBEIRO

O NORTE – *UM LUGAR PARA A NACIONALIDADE*

DISSERTAÇÃO APRESENTADA AO CURSO DE TEORIA E
HISTÓRIA LITERÁRIA DO INSTITUTO DE ESTUDOS DA
LINGUAGEM DA UNIVERSIDADE ESTADUAL DE
CAMPINAS COMO REQUISITO PARCIAL PARA
OBTENÇÃO DO TÍTULO DE MESTRE EM TEORIA E
HISTÓRIA LITERÁRIA.

ORIENTADORA: PROF.^a DR.^a MÁRCIA AZEVEDO DE ABREU

CAMPINAS
MAIO DE 2003

Campinas, 30 de maio de 2003.

Prof.^a Dr.^a Márcia Azevedo de Abreu

Prof.^a Dr.^a Martha Campos Abreu

Prof. Dr. Luiz Carlos Dantas

AGRADEÇO

Aos professores Luiz Carlos Dantas e Martha Abreu: opiniões fundamentais.
À afinada orientação e amizade da professora Márcia Abreu.
Às colegas de pesquisa, constantes interlocutoras.
À presença indispensável dos amigos e da família.
Ao incentivo de Pedro Marques, amor e companheiro sempre.

ÍNDICE

APRESENTAÇÃO	13
INTRODUÇÃO	17
<i>A INVENÇÃO DO POPULAR</i>	
I. JUVENAL GALENO: <i>primeiras preocupações com a observação do povo</i>	23
II. JOSÉ DE ALENCAR: <i>facetas nacionalistas</i>	47
III. CELSO DE MAGALHÃES: <i>introdução do cientificismo nos estudos de folclore</i>	53
IV. COUTO DE MAGALHÃES: <i>a descrição do selvagem</i>	63
V. FRANKLIN TÁVORA: <i>o projeto da Literatura do Norte</i>	69
VI. SÍLVIO ROMERO: <i>o mestiço como definidor do brasileiro</i>	81
VII. JOÃO BARBOZA RODRIGUES: <i>o índio civilizado</i>	103
VIII. ALFREDO DO VALE CABRAL: <i>o maravilhoso popular</i>	111
IX. JOÃO ALFREDO DE FREITAS: <i>cultura popular no Norte do Brasil</i>	119
X. ARARIPE JÚNIOR: <i>a poesia sertaneja do Ceará</i>	129
XI. MELO MORAIS FILHO: <i>a escravidão, o Norte e a supressão do índio</i>	137
XII. SANTA-ANNA NERY: <i>folclore brasileiro em terras francesas</i>	155
XIII. NINA RODRIGUES: <i>o fetichismo dos negros bahianos</i>	165
XIV. JÚLIO CAMPINA: <i>o folk-lore brasileiro</i>	173
CONCLUSÃO	179
ANEXO	183
BIBLIOGRAFIA	209

RESUMO

A presente dissertação de mestrado teve por finalidade localizar, organizar e apresentar os autores que abordaram a cultura popular como tema nacionalista no século XIX. O recorte temporal dos textos encontrados tem início no ano de 1865 e finaliza em 1897. A ênfase na segunda metade dos anos oitocentos evidencia, nesse período, um movimento de idéias em torno do folclore, do povo e dos procedimentos de coleta de cantos e contos populares. Imersa na atmosfera cientificista da época, a grande maioria dos catorze autores localizados debatem a questão do ponto de vista racial, documental e das ciências naturais. No movimento intelectual descortinado neste trabalho, a região *Norte* é unanimemente eleita como o lugar da genuína nacionalidade.

APRESENTAÇÃO

A cultura popular é tema de interesse para os intelectuais brasileiros desde o século XIX, diferentemente do que registra a maior parte da historiografia brasileira. O assunto fazia parte das preocupações nacionais desde a primeira metade dos anos oitocentos, com a publicação, em 1834, de uma descrição da festa do “Bumba meu Boi”, pelo padre Miguel do Sacramento Lopes Gama, no periódico recifense *O Carapuceiro*. Essa publicação, a mais antiga de que tivemos notícia, atesta apenas o início de uma trajetória de abordagem do tema *popular* que, ainda naquele século, ganharia grandes proporções.

O presente trabalho procurou rastrear essa trajetória. De início, com o intuito de realizar um estudo que analisasse as abordagens do *popular* em romances românticos, procuramos encontrar o que supúnhamos ser uma esparsa crítica sobre o assunto, no período. Qual a nossa surpresa, ao descobrirmos uma série de textos teóricos que, dialogando com outros, foi-nos colocando em contato com um extenso debate sobre a cultura popular, especialmente na segunda metade do século XIX. Embora haja, de fato, uma considerável produção romanesca que absorve muito daquelas idéias teóricas sobre a cultura popular, esta dissertação ainda não contempla sua análise. Dada a evidência das dimensões das discussões sobre o folclore na época e a relevância de apresentá-las detidamente, deixamos o estudo dos romances para um próximo trabalho, que por sua vez demandará exclusividade e poderá tirar proveito deste.

Com efeito, o crescente interesse pela descoberta do conjunto de autores que discutiram o *folclore* no período, culminou em uma reunião de textos publicados em periódicos e livros que nos permitiram constituir este trabalho de pesquisa: um inventário que tenta descortinar o movimento de discussões e teorizações a respeito do *povo*, seus hábitos e produções orais, no século XIX. Buscamos apresentar as principais idéias registradas por autores que participaram das discussões teóricas sobre o folclore de meados dos anos 60 até finais do século XIX. Ressaltamos que, durante o período de pesquisa e

elaboração deste trabalho, não poupamos esforços na localização das obras e textos produzidos pelos intelectuais da época, mas ainda assim, admitimos a possibilidade de incompletudes e da ausência de conteúdos ou autores eventualmente não encontrados¹.

A busca dessas fontes muitas vezes constituiu-se em verdadeiro garimpo, dada a dificuldade de identificação dos teóricos e de localização dos textos. Por esse motivo, valorizamos a apresentação de fragmentos originais – mantendo, quando possível, grafia e gramática datadas – com a finalidade de facilitar o acesso de pesquisadores interessados no assunto.

Supomos alguns motivos que conduziram ao ostracismo parte desses autores e obras. O principal seria o gradual desaparecimento do intelectual polivalente – representado pelo *bacharel* romântico – substituído pelos teóricos especializados. Com o advento e repercussão da sociologia na década de 30 do século XX, e com o surgimento de intelectuais que propunham uma separação mais precisa entre o *cientista* e o *literato* – como Mário de Andrade e Amadeu Amaral² – os estudos oitocentistas sobre o folclore foram sendo desprestigiados e considerados coleções imprecisas e fragmentadas das criações populares, supostamente orientadas por posturas teóricas não especializadas e equivocadas do ponto de vista científico. Além disso, a escassa institucionalização dos estudos sobre folclore no século XIX, não favoreceu a edificação do assunto como uma disciplina do conhecimento. As novas metodologias dos estudos brasileiros do século XX deixariam a impressão de que os primeiros folcloristas, além de se desviarem dos fatores sociais, reproduziam um popular *falsificado*, baseado em uma ciência mais impressionista do que parecia ser, na época.

Interpretado anacronicamente e marginalizado do interesse historiográfico, o movimento teórico em torno das coletas de cantos e contos

¹ Baseamos grande parte de nossa investigação na cronologia biobibliográfica dos autores que discutiram o folclore no século XIX, presente no *Dicionário de Folcloristas Brasileiros* (Recife, 1999) de Mário Souto Maior (in: <http://www.soutomaior.eti.br/mario/paginas/dicfab.htm>). Conforme localizamos e lemos os textos encontrados, levantamos também as fontes mencionadas no próprio material consultado, ampliando, dessa maneira, as informações oferecidas por Mário Souto Maior. Resultou deste trabalho a cronologia apresentada em anexo.

² Cf. VILHENA, Luís Rodolfo. *Projeto e missão: o movimento folclórico brasileiro*. Rio de Janeiro: Funarte / Fundação Getúlio Vargas, 1997.

populares da segunda metade do século XIX está à margem das pesquisas atuais. Permanece em grande parte intacto nos periódicos e livros de época, que se desmancham nas estantes dos acervos, ou se escondem em microfilmes engavetados. As edições recentes de textos relacionados a esse movimento são esparsas.

Do que foi possível localizar da época, nossa pesquisa apresenta catorze teóricos do folclore: Juvenal Galeno, Celso de Magalhães, Couto de Magalhães, José de Alencar, Franklin Távora, Sílvio Romero, João Barboza Rodrigues, Alfredo do Vale Cabral, Araripe Júnior, João Alfredo de Freitas, Melo Moraes Filho, Frederico José de Santa-Anna Nery, Nina Rodrigues e Júlio Campina. Embora o trabalho exponha os diálogos e intercâmbios entre os autores, eles aparecem dispostos cada qual em um capítulo, dadas as peculiaridades de suas abordagens. Os catorze capítulos estão distribuídos cronologicamente, conforme a data da primeira publicação de cada autor sobre o folclore: assim, inicia-se com Juvenal Galeno e a obra *Lendas e canções populares* (1865) e termina-se com Júlio Campina e seu *Subsídio ao folk-lore brasileiro* (1897). Eventualmente, os capítulos apresentam saltos temporais por tratar de obras e textos publicados por um mesmo folclorista ao longo de sua vida. Isso muitas vezes demonstra mudanças de opinião ou a absorção de novas influências teóricas. O objetivo é não perder de vista o trajeto específico de cada autor no debate sobre o assunto, que se estendeu por décadas.

É possível perceber o quanto as teorias raciais, bem como as ciências naturais influenciaram as abordagens da cultura popular no século XIX. O discurso de todos esses autores, de alguma forma passa pelas teorias positivistas européias sobre as raças e a miscigenação, mas isso não torna a discussão homogênea, nem completamente influenciada pelos teóricos estrangeiros. Em controversa reação ao romantismo e ao influxo do ex-colonizador, ora privilegiam a contribuição portuguesa, ora o índio, ora o negro na formação do mestiço brasileiro e de sua cultura popular. Há momentos em que concordam entre si, há ocasiões em que são oponentes. Segundo os parâmetros de sua época, às vezes conjugam ciência e literatura. Em diversas ocasiões, os que adotam abertamente

essa combinação são severamente censurados pela crítica daquele período, conduzida pela pretensa precisão das ciências positivistas. Questões de ordem *social* como a escravidão, o analfabetismo, a pobreza e a arbitrariedade eleitoral, também não são completamente ignoradas pelos primeiros folcloristas.

Também são relevantes leituras relativizadas pelo tempo. A ausência de estudos sobre os folcloristas do século XIX, talvez se explique por um entrave de interpretação. Pelo fato de que o pensamento científico de *hoje* sempre olhará com reservas o de *ontem*. O de amanhã provavelmente lance mão de teorias inimagináveis para a ciência atual. E assim seguirá o fluxo inevitável das releituras temporais.

INTRODUÇÃO

A INVENÇÃO DO POPULAR

Meados dos oitocentos, tempos de Independência política. Uma relevante manifestação intelectual de nossos literatos e pensadores românticos, passa a tomar forma definida: a adoção de uma noção de *cultura popular*, antes inventada na Europa sob o conceito de *folk-lore*³, que até então era tema diluído nas esparsas referências acadêmicas ao *povo* e, timidamente se difundia, ocasionalmente nas descrições literárias de costumes, crenças e cantigas populares e na imprensa brasileira.

Preocupados com a emergência de encontrar e expor elementos que representassem a nacionalidade em detrimento do influxo político e cultural europeu, os intelectuais do período criaram uma idéia de *popular*, sobretudo apoiada na do romantismo alemão⁴, que trazia uma acepção de “espontaneidade ingênua” e anonimato, característicos de uma coletividade homogênea e uma que se poderia considerar a “alma nacional”. Com o avançar das teorias positivistas estrangeiras, introduzidas aqui por volta da década de 70 do século XIX, muitos pensadores do período, especialmente aqueles filiados à “Escola de Recife”, apresentam-se como *cientistas* e iniciam um movimento anti-romântico de reação às abordagens vigentes do *popular*, passando a ter preocupações com especificidades raciais e documentais do folclore brasileiro.

³ Conceito criado pelo inglês William John Thoms, em 1846 (cf. bibliografia sobre o folclore).

⁴ Segundo Cláudia Neiva de Matos, desde o pré-romantismo alemão, na década de 1770, defendia-se a “unificação e elaboração da própria nacionalidade” em oposição à “hegemonia do padrão clássico-racional francês”, através da poesia popular. Assim, Herder demonstraria nas *Canções de todos os povos* (1778-79) que: “As noções de **raça** e **povo** são positivamente marcadas, estabelecendo-se entre elas e os pensadores e poetas um vínculo de continuidade fundado na unidade do **Gênio** (*Geist*) nacional. Aí se esboça uma espécie de etnografia mística que não sublinha os traços genéticos, fisicamente determinados, mas a densidade da alma comunitária como força viva e criadora” (In: *A Poesia popular na República das Letras*, p.51, grifo meu). Numa “segunda geração” romântica, adentrando a primeira metade do século XIX, intelectuais alemães como os irmãos Grimm irão contribuir para esta idéia de “coletividade popular” criadora, introduzindo uma suposta *razão* científica e a valorização das práticas populares enquanto *documentos* históricos.

Contudo, embora procurem tratar de maneira diferente o tema anunciado pelos românticos, mantêm muito dos seus julgamentos e do distante olhar elitizado sobre o *povo*; esta nebulosa idéia de povo que elegem para descrever. Antes refletida da Europa que fidedigna à realidade local, tal idéia sempre parecerá difusa nesse período, na medida em que tenta assemelhar-se à “entidade popular” branco-européia, determinada pelos românticos do velho mundo como rústica, ingênua e isolada da civilização urbana. Um retrato que apresenta dificuldades em lidar com a miscigenação, a escravidão e o contingente *popular* que se encontra marginalizado nos grandes centros urbanos.

Vê-se então, que àquela preocupação com o hastear da nacionalidade, acrescentou-se um problema. Diante do interesse pela cultura popular que se estendia na Europa, há muito mais tempo que aqui, parece ter havido uma dificuldade para os românticos brasileiros quanto à atribuição da fonte desta emanção popular: para os europeus, a expressão do imaginário folclórico partia dos camponeses que, afastados das cidades, não se corrompiam pelos hábitos urbanos e cosmopolitas; mas, para os brasileiros, não havia um segmento social para se conferir “popularidade”. A não ser os escravos.

O problema se torna ainda maior, na medida em que o negro cativo era o elemento que queriam esconder, já que aos olhos estrangeiros – que em muitos momentos foram visitantes do Brasil – a escravidão era vergonhosa. Como lidar com os relatos desses visitantes, já familiarizados à modernização da economia industrial e escandalizados com um modelo econômico ainda baseado na escravidão? O resultado desse dilema foi o advento de uma produção literária ainda “não científica”, nem essencialmente engajada no movimento abolicionista, que pretendeu exaltar um controverso popular, espelhado no do romantismo europeu e que, dessa forma, buscou camuflar a evidente presença dos costumes e crenças africanos no país. Uma configuração literária de acordo com o projeto de “civilização” idealizado por D. Pedro II para o seu império – sediado, então, no Rio de Janeiro – em seu persistente apoio às pesquisas e à produção artística do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Este era constituído da agremiação dos homens de letras que propunham construir

literatura, cultura e historiografia brasileiras – por brasileiros – que divulgassem uma imagem internacional de Brasil civilizado. Imagem que, embora se anunciasse antilusitana, afrancesava-se nos modos e nas modas. Para tanto, silenciava e apagava o grande contingente de cativos no país, visíveis transeuntes das ruas da Corte independente⁵.

Diante desta veemente tentativa de edificação da identidade nacional, observou-se uma especial atenção dos escritores na figura do índio, desde inícios da independência: tomado ao mesmo tempo como mito nacional de fundação – que, mesmo diante das especificidades regionais, reforçava a idéia de unidade nacional – e uma origem genuína, adornada de nobreza. Esta referência pareceu mais conveniente à imagem brasileira de civilização, uma vez que descartava a inserção do negro e podia representar um passado glorioso, construído a partir de tempos desconhecidos.

Assim, projetado ao distante período do descobrimento, o índio seria o elemento perfeito para construções idealizadas do passado nacional. De certa forma, o investimento na figura indígena foi também uma resposta a considerações como as do francês Ferdinand Denis – primeiro estudioso que, em 1826, publicou uma história literária brasileira separada da portuguesa – sobre a necessidade de se aproveitar a **cor local** e o **índio** na produção literária nacional. Na fase que ficou conhecida como *indianista* (marcadamente nas décadas de 40 e 50 dos oitocentos), com a qual o projeto romântico atrairia atenções e prestígio⁶, desenvolveu-se um universo de fábulas, cavalheirismo e nobreza, de maneira a singularizar o *selvagem* brasileiro, enriquecido pelo vasto ambiente natural e “pitoresco” a ser desbravado. Era o “maravilhoso” mencionado por Denis, que em terras tropicais ganharia em esplendor e seria comparável aos tempos míticos da Grécia⁷. As artes plásticas, além da poesia e ficção, e até mesmo as pesquisas

⁵ Cf. SCHWARCZ, Lília Moritz. *As Barbas do imperador: D. Pedro II, um monarca nos trópicos*. São Paulo: Cia das Letras, 1998.

⁶ Idem.

⁷ Cf. DENIS, Ferdinand. *Resumo da história literária do Brasil*. In: *Historiadores e críticos do romantismo...*/ seleção e apresentação de Guilhermino César. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos; São Paulo: EDUSP, 1978, pp.36-37.

científicas (todas financiadas pelo Imperador) assistirão à eleição do índio como elemento inspirador da nacionalidade⁸.

Mais tarde, nas proximidades dos anos 70 do século XIX, o indianismo e o modelo romântico de identidade nacional passam a ser questionados, com a penetração das teorias raciais e positivistas, já em discussão na Europa desde a década de 40 do mesmo século⁹. Trata-se da consagração do cientificismo e do advento dos *folcloristas* no Brasil, representados, sobretudo por teóricos das províncias do Norte e Nordeste brasileiros.

No início da década 70, voltam-se os intelectuais brasileiros para as idéias positivistas inauguradas por Auguste Comte e Herbert Spencer – idéias que levantam a possibilidade de se pensar todos os domínios do conhecimento pelo viés da ciência. Se aliados a este princípio, difundiam-se os da teoria transformista de Charles Darwin, do naturalismo de Taine, da etnologia de Scherer, Gobineau e Müller, dentre outros, há de se considerar as transformações emergentes sobre a maneira de se pensar o *popular* brasileiro: não mais a idealização romântica e sim as concepções naturalistas de raça, meio e evolução.

Essas mudanças colaboram para a formação de uma geração de folcloristas aparentemente anti-romântica que, no seu resgate da memória e da nacionalidade, apontará seus estudos numa direção um tanto diferenciada do caminho escolhido pelos escritores anteriores. Embora mantenham muitos dos juízos de valor românticos sobre seu objeto de análise, é sobretudo em resposta ao olhar dos estrangeiros chamados *naturalistas*, sobressaltados diante da mestiçagem humana e cultural observadas no Brasil, que os folcloristas nacionais insurgem-se pela prática de investigação das influências raciais na formação da cultura popular, bem como da coleta documental de manifestações orais. Conforme observa Lilia Schwarcz, a adaptação à realidade brasileira de uma ciência positivista e determinista, desenvolvida na Europa, foi tarefa árdua para

⁸ Segundo Lilia Moritz Schwarcz (in *As Barbas do imperador...*), a obra *A Confederação dos Tamoios* (1856), de Gonçalves de Magalhães, foi diretamente financiada por D. Pedro II e “*aguardada como o grande documento de demonstração de ‘validade nacional’ do tema indígena*” (p.132).

⁹ Cf. SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O Espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil – 1870-1930*. São Paulo: Cia das Letras, 1993.

estes estudiosos nacionais, que lidavam com um povo visivelmente marcado pela miscigenação¹⁰. Ainda assim, evidencia-se um processo de *redefinição* das teorias naturalistas no Brasil, segundo os interesses *nacionais* da elite brasileira¹¹.

As discussões sobre a cultura popular brasileira não se restringem às que os folcloristas promovem, notoriamente permeadas pela dificuldade no tratamento da questão da miscigenação. Romancistas da época como José de Alencar e Franklin Távora, tomarão parte nos debates por meio de uma produção ficcional que aborda o mestiço, suas expressões populares e os costumes de províncias especificamente localizadas no **Norte** do país, região eleita como o foco dos estudos naturalistas e documentais sobre o folclore nacional. Franklin Távora é um exemplo marcante de romancista que não só aderiu ao mencionado tipo de abordagem do popular na sua ficção – tendo elaborado também o conhecido prefácio programático da *Literatura do Norte* e especificado origens raciais na poesia oral e costumes apresentados nos seus romances – como participou dos debates teóricos sobre o folclore em periódicos importantes, como a *Revista Brasileira* e a *Ilustração Brasileira*.

No capítulo que segue, apresentamos o poeta Juvenal Galeno, que introduziu o *popular* na sua poesia e se auto-declarou uma *voz do povo*.

¹⁰ Idem. Segundo a autora: “Misto de cientistas e políticos, pesquisadores e literatos, acadêmicos e missionários, esses intelectuais irão se mover nos incômodos limites que os modelos lhes deixavam: entre a aceitação das teorias estrangeiras –que condenavam o cruzamento racial –e a sua adaptação a um povo a essa altura já muito miscigenado.”, pp. 18-19.

¹¹ Segundo Roberto Ventura: “O racismo científico assumiu uma função *interna*, não coincidente com os interesses imperialistas, e se transformou em instrumento conservador e autoritário de definição da identidade social da classe senhorial e dos grupos dirigentes, perante uma população considerada étnica e culturalmente inferior” (In: *Estilo Tropical*, p.60).

I. JUVENAL GALENO: PRIMEIRAS PREOCUPAÇÕES COM A OBSERVAÇÃO DO POVO

Apontado por muitos como um *homem do campo* que soube como ninguém retratar os sentimentos populares, Juvenal Galeno foi um poeta cearense que pertenceu a uma abastada família de agricultores de café, da serra da Aratanha. Embora pouco afamado, distante do mercado editorial “oficial” e sem formação acadêmica, Galeno tinha relações de parentesco com os conhecidos historiadores Capistrano de Abreu e Clóvis Beviláqua, além de ter estado no Rio de Janeiro no ano de 1855, travando contato com diversos escritores famosos como Machado de Assis, Joaquim Manuel de Macedo e outros. Neste mesmo ano, teve ainda a oportunidade de publicar versos no periódico carioca *Marmota Fluminense*, pertencente a Paula Brito. Talvez por esse histórico pessoal, o autor tenha sido mencionado como um homem que transitava entre diferentes classes sociais e entre aqueles universos vistos como tão distintos: o campo e a cidade¹².

A sua obra mais aclamada pela crítica da época, parece ter sido o livro de poemas *Lendas e canções populares*, de 1865. Aparentemente desligado dos preceitos naturalistas da cultura popular, o que se sabe através dos dizeres que prefaciam a obra é que Juvenal Galeno esteve em contato longo e direto com o “povo do Norte” – supostamente os habitantes da sua província natal – e que, a partir do que observou e assimilou, *compôs* os seus versos. A sua proposta, claramente nacionalista, era a de se colocar na posição de representante da voz popular:

“Reproduzindo, ampliando e publicando as lendas e canções do povo brasileiro, tive por fim representá-lo tal qual ele é na sua vida íntima e política, ao mesmo tempo doutrinando-o e guiando-o por entre as facções que retalham o Império, –pugnando pela liberdade e reabilitação

¹² Cf. ANDRADE, F. Alves de. Introdução. In: GALENO, Juvenal. *Lendas e canções populares*. Fortaleza: Imprensa Universitária do Ceará, 1965.

moral da pátria, encarada por diversos lados, – em tudo servindo-me da toada de suas cantigas, de sua linguagem, imagens e algumas vezes de seus próprios versos”¹³.

Como se pode notar, o autor se apresenta como um representante que *amplia, guia e doutrina* e não simplesmente que *reproduz* as expressões populares. Esse procedimento, diferente do que apregoarão nossos primeiros folcloristas, não apresenta ainda o pressuposto teórico de “preservação” da poesia oral e, ao contrário, explicita a necessidade de transformá-la. Todavia, Galeno afirma proceder de maneira bastante peculiar em relação às manifestações orais que presencia. Interagindo com as formas de assimilação dos conteúdos orais existentes nas comunidades não alfabetizadas, o autor declara “decorar” os cantos ouvidos do povo, para realizar o registro depois:

“Acompanhei-o passo a passo no seu viver, e então, nos campos e povoados, no sertão, na praia e na montanha, ouvi e decorei seus cantos, suas queixas, suas lendas e profecias, – aprendi seus usos, costumes e superstições, falei-lhe em nome da Pátria e guardei dentro em mim os sentimentos de sua alma, – com ele sorri e chorei, – e depois escrevi o que ele sentia, o que cantava, o que me dizia, o que me inspirava”¹⁴. [grifos meus]

Galeno recolhe o que ouviu e sentiu no contato com o povo, mas também lhe fala “em nome da Pátria”: voz válida e autorizada para tanto. O *povo* que observa é ainda identificado pelo autor com o *pobre*. Embora vislumbre muitas vezes um “pitoresco” no cotidiano penoso da pobreza, o poeta também levanta questões críticas em relação aos problemas sociais enfrentados pelo povo que contempla:

“Então, com o pequeno lavrador saudei a abundância da colheita, com o *criador* o aumento e boa venda do gado, e com o artesão a prosperidade de sua arte ou indústria; e com todos eles lamentei as secas, as epidemias, as perseguições policiais, que lhes obstavam o

¹³ GALENO, Juvenal. *Lendas e canções populares*. Fortaleza: Imprensa Universitária do Ceará, 1965, p.31.

¹⁴ Idem ibidem.

trabalho, e profliguei os onerosos tributos que pagavam – essa parte do suor do povo, que o Estado arranca para com ela encher a bolsa dos filhos do patronato!¹⁵.

A esses problemas, Galeno acrescenta com gravidade o do analfabetismo:

“Ali, a criança crescendo... crescendo sem aprender a ler! que não podiam seus pais, os quais também ignoravam as primeiras letras, levá-la à escola: esta não existia no lugar, ou se existia era-lhe vedada pela indigência; não tinham meios de vestir o filho, de comprar-lhe o livro, pois que as sobras de seus rendimentos entregavam, na paga dos impostos, à câmara municipal, para ela desperdiçá-las como bem lhe aprouvesse, sem realizar jamais a lei que lhe ordena o socorro à indigência na aquisição da instrução; pois que com as sobras de seus rendimentos pagavam ao padre por alto preço o batismo, o casamento, a missa ao domingo... ao padre, que assim negociava, que assim enricava, e que jamais lhes explicara a doutrina, dando-lhe o exemplo da avareza, do egoísmo e dos vícios! Pois que as sobras de seus rendimentos mal chegavam para a farda da Guarda Nacional e para outras sanguessugas, que sem trégua, que impedosamente chupam até a última gota o sangue do pobre, o sangue do povo!”¹⁶.

Como alguém que detém a voz da Pátria – da qual não se distinguem, afinal, os legítimos representantes – o autor parece considerar esses problemas fatores de marginalização do pobre em relação à consciência nacional. Coloca-se na posição de alguém que, como nenhum outro “patriota”, privilegia-se por ter convivido profundamente com o cotidiano popular e, principalmente, por ter contribuído para a instrução desse povo imerso “nas trevas da ignorância”:

“Chorei a sorte do povo, que nas urnas, no cárcere, e por toda a parte sofria a escravidão. E vendo então que ele ignorava seus direitos, lhos expliquei; vendo-o no sono fatal da indiferença, despertei-o com maldições ao despotismo e hinos à liberdade, – e estimulei-o comemorando os feitos dos mártires da Independência e de seus grandes defensores, – preparando-o assim para a reivindicação de seus foros, para a grande luta que um dia libertará o Brasil do jugo da prepotência, e arrancará o povo das trevas da ignorância, e dos grilhões do arbítrio!”¹⁷.

¹⁵ Idem, p.33.

¹⁶ Idem, p.34.

¹⁷ Idem, p.41.

O erigir da nacionalidade implicaria, portanto, na erradicação de fatores como o analfabetismo e a escravidão. Mas estes eram notáveis na população brasileira da época; por que então não eram incluídos na idéia de pátria? Podemos, nesse sentido, tomar as idéias de nação do autor Juvenal Galeno, como aquelas que projetavam o Brasil a um futuro civilizado, isto é, sem escravos e sem analfabetos. O curioso é que o poeta cearense, ao invés de omitir o africano como era corrente entre os escritores românticos, irá considerá-lo também brasileiro e militará pela sua libertação e transformação em sujeito nacional:

“Encontrei também o escravo... que fugira aos seus opressores... que gemia com fome, frio, sem uma alegria n’alma, sem esperança, sem consolação! Abjeto... autômato... coisa! Reduzido a esse estado... ele também brasileiro... também filho de Deus... por essa lei bárbara que desonra o Império, que se diz civilizado, que se diz cristão!”¹⁸.

Supõe-se que, mesmo sem formação acadêmica, através dos contatos que tinha com outros escritores da época, Juvenal Galeno tenha se mantido interado das idéias abolicionistas discutidas na Faculdade de Direito e nos periódicos de Recife.

Embora o trabalho no campo fosse visto como um dos mais “comoventes” costumes populares, quando realizado por escravos, provocava impressões de lástima e tristeza no observador Galeno:

“(...) a cena tocante, que todos os dias se repete nos lugares onde a agricultura se arrima no braço do livre, e não do escravo, que esteriliza a terra com o suor da aflição, com os prantos da agonia!”¹⁹.

Mas nem diante das lástimas do escravo, o autor deixava de esboçar as misturas raciais. Fazia referência à “mulatinha” e à “cabocla”, ora “serena e lânguida”, ora “saracoteando” ao som dos ritmos da “viola do norte”²⁰. Estes, então, eram muitos e provocavam entusiasmo no público que os presenciava.

¹⁸ Idem, p.35.

¹⁹ Idem, p.36.

²⁰ Idem, p.38.

Galeno tem o cuidado de descrever o procedimento dos tocadores, os diversos tipos de assuntos e formas poéticas que cantavam e as diferentes sensações que as *performances*²¹ lhe causavam, enquanto espectador e conviva. Mais uma vez, o autor refere-se ao seu exercício de repetição e memorização do que ouvia:

“Se descansavam os tocadores, ou se afinavam os instrumentos, cessava por momentos a dança, mas não se interrompia o prazer. Apareciam os poetas improvisadores, e percorrendo sobre diversos assuntos, recitavam, de copo na mão, a *décima*, o *abc*, o soneto, ou glosavam motes que lhes ofereciam os espectadores, ou narravam casos, que todos aplaudiam com frenesi.

E assim corria a festa até que pela madrugada, quase manhã, ao apagar-se o último tronco da fogueira do alpendre, retiravam-se os convivas, fartos de prazer, – e eu repetindo os cantos que ouvira, que decorara, que me inspirara a vida do lar – o amor conjugal, os costumes da família, os contos do serão, e as folias, – chorando com o desventurado nos seus pesares, e sorrindo com o feliz em suas alegrias”²². [grifo meu]

A partir da convivência com o povo e destas observações detalhadas de seus costumes – apresentadas no prólogo “História deste livro”, junto aos outros comentários citados – o autor compõe uma obra com dezenas de poemas que trazem temas como “O Pobre feliz”, “O Escravo”, “A Mulatinha”, “A Cabocla”, etc. Com este trabalho, supõe não ser bem recebido pela crítica que, segundo ele, baseia-se nos estudos estrangeiros para entender o povo brasileiro:

“Sei que mal recebido serei nos salões aristocratas, e entre alguns críticos que, – estudando nos livros do estrangeiro o nosso povo, – desconhecem-no a ponto de escreverem que o Brasil não tem poesia popular!”²³.

Esse estrangeiro é o viajante naturalista, o visitante sobressaltado com a miscigenação, natureza e escravidão brasileiras. Segundo Roberto Ventura, junto às contribuições teóricas de Ferdinand Denis e Ferdinand Wolf, o texto

²¹ As *performances* constituem-se dos elementos vocais, visuais, cênicos e de entonação, associados a todo o aparato comportamental que acompanha o cantor ou narrador, durante a sua apresentação oral para o público. A intenção é que seu desempenho *performático* acrescente o máximo de sabor aos cantos e contos, para despertar o interesse e atenção dos ouvintes (cf. Zumthor, Paul. *Introdução à poesia oral*. São Paulo: Hucitec, 1997).

²² GALENO, J. *Lendas e canções...*, op. cit., p.39.

²³ Idem, p.42.

estrangeiro que introduziu os critérios naturalistas de meio e raça na historiografia brasileira foi a dissertação “Como se deve escrever a história do Brasil”, apresentada ao IHGB em 1845, sob autoria de Carl Friedrich Martius²⁴. Talvez Galeno se referisse aos críticos supostamente baseados nestas e em outras idéias estrangeiras que adentravam o país, a maioria desconsiderando a validade do que fosse fruto da miscigenação.

No ano em que escreveu as *Lendas e canções populares*, Galeno talvez se apresentasse como um dos primeiros escritores a se preocupar com a poesia popular enquanto matéria de importância literária. Além disso, é um autor que nitidamente aborda a miscigenação e a participação do negro na criação dos cantos populares brasileiros. Embora não haja ainda preocupações propriamente étnicas e deterministas na observação dos cantos, Galeno presta breve atenção às raças formadoras da poesia popular, excluindo a portuguesa, que diante do antilusitanismo romântico não era interessante à literatura nacional. Assim, aos índios foi atribuído o “estado selvagem” da poesia oral, quando cantavam atos de bravura e aventura e o Brasil ainda não havia sido invadido pela civilização; os negros foram incorporados ao período colonial, em que se cantava a opressão e o sofrimento; e, à época da independência, falou-se de um *brasileiro* (o mestiço?) que se supõe cantar a mistura dos elementos de luta nacionalista, presentes nos que vieram antes. Sem menção ao português:

“(...) no estado selvagem, o Brasil teve essa poesia no canto das tribos, que comemoravam seus feitos guerreiros e as aventuras de seu viver errante, entoando aos sons da *inúbia*, do *torém*, do *murmuré* ou do *maracá*, a canção íntima, a tradicional, a da guerra, e a de seus costumes; – de que nos tempos coloniais o povo cantava a opressão que sofria, as suas aspirações à liberdade, o cativo de seus filhos, a devastação de suas florestas; de que na Independência o brasileiro cantou as peripécias da luta, a vitória, os heróis, os hinos do livre; – de que hoje, ilaqueado por sua boa fé, lendo na lei – liberdade, e nos fatos – despotismo, canta não só os seus amores e as lendas do passado, como também os seus pesares de cidadão!”²⁵.

²⁴ Cf. VENTURA, Roberto. *Estilo tropical: história cultural e polêmicas literárias no Brasil, 1870-1914*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p.30.

²⁵ GALENO, J. *Lendas e canções...*, op.cit., p.42.

Vê-se que, o referido *brasileiro* do presente encontra-se acuado pela política, mas enriquecido pela sua cultura popular. A mesma que passa a ser cunhada de “bela, original”, “filha da alma” do povo e começa a ganhar estatuto de representação da nacionalidade.

Houve diversos juízos críticos a respeito do aparecimento das *Lendas e canções populares*. Alguns dos anos seguintes à sua publicação, outros que as retomaram décadas depois, no período fomentado pelo cientificismo naturalista. Comentemos alguns, a começar pela avaliação de Pinheiro Chagas, de 1866²⁶.

O autor primeiramente defende que a poesia popular brasileira foi fruto da predominância do português no meio nacional, a partir das influências que o mesmo sofreu da natureza tropical e do convívio com o indígena, com o qual “pouco se misturou”:

“Mas o povo brasileiro não é o descendente direto dos índios: a raça conquistadora pouco se misturou com os selvagens, e principalmente substituiu-se a eles.

(...)

A poesia impregnava-se, por conseguinte, de novas inspirações, e até a melodia das canções, afirmando-se pelos murmúrios dessa natureza voluptuosa, tomava, conservando a vaga melancolia da cantiga européia, uma toada mais lânguida, uns requebros mais indolentes e queixosos, que formavam o encanto especial dessas *modinhas brasileiras* que enlevavam Beckford, o elegante inglês, o humorista aristocrata que residiu entre nós pelos fins do século passado”²⁷.

Embora empregue qualificações comumente atribuídas ao comportamento do escravo, como na referência aos “requebros mais indolentes e queixosos” das cantigas brasileiras, Pinheiro Chagas não menciona o negro que, como se viu, está presente na obra de Galeno. Todavia, o crítico não poupa elogios à façanha poética do escritor. Considera positivas as reformas que o poeta aplicou à poesia popular apreendida, para torná-la apresentável ao “mundo literário”. Além disso,

²⁶ ANDRADE, F. Introdução, op. cit., pp.1-3. Retirado do *Anuário do Arquivo Pitoresco* de Lisboa (1866). Não conseguimos obter mais informações sobre o referido crítico.

²⁷ Idem ibidem.

Chagas não deixa de esboçar suas admiradas impressões diante da tão contemplada “singeleza” do povo:

“O sr. Juvenal Galeno, publicando o seu livro *Lendas e Canções populares*, quis demonstrar a existência dessa poesia do povo brasileiro, e quis revelá-la ao mundo literário, dando-lhe uma forma um pouco mais cortesã, sem contudo se afastar da inspiração ingênua dos rudes trovadores. Foi plenamente feliz na sua tentativa; há no seu livro canções adoráveis de mimo e singeleza”²⁸.

Percebe-se que P. Chagas lança mão de diversos atributos, tais como “inspiração ingênua”, “rudes trovadores”, “mimo”, “singeleza”, que conservam o povo numa concepção idealizada de pureza infantil – ou de intocado pelas corrupções da sociedade urbana – e distância do universo culto e letrado. As elogiadas reformas feitas na poesia popular para esse “mundo *literário*”, têm semelhança com as conscientes restaurações aplicadas por Almeida Garrett no seu *Romanceiro Português* (1826): o intuito do escritor luso era *regenerar* língua e literatura nacionais a partir da poesia popular, desde que lhe retirando as “arestas”. Podemos perceber que, ainda isento dos critérios positivistas de preservação do folclore como documento histórico, o crítico Pinheiro Chagas recebe com louvor o mesmo trabalho de restauração em Juvenal Galeno. Embora os folcloristas condenem esse procedimento, não se desligarão tão facilmente da idéia de que a expressão popular seria revestida de *rudeza*.

Por fim, o crítico finaliza seu artigo com uma breve censura a Galeno, esta compartilhada por muitos dos estudiosos do assunto: aconselha o poeta a privilegiar a lírica em relação à épica. Talvez por associar a epopéia aos padrões clássicos de produção poética – com os quais o romantismo tanto queria romper – considera inconcebível um escritor que teve a oportunidade de receber, ao pé do ouvido, inspirações diretas do povo, optar por aquele gênero:

“Para ser sincero, como costume, direi que me parece não ser o Sr. Juvenal Galeno igualmente feliz nas poesias em que se afasta da musa do povo e tenta embocar a tuba da

²⁸ Idem *ibidem*.

epopéia. Também devemos confessar que é uma ingratidão essa infidelidade, porque a meiga virgem das choças murmura bem doces inspirações ao ouvido do poeta que vai despretensiosamente escutá-la”²⁹.

Ainda em 1866, temos notícia de uma carta do tipógrafo nordestino Antônio Marques Rodrigues³⁰ e de um artigo crítico de Machado de Assis³¹, sobre o mesmo livro do poeta cearense. A carta, notadamente destaca qualidades de cunho nacionalista e de preocupação com a cor local, na obra. Como há referências de época que apontam Galeno como o primeiro escritor brasileiro a utilizar a cultura popular na própria composição literária, Marques Rodrigues compara-o aos europeus já consagrados no trabalho com o tema:

“Li e reli tão formoso livro porque no seu autor contemplo um belo talento, e um poeta verdadeiramente nacional. Há nas *Lendas* poesias, que, na imaginação fantástica, na censura do disfarçamento político, e nos tipos populares e cor local da nossa natureza, não são inferiores a muita cousa boa que admiramos nos poetas alemães, e nos cantos de Beranger e Pierre Dupont”³².

A referência aos poetas alemães, assim como permeia o discurso folclorista, já é patente nesse comentário.

Machado de Assis reconhece no autor a mesma originalidade na abordagem do tema, no Brasil. Contudo, parece questionar uma semelhança com o autor Béranger³³. Acredita que Galeno faz uma condenável confusão entre a fidelidade na representação dos sentimentos do povo e a reprodução dos seus próprios sentimentos em um “tipo” popular “imaginado”. A analogia com Béranger é aparentemente citada como o desejo de Galeno reproduzir mais que um popular *imaginado*: copiado do “tipo” retratado pelo poeta estrangeiro. Além disso, M. de Assis considera o poeta brasileiro infeliz nos cuidados com a “versificação e a

²⁹ Idem ibidem.

³⁰ ANDRADE, F. Introdução, op. cit. Carta retirada do periódico **O Cearense**, n.º 2079, por F. Alves de Andrade.

³¹ Idem. Artigo retirado do periódico **Diário do Rio de Janeiro**, n.º 79, por F. Alves de Andrade.

³² Idem, p.28.

³³ Pierre Jean Béranger (1780-1857) foi um poeta francês que deixou escritas numerosas canções de teor revolucionário, na primeira metade do século XIX.

língua”. Reclama mais estudo e dedicação do promissor autor das *Lendas*, neste aspecto. Vejamos os seus dizeres:

“As canções populares do sr. Juvenal Galeno são um ensaio feliz em muitos pontos; o autor mostra ter a qualidade especial do gênero; algumas das canções são bem escritas, e todas originais; o que o autor não parece cuidar com zelo e rigor é a versificação da língua; e se muitas das suas canções primam pela ingenuidade e verdade da expressão, outras há que, postas na boca dum tipo imaginado, exprimem apenas os sentimentos do autor. Talé, por exemplo, a canção do *Deputado. O Senador*, de Beranger, devia está presente aos olhos do autor do *Deputado*. Não sabemos se o gênero poético escolhido pelo Sr. Juvenal Galeno terá muitos imitadores; A Canção é um gênero especial; para alcançar uma conveniente superioridade torna-se preciso ao Sr. Juvenal Galeno estudar mais profundamente a língua, e a versificação e os modelos: o seu talento é um filho da natureza; cumpre à arte desenvolvê-lo e educá-lo. Tais são os nossos sentimentos; aplaudindo a tentativa presente, aguardamo-nos para louvar-lhe as suas obras futuras”³⁴.

Interessante é refletir que, neste pequeno artigo, pressupõe-se uma nítida separação entre a *matéria* popular e a *criação* poética a partir desta matéria. O autor de *Dom Casmurro* parece desejar que estejam claras as diferenças entre utilizar-se de elementos populares e desenvolver poesia a partir deles. Tal utilização deve se manter na esfera da *inspiração* e jamais invadir e deturpar os padrões clássicos da linguagem poética. Em contrapartida, o romancista chama a atenção para aquela mencionada confusão entre sentimentos do povo e sentimentos do poeta; o versista deveria, então, primar pelo reflexo dos sentimentos populares, sem transfigurá-los aos seus. Mas, segundo a proposta de Galeno – compor seus próprios poemas a partir da observação da poesia popular – seria possível livrar-se daquela confluência de sentimentos? Vejamos um trecho do poema *O Escravo*:

Vou cantar a minha vida,
Nos ferros da escravidão...
Calai-vos, celestes auras,

³⁴ ANDRADE, F. Introdução, op. cit. Artigo retirado do periódico *Diário do Rio de Janeiro*, n.º 79, por F. Alves de Andrade, p.29.

Rugi com força, oh, tufão!
 Que é filha do desespero
 A minha rude canção,
 Como a dor que m'apunhala,
 Nos ferros da escravidão!

 Minha mãe era cativa,
 No cativoiro nasci;
Neste mundo a f'licidade [grifo meu]
 Não gozei, não conheci...
 Que ainda bem pequenino
 A minha sorte senti!
 Chorando o meu infortúnio
 No cativoiro nasci!
 (...)

No trecho acima destacado, percebe-se a supressão da vogal “e” na palavra “felicidade”. Isso parece demonstrar um exemplo de alteração silábica para acentuar uma determinada *pronúncia* da palavra no verso, a fim de torná-lo uma redondilha maior, métrica constante nos demais versos do poema e bastante comum na poesia oral. Segundo os métodos de versificação tradicional solicitados por Machado de Assis, seria permissivo utilizar recursos como esse na escrita, para demonstrar o ritmo poético oral? Afinal, indagamos: conforme os questionamentos do famoso romancista, seria possível a um poeta de “pretensões populares”, privilegiar uma poética clássica e os padrões da língua “cult”? Se sim, de que maneira tal produção literária seria coerente com a expressão poética oral?

Outras questões aparecem. Alguns anos depois dos três artigos comentados, Araripe Júnior também publica um extenso juízo crítico³⁵ a respeito das *Lendas e canções populares*. O crítico vê em Juvenal Galeno, um representante em potencial da poesia brasileira, dadas as suas origens e

³⁵ Idem. Artigo retirado do periódico **Constituição** (1872), n.ºs 174, 179, 187 e 199, por F. Alves de Andrade. Segundo o organizador do livro, este juízo crítico não foi concluído por Araripe Júnior.

constante contato com a natureza. Nada mais *nacional* do que um poeta constituído sob essas condições:

“(...) criado desde a sua mais tenra infância no meio dos majestosos espetáculos de uma natureza quase virgem, apaixonou-se como verdadeiro filho das musas pela deusa que por seu mágico poder fora-lhe gradualmente fecundando o espírito, e o artista afinal consumou-se.

É ele autor de um dos mais mimosos poemetos que se contam entre as nossas poucas produções verdadeiramente brasileiras”³⁶.

Se a brasilidade está na *alma popular*, encontrada na poesia oral especialmente do Norte – região não afetada pelo progresso e pelo estrangeiro – que exemplo mais adequado se poderia ter de um poeta nacional, visto o seu trabalho de composição, sua inspiração e sua naturalidade?

Ninguém mais indicado que esse “poeta do campo”, para assimilar e traduzir para a literatura as “almas poéticas” desses distanciados habitantes das selvas, “inocentes” e afastados da corrupção citadina:

“São habitações em que imperam somente as tristezas ou alegrias humanas; são verdadeiros berços de inocências, suspensos alguns metros acima dos vales, até onde não pode chegar o rugido das populações corruptas.

(...)

Não obstante, quantas almas poéticas não se destacam da proverbial selvaticidade desses lugares para contemplar a própria natureza, que lhes só dar o alento.

(...)

Foi em uma daquelas risonhas habitações onde cresceu o poeta da *Porangaba*. Foram estes os espetáculos que de mais perto lhe fecundaram a imaginação, e, criando-lhe uma fonte inexaurível de prazeres e inspirações, conseguiram revestir as suas produções de uma cor tão local, de tantos encantos e naturalidade”³⁷.

Diante desses comentários, não há como não se perguntar por que Juvenal Galeno, então, não era simplesmente apontado como uma dessas selvagens “almas poéticas” do campo, ao invés de um observador ou tradutor da poesia

³⁶ Idem, p.4.

³⁷ Idem, p.6.

popular? Há uma passagem do artigo que elucida essa questão. Uma vez reconhecido na Corte, publicado e lido – até mesmo em Portugal! – o poeta já possui mais que o suficiente para se consagrar literato:

“Já bastante conhecido entre os fluminenses, que têm sabido devidamente apreciar as suas lindas poesias, não menos estimado pelos bons literatos de Portugal, onde por mais de uma vez hão sido transcritas produções suas, não necessitaria o distinto poeta cearense que eu, o mais carecedor de habilitações, lhe viesse tecer encômios, se o irrefletido espírito de crítica não procurasse tão freqüentemente em nossa terra alçar o colo contra aquelas cousas que deveriam ser o primeiro objeto de suas atenções”³⁸.

Araripe Júnior também destaca as qualidades de Galeno nas descrições do cotidiano do *pobre*, que parece identificar com o *povo*. Tal cotidiano também sugere para o crítico, um misto de pitoresco com o sofrimento social:

“Ninguém melhor, nem com mais graça, tem pintado os costumes do rude lavrador, a vida do audaz e atrevido vaqueiro, ou a poética sorte do melancólico pescador; ninguém com mais delicadeza tem chegado a penetrar nos segredos do lar doméstico do pobre, e sabido com tanta destreza acompanhá-lo em suas felicidades ou torturas, em suas festas ou brinquedos; ninguém afinal já conseguiu esboçar com mais vivas cores as desgraças das ínfimas classes sociais, dessas vítimas inglórias da prepotência dos subdelegados, da ignorância das autoridades, e, mais que tudo, do nosso desastrado sistema eleitoral”³⁹.

O crítico chama a atenção também para a fidelidade com que o poeta descreve o tipo do *vaqueiro*. Interessado neste personagem da poesia popular sertaneja, especialmente a do Ceará, Araripe Júnior discutirá poucos anos depois da publicação deste artigo, as canções da região, debatendo a abordagem do romancista e primo José de Alencar sobre o assunto. Vê-se então, que neste artigo sobre Galeno e afetado pelos preceitos cientificistas que penetraram a década de 70 no Brasil, o crítico já faz alusões interessadas à figura do vaqueiro, positivamente encontrada na poesia de Galeno:

³⁸ Idem, p.4.

³⁹ Idem, p.6.

“(...) é a vida do homem rústico por excelência, que não recua ante o perigo, ora saltando abismos, ora pulando por cima dos mais corpulentos galhos, contanto que nunca deixe de trazer o ginete escanchado em cima dos rastos da rês arisca – objeto de todas as suas apreensões”⁴⁰.

Ainda há, neste artigo, menções sobre a possibilidade de Juvenal Galeno ser o primeiro escritor a realizar essa peculiar recolha da poesia popular. A mesma que, no período, ganha um progressivo teor nostálgico:

“Em todas elas [as poesias de Galeno] se encontra o cunho dessa poesia popular, ridente ou melancólica e quase sempre saudosa, tão difícil na verdadeira interpretação e tão fácil na aparência, cujo único representante entre nós é Juvenal Galeno”⁴¹. [grifo meu]

O poeta é ainda visto mais como um *reprodutor* da lira popular, que um *ilustrador*, que talvez revestisse a poesia do povo com a cultura letrada:

“Creio que as suas inscrições são virgens. Eco do povo, filha das suas dores e alegrias, suspirou sua lira e vibraram a nossos ouvidos os seus cantos suaves e melancólicos.

A lira de J. Galeno não quer a ilustração. Gerada nas selvas, criada no meio das cenas populares, só aspira ao ingênuo repetir das cantigas apreendidas no colo da cabocla e na jangada do pescador”⁴².

Essa idéia de reprodução é verificada por Araripe Jr. também na *linguagem* expressa nos poemas de Galeno. Ao contrário do que pensou Machado de Assis, o crítico aponta a exposição de uma certa “rudeza” do linguajar popular, como um reflexo da legitimidade dos registros do escritor:

“Longe de ser olhado esse modo particular de falar como o resultado do erro da inteligência, da estupidez da gente rude, prova antes a sua argúcia [de J. Galeno] e vivacidade

⁴⁰ Idem, p.8.

⁴¹ Idem, p.9.

⁴² Idem, p.10.

em pintar os objetos e cenas, que em torno de si se passam, com todas as suas cores reais e segundo as suas genuínas impressões”⁴³.

Nota-se que, a suposição equivocada de uma “estupidez” no povo, ao ser “pintada” pelo poeta, leva-o a ganhar em *naturalidade* e *verdade* – qualidades constantemente mencionadas por A. Júnior – além de oferecer melhor impressão de “genuinidade” popular e, portanto, brasileira. Essas impressões de naturalidade e verdade, em muito se parecem com as dos poetas românticos alemães. Na segunda metade do século XVIII, Herder defendia a existência de uma “poesia da natureza” que, por representar todo o espírito ou *geist* nacional, era anônima, coletiva e essencialmente pura e *verdadeira*, dada a sua *naturalidade*. Embora o poeta alemão ainda não tivesse preocupações propriamente científicas, como os Grimm da segunda geração romântica, atraiu muito as atenções dos teóricos brasileiros, especialmente os da “Escola de Recife”, que recebiam lições sobre esses poetas⁴⁴.

Com todas essas características destacadas, Galeno é apontado como um precursor deste tipo de prática literária:

“Juvenal Galeno acalentado aos estos do sol deste Brasil, será talvez o precursor de uma plêiade brilhante em gênero diverso ao do saudoso Dias, que recebendo as virgens inspirações do torrão onde nasceu, solidificará uma literatura própria e original”⁴⁵.

Vê-se que o vislumbre de uma literatura concebida a partir da obra de Galeno, não é mais identificada com a “do saudoso Dias”. Trata-se de uma “literatura própria e original”, inspirada no “torrão” cearense do Norte, que se supõe ser a da temática popular. Um *popular* vinculado ao campo, à pobreza e à inocência do isolamento cultural. Galeno, antes de qualquer outro escritor interessado no assunto, era visto como o poeta *agricultor* que abraçou o tema e com ele sempre se identificou, afastado da afetada vida palaciana:

⁴³ Idem, p. 11.

⁴⁴ Cf. MATOS, Cláudia Neiva de. *A Poesia popular na República das Letras*, op.cit.

⁴⁵ ANDRADE, F. Introdução, op. cit. Artigo retirado do periódico **Constituição** (1872), n.ºs 174, 179, 187 e 199, por F. Alves de Andrade, p.13.

“Aos exemplos de Sócrates que foi estatuariário, Balzac, estudante de direito, Walter Scott *altorney* em Escóssia, Gautier pintor, Sainte Beuve anatomista, exemplos estes citados muito a propósito por aquele escritor [Dechanel, em *A Crítica natural*], no intuito de mostrar as causas das predileções dominantes nestes indivíduos, acrescentaremos o exemplo do nosso poeta Juvenal Galeno – agricultor.

Quem não encontrará em sua frase essa rusticidade agradável, esse *déshabillé* característico do lavrador, que sempre foi alheio aos torniquetes da vida dos salões?

É mais uma prova que levantamos em favor da espontaneidade deste talento que honra agora as nossas letras”⁴⁶.

Diferentemente de Sílvia Romero, que baseou a formação da literatura brasileira no cruzamento de raças e línguas, Araripe Júnior defendia fundamentalmente o impacto do meio sobre o estilo literário. Galeno não escapou a este critério: do ambiente campestre em que nasceu e da profissão de agricultor, resultou a produção de uma poesia toda *filha da natureza*.

Para “honrar as nossas letras”, Galeno dispunha de uma espontaneidade típica da poesia natural de “rusticidade agradável”. Nesse caso, o desagradável talvez fosse o que não passasse pelo filtro *das letras*, permanecendo apenas na boca do povo e longe dos livros de poesia. Essa espontaneidade é traduzida como uma espécie única de inspiração no popular, que resulta em inigualável *simplicidade* poética. Característica esta que, segundo A. Júnior, sugere uma falsa idéia de “facilidade” criativa. Galeno seria, então, o poeta coroado por tal capacidade de composição, comparado a Homero para não deixar dúvidas sobre sua qualidade:

“O sinal do verdadeiro talento é a clareza – a naturalidade.

Acontece quase sempre, quando lemos um trabalho artístico de perfeito cunho, acabarmos dizendo:

- Seria capaz de realizar outro tanto.

Nestas palavras se encerra todo o elogio do autor.

Entretanto, só a alma do artista ou do poeta poderá dizer que de esforços não lhe foram precisos para chegar a esse resultado.

(...)

⁴⁶ Idem, p. 14.

É justamente no parecer fácil que está a grande dificuldade. Nada mais insuperável do que a simplicidade dos versos de Homero, quando pinta o desespero de Andrômaca pela partida de Heitor: seus gritos parecem sair do íntimo da alma do próprio leitor que os aplaude.

(...)

Porque as nossas almas cantam, embalando, o – *Cajueiro Pequeno*, julgamos muita vez essa composição de pouco mais ou nada.

É um engano.

Não será porventura a misteriosa musa popular, a vaga musa, a mais fecunda, a mais original e imaginosa, a que mais freqüentemente ministra assuntos ao escritor consciencioso?”⁴⁷.

Nota-se que o crítico suspeita da aparente “facilidade” na criação de versos com inspiração popular e trata de demonstrar um árduo exercício de elaboração a partir dessa *musa*, tão abstrata quanto idealizada. A idéia, mais uma vez, parece ser a de diferenciar a prática de composição do poeta, da expressão poética propriamente popular, tendo Homero como testemunha.

Cerca de quinze anos após a publicação do artigo de Araripe Júnior, vem à luz no jornal **A Semana**⁴⁸, um texto de Franklin Távora sobre os “Escritores do norte do Brasil”, apresentando como autor o poeta Juvenal Galeno.

Embora apontado por Távora como um escritor afastado da vida literária naquele momento, é retomado pelo autor d’ *O Cabeleira* como uma figura significativa, em uma época em que a cultura popular vinha sendo discutida enquanto *ciência*. Juvenal Galeno é, portanto, mais uma vez considerado um poeta de grande mérito na abordagem do tema. O crítico e romancista que, a essa altura havia produzido quatro romances sob a égide de “Literatura do Norte”, lamenta o afastamento de Galeno do circuito literário, mas justifica suas prováveis dificuldades para manter-se nele e reconhece seus esforços de viabilizar a publicação de seus livros, longe da Corte:

“Juvenal teve talvez as mesmas razões que José de Barcelos para abandonar as letras.

⁴⁷ Idem, p.16.

⁴⁸ Idem. Artigo de 1887, retirado do jornal **A Semana** do Rio de Janeiro, por F. Alves de Andrade.

Era preciso ganhar a vida, e as suas produções, apesar de serem muito apreciadas, longe de lhe servirem de auxílio só lhe traziam despesas. É mais produtivo o café do que a poesia, posto que se harmonizam perfeitamente estas duas idéias e muitas vezes uma faz surgir a outra.

(...)

É pois, mais outro que perderam as letras depois de haver trabalhado não pouco por elas.

Digo não pouco, porque publicar neste país, e particularmente em uma das províncias do norte, três livros é dar prova de valor. Juvenal publicou em 1865 as *Lendas e Canções Populares*, que formam um volume em 8.º de 415 páginas, em 1872 a *Lira Cearense*, um volume in-fólio de 188 páginas, e as *Cenas Populares*, volume de 283 páginas. É preciso reunir a estas as *Canções da Escola*, coleção de versos de uma moral singelíssima, obra adotada pelo Conselho de Instrução Pública do Ceará para uso das escolas primárias”⁴⁹.

Franklin Távora justifica com fatores de ordem prática, financeira e profissional o distanciamento do poeta e confere ainda mais valor ao escritor pelos esforços que empregou na publicação de sua obra, que serviu até mesmo para o aproveitamento pedagógico-escolar. Veremos que as queixas em relação às dificuldades de publicação servem para o próprio crítico e romancista, que sempre lamentara essa adversidade e apoiara os escritores do Norte que como ele enfrentaram o problema, ainda que estabelecidos na Corte.

Mas a retomada de Galeno não pára nesses fatores. As *Lendas e canções populares*, além de integrarem o que Távora chama de “monumento para a literatura do norte”, representam para o crítico um possível *Cancioneiro* nacional. Se ainda não, mostram que Juvenal Galeno poderia ser o mais apropriado coletor da poesia popular:

“As *Canções Populares* não são somente um livro brasileiro sem rival em seu gênero. Não é temeridade afirmar que, por agora, é o livro mais popular que possuímos, isto é, o livro em que mais entra o sentimento, a vida e a maneira de falar do povo; e se não é ainda o nosso *Cancioneiro*, quem o lê fica convencido de aquele poeta seria atualmente o mais competente para colecionar e restabelecer a poesia do povo, seu amigo, hóspede, companheiro e inspirador”⁵⁰.

⁴⁹ Idem, p.19.

⁵⁰ Idem ibidem.

Os motivos dessa “competência” para recolher a poesia do povo, mostram-se os mesmos dos já antes apresentados: as origens do poeta e sua convivência e identificação com o povo. Contudo, ao relatar que Juvenal Galeno não teria cursado as academias, Távora não deixa de assinalar que o poeta poderia ter oferecido mais do que o que apresentou:

“Deve orgulhar-se a Província ou a Escola Literária que possui um talento tão espontâneo e assimilador, o que admira tanto mais quanto o sr. Juvenal Galeno não cursou as academias, nem conhece talvez as grandes literaturas. Ao fazer esta observação não tenho outro fim senão tratar de por em relevo o privilegiado talento do Sr. Juvenal Galeno, e não de maneira alguma diminuir o seu merecimento. Que pena causa ver uma vocação tão grande não dê todo o fruto que poderia dar!”⁵¹. [grifo meu]

Percebemos novamente aquela mencionada distinção entre o *coletor* da poesia oral e o *produtor* da mesma, o “povo”: do coletor, talvez se esperasse uma formação acadêmica que aperfeiçoasse a vocação para a consciência científica na lida com a matéria popular. Távora não condena abertamente a ausência de formação superior em Galeno, mas sugere que, sem o aparato acadêmico, o trabalho do autor talvez não seja ideal. Veremos que em José de Alencar, essas críticas procedem também no sentido inverso: Távora não admite a desatenção de um acadêmico e escritor de prestígio para com a descrição científica da cultura popular. Mas no caso de Galeno, mesmo sem o título de bacharel, o crítico admira-se das semelhanças de suas composições com a *musa popular*. Na *Lira Cearense* (1872), Távora surpreende-se com tal semelhança e com a qualidade da *adaptação* das formas e temas populares aos poemas do livro:

“Riscaí da *Lira* o nome que a individualiza, espargi pelas plagas do Norte essas produções espontâneas, e os que as ouvirem da boca do sertanejo, ou do pescador, dirão sem a menor dúvida de equívoco:

‘São poesias do povo. Pertencem à musa anônima’.

⁵¹ Idem, p.20.

Sim. A forma é a mesma. Os temas se não são idênticos, pertencem à mesma origem, à mesma natureza.

Para maior semelhança, o poeta adaptou suas poesias ao ritmo e toada das canções com que se deleitam os vaqueiros no campo, o agricultor trabalhando no seu roçado, o pescador cortando as ondas em sua jangada veloz”⁵². [grifo meu]

Mesmo sendo um naturalista (quase) convicto, como veremos depois, Franklin Távora deixa transparecer sua admiração pela *adaptação* das formas populares. Demonstra comungar também das idéias herderianas sobre a “poesia da natureza”, mencionando uma “musa anônima”, geral e abstrata, que representaria a espontaneidade e naturalidade popular. Frisa também que “todos os temas das poesias do Sr. Juvenal Galeno são tirados de assuntos nacionais, porém sempre descreve e canta o lado mais natural e original, revelando o seu inequívoco patriotismo: – ora o *Recruta*, ou o *Soldado de Castigo*, ora o *Escravo*, ora o *Compadre Ministro*, ora o *Sapateiro*”⁵³.

Assim, os juízos de Franklin Távora apontam características de originalidade, patriotismo e naturalidade na obra do poeta, além de integrá-lo a uma concepção geral sobre os “escritores do norte”. Segundo o crítico, a tendência a se compadecer do *pobre* – refletido no *povo* – está presente em todos os escritores da região, mas em Galeno, é característica marcante:

“Há nos escritores do norte uma superabundância de compaixão para com o pobre. Daí resulta que o pobre é uma figura, por assim dizer, obrigatória dos seus romances, dramas e poemas. Nenhum escritor dali confirma mais evidentemente este rasgo característico do que o Sr. Juvenal Galeno”⁵⁴.

Essa valorização do norte em relação ao sul, no sentido de se eleger o *popular* daquela região como o mais *nacional* e seus escritores os mais sensíveis à causa nacionalista, além de constituir uma tópica do pensamento de Távora, será opinião preponderante entre os folcloristas da época.

⁵² Idem, p.25.

⁵³ Idem, p.23.

⁵⁴ Idem, p.23.

Nas *Cenas populares* (1871), Juvenal Galeno apresenta uma série de contos que condensam a sua observação e integração ao cotidiano do povo, com a narração ficcional em primeira pessoa. Sobre o livro, Távora tece comentários não muito favoráveis:

“ Nas *Cenas Populares* o autor prefere a prosa.

São soberbos estes contos pelo que diz respeito à ficção étnica.

Com as descrições do povo entretece o escritor reflexões morais, notícias históricas e políticas.

Lugares, pessoas, costumes, tudo ali é cearense, ou melhor, nortista.

Ele conhece, na verdade, todos os assuntos de que se ocupa.

(...)

Em todos esses pequenos ensaios só descubro uma falta: a imaginação tem ali um lugar por demais secundário.

Em todos eles falta arte.

Os acidentes e matizes da vida nos sertões e nas praias parecem ali fotografados.

Mas não basta reproduzir fielmente, é preciso tecer as cenas, uni-las umas com as outras, de maneira que delas resulte um drama, porque o drama é tudo nas produções artísticas.

Um quadro, se não representa uma ação, carece de vida ainda que transborde de colorido”⁵⁵.

Pelas palavras do crítico, somos levados a crer que o referido livro de Galeno é, de fato, uma coleção de retratos fiéis do cotidiano do povo. Mas, até que ponto uma produção ficcional como essa é prestigiosa para um *homem de letras*? Até que não se confundam os costumes populares *naturais* com a *arte*. O que é do âmbito da natureza é geral, puro, espontâneo e até passível de classificações; mas, o que faz parte da esfera *literária* e mais precisamente *ficcional*, tem que ser também *artístico* e não uma mera reprodução do *natural*, ou uma simples “ficção étnica”. No âmbito da prosa, Távora parece requisitar uma preocupação *estética*.

⁵⁵ ANDRADE, F. Alves de. Introdução, op.cit., p.25. Consultamos a terceira edição da obra de Galeno, mencionada aqui – GALENO, J. *Cenas populares*. Fortaleza: Editora Henriqueta Galeno, 1969.

Essa crítica soa contraditória em relação aos comentários anteriores de Távora sobre a poesia de Galeno. Todavia, o crítico – e sobretudo o *romancista* – parece dar à prosa uma função diferente: a de criar drama e ação *artísticos*. Segundo ele, faltam “drama” e “imaginação” aos contos de Galeno. Falta talvez, um pouco da idéia antes executada pelo autor do artigo, de aplicar os elementos que compõem um “quadro” popular à constituição de romances de ficção. Romances que receberam de Távora a denominação de “literatura do norte”, a mesma que já era representada por Juvenal Galeno e que o crítico defende, ao final do artigo, como propulsora de um futuro promissor:

“A literatura do Norte, queiram ou não os que lhe são hostis, está esboçada, digo mal, já tem dado frutos, aos quais em futuro não muito remoto se juntarão outros talvez mais sazonados, porém já precedidos pelos que deixa aqui indicados o autor destas linhas”⁵⁶.

Ao contrário de Franklin Távora, que ficou consagrado na historiografia literária como seu rival, José de Alencar rende elogios à proeza ficcional do conterrâneo Juvenal Galeno, em carta datada de 1872, que oferece suas impressões de leitura sobre o livro enviado pelo colega:

“Creia-me. Livro tão original ainda não se escreveu entre nós; e o Ceará deve lisonjear-se de ter quem lhe dê na literatura pátria um lugar que não tem outras províncias mais ricas e adiantadas em progresso material”⁵⁷.

Segundo esses dizeres, com as *Cenas populares* o Ceará ganharia em nacionalidade literária, embora fosse atrasado em “progresso material”. Trata-se da idéia principal do longo e ambíguo debate que será travado na época, ao se comparar Norte e Sul: a primeira região era idealizada como nacional, mas desprestigiada do ponto de vista social e econômico; a segunda, representada pela Corte, era considerada um lugar que gradativamente deixava de ser

⁵⁶ Idem, p.26.

⁵⁷ ALENCAR, José de. Carta de José de Alencar. In: *Cenas populares*. Fortaleza: Editora Henriqueta Galeno, 1969. A carta de Alencar antecede esta edição da obra.

brasileiro, descaracterizado pelas influências estrangeiras, mas não deixava de ter o estatuto de capital do império: o lugar mais rico e civilizado do país.

II. JOSÉ DE ALENCAR: FACETAS NACIONALISTAS

Como se sabe, embora de naturalidade cearense, José de Alencar passou a maior parte da vida entre São Paulo e Rio de Janeiro. Na cidade paulista, formou-se em Direito aos 21 anos e na Corte – para onde foi nos idos de 1850 – desenvolveu as mais diversas atividades profissionais, desde a advocacia e assunção de cargos políticos à redação em periódicos fluminenses e à ascensão como romancista. Escritor que conquistou prestígio junto aos editores e sucesso para com o público leitor, Alencar foi escolhido por Machado de Assis como patrono de sua cadeira na Academia Brasileira de Letras (1897), fundada 20 anos após a sua morte.

Foi em “Benção paterna”, prefácio que dialoga com o romance *Sonhos d’Ouro* (1872), que Alencar parece ter iniciado um esboço de seu projeto literário, em parte já realizado. Alerta constantemente o seu *livrinho* que se esquive das críticas, pois estas são, na maior parte do tempo, equivocadas: ainda apregoam o estilo clássico e uma literatura brasileira que remonte a portuguesa antes do descobrimento, com tal polimento na língua, que já nem sequer “usam [...] nossos irmãos de além-mar”. O escritor ainda sugere que as obras apreciadas pela crítica estão submetidas ao gosto do “baronato”, atribuindo a este o poder de canonizá-las. Com tais opiniões, Alencar admite escrever romances de acordo com o tempo e o leitor que vigoram, ironizando o fato de obter, assim, um melhor respaldo do público leitor:

“Persuadam ao leitor que não vá à livraria à cata destes volumes. Em isto acontecendo, já o editor não os pedirá ao autor, que por certo não se meterá a abelhudo em escrevê-los. Assim todos lucramos”⁵⁸.

Esses comentários presumem que o autor era bastante lido na época e que sua proposta de literatura, pelo menos agradava os editores e leitores brasileiros.

⁵⁸ ALENCAR, José de. ALENCAR, José de. Benção paterna. In: *Sonhos d’ouro*. São Paulo: Melhoramentos, [19-], p.9.

Mas, além disso, Alencar defende, como requisito indispensável para o escritor brasileiro, a fundamentação literária no caráter nacional. Para ser mais exato, ele define um “*período orgânico*” da sua própria obra literária, dividida em três fases: a “*primitiva*”, relativa às “*lendas e mitos da terra selvagem e conquistada*”⁵⁹, ilustrada com o livro *Iracema*; a “*histórica*”, representando “*o consórcio do povo invasor com a terra americana, que dele recebia a cultura, e lhe retribuía nos eflúvios de sua natureza virgem e nas reverbações de um solo esplêndido*”⁶⁰, figurada pelas obras *O Guarani* e *As Minas de prata*; e por último, a fase denominada como a “*infância de nossa literatura, começada com a independência política*”⁶¹ e ainda não terminada. É nesta última fase que Alencar alega estarem presentes os costumes “puros” e preservados pelo povo, tais como as cantigas, os serões de família e tudo o que há de “intacto” do passado. Um passado que teria se cristalizado na cultura popular e assumido aspecto *infantil* em relação à maturidade progressista do presente. Esse Brasil é ilustrado nos livros *Tronco do Ipê*, *Til* e o *Gaúcho*. A partir desse panorama histórico-nacional, o escritor se conformará em esperar que a crítica se familiarize verdadeiramente com a realidade brasileira, para compreender o valor literário de seus livros.

E por que viés entraria *O Sertanejo*, romance do autor que se voltou para a sua província natal do Norte e enfatizou o uso de recolhas populares? Embora coubesse nos moldes da “última fase” literária do autor, *A Benção*, escrita em 1872, ainda não o contempla. Dois anos mais tarde temos notícia d’*O Nosso Cancioneiro* (1874), conjunto de cartas escritas pelo autor a Joaquim Serra, tratando de assuntos muito peculiares ao romance mencionado, que será publicado em 1876.

Nas cartas, Alencar anuncia estar, naquele momento, investigando a “alma da nação” nas trovas populares de sua terra natal, o Ceará. Retoma o seu incômodo com o polimento da língua no seu estilo clássico e lusitano, comparando-o agora com a linguagem popular brasileira, que considera a real representante da nossa língua:

⁵⁹ Idem, p. 10.

⁶⁰ Idem, p. 11.

⁶¹ Idem ibidem.

“Disse Garrett que o povo também é clássico. Penso eu que devia dizer – o primeiro dos clássicos e igualmente dos gramáticos”⁶².

Refere-se com nostalgia aos costumes tradicionais cearenses e descreve, com sabor e detalhes, o movimento das vaquejadas no inverno e o papel consagrado ao *barbatão*, espécie de boi selvagem que seria comum no sertão nordestino, personificado pela idealização mítica da tradição popular. Com isso, já nos vemos familiarizados com intensas passagens d’ *O Sertanejo*, que retratam de maneira muito semelhante o mesmo costume e a mesma relação dos sertanejos com o animal. Lembramos, por exemplo, do momento em que o protagonista Arnaldo abre mão de provar sua capacidade única de capturar o temido barbatão Dourado, em detrimento da tristeza que percebeu na lágrima do animal.

A propósito, nesse mesmo momento da narrativa em que uma comitiva de sertanejos sai para a vaquejada, são cantadas quatro quadras setessilábicas da cantiga conhecida por *Boi Espaço* e, depois, os personagens contam a história da incessante perseguição a um boi, que culminará na entoação de algumas quadras d’ *O Rabicho da Geralda*. O interessante para a relação que estamos querendo estabelecer com *O Nosso cancioneiro*, é que este apresenta as duas cantigas – uma parcialmente e a outra na íntegra – comentadas, além de anunciar o nascente esboço do novo romance do autor, que pretende abranger o fruto de suas investigações sobre os costumes populares. Justamente o conteúdo das cartas.

Com relação ao recolhimento das cantigas e sua posterior apropriação nas obras, parece ter havido um processo de condensação das versões coletadas – aliás, muito criticada, depois, por Sílvio Romero – e de *restauração* da linguagem, realizada conscientemente pelo autor. Assim, a sua afirmação primeira de que o povo é “o primeiro dos clássicos e igualmente dos gramáticos” soa incoerente ao lado desta:

⁶² ALENCAR, José de. O Nosso cancioneiro. In: *Obra completa*, vol. IV. Rio de Janeiro: Aguilar, 1960, p.963.

“(...) penso eu que se deve proceder de modo idêntico à restauração dos antigos painéis.

Onde o texto está completo é somente espoá-lo e raspar alguma crosta que porventura lhe embote a cor ou desfigure o desenho. Se aparecerem soluções de continuidade provenientes de escaras de tinta que se despegou da tela é preciso suprir a lacuna, mas com a condição de restabelecer o traço primitivo”⁶³.

O tipo de interferência descrita pelo romancista na composição popular original, antes considerada respeitável do ponto de vista clássico e gramatical, sugere que as fontes orais não se sustentariam sem o registro escrito e a *restauração*. Além disso, embora não mencione, Alencar realiza essa “restituição” a partir da fusão de cinco versões dos poemas populares coletados. Esse procedimento, comparável talvez ao de Almeida Garrett no seu *Romanceiro*, será depois censurado e considerado “tipicamente” romântico pelos folcloristas, que defenderão um pretenso cientificismo no trato com tais fontes. Sílvio Romero condenará explicitamente os métodos de Alencar, lamentando ficar desprovido do acesso à variedade das versões originais.

Quanto aos personagens do romance, também possuem algumas características de heróis populares: Arnaldo, o sertanejo e protagonista ao qual o título do livro se remete, é dotado de coragem inabalável e possui uma especial proteção divina, que lhe confere um comportamento e imunidade muitas vezes sobrenaturais. Vive situações controversas com Flor, jovem por quem é apaixonado e filha do poderoso capitão-mor a quem o sertanejo deve seus serviços e obediência. Tanto o capitão, como Arnaldo e Flor, por desempenharem papéis principais na narrativa, possuem características marcantes – que nas narrativas orais populares compõem o caráter mnemônico da criação dos personagens – e têm uma tolerância mútua que não se aplica aos outros, justamente porque terão sempre de conviver com seus geniosos temperamentos. Porém, espera-se que depois de tantos percalços para evitar que Flor se case, Arnaldo vá desposá-la ao final, como nos enredos de muitas narrativas orais... Engano. As diferenças sociais prevalecem à realização amorosa.

⁶³ Idem, p.972.

Talvez *O Sertanejo* traga até mesmo algo de biográfico ou afetivo do autor, pois parece apresentar características de narrativas orais, já experimentadas pelo romancista na infância e trajetória pessoal. O seu papel de contador de histórias, em reuniões familiares, por exemplo, ele mesmo relata em *Como e por que sou romancista*:

“Essa prenda que a educação deu-me para tomá-la pouco depois, valeu-me em casa o honroso cargo de ledor, com que me eu desvanecia, como nunca me sucedeu ao depois no magistério ou no parlamento.

Era eu quem lia para minha boa mãe não somente as cartas e os jornais, como os volumes de uma diminuta livraria romântica formada ao gosto do tempo.

(...)

Lia-se até a hora do chá, e tópicos havia tão interessantes que eu era obrigado à repetição. Compensavam esse excesso, as pausas para dar lugar às expansões do auditório, o qual desfazia-se em recriminações contra algum mau personagem, ou acompanhava de seus votos e simpatias o herói perseguido.

Uma noite, daquelas em que eu estava mais possuído do livro, lia com expressão uma das páginas mais comoventes da nossa biblioteca. As senhoras, de cabeça baixa, levavam o lenço ao rosto, e poucos momentos depois não puderam conter os soluços que rompiam-lhes o seio”⁶⁴.

Das prováveis lembranças de menino, no seio de práticas artísticas orais – às quais se refere n’ *O Nosso cancioneiro* – às comoções causadas nas senhoras pelas suas performances em voz alta, Alencar certamente foi um romancista formado também pela *cultura popular*.

⁶⁴ ALENCAR, José de. *Como e porque sou romancista*. Campinas: Pontes, 1990, ps.24 e 26.

III. CELSO DE MAGALHÃES: INTRODUÇÃO DO CIENTIFICISMO NOS ESTUDOS DE FOLCLORE

Maranhense e formado pela Faculdade de Direito do Recife na mesma época que Sílvio Romero, Celso de Magalhães teve como foco de estudo a poesia popular brasileira. Colaborando para jornais do Maranhão e de Recife, seu mais importante trabalho foi *A poesia popular brasileira*, conjunto de artigos publicados no periódico recifense *O Trabalho*, em 1873, e mais tarde retomados na *Revista Nacional de Sciencia, Artes e Letras* de São Paulo, sob o título de *Estudo sobre a poesia popular brasileira* (1877). Não conseguiu levar muito adiante suas reflexões, pois viria a falecer em 1879, mas há indícios de que acompanhou os debates em torno do assunto de sua preferência. Em correspondência trocada com João Zeferino Rangel de S. Paio, faz referência às cartas d' *O Nosso Cancioneiro*, como um sinal de que os literatos brasileiros começavam a se interessar pelo folclore:

“Tens visto umas cartas do Alencar sobre o nosso cancioneiro? *Eles* começam a mover-se nesse terreno e eu hei de nelle apparecer mais completamente armado”⁶⁵.

Não houve muito tempo para que ele assim se “armasse”, a não ser com a publicação dos artigos de 1877, posteriores às cartas d' *O Nosso Cancioneiro* e aparentemente ignorados pelos seus contemporâneos, que valorizaram mais seus pioneiros estudos de 1873. Tivemos acesso a uma edição póstuma e anotada dos escritos do autor, que também privilegia os artigos d' *O Trabalho*, provavelmente mais completos e referenciados na publicação posterior. Assim, também daremos ênfase nos artigos que mais penetraram o debate da época.

No texto introdutório dos artigos que publicou n' *O Trabalho*, Celso de Magalhães anuncia as dificuldades que encontrou para organizar um *Romanceiro*

⁶⁵ BLAKE, Sacramento. *Diccionario Bibliographico Brasileiro*. Rio de Janeiro: Typographia Nacional, 1883, *apêndice*, vol.2, p.475.

Brasileiro, que apresentasse uma reunião considerável de poemas populares ou formasse uma *tradição* oral originalmente nacional. Ao apontar os fatores desfavoráveis para o cumprimento dessa tarefa, explicita, primeiramente, os de ordem prática:

“A extensão deste nosso império, os dispendiosos e difíceis meios de transporte de uma a outra província, a falta completa de documentos em nossas bibliotecas e arquivos, a má vontade dos guardas desses pacíficos remansos de traças, tudo isso mete medo a quem quiser se dar ao trabalho de estudar, colecionar e beber na tradição oral do povo os fragmentos de todos esses romances, xácaras, profecias e cantigas que formam o corpo do Romanceiro Brasileiro. Esta é uma das razões que impossibilitam a tentativa de um livro no gênero em que falamos” ⁶⁶.

Um dos entraves práticos para a pesquisa seria, portanto, a dificuldade de acesso a registros *escritos*. Depois, o autor explica o problema referente à tenra idade de nossa Nação. Indaga se, diante de tão jovem história, poder-se-ia dizer que o Brasil possui uma poesia oral original:

“Há, porém, outra razão mais forte, e vem a ser que nós somos um povo de 3 séculos e meio de idade, e este espaço é muito curto para que dentro dele se tenha podido formar coisa que valha a pena de ser colecionada, atenta a pouca virilidade e acentuação da raça donde descendemos. A maior parte do nosso Romanceiro, senão a sua quase totalidade, não é mais do que uma cópia do português, que baseia-se, por sua vez, nas tradições célticas e dos povos do Norte da Europa, levadas e espalhadas pelos Cruzados, quando, de passagem pela Península Ibérica, procuravam o santo cibório” ⁶⁷.

Percebe-se que Magalhães não apenas considera insuficiente o nosso tempo de existência para a constituição de uma tradição oral nacional, como também delega à raça portuguesa – de “pouca virilidade e acentuação” – certa inconsistência na participação da formação cultural brasileira. Trata-se do ambíguo antilusitanismo romântico, que ao mesmo tempo renega os ex-colonizadores e se espelha neles como exemplo europeu. Há também a

⁶⁶ MAGALHÃES, Celso de. *A Poesia popular brasileira*. Rio de Janeiro: Divisão de Publicações e Divulgação (Biblioteca Nacional; Coleção Rodolfo Garcia), 1973, p.31.

⁶⁷ Idem, p.32.

necessidade de se *inventar uma tradição*⁶⁸ popular segundo parâmetros específicos de nacionalidade: sem que esteja completamente apoiada no romanceiro português e que constitua “coisa que valha a pena de ser colecionada”. Uma tradição fora desses parâmetros não é sequer levada em consideração, a ponto de ser designada incompleta.

Assim, diante do ponto de vista de que a nossa cultura popular era na sua quase-totalidade uma reprodução do romanceiro português, o folclorista alega ter abandonado a idéia de realizar um trabalho que resultaria numa mera *transplantação*, ainda que trabalhosa, e evidenciaria a “fraqueza” de nossa tradição diante do vasto repertório português.

O resultado desse pensamento foi a elaboração de um conjunto de artigos que trouxeram, esparsamente, alguma poesia que pareceu originalmente brasileira ao autor e que foi por ele recolhida nas províncias do **Norte**: Maranhão, Pernambuco e Bahia. O Norte, integrando de forma generalizada também o Nordeste, aparecia mais uma vez como protagonista da cultura popular e da nacionalidade. Ao menos com esta pequena amostra, Magalhães poderia atestar, portanto, algum divórcio cultural com a antiga metrópole lusitana e colaborar para o início de um movimento de resgate da nacionalidade, que se encontraria na cultura popular distante da Corte-civilizada. Sobre o fator *original* desta cultura, são palavras dele:

“Tendo nós coligido, porém, alguns *romances* e uma infinidade de cantigas soltas, tendo notado um elemento original, embora fraquíssimo, nosso, puramente brasileiro, não nos podemos ter mão ao desejo de fazê-los conhecidos e de mostrar qual esse elemento gerador do nosso Romanceiro.

Este artigo, pois, é um estudo incompleto, defeituoso e que apenas pode provar a boa vontade que a ele preside e a probidade literária que o acompanha.

A conclusão que se poderá tirar dele não será muito lisonjeira para nós, porém ele provará que há alguém que estuda e que tem desejos de aprender”⁶⁹.

⁶⁸ Cf. HOBSBAWN, Eric; RANGER, Terence (orgs.). *A Invenção das tradições*. São Paulo: Paz e Terra, 1997.

⁶⁹ MAGALHÃES, Celso de. *A poesia popular...*, op.cit., p.33.

Por último, ao contrário de Galeno, Alencar e Almeida Garrett, Magalhães levanta a importância de se manterem intactas, sem interferências corretivas e autorais, as manifestações populares coligidas:

“Declaramos ainda mais que todos os *romances*, xácaras, cantigas, etc., que se citem aqui, ou que se tenham de publicar, foram bebidas na tradição oral do povo, e apresentam-se estremes de composição ou correção nossas, não têm arrebiques nem postigos, os quais destruiriam a sua originalidade”⁷⁰.

Para os debatedores do folclore, principalmente a partir do final da década de 70 e início dos anos 80 do século XIX, a questão da *restauração* dos elementos recolhidos da cultura popular será muito censurada, como veremos nos autores posteriores. Nesse sentido, o posicionamento de Magalhães seria uma pretensa virtude científica. Mas não se pode dizer o mesmo, quanto às opiniões do escritor maranhense sobre a participação das raças indígena e negra na composição da poesia popular. As pesquisas de Magalhães, nesse aspecto, além de serem apontadas depois por Sílvia Romero como defeituosas, apresentam argumentos que sugerem uma marcante negação do indianismo romântico e explicitam o estigma da escravidão na época, fatores associados, ainda, àquelas citadas dificuldades de se conceber o cruzamento racial no desenvolvimento de uma nação⁷¹. A começar pelos índios, o autor afirma:

⁷⁰ Idem ibidem. Almeida Garrett parece ter se tornado alvo de censura dos folcloristas brasileiros, devido às restaurações que realizou no seu *Romanceiro Português*, antes da voga cientificista. O escritor português, por volta da segunda década do século XIX, empreende um projeto de recolher o que designa de “rude” poesia popular da sua tradição e de restaurá-la, “regenerando”, com isso, língua e literatura nacionais – até então atreladas à cópia estrangeira – e, ainda, recuperando uma suposta “simplicidade” a ser *traduzida* ao público leitor, por ele (cf. MAUÉS, Fernando. *Tradição, traição e tradução no Romanceiro de Almeida Garrett: o caso de “Rosalinda”*). Mais adiante, ao indicar os autores nos quais se pautou para o seu estudo do folclore brasileiro, Celso de Magalhães apresenta sérias críticas ao escritor português: “Se fizéssemos um trabalho de recreio e mera diversão, adotaríamos o método e as recomendações de Garrett; porém, como assim não acontece, como este estudo tem por fim mostrar o que é verdadeiro, o que é peculiar ao povo, o que lhe é congênito, desprezamo-las de boa vontade, essas recomposições, tomando delas somente o que nos é necessário” (p.48).

⁷¹ SCHWARCZ L., *O Espetáculo das raças*, op. cit.

“O que queremos tirar a limpo é, por ora, o fato de que na nossa poesia popular não existe um só resquício da população indígena, e que por consequência, ela deveu a sua formação a elementos novos, a leis excepcionais e quase somente de transplantação.

Que o índio nenhuma tradição nos legou é fato sabido e não carece de prova. Ninguém o lamenta, a esse fato, e só um ou outro procura fazer renascer esse anacronismo.

Nas lendas hoje ainda repetidas pelo povo existem, que saibamos, somente a do *caipora* e do *curupira* de origem indiana. Isto para o maravilhoso.

Do elemento cavalheiresco nada conhecemos.

Não originando-se o nosso Romanceiro da raça que habitou primitivamente o Brasil, segue-se que ele baseia-se nas tradições da raça conquistadora.

Isto se provará, não só com a citação dos *romances* herdados, mas também com a sua confrontação com os portugueses, as suas variantes, etc”⁷².

Nota-se que Magalhães cai na própria armadilha e evidencia sua *invenção da tradição*: admite que antes da “raça conquistadora”, houve habitantes “primitivos” no Brasil; mas, como a colaboração cultural indígena pouco interessa, melhor considerar a formação *popular* a partir do período colonial, o que contaria “3 séculos e meio de idade” da nação.

Embora procure marcas originais na poesia oral brasileira, quer que as mesmas se pareçam com as destacadas no camponês, pelos românticos europeus. Tenta atribuir ao *caipora* e *curupira*, o papel de únicos elementos “maravilhosos” restantes da tradição indígena, denominação similar à das fadas, princesas e outras personagens dos contos populares europeus de fins do século XVIII. Porém, falta-lhe o motivo “cavalheiresco”, também peculiar aos mesmos contos e cantos estrangeiros, para colaborar no destaque que tenta dar a uma tradição apontada como praticamente morta. Com efeito, ao colocar o índio em estágio de extinção, o folclorista descarta a sua participação de nossa cultura popular e trata de maneira pejorativa os seus costumes e temperamento, como fizeram os descobridores europeus do povo⁷³ com o popular não idealizado, nem camponês: sugere que os índios são estagnados culturalmente, restringe-os a “desconfiados

⁷² MAGALHÃES, Celso de. *A Poesia popular brasileira*, op. cit., p.40.

⁷³ Cf. BURKE, Peter. *Cultura Popular na Idade Moderna*. São Paulo: Cia das Letras, 1995.

e vingativos”⁷⁴, incomoda-se com seus trajés e práticas musicais e, ainda, refere-se à sua língua como rudimentar. Segundo o estudioso, por essas razões e pelas próprias leis darwinistas da seleção natural, a “raça primitiva” e mais fraca foi conquistada e aos poucos exterminada pela presença da “raça civilizada” portuguesa. Com estes argumentos, nitidamente raciais, Magalhães justifica as dificuldades das relações íntimas entre as duas raças e vislumbra um futuro de dissolução dos índios:

“Disto decorre que o índio não podia cruzar-se, o fazia dificilmente, e por isso, ficou sempre estacionário e extingue-se aos poucos”⁷⁵.

Com relação aos negros, é outra a contenda. O escritor admite as influências, mas pode-se dizer que as menospreza. Diante do olhar surpreso dos estrangeiros sobre a manutenção da escravidão em um país independente e imerso em tempos internacionais de industrialização, o empenho imperial em configurar um Brasil civilizado, portanto sem escravos, leva muitos intelectuais a desconsiderarem o cativo ou tomarem-no como vergonhoso e nocivo para a nossa cultura. No caso de Magalhães, que parece incorporar-se ao quadro de escritores com tal ótica, há um discurso de animalização do escravo e das expressões culturais africanas, como nesta afirmação:

“Se há na raça humana alguma coisa de bestial –o africano a possui”⁷⁶.

Lamenta que o romancista português tenha se misturado às práticas culturais do negro, depois de já ter sofrido deturpações pela ação doutrinária da Companhia de Jesus e pelo tipo desqualificado de gente lusa que aqui também se instalou:

“O elemento africano acabou a obra que o português e a Companhia tinham começado.

(...)

⁷⁴ MAGALHÃES, Celso de. *A Poesia popular brasileira*, op. cit., p.39.

⁷⁵ Idem ibidem.

⁷⁶ Idem, p.44.

[...] a transplantação do romanceiro português, desde a sua origem, encontrou condições péssimas, e deu-se debaixo de circunstâncias fatalmente corruptoras. Isto na época em que ele podia sofrer uma *assimilação* mais ou menos interessante; porque, para adiante, as circunstâncias foram ainda piores” ⁷⁷.

Conclusão: o elemento negro é considerado por Magalhães, um dos corruptores da tradição oral portuguesa, que, isenta de obstáculos transformadores como os mencionados, poderia ter sido melhor “assimilada” pela tradição popular nacional.

Na realidade, fica difícil compreender aonde o pesquisador maranhense quer chegar com seus estudos. Ao mesmo tempo em que avalia de medíocre um estudo de pura transplantação da tradição portuguesa para a brasileira, procura constantemente identificar em que localidades se preservaram com mais intensidade elementos lusitanos, sempre rejeitando os fatores diferenciais do negro e do indígena. Recusa também a ação dos jesuítas. Afinal, aonde ele flagra originalidade? Nos elementos que renega? Quem é o *brasileiro* para ele?

Eis algumas exposições do autor, que tentam esclarecer esses questionamentos, mas ainda mantém dúvidas e contradições:

“No trabalho comparativo que fizemos entre os *romances* populares portugueses e os nossos havidos por herança, reconhecemos um princípio: em todos eles, apesar das corrupções, cortes, confusões de uns com outros, existe sempre o mesmo fundo maravilhoso ou cavalheiresco, conforme o estilo a que pertençam.

É que, na poesia popular, esses dois elementos são mais comuns, e sobre eles tece o povo as suas lendas, as suas tradições e os seus contos.

(...)

No meio de tudo isto, havia um novo elemento com que lutar – forte, invencível e desanimador: era a estupidez do nosso povo. Muitas vezes não entendíamos parte dos *romances* cantados, por causa dos inúmeros barbarismos neles introduzidos, e se pedíamos explicações sobre alguma palavra ininteligível, não nô-las sabiam dar. De sorte que, somente confrontando com as versões portuguesas, podemos chegar ao fim desejado.

(...)

⁷⁷ Idem, p.45.

As versões que aqui apontamos foram todas coligidas no Maranhão, onde parece-nos que se tem conservado por mais tempo os hábitos portugueses, as festas, as tradições e as lendas”⁷⁸.

Nesse excerto pode-se resgatar um aspecto que faz “valer a pena” para Celso de Magalhães, coletar a poesia oral brasileira: o “fundo maravilhoso”, supostamente repleto de elementos mágicos e cavalheirescos, ainda em consonância com a tradição portuguesa, “apesar das corrupções”.

Embora prevaleça o pressuposto de que a transmissão oral, por si própria, corrompa o conteúdo popular transmitido – o que justifica as anteriores queixas de Magalhães sobre a dificuldade de acesso aos livros – resta uma identificação ainda *preciosa* com o romanceiro europeu. Magalhães parece espelhar insistentemente o sujeito nacional nos colonizadores e não mede esforços para que o chamado “povo” brasileiro se pareça maximamente com o português. Trata-se da defesa de uma filiação lusa, obrigatória e artificial. É nas “versões portuguesas” que procura encontrar o “fim desejado” para elucidar expressões incompreendidas; é no Maranhão que se regozija ao encontrar “conservado por mais tempo os hábitos portugueses, as festas, as tradições e as lendas”. As referências à nacionalidade, ora se distanciam do influxo lusitano e da Corte civilizada, para beberem na cultura popular do Norte, ora se apóiam nas idéias estrangeiras de folclore e raça homogênea. Disso resulta uma ambigüidade que ora se traduz em intenso pessimismo sobre a formação da nacionalidade, baseada apenas em contribuições ruins, ora resulta do esforço teórico pela filiação lusa.

Embora Magalhães realize essa controversa aproximação das práticas populares brasileiras com as lusitanas – tendo em vista o prevalecer do *branco* na formação nacional – que serão depois questionadas, apresenta também características que, de uma forma ou de outra, serão mantidas nos estudiosos do folclore. A idéia de que as manifestações culturais populares caracterizam-se pela pureza e encantamento, a negação de determinadas participações raciais, o Norte como lugar de coleta documental, o europeu como exemplo de nacionalidade e controversas descrições do povo nortista, são algumas dessas

⁷⁸ Idem, pp.47-48.

características. A título de demonstração, podemos verificar no trecho seguinte, algumas das qualidades e defeitos atribuídos às populações do Norte, conforme a região:

“As festas de *Natal*, do *Ano-Bom (Janeiras)* e de *Reis* são as mais populares em nossas províncias, e cremos que muito semelhantes às de Portugal. Pelo menos o sentido das *cantigas* que nela se cantam é o mesmo que o das portuguesas.

Nas províncias do Maranhão e da Bahia, onde nos parece ter encontrado mais puro o espírito popular nessas festas, elas são feitas de um modo que alegra o coração e faz bem à alma.

Os bandos de pastores, uma lembrança talvez do teatro hierático, o canto dos Reis, os bailes e bandos de S. Gonçalo, outro arremedo dos antigos *Autos*, as festas de arraial, do Espírito Santo, tudo isso é de um sabor tão campestre, tão do povo, que encanta.”

(...)

“Em Pernambuco temos notado apenas o seguinte, durante os cinco anos aqui passados: uma população ativa, mas sinceramente interesseira, comercial, ambiciosa, rusguenta, provocadora e cheia de si. O terceiro estado, onde se estuda e pode se encontrar o elemento popular, é inteiramente chato e antipático.

O *matuto* é estúpido, mas não é muito brigador. O *capadocio* é intolerável. Temos assistido a diversas festas de arraial, populares, a presepes, *sambas*, etc. Nunca nos aconteceu ser recebido franca e hospitaleiramente. Há sempre desconfianças, meias palavras e olhares provocadores. No fim contam-se algumas bofetadas, puxam-se por vezes as navalhas e perfuram-se não raras os ventres dos assistentes”⁷⁹.

O povo maranhense e baiano é agraciado pelo folclorista com as convencionais “qualidades” conferidas às práticas populares, enquanto Pernambuco é tratado como lugar “inteiramente chato e antipático” e habitado por população “rusguenta”, “estúpida”, “intolerável”, etc. Ainda assim, aparece como uma província do Norte que deve ser estudada. Talvez por ser uma região onde prevalecesse a mestiçagem indígena, somada a fatores deterministas como o clima e o espírito revolucionário, Pernambuco não agradasse muito a Celso de Magalhães, que parecia nutrir antipatia também de caráter político pela província.

⁷⁹ Idem, ps. 84 e 87.

Na direção oposta, os motivos mencionados servirão de estímulo para teóricos como Sílvio Romero e Franklin Távora, na escolha de Pernambuco como o lugar privilegiado de recolha da poesia e costumes populares.

IV. COUTO DE MAGALHÃES: A DESCRIÇÃO DO SELVAGEM

Mineiro de Diamantina, Couto de Magalhães formou-se bacharel e doutor pela Faculdade de Direito de São Paulo, em 1859. Anos depois, a partir do pedido de Dom Pedro II para que compusesse um curso da língua tupi e a descrição das origens, costumes e religião do indígena⁸⁰, Couto de Magalhães passa a estudar profundamente o *selvagem*, com o auxílio teórico de colegas como José Agostinho Moreira Guimarães e Joaquim Manuel de Macedo. Convivendo diretamente com os índios e tomando os conselhos do amigo francês Ferdinand Denis, que introduzira com Martius e Wolf noções naturalistas e a valorização do índio na historiografia brasileira, bem como o *Dicionário da língua tupi* de Gonçalves Dias, Couto de Magalhães escreveu *O Selvagem*, em 1875. A idéia de se ocupar de maneira tão enfática do índio não agradou muito os escritores que supostamente se lançavam contra o indianismo romântico, como Joaquim Serra (destinatário das cartas sobre *O Nosso Cancioneiro*), que desconsiderou o valor da obra. Mas, a iniciativa de Magalhães parecia integrar-se às tão divulgadas idéias positivistas, oferecendo um lugar não mais *romântico*, mas *científico* ao índio brasileiro.

Na obra, junto aos estudos lingüísticos e etnográficos realizados por Couto de Magalhães a partir do seu contato direto com o indígena, destacam-se algumas importantes idéias acerca da cultura popular nacional, veiculadas em conjunto com os referidos estudos de cunho científico.

Visitando lugares como o Mato Grosso e localidades do Norte como o Pará e a foz do rio Amazonas, Couto de Magalhães reuniu informações e observações sobre os índios, até então desconhecidas dos pesquisadores do folclore. Além do mérito de ter sido o primeiro colecionador das lendas aborígenes brasileiras, o autor apresentou argumentos que, dois anos depois das observações de Celso de

⁸⁰ Cf. MOREIRA, Vivaldi. Prefácio da presente edição. In: *O Selvagem*. São Paulo: EDUSP, 1975. Segundo V. Moreira, a encomenda do imperador Pedro II era para a Exposição Universal de Filadélfia de 1876, comemorativa do Centenário da Independência Americana (p.7).

Magalhães sobre as contribuições indígenas para a nossa formação nacional, demonstraram que a cultura do *selvagem* era ainda viva e presente no folclore do brasileiro-mestiço.

O que nos parece surpreendente, é que o escritor mineiro desenvolve reflexões sobre a matéria popular recolhida, que já vislumbram relevantes diferenças entre a cultura oral e a escrita, conferindo-lhes especificidades pouco tratadas pelos seus contemporâneos e que amenizam os preceitos de superioridade da segunda sobre a primeira. Pode-se observar tais reflexões nas passagens seguintes:

“Aqueles que tem ouvido no interior de nossas províncias essas danças cantadas, que, com os nomes de cateretê, cururu, dança de minuanos e outras, vieram dos tupis incorporar-se tão intimamente aos hábitos nacionais, notarão que de ordinário parece não haver nexos algum entre os membros de uma quadra. Lendo eu uma análise de diversos cantos dos árabes, tive ocasião de notar a estranha conformidade que havia entre aquela e a poesia do nosso povo: o crítico que as citava dizia: “para nós, que estamos acostumados a seguir o pensamento em seus detalhes, é quase impossível perceber o nexo das idéias entre imagens aparentemente destacadas e desconexas; para os selvagens, porém, esse nexo se revela na pobreza de suas línguas, pela energia das impressões daquelas almas virgens, para as quais a palavra falada é mais um meio de auxiliar a memória do que um meio de traduzir as impressões”. Apliquei esse princípio de crítica à nossa poesia popular, sobretudo aos cantos daquelas populações mestiças, onde as impressões das raças selvagens se gravaram mais profundamente, e vi que efetivamente, suprindo-se por palavras o nexo que falta às imagens expressadas por eles em formas lacônicas, se revela um pensamento enérgico às vezes de uma poesia profunda e de inimitável beleza, apesar do tosco laconismo da frase” ⁸¹.

Nota-se que, embora o autor considere as línguas indígenas pobres, os seus falantes “almas virgens” e suas frases de um “tosco laconismo” – juízos provenientes do romantismo alemão e preponderantes nas análises dos folcloristas do período – ele reconhece distinções fundamentais entre as produções culturais emitidas por povos de tradição oral e de tradição escrita. Identifica, por exemplo, a memória como fator primordial na transmissão de

⁸¹ MAGALHÃES, Couto de. *O Selvagem*. São Paulo: EDUSP, 1975, p.65.

costumes, cantos e lendas, em sociedades que se baseiam na oralidade e não podem depender da escrita para registrar suas idéias. Nesse sentido, será possível entender, mais tarde, o quanto a poesia é um molde ideal para a criação artística desses povos, que, apoiados nessa forma fixa ou recorrente de produção, favorecem a memorização e, subseqüentemente, a propagação temporal de seu pensamento⁸².

Depois de verificar a fragilidade de um conteúdo cultural pautado na oralidade, diante da disseminação da escrita e da fusão de outras culturas, Couto de Magalhães explica a importância do seu trabalho de pesquisa, recolha e registro das manifestações orais indígenas. Considera as informações coletadas antes pelos viajantes estrangeiros – primeiros investigadores da cultura brasileira – menos legítimas que as suas, reunidas a partir de familiaridade com as línguas *primitivas* e com o país. Para reforçar este nacionalismo memorialista, tão presente nos escritores de sua época, e baseado na ação das leis transformistas de Darwin sobre o indígena, o estudioso assinala o valor do material que coligiu para a futura identificação de nossas origens culturais e literárias:

“Por muito incompleta que seja ainda a coleção das lendas tupis, ela encerra o monumento mais autêntico e curioso que se tem até hoje publicado a respeito do elemento intelectual dos selvagens do Brasil, e por isso suponho que ele atingirá o futuro mais remoto. [grifo meu]

(...)

Como houvesse empregado quase todo o ano de 1873 em estudar a forma amazônica da língua tupi, com a qual consegui familiarizar-me, achei-me preparado com o principal e mais indispensável instrumento para observação de muitos que, entendendo com aquilo que cada povo tem de mais íntimo, escapam quase completamente à observação de viajantes, enquanto não puderam falar a língua do selvagem. Pude assim conseguir parte da preciosa mitologia zoológica da família tupi. Confrontando depois essas lendas com outras que ouvira em Mato Grosso, como direi adiante, firmei o juízo de que elas eram comuns à família tupi-guarani, e além de conter um código de moral, são preciosos documentos para investigar o que é que constituía o fundo geral do pensamento humano, quando o homem atravessava o período da idade de pedra.

⁸² Cf. ONG, Walter. *Oralidade e cultura escrita*. Campinas: Papirus, 1998.

O que venho, pois, trazer ao conhecimento desta associação são curiosas páginas de uma literatura que daqui a alguns anos terá desaparecido, porque ela não se conserva em monumentos escritos, e sim na tradição dessa pobre raça aborígine que, pela inflexível lei da seleção natural, há de estar daqui a alguns anos perdida e confundida dentro da nacionalidade brasileira”⁸³.

Além do crédito que o etnógrafo deposita nas futuras pesquisas sobre o Brasil a partir do seu trabalho, também prevê uma colaboração de seus estudos para o entendimento do pensamento primitivo universal, uma vez que acredita numa “idade da pedra” comum a todos os povos. Parece não ser mera coincidência a semelhança de tal concepção com as idéias do humanista Rousseau, que nos anos setecentos, além de também retratar o seu idealizado *bom selvagem*, defendia junto aos pensadores iluministas, a concepção de uma humanidade una, da qual se poderia extrair fatores comuns de desenvolvimento cultural. Essa tese humanista, que situava as disparidades de progresso entre as sociedades em fatores históricos (tais como o advento do contrato social e do direito de propriedade), é retomada pelo evolucionista inglês Herbert Spencer. Este teórico positivista reformula a idéia de “unidade original da espécie humana”⁸⁴, introduzindo o critério *racial*, a partir do qual as disparidades culturais são associadas a estágios evolutivos diferentes.

À época de Magalhães, os adeptos desta teoria integravam-se à nascente disciplina da *antropologia cultural*⁸⁵. Assim, diante de um deslumbramento em relação às misturas culturais que resultaram das fusões raciais no país, Couto de Magalhães toma o Brasil como o quadro – ou como o que chama de “museu” – mais exemplar para uma suposta explicação do desenvolvimento histórico universal do pensamento espontâneo humano. Dessa maneira, o autor se coloca na ambígua posição de explicitar o suposto *atraso* evolutivo brasileiro, representado numa espécie de “museu vivo”, ao mesmo tempo em que o contempla. Uma espécie de apreciação da beleza que está fadada à morte,

⁸³ MAGALHÃES, Couto de. *O Selvagem*, op.cit., p.105.

⁸⁴ Cf. VENTURA, Roberto. *Estilo tropical*, op.cit., p.51.

⁸⁵ Cf. SCHWARCZ, L. *O Espetáculo das raças*, op. cit.

quando o estágio de desenvolvimento cultural do país estiver *adiantado*⁸⁶. Nas palavras do pesquisador, vejamos como esse pensamento se manifesta e qual a representatividade dada às lendas indígenas difundidas no amálgama cultural brasileiro:

“E se é verdadeira a teoria de que o homem pensou da mesma forma, qualquer que fosse a sua raça, enquanto esteve no período de barbarismo que termina com a fundição dos primeiros metais, a história do pensamento da raça americana, nesse período, não é só a de uma porção da humanidade: é a de toda a humanidade em período idêntico.

Não pode haver a menor dúvida para o brasileiro contemporâneo de que estas lendas formam o fundo das tradições dos indígenas, visto que constituem o atual fundo dos contos populares do interior: o povo não pode ter outras indicações que não sejam as que recebe da Europa, as que lhe vieram da África ou as que lhe vieram dos indígenas. Ora as lendas em questão não são africanas nem européias, pois os animais que nelas figuram são sul-americanos, assim como americanas são as árvores, as circunstâncias, os hábitos e costumes que aí se descrevem, com tão admirável singeleza e propriedade.

Em matéria de contos populares, é essa talvez a mais rica mina que, logo abaixo do mito, se pode explorar para escrever a história do pensamento primitivo da humanidade: não há talvez, no mundo inteiro, país que ofereça melhor oportunidade para se colherem tão grandes riquezas, como o Brasil, justamente porque, assim como aqui, no imenso cadinho de nossa pátria, se fundem atualmente os sangues dos grandes troncos branco, negro, amarelo e vermelho, assim também se fundem as tradições e crenças primitivas, o pensamento espontâneo de todos esses troncos. Ah! Que imenso e rico museu não temos aqui nos quartéis do nosso Exército, onde os soldados são mestiços vindos de todas as províncias! Que imenso museu vivo não possuímos para preparar a história do pensamento primitivo da humanidade! Cumpre não desprezar essa mina riquíssima que possuímos em nosso país, visto como, explorando-a e estudando-a, podemos concorrer para o mais belo monumento intelectual do século XIX, e que consiste, na opinião convencida do Sr. Beaudry, em refazer a história do pensamento espontâneo da humanidade, o qual se encontra hoje somente em duas formas: na do mito e na do conto popular”⁸⁷.

Vê-se que o estudo apresentado propõe-se a uma teorização monogenista da cultura brasileira, na qual o *selvagem* entra como raça protagonista. Percebe-se também, que entre Couto e Celso de Magalhães, há muito mais que a distância

⁸⁶ Cf. CERTEAU, Michel De. A Beleza do morto. In: *A Cultura no plural*. Campinas: Papirus, 1995.

⁸⁷ MAGALHÃES, Couto de. *O Selvagem*, op. cit., pp.108-109.

de dois anos na publicação dos seus trabalhos. O primeiro procura realizar um estudo de cunho estritamente antropológico e, nesse sentido, volta a valorizar o índio sobretudo na sua qualidade *evolutiva*. O antecessor Celso de Magalhães segue outra direção. Embora também se apóie no positivismo, como vimos, o escritor maranhense dá ênfase à relação das raças com a formação da tradição oral e suas implícitas conexões com a *literatura* nacional.

A linha de abordagem do indígena, adotada por Couto de Magalhães, terá seguidores como Barbosa Rodrigues, José Veríssimo e Santa-Anna Nery, teóricos que não deixarão de mencioná-lo como primeira referência em estudos da mesma natureza.

V. FRANKLIN TÁVORA: O PROJETO DA LITERATURA DO NORTE

De naturalidade cearense, mas com longa vivência em Pernambuco, Franklin Távora muda-se de Baturité (CE) para Goiana (PE) aos cinco anos de idade. Acostumado à educação particular, foi também através deste método que se preparou para a Faculdade de Direito do Recife, na qual ingressou em 1859. Envolvido pelas novas idéias que se levantavam naquela que ficaria conhecida como “Escola de Recife”, integrada dentre outros nomes por Tobias Barreto, Sílvio Romero, Castro Alves, Fagundes Varella, etc., Távora as veria refletidas em seus futuros atos políticos e literários, segundo Cláudio Aguiar:

“Para os atos do futuro escritor – polêmicas religiosas e literárias, defesas públicas de princípios sobre a liberdade de ensino e a libertação dos escravos, as cenas da vida política, etc. – (...) foram idéias básicas assimiladas e incorporadas ao seu espírito durante a fase acadêmica na Faculdade de Direito do Recife. Elas constituíram pólos profundos e marcantes na formação de sua personalidade de escritor, porque, sem exagero, pode-se afirmar que representaram a matéria-prima indispensável à construção de seus personagens romanescos”⁸⁸.

E de fato as polêmicas viriam, por volta da década de 70 dos anos oitocentos. Antes delas, o autor de *Lourenço* forma-se bacharel em direito no ano de 1863, com três obras publicadas no Recife: *A Trindade Maldita* (contos, 1861); *Um Mistério de família* (drama em três atos, 1861) e *Os Índios do Jaguaribe* (romance, 1862). Nessa época, Távora colabora para o *Jornal do Recife*, especialmente na função de revisor de provas. Mais tarde, como diretor geral da Instrução Pública (1867), o escritor luta pela liberdade de ensino, defendendo com afinco o método que tanto o favorecera nas primeiras letras: a educação particular. E então, adentrando os anos 70, protagoniza duas grandes polêmicas: a “Questão Religiosa”, veiculada no jornal recifense *A Verdade* e as

⁸⁸ AGUIAR, Cláudio. *Franklin Távora e o seu tempo*. São Caetano do Sul: Ateliê Editorial, 1997, p.83.

Cartas a Cincinato, publicadas em volume pelo livreiro-editor J. W. de Medeiros. Ambas desaguaram, mais precisamente, no ano de 1872.

A primeira, de caráter essencialmente político, tratou de um forte embate maçônico com a Igreja, a fim de se rever seus privilégios oficiais. Pelo que as conseqüências indicam – o surgimento de intensa inimizade política – tal conflito foi um grave motivo para levar Franklin Távora a mudar-se depois para o Rio de Janeiro, além de sua provável curiosidade sobre aquele fervoroso meio literário.

Quanto às mencionadas *Cartas*, o problema era mais especificamente literário. Neste caso, o alvo do escritor fora o seu conterrâneo José de Alencar que, à época, estava entre os mais aclamados romancistas. Entrando no torvelinho político que levava José Feliciano de Castilho, alcunhado *Cincinato*, a dirigir ofensivas ao autor de *O Guarani*, Távora elegeu como motivos de severas críticas os romances *Iracema* e *O Gaúcho*. Conforme Cláudio Aguiar, Franklin Távora provavelmente não tinha conhecimento profundo sobre os conflitos que envolviam o seu interlocutor português e Alencar, no âmbito da Corte: diz-se que os ataques de Castilho eram antes de natureza política, com o objetivo de acalmar os brios do Imperador que se sentira ofendido com as críticas negativas de Alencar à *Confederação dos Tamoios*, obra de Gonçalves de Magalhães feita em homenagem a Dom Pedro II.

Qualquer que seja a forma como Távora entrou no debate contra Alencar, o que se sabe é que as razões pareciam ser de ordem literária e principalmente pessoal. Em correspondência publicada em 1872-73 no periódico cearense *Constituição*, Araripe Júnior – amigo do autor das cartas e primo de Alencar – condenou abertamente a postura crítica de Castilho, o “Cincinato”, e nas entrelinhas, censurou Franklin Távora, o “Semprônio”⁸⁹. Uma versão do mesmo

⁸⁹ ARARIPE Jr. “O Livro de Semprônio”. In: *Obra crítica de Araripe Júnior*. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura / Casa de Rui Barbosa, 1958, pp.59-67. Publicações no *Constituição*, de Fortaleza, n.ºs 193, 29 de outubro de 1872; 204, 14 de novembro de 1872; 9 de março de 1873. Suspeitamos que o destinatário das cartas, “Juvenal”, seja Juvenal Galeno. Nelas, Araripe trata os detratores de Alencar por “despeitados” e considera sua crítica injusta e alimentada pelo ódio pessoal. Em nenhum momento menciona o nome de Távora e mesmo o seu pseudônimo, Semprônio, aparece apenas no título da publicação.

crítico, narrada por Clóvis Beviláqua (também contemporâneo), explica assim os ressentimentos de Franklin Távora:

“Arairipe referiu-me o caso por este modo. Tendo Alencar recebido o romance de Távora, lera-o com muita curiosidade e interesse, anotando à margem os trechos que lhe haviam merecido maior reparo, no intuito de responder ao novel escritor, agradecendo a oferta e dando-lhe a sua opinião sobre o valor do trabalho.

Essa resposta, no entanto, por motivos que não desconhecem os que têm ocupações literárias, demorou-se mais do que era de esperar. Susceptível, como todo artista, o autor de *Os Índios do Jaguaribe* sentiu-se do silêncio e não tardou em transformar essa mágoa em irritação, quando um amigo lhe informou que o glorioso cearense lhe havia desapiedadamente analisado a obra, resumindo o seu parecer num dito cáustico: “Tais índios precisam ainda ser descascados”.

A intriga era caluniosa (...) mas produziu a explosão das *Cartas de Cincinato* e de artigos em jornais em que, noticiando as produções do grande romancista, se tentava mostrar os ‘progressos da decadência do escritor’”⁹⁰.

Como se pode deduzir, o romance enviado a Alencar foi *Os Índios do Jaguaribe*. Que nas críticas de Távora, a maioria reivindicava em José de Alencar maior precisão de *observador* que de *imaginador*, ou a pesquisa *etnográfica* em lugar das impressões *românticas* das regiões que retratou nos romances⁹¹, é verdade, mas também o é a presença marcante de ressentimentos pessoais. Sob

⁹⁰ Clóvis Beviláqua, “Franklin Távora”, *Revista da Academia Cearense de Letras*, Fortaleza, Ceará, n.IX, 1904, p.21. In: *Franklin Távora e o seu tempo*, op.cit., pp.188-189.

⁹¹ Já no início das *Cartas a Cincinato* há, por exemplo, um alerta de Franklin Távora para o que considera o principal defeito de Alencar. Tratando do romance *O Gaúcho*, assim se dirige ao interlocutor “Cincinato” sobre o procedimento do autor do romance:

“Não sei, meu amigo, si já leste uma interessante historia intitulada – O Guarany – por Gustave Aimard? Ahi póde estudar-se o gaúcho com proveito. Encontra-se o typo exacto e não a fabula rachitica. O historiador francez estudou em pessoa os costumes da vida nomada do pampa. Escreveu como quem viu, e não como quem idéa.

Por isso os personagens, n’essa verídica historia, são de uma vitalidade eloquente; teem toda a efflorescencia da vida; e não são pallidas visões, creaturas disformes, descoradas, confusas e em contraposição á verdade natural e ethnographica”.

Cf. TÁVORA, Franklin. *Cartas a Cincinato: estudos críticos de Semprônio sobre o Gaúcho e a Iracema*, obras de Sênio (J. de Alencar), 2.^a edição, com extratos de cartas de Cincinato e notas do autor. Pernambuco: J.-W. de Medeiros, 1872, p.04.

o pseudônimo de Semprônio e tratando Alencar pelo seu famoso codinome Sênio, Távora responde diretamente ao escritor que detrata:

“Boa dúvida! Grande achado!

Que os tais índios tinham cascão, e do mais espesso, foi o autor o primeiro que o declarou, alto e bom som. (...).

Semprônio [referindo-se a si mesmo], provinciano bronco e obscuro, nunca pretendeu ser tido por grande causa, por formador de escola, literato inatacável, filólogo inerrante, sábio iluminado. De tais veleidades não se acusa. Escreveu, garatujou aquilo por mero desenfado. E ficará em excesso agradecido ao pio leitor, ao próprio Sênio, se dignar indicar-lhe os erros, porque não sendo eles irremediáveis, promete tentar emendá-los conforme puder na terceira edição, caso resolva dá-la. Chateaubriand, dócil às lições dos críticos, nunca se desprezou a de corrigir suas obras. É ele mesmo quem nos confessa que, sendo reimpressa a *Atala* onze vezes, se confrontassem essas onze edições, apenas encontrariam duas inteiramente similares. É que, pelo menos dez vezes, a *Atala* teve cascão. Antes quero pensar com Chateaubriand do que com Sênio (perdoe-me ele a preferência), que emperrou, emperrou”⁹².

Nada como se apoiar em um autor francês para se garantir. Era terminantemente proibido copiar o modelo estrangeiro de literatura, porém, os *vultos* que o representavam mantinham-se como sólidos exemplos de perfeição literária nos discursos dos escritores brasileiros. E esse apoio intelectual não ficava apenas no âmbito literário. Na agremiação cearense alcunhada por Rocha Lima de “Academia Francesa”, fundada em 1872 e integrada por grande parte dos jovens da Faculdade de Direito do Recife, dentre eles Araripe Júnior, pregava-se a leitura dos principais teóricos europeus positivistas: Taine, Comte, Littré, Spencer, Darwin, Stuart Mill, Vacherot, Quinet, Bournouf, Jacoliot, Renan e outros⁹³. Esta base teórica que tanto servira para aos integrantes da academia, quanto aos formados pela “Escola de Recife”, constata-se no posterior juízo de Franklin Távora sobre os novos rumos do romance nacional, na seguinte carta endereçada ao amigo paraense José Veríssimo:

⁹² TÁVORA, Franklin. *Cartas a Cincinato*, op. cit., pp.131-132.

⁹³ MARTINS, Wilson. *História da Inteligência Brasileira* (IV). São Paulo: Cultrix/ EDUSP, 1977-78, pp.44-45.

“As minhas idéias sobre o romance atual resumem-se em pouco: banimento da retórica; descrições naturais; princípios de utilidade prática e social.

Não tenho grandes leituras de Balzac ou de Zola; mas sinto que estes dois analistas do coração e da vida humana são os que me devem servir de guias, feitas as restrições que o meu ideal artístico exige. Por isso, agradeço ao colega, como já agradei ao Rangel de S. Paio o ter-me aconselhado o estudo deles.

Com a sua carta posterior àquela, recebi o folheto que dedicou ao estudo de E. Littré.

Muito me agradou a leitura deste folheto pelo estilo em que está escrito, pelas suas reflexões e pelas notícias sobre o biografado.

A ser-se positivista, deve-se pertencer ao grupo Littrerista, cuja filosofia é natural e congruente.

Apreciei também muito o ensino que deu à *Boa Nova*, que, conquanto se diga *nova*, não passa de muito *velha*.

Eu não sou verdadeiramente um positivista; mas tudo me diz que para lá me encaminho e folgo de ver que o colega é o primeiro aí a promover o desenvolvimento da filosofia positivista de Littré”⁹⁴.

O ano desta carta, 1882, era o nono ano de Franklin Távora no Rio de Janeiro e também uma data que já somava muitas produções literárias, a maioria apontando para aquela definição “naturalista” de romance. Como se comentou antes, pouco depois da “Questão Religiosa”, o escritor mudou-se para a Corte; estabeleceu-se na cidade em 1874, conseguindo um cargo público na Secretaria do Império. Dois anos depois, duas novidades: renasce a revista *Semana Ilustrada*, então sob o título de *Ilustração Brasileira*, com a participação de Távora como resenhista e redator a convite de Carlos e Henrique Fleiuss e, vem também aos prelos da Corte, o romance *O Cabeleira*, acompanhado de um prefácio peculiar.

Tratava-se, mais que um prefácio, de um projeto literário denominado de *Literatura do Norte*, cujo primeiro livro da série programada era o próprio *O Cabeleira*. Neste programa, os objetivos eram claros: produzir romances que retratassem os costumes, a natureza, o temperamento e o povo de uma região que já vinha sendo eleita como a mais nacional, o *Norte*. Nas palavras do autor:

⁹⁴ Carta de Franklin Távora a José Veríssimo, de 8 de janeiro de 1882, cf. Coleção do Arquivo da Academia Brasileira de Letras. In: *Franklin Távora e o seu tempo*, op.cit., p.245.

“As letras têm, como a política, um certo caráter geográfico; mais no Norte, porém, do que no Sul abundam os elementos para a formação de uma literatura propriamente brasileira, filha da terra.

A razão é óbvia: o Norte ainda não foi invadido como está sendo o Sul de dia em dia pelo estrangeiro.

A feição primitiva, unicamente modificada pela cultura que as raças, as índoles, e os costumes recebem dos tempos ou do progresso, pode-se afirmar que ainda se conserva ali em sua pureza, em sua genuína expressão”⁹⁵.

Em todos os romances da *Literatura do Norte*, o escritor retratou Pernambuco, a província que mais lhe parecia regida pelo espírito revolucionário de independência. Como podemos perceber, ao longo do que se vem apresentando em outros autores, o projeto de Franklin Távora não deveria ser sintetizado, como querem alguns historiadores e críticos atuais da literatura, anacronicamente como um “prenúncio” do *regionalismo* do século XX – duplamente prognosticado como *estilo* e produção literária ainda incipiente – ou um mero bairrismo sem medidas. Trata-se de um programa literário, nunca auto-apelidado *regionalista*, que tentou aplicar na produção romanesca as concepções nacionalistas que se lançavam sobre a região Norte. Se foi também naturalista, à moda científica do período, é um filão a se explorar, mas o que não podemos ignorar é a existência de um intenso debate *nacionalista* em torno daquela região, que jamais se configurou naquele momento como um debate *regionalista*.

Com efeito, as diferenças de *nacionalidade* entre Norte e Sul, expostas por Távora no prefácio, repercutiram em comentários também políticos. Foi o caso de Maciel Pinheiro, outro filho da “Escola de Recife”, que no mesmo ano de lançamento do livro, publica um artigo sobre as idéias que prefaciam o romance, no periódico *Diário de Pernambuco*:

“Influências de ordem política tem concorrido para que mais se caracterize e acentue a diferença entre o Norte e o Sul do Brasil. No Sul está o governo, a cujo influxo imediato tudo se anima e desenvolve, a cujo contato vivificam-se as indústrias, com cujo fomento as forças

⁹⁵ TÁVORA, F. Prefácio do Autor. In: *O Cabeleira*. São Paulo: Editora Três, 1973, p.27.

naturais fazem a riqueza do país. Como quem está mais perto do fogo melhor se aquece, tem o favor do governo levantado no Sul empresas de melhoramento que desenvolvem a iniciativa e a fortuna.

(...)

No Norte o sol é o grande agente da felicidade dos povos. Vive-se a vida tradicional e rotineira, e faz-se a cultura do solo como ela era feita antes de todo o progresso que a indústria tem feito nos outros países com o auxílio dos novos processos, de aparelhos e máquinas, que aumentam a produção e a tornam melhor e mais barata. Não podendo competir com os produtores dos outros países, que cultivam a mesma espécie, os poucos capitais ficam inativos. E todavia as leis do imposto são gerais; tanto paga ao fisco o capital improdutivo e morto do Norte do Império, como o do Sul, que se reproduz com a assistência do governo.

(...)

E o fato é que o Norte morre enquanto o Sul prospera. O levantamento dos quebra-quilos é o brado de uma população faminta e miserável, que há de ainda fazer-se ouvir mais fortemente.

O Norte vende a escravatura, o instrumento inútil do trabalho, e o Sul, que lha compra, multiplica a sua riqueza”⁹⁶.

Vê-se que, quando se trata da discussão *política*, os privilégios e o progresso são atribuídos ao Sul. Do Norte, apenas se exaltam os valores idealizados de primitivismo, tradição e simplicidade/ naturalismo.

Ainda com relação a *O Cabeleira*, há notícia da satisfação de Franklin Távora ao saber que o crítico José Veríssimo referiu-se à sua obra em Congresso de Literatura realizado em Lisboa, no ano de 1880. Em carta do mesmo ano ao amigo, assim se manifesta:

“Tive a satisfação de ler no *Jornal do Comércio* (desta Corte), de 9 do mês corrente, o discurso que V. S^a. proferiu a 24 de setembro último no Congresso Literário de Lisboa por ocasião de se tratar da propriedade literária.

Foi V. S^a. tão justo e tão verdadeiro nas idéias que expendeu sobre as coisas literárias do Brasil, que tenho por homenagem devida dos merecimentos no patriotismo em dar-lhe os parabéns e valendo-me da ocasião agradecer-lhe ter-se lembrado do meu nome par dar testemunho da existência de uma literatura brasileira desprendida do *indianismo*, filha legítima

⁹⁶ L. F. Maciel Pinheiro, “Literatura”, *Diário de Pernambuco*, Recife, 11 de outubro de 1876. In: *Franklin Távora e o seu tempo*, op.cit., p.248.

dos sentimentos e costumes reinantes no Brasil depois de realizado o cruzamento das três raças concorrentes na formação do brasileiro atual.

V. Sa. deve folgar de ter ocasião de defender tão conscientemente, com simplicidade e não sem elegância, os literatos seus compatriotas da imputação de concorrência para a contrafação das obras portuguesas.

O que disse sobre os vilões é exatíssimo.

O Garnier, a quem se há feito tanto gabo, não edita obra recentíssima de autor brasileiro. Vemos aqui publicar traduções de Julio Verne que aí são oferecidas por moços pobres *a quem ele paga pela hora da morte*⁹⁷.

Curioso é perceber que, embora declare se desvencilhar do *indianismo* romântico, Franklin Távora mantém os louvores ao *primitivismo*, porém o de outra ordem: não mais o “selvagem” dos tempos perdidos e principiantes da nação, mas o *popular* que já contém o indígena na sua mistura racial e pertence especificamente à região brasileira ainda não atingida pelo progresso. Na revista *Ilustração Brasileira*, Távora se refere a este suposto primitivismo da musa popular que, antes de representar por si mesma uma “estética particular” válida para o seu tempo e sua forma artística, seria importante fonte de estudo e um “germe” para a “pessoalidade literária” do *futuro*:

“Os versos que do litoral sobem ao sertão, e os que do sertão descem ao litoral, ao som das violas e guitarras, nas noites de luar e em madrugadas frias e perfumadas, dão testemunho do nosso gênio setentrional, e fazem certo que o Brasil, se ainda não tem de todo acentuado a sua estética particular, traz em si mesmo o germe da personalidade literária que o há de caracterizar no futuro gigantesicamente.

O estudo das manifestações desse engenho é matéria que dá para um livro.

Se não um livro, ao menos qualquer tentativa do exame da poesia popular brasileira se publicará algum dia, se antes disso a indiferença nacional, a cuja sombra a invasão estrangeira vai levando por diante impunemente a sua obra de alteração de nosso caráter, e da confusão de nossa essência literária, social e até política. Se nos der tempo, enfeixaremos em um todo mais

⁹⁷ Carta de Franklin Távora a José Veríssimo, de 11 de novembro de 1880. Coleção do Arquivo da Academia Brasileira de Letras. In: *Franklin Távora e o seu tempo*, op.cit., p.252.

permanente e duradouro, do que em jornal, os monumentos, de presente, soltos, espalhados, da musa do nosso povo”⁹⁸.

E de fato esse projeto, pelo menos parcialmente, cumpriu-se. Não em forma de livro, mas através da publicação de oito lendas/tradições sob o título de *Lendas e Tradições Populares do Norte*, na revista *Ilustração Brasileira*, de janeiro a junho de 1877. As narrativas, a maioria recolhida em Pernambuco, foram registradas pelo romancista, com os seguintes títulos: *O Sno Encantado*, *A Visão da Serra Aguda*, *O Tesouro do Rio*, *A Cruz do Patrão*, *Chora-menino*, *As Mãos do Padre Pedro Tenório*, *O Cajueiro do Frade* e *As Mangas de Jasmim*.

Além deste projeto, o da *Literatura do Norte*, de caráter romanesco, não parou. Em 1878, ano em que a citada revista acabaria, Franklin Távora publica o segundo romance da série: *O Matuto*. A obra faz referência ao episódio histórico da guerra dos mascates (século XVIII) e, no prefácio, o conflito pernambucano é revelado como uma das primeiras grandes lutas pela independência do Brasil. Entusiasmo não faltou ao autor para com o andamento de seu programa literário, mas apoio editorial e incentivo crítico, sim. Com a obra pronta há dois anos, decidira publicá-la por conta própria através da Tipografia Perseverança e, com o terceiro romance da série – *Lourenço* – àquela altura acabado, Távora queixava-se ao fiel destinatário José Veríssimo:

“Tenho-lhe roubado muito tempo, mas ainda direi, para completar esta ordem de idéias, que o meu *Lourenço*, conclusão de *O Matuto*, há quase três anos, dorme no pó da minha gaveta por não ter um editor, e eu ainda não me haver desembaraçado das despesas feitas com a publicação de *O Matuto*. Eis o que são as letras no Brasil”⁹⁹.

E as queixas não eram apenas com as dificuldades de edição. Para o amigo Rangel de S. Paio, o mesmo com quem se correspondera Celso de Magalhães,

⁹⁸ Franklin Távora, “Um Verso popular”, *Ilustração Brasileira*, n.35, Rio de Janeiro, 1.º de dezembro de 1877. In: *Franklin Távora e o seu tempo*, op.cit., pp.260-261.

⁹⁹ Carta de Franklin Távora a José Veríssimo, data do Rio de Janeiro, 11 de novembro de 1880, cf. Coleção do Arquivo da Academia Brasileira de Letras. In: *Franklin Távora e o seu tempo*, op.cit., p.264.

Távora já lamentara o silêncio da crítica fluminense em relação aos seus romances. O colega, assim o aconselhara:

“O silêncio sobre seus livros é filho único e exclusivo da ignávia.

Dê o apreço que ele merece.

Sei que a impressão aqui é cara; publique em folhetins seus romances. Serão mais lidos.

Seja tenaz e vencerá.

Um Casamento no Arrabalde, pequenino como é, está no caso de ser o primeiro a encetar publicação”¹⁰⁰.

E Távora, mais do que acatar o conselho do amigo, decidira em conjunto com alguns colegas de trabalho da Secretaria do Império, ressuscitar a *Revista Brasileira*, em uma segunda fase que se iniciou em 1879. Nela, o romancista não só teria o espaço que precisava para suas publicações, como também o ofereceria a outros escritores que compartilhavam de suas idéias, muitos da “Escola de Recife”. Dentre os colaboradores, destacamos alguns que também integram o panorama teórico desta dissertação: Sílvio Romero, Araripe Júnior, José Veríssimo, Macedo Soares, Melo Moraes Filho, Rangel de S. Paio, Celso de Magalhães, Barboza Rodrigues e Vale Cabral¹⁰¹. Segundo Cláudio Aguiar, Távora teria remetido cartas a muitos destes escritores a fim de arrecadar resenhas, artigos, estudos e produções literárias. Foi por iniciativa do romancista, que trabalhos como os *Estudos sobre a poesia popular do Brasil* e parte da *História da literatura brasileira* de Sílvio Romero, viriam a lume nas páginas do periódico.

A *Revista Brasileira* circulara até 1881. No ano em que o periódico findava, Franklin Távora publicava os dois últimos romances da série *Literatura do Norte* – finalmente *Lourenço* e *O Sacrifício* – e ingressava como sócio no Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, submetendo à avaliação da instituição o ensaio *Os Patriotas de 1817* e o restante de sua obra. Em 1882, comentando com José Veríssimo o desaparecimento da *Revista* e o conto que recebera do amigo paraense para publicar na mesma, Távora fala sobre o seu livro *O Norte*. Tratava-

¹⁰⁰ Rangel de S. Paio, “Carta a Franklin Távora”, datada do Rio de Janeiro, julho de 1878. In: *Um Casamento no Arrabalde*. Rio de Janeiro: H. Garnier, Livreiro-Editor, 1903, p.88.

¹⁰¹ AGUIAR, Cláudio. Op.cit., p.271.

se de um livro crítico que o romancista vinha escrevendo, com a finalidade de apresentar os principais escritores daquela região que, como ele, eram negligenciados pela crítica do Rio de Janeiro. Vítimas de um silêncio que, segundo Távora, relegava-os às sombras do público. Era mais um projeto em andamento: revelar os talentos nortistas e mostrar quão mais valiosas eram as penas que se inspiravam em motivos, costumes e região ainda não corrompidos pela invasão estrangeira. A José Veríssimo:

“O seu conto é muito bonito, pelas notícias etnográficas, pelas descrições da natureza, pela divisão da narrativa, pela naturalidade nas cenas, e especialmente pelo término que, conquanto perfeitamente natural, chega de modo imprevistamente, e por isso nos põe uma interessante surpresa.

Peço-lhe me permita não devolvê-lo já. Talvez possa conseguir a sua publicação em outro periódico ou jornal [não mais a *Revista Brasileira*] onde ele apareça dignamente, como merece.

Além desta razão, tenho outra para retardar a devolução: quero tratar dele nas páginas que destino ao colega no meu livro – *O Norte*. Nestas páginas já me ocupei com os seus outros trabalhos (“Primeiras Páginas”, *Gazeta do Norte*) em números de 20 a 22. Não são biografias, mas rápidas apreciações pelo modelo dos estudos de ocasião das *Diversas Publicações* da *Revista*; posto que algum tanto mais desenvolvidos. Se eu fosse pôr estudos literários dois tomos não chegariam. Além disso, o plano da obra não os admitiria. Desses 20 ou 22 escritores trato eu, vindo do Norte, por províncias, até Sergipe, em uma das 10 seções em que se divide o livro. Deve, portanto, caber a cada escritor umas 6 páginas, quando muito, em tipo *mignon* (tipo 8) no formato do *Lourenço*”¹⁰².

José Veríssimo de fato integraria o livro, mas infelizmente a obra não chegou a ser editada. Partes dela foram publicadas no periódico argentino *Nueva Revista de Buenos Aires*, entre 1882 e 1883, apresentando os seguintes escritores: Luiz Dolzani, Carlos Hipólito de Santa Helena Magno, Júlio César Ribeiro de Souza, José Veríssimo e José Coriolano de Souza Lima. Poucos anos depois, o periódico *A Semana* do Rio de Janeiro, publicava mais alguns ensaios de autores d’ *O Norte*: Joaquim Serra, Celso de Magalhães, João Adolfo Ribeiro da

¹⁰² Carta de Franklin Távora a José Veríssimo, Rio de Janeiro, 28 de janeiro de 1882, cf. Coleção do Arquivo da ABL. In: *Franklin Távora e o seu tempo*, op.cit., pp.280-281.

Silva, Juvenal Galeno, Tomás Antonio Ramos Zany, F. G. Castelo Branco e Gonçalves Dias¹⁰³.

Segundo relata Sílvio Romero na sua *História da literatura brasileira* e acrescenta Cláudio Aguiar, através de pesquisa recente sobre Franklin Távora, o romancista teria arremessado sua obra *O Norte* ao fogo, junto a outras nunca editadas, pouco antes de falecer, em 1888. O que se conhece delas, foi o que se salvou nas esparsas publicações em periódicos.

¹⁰³ AGUIAR, Cláudio. Op.cit., p.338.

VI. **SÍLVIO ROMERO: O MESTIÇO COMO DEFINIDOR DO BRASILEIRO**

Nascido na cidade de Lagarto, em Sergipe, Sílvio Romero estudou os preparatórios no Ateneu Fluminense do Rio de Janeiro, nos inícios da década de 1860. Em 1868, ingressou na Faculdade de Direito do Recife e formou-se ao lado de homens como Celso de Magalhães e Tobias Barreto, em 1873. Instalou-se definitivamente na Corte em 1879, onde dentre muitas atividades profissionais, lecionou no Colégio Pedro II, na Faculdade Livre de Direito e na Faculdade de Ciências Jurídicas e Sociais do Rio de Janeiro. Foi também membro do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, sócio correspondente da Academia das Ciências de Lisboa e um dos fundadores da Academia Brasileira de Letras.

Nas discussões e obras sobre o *folclore*, Sílvio Romero foi um modelo para a sua época, servindo de referência fundamental para os trabalhos posteriores, embora não se furtasse a polêmicas e críticas severas. Sílvio Romero desenvolve suas reflexões a respeito da constituição da tradição popular brasileira, declaradamente inserido nas idéias positivistas do seu momento. À formação do folclore, atribui o amálgama dos cantos e contos proferidos pelas três raças que no Brasil se defrontaram, nos anos de convívio que se seguiram ao Descobrimento. Nesse sentido, ao conferir brasilidade à mistura das culturas, atribui nacionalidade também à combinação das raças que resultou no *mestiço*, o seu brasileiro por excelência.

O teor darwinista de sua teoria é patente. Diante da hipótese da existência de uma seleção natural, que promove o abatimento da espécie mais fraca, Romero estabeleceu o seguinte raciocínio com relação às raças que se encontraram no Brasil:

“A extinção do tráfico africano, cortando-nos um grande manancial de misérias, limitou a concorrência preta; a extinção gradual do caboclo vai também concentrando a fonte índia; o branco deve ficar no futuro com a preponderância no número, como já a tem nas idéias”¹⁰⁴.

E acrescenta:

“(...) o mestiço conagraçou as raças e a vitória é assim de todas três. Pela lei da adaptação elas tendem a modificar-se nele, que, por sua vez, pela lei da concorrência vital, tendeu e tende ainda a integrar-se à parte, formando um tipo novo em que predominará a ação do branco”¹⁰⁵. [grifo meu]

Nota-se que há uma projeção de branqueamento da população brasileira, pela persistência do elemento mais forte. Este seria o branco português que, do berço da civilização, tenderia inevitavelmente a dominar as raças negra e indígena, tratadas cientificamente como “inferiores”. Tratava-se de uma tese “cientificamente” racista, que estabelecia diferenças inatas entre as raças, inferiorizando as não-brancas e levantando a premissa do branqueamento para a “depuração” das nacionalidades. Proveio de teóricos europeus como Gobineau, Andre Retzius, Lapouge, Fouillée, Büchner, Gustave le Bon e Spencer e foi adotada no Brasil por teóricos e historiadores como Varnhagen, Romero, Joaquim Nabuco, João Batista de Lacerda e Afrânio Peixoto. Em última instância, essas idéias prevêm a formação de um *caráter nacional* que, quando estiver definido, certamente será branco. Um branco que, por ter assumido a melhor parcela étnica das outras duas raças, pôde se adaptar ao clima tropical.

A partir dessa perspectiva, percebemos uma lógica no privilégio conferido ao português quanto às influências na tradição popular brasileira. Assim, em relação aos **cantos**, Romero identifica o branco e o mestiço como autores diretos. O último, além de criador também é definido como *transformador*, uma vez que produz a própria poesia oral e, ao mesmo tempo, concentra as

¹⁰⁴ ROMERO, Sílvio. *Folclore Brasileiro: cantos populares do Brasil* (vol.1). Rio de Janeiro: José Olympio, 1954, p. 42. Primeira edição publicada em 1883.

¹⁰⁵ ROMERO, Sílvio. *Folclore Brasileiro: contos populares do Brasil* (vol. 3). Rio de Janeiro: José Olympio, 1954, p.07.

manifestações populares das três raças, emitindo-as conforme o seu novo espaço e tempo. Os índios e negros, culturalmente, são indicados como participantes indiretos desse tipo de expressão popular, mas a eles é atribuído o papel de contribuintes para a formação *psicológica* do brasileiro, com suas crenças e superstições.

Com relação aos **contos** populares, Romero admite ação direta das três raças. Especifica que, neste caso, o mestiço participa apenas como agente transformador; em outras palavras, a *criação*, propriamente, dos contos e lendas brasileiros, é remetida a um distante passado, quando o mestiço ainda não havia se constituído. Assim, percebe-se que os contos são, para Romero, um segmento já estagnado da cultura popular, sem possibilidade de criações no presente.

Observa-se que, mesmo diante da crença no predomínio branco, Romero não desconsidera a importância das outras duas raças. Aliás, parece ser um dos primeiros folcloristas oitocentistas a defender a relevância do elemento negro na cultura popular e a reclamar a negligência dos estudiosos do assunto para com essa raça. Com efeito, em determinado momento, designa o negro como “agente civilizador”¹⁰⁶, na medida em que, através da escravidão, além de dar demonstrações de capacidade de trabalho árduo, penetrou intimamente as famílias senhoriais, disseminando nelas os seus costumes e proporcionando o cruzamento das raças. Assim, transferiu muitos aspectos culturais e psicológicos ao mestiço.

Após explicar a parcial contribuição civilizadora do negro na formação do povo brasileiro, Romero expõe também as participações aborígene e branca nesse sentido. Afirma que aos portugueses devemos a nossa “ordem religiosa, política, jurídica e social”¹⁰⁷ e, aos índios, atribui a propagação dos conhecimentos relacionados à medicina natural e à manipulação de determinados alimentos.

Observa-se que parece primordial para o autor, o levantamento de contribuições – sejam culturais ou psicológicas – que confirmem atributos de organização e civilização ao país. Também é notório que, além de destacar

¹⁰⁶ Idem, p. 19.

¹⁰⁷ Idem, p. 17.

fatores que favorecem a idéia de disseminação cultural e psicológica das supostas “raças inferiores” entre nós, o crítico também condena a escravidão do negro e o jugo a que os colonizadores submeteram os índios. Surpreende-se com o fato de aqui não ter havido guerras de raças mais violentas que episódios como o dos Emboabas, Mascates e Balaios, revoluções coloniais tidas como essencialmente nacionalistas. Os teóricos da “Escola de Recife”, assim como Romero, tiveram forte inclinação ao abolicionismo e simpatia por revoluções *nortistas* do período colonial.

Todas essas questões, até agora, remeteram-se ao passado que explicaria a composição racial do brasileiro. Com relação à disposição da população brasileira nas últimas décadas do século XIX, Romero faz uma descrição que nos permite entender melhor quais eram os tipos de região habitados na época e a quais deles romancistas românticos e “naturalistas” se reportaram. Discrimina quatro segmentos naturais da população, distribuídos em: “os habitantes das praias e das margens dos rios, os habitantes das matas, os dos sertões [e] os das cidades”¹⁰⁸. Trata de apresentar e integrar ao seu interesse de análise, especialmente as três primeiras zonas:

“Os nossos homens das praias e margens dos grandes rios são dados à pesca; raro é o indivíduo entre eles que não tem sua pequena canoa. Vivem de ordinário em palhoças, ora isoladas, ora formando verdadeiros aldeamentos. São chegados a rixas, amigos da *pinga* e amantes da *viola*. Levam, às vezes, semanas inteiras dançando e cantando em *chibas* ou *sambas*. Assim chamam-se umas funções populares em que, ao som da viola, do pandeiro e de improvisos, ama-se, dança-se e bebe-se.

(...)

Os habitantes das matas são dados à lavoura e chamados *matutos* em Pernambuco, *tabaréus* em Sergipe e Bahia, *caipiras* em São Paulo e Minas, e *mandiocas* em algumas partes do Rio de Janeiro. Também são em geral madraços e elevam todo o seu ideal a possuir um cavalo, um *pequira*, como chamam. Vivem de ordinário nas terras dos grandes proprietários, que são verdadeiros *senhores feudais*, a título de agregados.

¹⁰⁸ ROMERO, Sílvio. *Estudos sobre a poesia popular do Brasil*. Petrópolis: Vozes/ Governo do Estado de Sergipe, 1977, p.39. Artigos publicados originalmente em 1879, na *Revista Brasileira*.

Os homens dos *sertões* são criadores. O sertanejo é, por via de regra, *vaqueiro*. Este é um tipo brutal, vestido de couro dos pés à cabeça, monteador feroz; sempre cavaleiro exímio.

Os habitantes das três zonas, aqui descritos rapidamente, são supersticiosos”¹⁰⁹.

Vemos que os *habitantes das matas* de Pernambuco, ou *matutos*, são designados por Romero como tipos “madrãos”, revestidos de uma rudeza semelhante àquela apontada antes por Celso de Magalhães. Adiante, Romero especifica a razão dessa rusticidade, antes de descrever a prática popular do auto do *cavalo-marinho*:

“Nele se pode bem estudar a fusão já adiantada em certo ponto dos costumes das três raças que constituem o grosso de nossa população. Também dali transpira certa rudeza de costumes, própria dos pernambucanos rústicos, que, com o gosto pela liberdade, é uma das heranças que lhes ficaram de seu contato e lutas com os holandeses”¹¹⁰.

O tipo *matuto* é um exemplo de personagem presente em muitos romances do escritor Franklin Távora que, como vimos, deu enfoque a Pernambuco em sua obra ficcional. Embora Romero não veja com muito bons olhos o temperamento dos “pernambucanos rústicos” – ou talvez o que sugere ser o *povo* da região – admite a existência de um “gosto pela liberdade” e de um espírito de luta nessa população. Havia de existir uma simpatia pela possibilidade de ressaltar um precoce espírito de independência no povo brasileiro: este poderia ser encontrado, desde tempos coloniais, no *matuto* pernambucano, como tanto frisou o romancista Távora.

Muitos escritores românticos, antes do advento dos folcloristas, recorreram ao retrato ficcional ou poético de zonas de habitação semelhantes às apontadas por Romero. Para omitirem as práticas populares relativas ao negro escravo – elemento em grande contingência na população e essencial na organização social e econômica brasileira – os românticos faziam referência a

¹⁰⁹ Idem, p.40. Romero divide os habitantes das cidades em duas classes, a “mais ou menos culta” e a propriamente “inculta”; a última é definida como os “resíduos populares das vilas e cidades” e considerada destituída das virtudes dos habitantes do campo (p.45). Nesse sentido, o próprio crítico parece ainda estar ligado à idéia européia de separação entre cidade e campo.

¹¹⁰ Idem, p.47.

localidades habitadas por um povo que parecia alheio à escravidão e pouco afetado pela mestiçagem. Mas, além de se desviarem dessa realidade, esses literatos também se afastaram da concepção científica da cultura popular, difundida pelos acadêmicos do folclore, a partir da década de 70. Ainda que às voltas com o tema *popular* – com um enfoque na descrição de costumes, lendas e cantigas populares também do sudeste – escritores dos inícios do romantismo brasileiro¹¹¹ não tiveram a iniciativa *científica* instituída pelo positivismo, de realizar coletas de ordem documental e memorialista da tradição oral. Os que praticaram este trabalho de recolha, de alguma forma alheia ao movimento positivista de preocupações raciais, deterministas e de fidelidade documental – como nos casos de Alencar e Juvenal Galeno – foram muito questionados pelos cientistas do folclore. Romero reivindica mudanças na concepção romântica, que ainda flagra nos seus contemporâneos:

“Esta insuficiência romântica para explicar as concepções das massas foi partilhada entre nós. Um ou outro escritor nosso, que por acaso, houvesse colhido alguma *quadrinha* em uma festa de aldeia, para logo expandia-se aos fulgores líricos e supra-humanos da musa popular. Fazia-se mais retórica do que psicologia, mais divagações estéticas do que análises etnológicas. Estamos fartos de apologias poéticas e de cismares românticos; mais gravidade de pensamento e menos zigue-zagues de linguagem”¹¹².

Quando se trata da “musa popular”, o que interessa ao folclorista são as características *naturalistas*, tais como a “psicologia” e as “análises etnológicas”. A cultura popular não deveria, portanto, ceder lugar à “retórica” e a “divagações estéticas”, como queriam os românticos: estes dariam um lugar ao popular na *literatura*, enquanto os folcloristas o estudavam no pretenso âmbito da ciência

¹¹¹ Sabe-se muito pouco sobre o interesse específico de intelectuais do romantismo pelo folclore, antes de meados dos anos 60 do século XIX. Na década de 30, temos notícia de uma *Sociedade Filomática* de poetas (que publicou, em 1833, dois números de uma revista própria) com interesse no assunto popular e, ainda, do primeiro registro descritivo da festa do “Bumba meu Boi”, no periódico recifense *O Carapuceiro* (1834). Também em 1859, sabe-se da publicação do artigo “Tradições populares de Minas e São Paulo”, por autor de inicial “C.”, n’ *A Marmota* do Rio de Janeiro. (Cf. COUTINHO, Afrânio. *A Literatura no Brasil*; MAIOR, Mário Souto. *Dicionário de folcloristas brasileiros*; GAMA, Miguel do Sacramento Lopes. *O Carapuceiro*; Anexo 2 de CABRAL, Alfredo do Vale. *Achegas ao estudo do folclore brasileiro*).

¹¹² ROMERO, S. *Estudos sobre a poesia...*, op. cit., p.38.

positivista. Assim, a abordagem e as interferências “corretivas” nos conteúdos populares eram severamente condenadas nos escritores românticos, que procurariam integrar o folclore à literatura de maneira a registrá-lo *esteticamente*.

Romero aponta sérias críticas à prática de se *restaurar* cantos e contos recolhidos do povo. Como Celso de Magalhães, também reprova o método de Almeida Garrett que, embora tenha despertado a atenção de nossos românticos e folcloristas com o *Romanceiro Português*, tornou-se um dos principais exemplos de conduta equivocada em relação à matéria originalmente popular.

Não só Garrett foi assim desaprovado. José de Alencar também foi vítima dessa repreensão. Depois de alegar ter reunido cinco diferentes versões do poema cearense *Rabicho da Geralda* e, a partir delas, ter construído um único canto com as respectivas “restaurações”, atraiu muitas censuras. Todavia, é importante frisar que Alencar talvez seja um dos poucos romancistas que, embora tenha pertencido ao ciclo propriamente romântico estipulado por Romero – 1820 a 1870¹¹³ – preocupou-se em refletir sobre as idéias folcloristas e manifestá-las, como vimos, no conjunto de cartas *O Nosso Cancioneiro*, publicado n’ *O Globo* em 1874.

O grande mérito conferido ao autor de *Iracema*, por Romero, foi a valorização nacionalista que o romancista fez da linguagem brasileira, em oposição à conservação da linguagem portuguesa dos colonizadores.

Mas essa virtude não compensa as falhas. Sílvio Romero lamenta estar impossibilitado, enquanto pesquisador das diferentes contribuições étnicas para o folclore nacional, de conhecer as versões originais da poesia popular coligida e *refeita* pelo autor cearense. Considera imperdoável o desconhecimento de Alencar do estudo de Celso de Magalhães, anterior a *O Nosso Cancioneiro* e já tido como “sério” em abordagem científica. Romero ainda chama o trabalho alencarino sobre as versões populares do *romance*¹¹⁴ sertanejo, de “um *pastiche*

¹¹³ Idem, p. 54.

¹¹⁴ Esta noção de romance é atribuída às narrativas orais que constituem um *romanceiro* popular.

arranjado para agradar a literatagem que o cercava”¹¹⁵. Para o crítico, o folclore está longe de ter essa função.

Curiosamente, Romero não contempla a obra *O Sertanejo* dentre os romances que trataram da literatura popular. Cita apenas as cartas do escritor cearense. Mas os romances de Franklin Távora são mencionados. Aponta dois, que são considerados “interessantes” – *O Cabeleira* e *O Matuto* – e obras válidas enquanto fonte de matéria popular¹¹⁶. Aos olhos de Romero, talvez o escritor da “Literatura do Norte” tivesse cumprido melhor o papel de *cientista* do popular, que José de Alencar.

Quando Romero elenca os autores e textos fundamentais que abordaram o folclore, n’*Os Estudos sobre a poesia popular do Brasil*, começa por Celso de Magalhães. Antigo colega de formação acadêmica, Magalhães representa para Sívio Romero o inaugurador da fase científica e considerada “verdadeiramente séria” da discussão sobre cultura popular. Este ponto de partida se dá com o conjunto de artigos *A Poesia popular brasileira*, publicado no *Trabalho* de Recife, em 1873, como antes comentamos.

As principais críticas de Romero recaem sobre o que considerou um excessivo anti-romantismo de Magalhães na abordagem do índio e, ainda, sobre o desprezo do jovem crítico sobre a contribuição negra para a cultura popular. Explica que o posicionamento anti-romântico exagerado de Magalhães, levou-o a negar a influência indígena no folclore brasileiro, diante da anterior exaltação indianista do romantismo. Quanto à recusa do elemento africano, visto como vergonhoso e bestial, a opinião de Romero é incisivamente reprovadora. O folclorista aponta esta última consideração, como a principal falha de Magalhães e reforça a tese de que os olhares científicos deveriam voltar-se mais atentamente à análise da contribuição negra para o folclore. Nesse sentido, Romero argumenta que, em primeiro lugar, o cruzamento do branco com o africano deu-se em maior escala que com o índio e que a negligência para com o

¹¹⁵ Cf. ROMERO, S. *Estudos sobre a poesia...*, op. cit., ps.104, 129 e 130.

¹¹⁶ Idem, p.55.

negro dá-se em grande parte pelo estigma da escravidão. Assim, haveria fatores relevantes a serem considerados e barreiras de resistência a serem derrubadas.

Não é difícil supor que, diante da marginalização das “raças inferiores” e de seu cruzamento com os colonizadores, Magalhães frisasse a tradição popular portuguesa e acentuasse as malogradas condições brasileiras para a recepção dessa tradição. Como vimos, o autor qualifica essas condições como deturpadoras da poesia oral lusa. Romero concorda em parte com o colega. Contudo, acrescenta um fator positivo a este rebaixado cenário tropical:

“Há somente a ponderar que o fato da limitação e deturpamento das tradições portuguesas, longe de ter sido um mal, foi um benefício inconsciente elaborado pela história, porquanto por outra forma o elemento português teria suplantado todos os outros, e nós não passaríamos agora de uma cópia servil de Portugal, o que por certo seria ainda pior do que o nosso atual estado”¹¹⁷. [grifo meu]

Mais uma vez, aparece o nacionalismo antilusitano e a idéia da mestiçagem como identificação do brasileiro que se diferencia do português. Revela-se também a ambigüidade de se recusar a influência do ex-colonizador, ao mesmo tempo em que se admite o predomínio racial e cultural português.

Alguns anos mais tarde, na *Historia da Litteratura Brasileira* (1888), Romero especificará este *mestiço* como uma espécie de preliminar do *branco* e que, temporariamente, interessa mais como um “europeu diferenciado do português”. Relata:

“Nossa psychologia popular é um producto desse estado inicial. Não quero dizer que constituiremos uma *nação de mulatos*; pois que a fôrma branca vae prevalecendo e prevalecerá; quero dizer apenas que o europeu alliou-se aqui a outras raças, e desta união saiu o genuíno brasileiro, aquelle que não se confunde mais com o portuguez e sobre o qual repousa o nosso futuro”¹¹⁸.

¹¹⁷ Idem, p.64.

¹¹⁸ ROMERO, Sílvio. Factores da litteratura brasileira. In: *História da litteratura brasileira*. Rio de Janeiro: Garnier, 1902, p.75.

Em outro momento do livro, conectado à idéia de que o *mestiço* é, ainda, um tipo nacional em formação e fruto da mistura de diversas tradições em diferentes “fases” do pensamento, o folclorista associa à nossa *literatura popular* o mesmo estado de *formação*. Trata-se de uma perspectiva evolucionista e racista, na qual o folclore se “aperfeiçoaria” em confluência com o branqueamento do povo:

“Somos um povo em via de formação; não temos, pois, vastas e largas tradições nacionaes. Negros e índios pouco puderam fornecer, e os portugueses já tinham, com a Renascença, esquecido em parte as tradições da idade média, quando o inconsciente das cousas os atirou às nossas plagas. Dahi o estado fragmentário de nossa litteratura popular”¹¹⁹.

Partidário das teorias evolucionista e racista, como as de Gobineau e Spencer, Romero também se apóia em Buckle¹²⁰ para explicar o “atraso” da formação brasileira a partir de fatores climáticos. Além de se sustentar nesses motivos para explicar “o estado fragmentário de nossa literatura popular”, Romero ainda considera decadentes as três raças formadoras do mestiço (embora veja a portuguesa de antes da “Renascença”, como ainda gloriosa). Isso explicaria uma suposta tendência à imitação do estrangeiro, que iria sendo sanada com a *evolução* da literatura brasileira.

De volta a Magalhães, vemos ainda outros questionamentos levantados em relação aos seus artigos. Romero reclama do fato de o autor privilegiar o estudo da canção épica em detrimento da lírica, como antes desgostou o crítico de Juvenal Galeno, Pinheiro Chagas. Considera a lírica “mais rica e abundante”¹²¹ entre nós, o que a tornaria mais representativa da nacionalidade. Rejeita também a idéia da raça africana ter sido responsável por tornar o *romance* europeu “menos nobre” ao penetrar as famílias portuguesas. Acredita que as transformações sofridas pela tradição européia deram-se pela mistura gradativa

¹¹⁹ Idem, p.56.

¹²⁰ Romero apresenta o pensamento de Buckle e com ele concorda, no capítulo III dos “Factores da litteratura brasileira” (op. cit.), sob o título de “A philosophia da historia de Buckle e o atraso do povo brasileiro”, p.22.

¹²¹ ROMERO, S. *Estudos sobre a poesia...*, op. cit., p.64.

das raças e por uma suposta “repetição natural” que a lenda popular fez da realidade do meio histórico, marcado por tal mistura. Além disso, atribui aos colonizadores a responsabilidade pela promoção dessas transformações, pois que fizeram escravo o africano tão estigmatizado por Magalhães. Vejamos como Romero justifica essas críticas:

“(…) Em poesia popular estes conceitos retóricos de assunto *nobre* e *menos nobre* não devem ter entrada. Descortinamos nisso ainda um sedimento de romântico atraso no escritor maranhense. Em seu furor anticientífico para com os negros, estigmatiza-lhes sempre a ação, chegando a iludir-se com frases, em lugar de indicar fatos. Se o *criado português* foi, na vida civil, traiçoeiramente substituído pelo *negro escravo* e pelo *moleque*, certamente a culpa não foi dos africanos, e sim dos portugueses, que os foram arrebatrar à pátria para torpemente os escravizar. A modificação do romance de D. Barão entre nós é positivamente posterior ao fato da importação de escravos d’ África. Não foi o português que alterou o romance; não foram também o caboclo e o negro; havia de ser o mestiço, que é no Brasil o agente de transformações: as raças puras fornecem os materiais das lendas e o mestiço os transforma segundo as leis do meio”¹²².

Observa-se que Romero nega a idéia de deturpação da tradição lusa exclusivamente pelo negro, colocado mais na posição de vítima que de culpado. Reforça o argumento de que o grande agente transformador das tradições seria o *mestiço*, orientado pelo meio natural. Além disso, alega que aquela idéia de deturpação das fontes orais talvez fosse reminiscência das crenças na “*inerrância popular*”. Difundida tese de Jacob Grimm, entre os estudiosos de folclore, trata-se de uma teoria que supervaloriza as origens da criação popular, de forma que nelas residiriam os caracteres fundamentais ou a *verdade* do povo que as transmite oralmente¹²³. Assim, segundo Romero, a partir dessa tese Magalhães considera as *transformações* exercidas por raças diferentes em uma tradição oral de origem particular, nocivas para o exame daquela *verdade* intrínseca¹²⁴. O crítico reforça que, assim como nas leis da ciência biológica, no âmbito social a *transformação* também é fundamental para a sobrevivência dos processos

¹²² Idem, p.67.

¹²³ Cf. MATOS, Cláudia Neiva de. *A Poesia popular na República das Letras...*, op.cit., p.52.

¹²⁴ ROMERO, Sílvio. *Estudos sobre a poesia...*, op.cit., p.71.

populares de criação. Novamente se verifica o apoio na tese darwinista do *transformismo*. Com efeito, Romero ainda anexa os seguintes comentários em relação às consequências da escravidão para a participação das raças subjugadas no progresso nacional:

“(...) a escravidão no Brasil, quer dos pretos, quer dos índios, há sido um forte obstáculo ao nosso progresso político e social, e deturpou, em grande parte, o que de útil poderíamos esperar das *raças inferiores* que entraram em nossa população, raças que, por certo, mais eficazmente poderiam atuar em nossa vida nacional, se a sua introdução no seio do povo não tivesse sido uma consequência do cativo. O português, desconhecendo as leis e os fatos históricos, não compreendeu que poderia utilizar-se do *índio*, e do *negro* mais vantajosamente por meio do *colonato* do que por intermédio do cativo. O resultado é que afugentou o *índio* e aviltou o *negro*”¹²⁵.

O folclorista presume que, embora tivessem muito a oferecer, as “raças inferiores” teriam sofrido as repressoras consequências do jugo português. O grande problema, constantemente debatido por Romero, parece ser o de se manter essas raças ainda subjugadas nos estudos folclóricos do seu período. Diante dessa preocupação, o crítico freqüentemente explicita a relevância de se pesquisar as coletâneas portuguesas e, cuidadosamente, compará-las à poesia popular recolhida nas diferentes regiões brasileiras. Segundo ele, esse procedimento permite que se detecte com mais segurança a introdução de novos elementos raciais e do próprio mestiço no folclore brasileiro. Nesse sentido, Magalhães é novamente criticado, pois é considerado pouco rigoroso na atribuição de origens e na percepção de transformações nos cantos populares difundidos no Brasil. Nas próprias palavras de Romero sobre o escritor maranhense, “às vezes só na existência de uma ou outra palavra o crítico descobria o cunho nacional”¹²⁶. Isso soa inadmissível para o autor que, em 1883 publica pelos prelos portugueses a obra *Cantos populares do Brasil*, pronta desde 1879 e principal referência metodológica de coletas populares da época. A obra

¹²⁵ Idem, p.84.

¹²⁶ Idem, p.89.

reúne criações populares das mais diversas regiões¹²⁷, antecedidas de prefácios que reforçam o seu pensamento etnológico, já apresentado nos *Estudos*. Nos *Cantos* e depois nos *Contos populares do Brasil* (publicação também portuguesa de 1885), o autor propõe-se a aplicar, precisamente, o procedimento de comparação de fontes que requisita nos estudos de Magalhães.

Com relação a Couto de Magalhães, a principal crítica recai sobre um suposto excesso na abordagem do índio como raça definidora do mestiço. Romero defende o português, como foi antes mostrado, e Couto de Magalhães o indígena ou o seu *selvagem*. Embora Romero valorize o trabalho de campo e a variedade de abordagens que fez Couto de Magalhães sobre o indígena, confere pouco crédito à sua preocupação em detectar seriamente as origens diversas de nossa poesia popular. Considera excessivo o enfoque sobre o *caboclo* e ainda acredita que a diversidade de disciplinas que compõem *O Selvagem* poderia oferecer trabalhos separados e mais bem acabados. É o que expõe nos seguintes comentários:

“As suas observações a respeito da nossa poesia popular reduzem-se a ligeiras indicações sobre o caráter desta e a alguns considerandos sobre as modificações da língua portuguesa no Brasil. Nada diz de nossas origens portuguesas e africanas; supõe que quase tudo nos veio do caboclo.

(...)

O Dr. Couto de Magalhães tem pouco método em seus escritos; mistura e embrulha as matérias muitas vezes. No seu livro há assunto para três obras diferentes: o curso de gramática; as observações etnológicas sobre os índios; e a coleção de contos e mitos selvagens. O autor faria melhor em tratar com todo desenvolvimento tão diversos problemas e dar-nos três livros em separado”¹²⁸.

Intrigante é notar que Romero não discute a questão tão abordada por Magalhães sobre os fundamentos da oralidade e nem as crenças do autor d’*O Selvagem* na provável universalidade da cultura brasileira. Supomos que se

¹²⁷ Pernambuco, Alagoas, Sergipe, Bahia e Rio de Janeiro (as regiões aparecem citadas na p.167 dos *Estudos sobre a poesia popular do Brasil* e nos cantos e contos recolhidos no *Folclore Brasileiro*).

¹²⁸ ROMERO, S. *Estudos sobre a poesia...*, op. cit., ps.142 e 148.

abstenha dessas discussões por não partilhar delas e principalmente por não ter aderido à teoria monogenista das espécies.

E as análises de Romero continuam. O seu próximo alvo é José Antônio de Freitas e seu livro *O Lirismo brasileiro*, de 1877¹²⁹. Segundo aquele crítico, o trabalho de Freitas apresenta virtudes e falhas, ambas provenientes das doutrinas do escritor português Teófilo Braga, de quem o autor investigado foi assumidamente discípulo.

Romero saúda o estímulo de Freitas para as dissertações sobre a nossa tradição popular, porém, desagrada-se da insistência do autor no privilégio desmedido das influências lusas na formação dessa tradição e desaprova a comparação do papel do indígena no Brasil com o dos iberos em Portugal. Mais que isso, Romero descrê da doutrina do *turanismo*, então filiada a Teófilo Braga, que estabeleceria uma origem comum para a poesia oral brasileira e a portuguesa, a partir de uma etnia *turana* da qual proviriam os tupis e os povos da Península Ibérica¹³⁰. Segundo E. P. Thompson, a busca de uma origem comum para costumes e produções orais, ou a tentativa de atestar consangüinidade entre povos distantes estavam baseadas nos estudos de Burnett Tylor, que se voltavam para a descoberta dos indícios de ligação de variados costumes populares “com o princípio da história da humanidade”. Caso Freitas (e antes Teófilo Braga) tenha se apoiado nessa teoria, ela pode ter sido conveniente para comprovar uma ligação mais do que cultural do mestiço brasileiro com o *branco* português¹³¹.

Romero considera contraditória a adoção de tal doutrina por Freitas. Ora este destacaria de maneira positiva o lirismo popular nacional pelo seu caráter duplamente *turano* – o português de origem turana misturando-se ao tupi de mesma origem – ora, em diversas passagens, desprezaria as características criativas e os costumes do aborígene brasileiro, deixando ainda de explicitar a participação particular de cada uma das duas etnias no folclore brasileiro. Além

¹²⁹ Não conseguimos localizar essa obra.

¹³⁰ Cf. MATOS, Cláudia Neiva de. *A Poesia popular na República das Letras...*, p.43.

¹³¹ Cf. THOMPSON, E. P. “Folclore, antropologia e história social”. In: *As peculiaridades dos ingleses e outros artigos*. Campinas: Editora da Unicamp, 2001, p.232.

disso, o autor se esqueceria da contribuição negra, o que tornaria o emprego da teoria *turanista* para a formação de nossa cultura popular “lacunosíssima”, na opinião de Romero. Pode-se entender melhor as opiniões do crítico sobre Freitas, nos excertos a seguir:

“Os méritos vêm a ser, no livro de Freitas, convidar-nos ao estudo dos elementos étnicos do nosso povo, ao estudo das tradições, e mostrar, a essa luz, a persistência do velho lirismo português no Brasil e a superioridade deste transformado ao contato da vida americana.

O livro nos fala de tudo isto, rapidamente, é certo, porém com algum vigor e entusiasmo. Admira até como o trabalho de nosso compatriota permanece ainda hoje desconhecido de nossos literatos, que não lêem, ao que parece, os livros nacionais, e muito menos os que se ocupam de assuntos pátrios.

O lado defeituoso da obra de Freitas parece-nos ser a sua falsa doutrina do *turanismo*, que para ele, como para Braga, é duplo: isto é, influiu em Portugal pelos Iberos, e no Brasil pelos Tupis, de forma que o lirismo popular português é de origem *turana*, e recrudescer na América, recebendo ali novo sangue *turano* das veias túbicas!

(...)

Suposto, porém, que todas as nações da terra, exceto os árias e os semitas, sejam a grande família *turana*, aí compreendidos os índios do Brasil, ainda assim o livro do nosso autor é lacunosíssimo sobre as nossas origens, porquanto ele nada diz das nossas populações negras, as que mais cruzaram com os brancos, e não mostra o que devemos aos índios e o que devemos aos europeus. Freitas divaga belamente sobre arte e poesia em geral, escreve umas velharias sobre Camões e não esclarece o seu problema capital”¹³².

Sobre a mencionada contradição, acrescenta:

“Se não vai aí uma contradição, não sabemos onde depará-la. Ora o autor nada concebe aos Tupis, ora lhes dá com Varnhagen muitos dos requisitos da civilização e dos costumes egípcios e cários! Nós cremos que nisto vai engano; os índios do Brasil nem produziram tão pouco, como num lugar nos diz o Sr. Freitas, nem tanto como o insinua depois. Justamente o fato de haverem os *turanos* do velho mundo chegado a um alto grau de cultura, que nunca alcançaram no país os nossos índios, é uma das razões por que os não devemos supor a todos membros da mesma raça, se é que houve, ao certo, uma *raça turana*”¹³³.

¹³² ROMERO, S. *Estudos sobre a poesia...*, op. cit., p.149.

¹³³ Idem, p.151.

Romero argumenta que há uma explicação para esta contradição flagrada em Freitas: a busca de uma alternativa para não “negar a ação do índio”. Bebida do mestre Teófilo Braga, esta alternativa recairia sobre a mencionada teoria do turanismo:

“Não podendo, por outro lado, aqueles autores negar a ação do índio, buscaram um meio de irmaná-lo ao português, de aporuguesá-lo com o *índio*, declarando-o também *turano*. É ainda um modo peculiar de tudo atribuir ao europeu entre nós”¹³⁴.

A antipatia de Romero pelas posturas teóricas de Teófilo Braga viria a ser explicitada em outra ocasião, quando em 1887 publica o pequeno livro *Uma Esperteza*, no qual acusa o escritor português de ter modificado o texto original dos *Cantos Populares do Brasil* – obra que prefaciou para a publicação de 1883 – incluindo cantos, notas e introdução sem o consentimento do autor.

Avesso ou não a Teófilo Braga no momento dos *Estudos*, mais uma vez Romero reivindica a idéia do *cadinho* das três raças, no qual o português seria antes uma importante raça incluída, que um agente com características originárias na formação de nossa tradição popular. Nesse sentido, o crítico faz uma comparação das falhas que até então percebeu nos autores analisados e, adiante, expõe sua posição sobre o assunto:

“Celso e Freitas exageraram as origens portuguesas; Couto e Alencar as indianas com exclusão das primeiras!

Ninguém se lembrou de um dos nossos principais elementos políticos, sociais e econômicos: o *negro*, e seu parente o *mestiço*... Nós fomos os primeiros a clamar contra essa lacuna e essa injustiça, apesar de não sermos suspeito, pois somos filhos diretos de portugueses. Entendemos que uma compreensão larga de nossas origens étnicas e das modificações que elas vão sofrendo no meio americano é que nos há de fornecer a base para a intuição real de nossa história e de nossa literatura. A esses elementos deve-se juntar um outro: a influência estrangeira. Nem todos os críticos estão talvez de acordo neste princípio; e nas aplicações são lacunosos!”¹³⁵.

¹³⁴ Idem, p.153.

¹³⁵ Idem ibidem.

Aqui, além de reforçar a importância da inclusão do negro nas origens do brasileiro, Romero menciona a relevância da influência estrangeira na história e na literatura nacionais. Como vimos, ele retomará essa idéia na *História da Literatura Brasileira*, mostrando que, até que *evoluamos*, tal influência é necessária diante da decadência racial das etnias originárias do mestiço.

O que o Sílvio Romero constata, de todos os autores que apresenta, é uma suposta *uniformidade* nas expressões populares de todo país, ainda que a maioria tenha sido recolhida no Norte. Explica do seguinte modo essa conclusão:

“Uma tríplice série de motivos tem contribuído para a uniformidade de nossas criações anônimas por todo o país. De um lado, as origens étnicas, as mesmas por todas as províncias; de outro, o caráter geológico e climatérico do país; e, finalmente, a ação centralizadora das instituições”¹³⁶.

Romero confirma essa constatação, após observar que o escritor de origem alemã Carlos de Koseritz, embora tenha realizado sua coleta de cantigas no Rio Grande do Sul, colonizado por seus compatriotas, admite influência portuguesa nas criações “anônimas” da região. Diante dessa conclusão, vemos que Romero talvez se filie também às idéias herderianas do *gênio nacional*, tema abordado na “Escola de Recife”¹³⁷ e entendido como uma cultura popular coletiva, indistinta e anônima.

Para findar a seleção de autores que se propõe a investigar, Sílvio Romero comenta Araripe Júnior, trazendo à luz trechos de um artigo sobre poesia popular, ao qual apenas o crítico declara ter tido acesso. Antes de apresentá-lo, Romero esclarece que em 1872 e 1875, A. Júnior já havia analisado em jornais cearenses¹³⁸, respectivamente, as publicações de Juvenal Galeno (supõe-se que as *Lendas e canções populares*) e *O Nosso Cancioneiro*, de José de Alencar. O seu foco foi a poesia cearense e, a seguir, Romero procura sintetizar as opiniões do autor:

¹³⁶ Idem, p. 167.

¹³⁷ Cf. Cláudia Neiva de Matos, in *A Poesia popular na República das Letras*, op. cit.

¹³⁸ Sílvio Romero não cita os periódicos e parece-nos que somente ele teve acesso às referidas partes não publicadas do artigo de Araripe Júnior.

“A sua idéia capital é que a poesia cearense nada tem do caráter mítico e épico que lhe assinalou o autor do *Guarani*, nota-lhe ao contrário uma grande dose de desalento e apatia, que degenera em jogralidade”¹³⁹.

Ao enfatizar o Ceará, Araripe Júnior refere-se a um “povo das praias e dos tabuleiros”¹⁴⁰, que visivelmente apresentaria traços indígenas na aparência e na sua tradição popular. Nos excertos apresentados de seu artigo, o autor afirma que, antes de pura “jogralidade”, a expressão popular cearense manifestaria os seus mais íntimos sentimentos sociais, políticos e vitais nos símbolos e vultos que elege. É nesse ponto que rejeitaria os fatores épico e mítico do popular retratado por Alencar. Romero concorda com as críticas do escritor:

“Araripe Júnior tem razão em contestar o grande ciclo mítico que Alencar descortinou no Ceará; faz bem em reconhecer a ação deprimente produzida pelas secas e por isso mesmo deve convir em que a nota predominante na poesia cearense não deve ser a jogralidade. De quando em vez o sentimento das coisas deve aí retomar sua natural expressão. Um povo não há de ter sempre, como resposta aos açoites, aos flagícios que lhe atira o seu meio, o seu mundo, uma gargalhada alvar!

Pode rir, é certo, como riram os árabes e os judeus; mas no meio da pugna hão de se lhe ouvir, por vezes, os másculos protestos. Ou então a gargalhada significará a suprema fórmula do desdém, e o suposto humorismo há de ser uma das faces do trágico”¹⁴¹.

Adiante, Romero demonstra interesse pelo recorte específico que Araripe faz das manifestações populares, ao sugerir que diversos conflitos civis poderiam ter proporcionado a composição de cantos:

“A *guerra dos Holandeses*, a dos *Mascates*, a dos *Palmares* e especialmente as *correrias dos Bandeirantes*, devem ter sido fonte de inspirações anônimas e tradicionais. Pelo que toca aos *Bandeirantes*, envidamos esforços para conseguir alguma coisa e nada obtivemos”¹⁴².

¹³⁹ ROMERO, S. *Estudos sobre a poesia...*, op. cit., p.167.

¹⁴⁰ Idem, p.168.

¹⁴¹ Idem ibidem.

¹⁴² Idem, p.263.

É interessante perceber que a maioria dos conflitos destacados passou-se no *Norte*, a região que para os folcloristas contém o popular mais *nacional* e demonstrou historicamente um precoce espírito de libertação da metrópole.

Para Romero e os folcloristas em geral, aquela porção do país, muito mais *nativa* que o Sul, não havia sido ainda impregnada da necessidade de se copiar a literatura e os modos estrangeiros, como aconteceu no Rio de Janeiro. Longe da Corte com ares românticos de *civilização* e progresso, o Norte seria a região da mais genuína cultura popular, cuja essência era idealizada como *primitiva* e anônima. *Síngelo* símbolo para a nacionalidade do Brasil “em formação”, futuramente civilizado. Um *povo do Norte* intocado pelo cosmopolitismo, semelhante ao camponês dos românticos europeus. Um lugar do Brasil onde estaria representada toda a “alma da nação”. Romero declara-se um antigo conhecedor das diferenças entre Norte e Sul:

“(...) desde muito tínhamos compreendido lá fora nas províncias do norte, longe do contato dos *grandes mestres da corte*, dramaturgos, romancistas e poetas de arlequinada inspiração e que pretendem, coitados!... ditar a lei à literatura do país! Mas deixemo-los com sua vaidade e com a sua inópia...”¹⁴³.

E acrescenta sobre o Norte:

“Ainda mais, a maior parte do país continua a ser desconhecida, o nosso *grande oeste*, ao contrário do que aconteceu ao *Far-West* americano é como não existente para a pátria. O norte todo definha na miséria, sua decadência é enorme”¹⁴⁴.

Assim como outros escritores da “Escola de Recife” e do Norte e Nordeste, Romero não apenas sobrepõe as qualidades *nacionais* do Norte às do Sul, como se ressentido dos literatos e produção literária da Corte, onde enfrentou diversas polêmicas e teve dificuldades para publicar suas obras.

Seja em um Brasil marcado ou não pela nacionalidade do Norte, Sílvio Romero conclui os *Estudos* afirmando que o mestiço-brasileiro já se distingue,

¹⁴³ Idem, p.256.

¹⁴⁴ Idem, p.272.

nos anos oitocentos, “etnográfica e psicologicamente”¹⁴⁵ das três raças originárias. Segundo o folclorista sergipano, os brasileiros do seu tempo teriam importante dever a cumprir, depois de verem nitidamente demarcadas as contribuições das diferentes etnias na cultura nacional. Quase uma profissão de fé em prol do patriotismo:

“O nosso dever de *brasileiros*, de filhos dos três povos que nos entregaram o país descoberto, conhecido, povoado, autônomo e livre; cumpramos o nosso dever para com aqueles que nos amamentaram, isto é, *honremos*, por nossa grandeza, os portugueses; porque devemos enxergar neles, antes de tudo, os concidadãos do Gama, os compatriotas de Camões; *civilizemos* os índios que restam; porque devemos ver neles os nossos amáveis Pelasgos, perseguidos pela fortuna; *libertemos* os negros; porque os devemos considerar os desafortunados que nos ajudaram a ter fortuna; os cativos que nos auxiliaram na conquista da liberdade; os ignorantes que nos facilitaram a posse da civilização, e hoje nos oferecem o ensejo de praticarmos um ato nobre: a *emancipação dos escravos!*”¹⁴⁶.

Romero faz um pedido aos brasileiros: que dêem uma retribuição às raças originárias, como afirmação do compromisso de preservação da história e memória nacionais. Especialmente em relação ao escravo. Diante de um texto que data de 1879, deparamo-nos com uma verdadeira declaração abolicionista.

O panorama crítico de Sílvio Romero, que associa a literatura à cultura e à perspectiva histórica, irá propor a construção da nacionalidade a partir da confluência entre mestiçagem e cultura popular. Isto é, a literatura – para ele o principal fator da cultura brasileira – deveria beber do folclore e seu misto de tradições para se tornar verdadeiramente nacional.

Orientada por paradigmas etnológicos e naturalistas, a crítica e historiografia da década de 70 do século XIX desenvolveram a aspiração por uma “unidade do saber” que excluía abordagens especializadas da cultura e a análise estética da literatura. Assim, antes da preocupação com divisões disciplinares do conhecimento, a cultura popular, com todas as suas particularidades, era

¹⁴⁵ Idem ibidem.

¹⁴⁶ Idem, pp.272-273.

arremessada ao caldeirão das ciências naturais e dos ideais nacionalistas, sem muita cerimônia.

Foram trabalhos como os de Sílvio Romero e seus contemporâneos, que proporcionaram a abordagem historiográfica da literatura e da cultura de uma perspectiva social.

VII. JOÃO BARBOZA RODRIGUES: O ÍNDIO CIVILIZADO

Nascido no Rio de Janeiro em 1842, João Barboza Rodrigues estudou no Instituto Comercial, onde também exerceu o cargo de secretário. Auto-didata em ciências naturais, estudou botânica, etnografia e antropologia, conhecimentos que lhe renderam prestígio e respeitabilidade de especialista nas áreas, oferecendo contribuições também para as pesquisas médicas¹⁴⁷. Foi professor de desenho do Colégio Pedro II, sócio do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, da Sociedade de Aclimação do Rio de Janeiro (atual Jardim Botânico), da Academia Real das Ciências de Lisboa, da Sociedade de Agricultura de Marselha e das Sociedades Botânicas de Vienna e Edimburg.

Os estudos do autor sobre a cultura indígena foram possibilitados pelas pesquisas botânica e zoológica feitas por Barboza Rodrigues no Amazonas e Pará, a pedido do imperador Pedro II. A fim de complementar os estudos de Martius, Richard Spruce e Alfredo Wallace sobre a flora e a fauna brasileiras, João Barboza Rodrigues manteve também contato com os índios. Diante da possibilidade de estudá-los, conseguiu reunir e oferecer importantes informações para a época sobre as práticas culturais do aborígene. Muitas delas foram publicadas na *Revista Brasileira*, em 1881¹⁴⁸.

No artigo “Lendas, crenças e superstições”, o autor basicamente desenvolve as seguintes concepções: as *lendas* seriam componentes do pensamento primitivo e das origens do desenvolvimento intelectual dos povos “civilizados”; as *crenças* representariam a maneira como um povo “selvagem” interpreta seus supostos “mitos”; e as *superstições* denotariam uma espécie de deturpação das lendas, pela credibilidade racional conferida a elas. Segundo o

¹⁴⁷ Cf. BLAKE, Sacramento. *Diccionario Bibliographico Brasileiro*. Rio de Janeiro: Typographia Nacional, 1883, vol.3, p.360. O termo “antropologia” já era empregado na época.

¹⁴⁸ O autor publicou outros trabalhos também relacionados ao indígena. Além da obra *Poranduba Amazonense* (1890), tivemos acesso aos textos da *Revista Brasileira*, ano 1881, tomos IX e X (consultados na Biblioteca Nacional): “Lendas, crenças e superstições” e “O canto e a dança selvícola”. Barboza Rodrigues não faz menção ao período em que realizou sua viagem de pesquisa.

autor, a última poderia até gerar problemas de ordem patológica na psicologia humana, como a loucura. Como antes comentamos, especialmente autores como este e Couto de Magalhães, trataram a cultura indígena e todas as suas particularidades como matéria compatível às ciências naturais, a ponto de esses estudos confundirem-se com os da ordem da botânica e zoologia.

Vejamos como Barboza Rodrigues descreve aqueles conceitos. A respeito das lendas:

“As lendas entre todos os povos são a tradição viva do pensamento primitivo e do desenvolvimento intelectual das épocas de sua origem. Entre alguns constitue a base dos contos populares, com que se embala a infância, inoculando assim a superstição, que tarde ou nunca se apaga do espírito, quando uma instrução sólida e a observação não educam o daquelle que o tem mais fraco. Quasi sempre o mytho origina a lenda, e em alguns povos esta caracteriza o seu desenvolvimento moral”¹⁴⁹.

Ao descrever a função das lendas no *desenvolvimento* de um povo, nota-se que o autor as remete exclusivamente às *origens* do pensamento. Como Couto de Magalhães, que vislumbrava no Brasil um “museu vivo”, B. Rodrigues vê a permanência das lendas na cultura popular como uma “tradição viva” e um indício do *estágio* de desenvolvimento intelectual do povo. Elas significariam o fator mais positivo da classificação da cultura indígena, para representar a inocência primitiva que “embala a infância”. Porque também havia os fatores negativos. Barboza Rodrigues enseja a idéia de que a superstição é o resquício negativo do que as lendas mantêm no espírito daqueles que não foram bem instruídos. Portanto, um povo que desdobra suas lendas em *superstições*, supostamente não fora bem “educado” e não se desenvolvera intelectualmente bem. Mais do que isso, nessas condições um povo teria o seu espírito “acabrunhado”:

¹⁴⁹ RODRIGUES, J. Barboza. “Lendas, crenças e superstições”. In: *Revista Brasileira*, tomos IX-X, 1881.

“A superstição, companheira quasi sempre inseparável da lenda, transforma esta, e em vez de deleitar o espírito, o acabrunha e exalta”¹⁵⁰.

Ao tratar da “transplantação” das lendas de um povo para outro, Barboza Rodrigues aponta o caso brasileiro, explicando que suas origens lendárias são européias e devem muito pouco ao africano. Explica que a herança estrangeira, entre os “selvagens” – chamados também de gentio ou gentilidade – estaria impregnada das superstições:

“As lendas, como as plantas transplantadas, também medram, e, conforme a civilização do povo, perdem-se, ou vigoram enfeitando-se com as côres locais. Entre a gentilidade não há lendas e sim crenças; a marandyba e a porandyba ocupam seus serões, mas essas só se referem às suas victorias, aos seus guerreiros, às suas caçadas e seus amores. Com origem mythologica puramente indígena não conheço nenhuma. Alguns contos que tenho colligido, posto que tenham a singeleza infantil e mesmo uma poesia natural, não constituem lendas; são simples historias quasi todas eivadas de superstição e selladas com o cunho europeu, e raras vezes mesmo africano”¹⁵¹.

Na obra *Ethnographia* brasileira (1888), essa idéia de transplantação parece não ter agradado Sílvio Romero. O crítico afirma que, no campo da etnografia, além de se basear nos cronistas e viajantes estrangeiros, Barboza Rodrigues deixa a desejar em suas tentativas de desenvolver “teorias” e “procurar filiações”:

“O Sr. Barboza Rodrigues não é um homem sem merecimento. Não é, porém, um espírito superior. De seus estudos de botânica é-me impossível fallar; falta-me a competencia. Em *ethnographia*, quando se reduz a dizer o que viu, a relatar o que observou, a descrever em summa, comquanto copie muito dos chronistas e viajantes que o antecederam, não deixa de ter prestimo. Quando entra a philosophar, a testar theorias, a procurar filiações, Barbosa é simplesmente detestável”¹⁵².

¹⁵⁰ Idem.

¹⁵¹ Idem.

¹⁵² ROMERO, Sílvio. *Ethnographia brasileira*. Rio de Janeiro: Livraria Clássica de Alves & Cia., 1888, p.81.

Talvez por críticas como essa, o autor muda de opinião cerca de dez anos depois do artigo “Lendas, crenças e superstições”, quando publica a *Poranduba Amazonense* (1890), dedicada ao falecido amigo e estudioso das línguas indígenas, Batista Caetano de Almeida Nogueira. Nesse livro, declara ter-se equivocado ao pensar que as lendas amazônicas eram todas “transplantadas” do europeu e “aclimadas entre nós”. Assim se refere ao artigo da *Revista Brasileira*, do qual estamos tratando:

“Com o título *Lendas, crenças e superstições*, publiquei em 1881 um artigo no qual apresentei algumas lendas do Amazonas que escrevi, baseando-me nas indígenas que affectam o moral do tapuyo, e que foram todas transplantadas de paiz estranho e acclimadas entre nós. Suppunha, então, que não existiriam outras verdadeiramente indígenas, porque o próprio mytho do Korupira, quer me parecer, é companheiro do *Muyrakitã*, isto é, veio da Asia.

Estudo posterior, porém, leva-me hoje a modificar essa opinião, apresentando agora não só as lendas do Korupira e do Yurupary como outras, mais propriamente contos ou apólogos que me parecem filhos da infância da população amazônica, e que foram conservados pela tradição na própria língua e com as próprias palavras, que, como outr’ora, hoje são referidos”¹⁵³.

Barboza Rodrigues justifica o seu erro pelo desconhecimento da língua geral, na qual eram narradas as lendas. Depois de supô-la bastante modificada, declara ter-se esforçado em recolher o que pôde dos índios para registrar, na *Poranduba*, “as flores da imaginação de um povo ainda no seu estado primitivo”, “o estado intelectual da raça” e as sensíveis modificações na “antiga língua geral”. Seus registros não deixavam também de se remeter a um “tempo antigo” e a uma leitura “inocente e instrutiva”¹⁵⁴.

Na realidade, percebemos que nem tanta coisa mudou nas concepções do autor, a não ser uma reafirmação do nacionalismo diante da hipótese de possuímos uma tradição própria e original.

Em relação ao primeiro artigo, era de se imaginar que o povo *supersticioso* por excelência para o autor, uma vez que a escolha recairia sobre comunidades

¹⁵³ RODRIGUES, Barboza. Advertência. In: *Poranduba amazonense*. Copiado dos Annaes da Bibliotheca Nacional do Rio de Janeiro, volume XIV, em 1935. Volume disponível na Biblioteca do IEL, UNICAMP, p.4.

¹⁵⁴ Idem, p.5.

“mal instruídas”, era o povo indígena. Barboza Rodrigues não admitia lendas nas comunidades indígenas, mas crenças. Destas, não destaca origens “mitológicas” – típicas nas lendas – e nem poderia destacar, pois se encontrava diante de sociedades que via em estado “selvagem” e sem condições de já haver construído contos de caráter e estatuto lendário. Veja-se o que acrescenta, ao comparar as crenças indígenas às lendas, propriamente ditas:

“A lenda deleita, encanta; mas não inutiliza o homem, não o amesquinha, não o torna covarde a ponto de muitas vezes repetir a fabula arripiado e assombrado. Há crenças que se prendem a factos de ordem sobrenatural, e as há baseadas em extravagâncias, posto que poéticas e divertidas. De umas e outras mui poucas temos entre nós. Historietas de animaes, como a impropriamente chamada *lenda do Jabuty*, tão contada no valle amazônico e em outros lugares, não constituem, nem podem ser elevadas à categoria de lendas”¹⁵⁵.

Mas, nem todos os índios são os mesmos nos argumentos do autor. Há uma categorização, que apresenta o *tapuio* como o indígena *civilizado* (aquele sujeitado à dominação cultural-religiosa do colonizador) e o *gentio* (grupos indígenas intocados pelo jugo português). Embora o estudioso acredite que a cultura *civilizada* e branca sobressaia-se sobre a “selvagem”, argumenta no sentido de mostrar que a educação civilizadora e a introdução de lendas estrangeiras na cultura indígena serviriam como instrumento de dominação portuguesa, na medida em que escravizaram, geraram superstições e assim “domesticaram” a inteligência silvícola. De qualquer maneira, mesmo sem lendas próprias, o *gentio* seria dono de um espírito mais livre, valente e independente, em detrimento do saber supersticioso implantado pelo colonizador no *tapuio*, o “índio civilizado”. O *gentio* simbolizaria o índio idealizado como *primitivo*:

¹⁵⁵ RODRIGUES, J. B. “Lendas, crenças...”, op.cit. José Veríssimo publica, na mesma edição da *Revista Brasileira* (1881), um artigo intitulado “A Religião dos tupi-guaranis”, que trata essencialmente da discussão das simbologias e terminologias indígenas na representação de divindades. Neste trabalho, aponta a idéia de que a *crença* seria nada mais que o sentimento religioso primário, que nasce com o indivíduo ou existe nas sociedades primitivas, cujos representantes seriam os índios. Explica que uma *religião* devidamente formada, como a cristã, seria fruto da educação e da inteligência *civilizada*. Barboza Rodrigues, que fora encarregado de catequizar os índios *crichanás* quando se tornou diretor do Jardim Botânico do Amazonas em 1884, parece compartilhar, ao seu modo, dessa opinião.

“Entre o gentio o viajante não ouve uma lenda, não vê o pavor, nem presente a influencia do medo. Entretanto entre o tapuyo, assentado à sua rede, passa o viajante as noites entretido, ouvindo historias das crenças plantadas outr’ora pelos invasores, que o tempo modificou, coloriu e tornou romanescas, inutilizando a intelligencia indígena. Não é uma historia, não é um conto; é uma verdade, é uma realidade. Aquelles efeitos, cujas causas ignoram, e não procuram descobrir, casam-se tão bem na imaginação, que passam a ser verdades incontestáveis”¹⁵⁶.

Visto que há um rebaixamento da cultura indígena *tapuia*, segundo a idéia de que a mesma se baseia em *superstições*, Barboza Rodrigues justifica os motivos que o levaram a apresentá-las:

“O fim deste trabalho não é apresentar as lendas, ou crenças amazônicas, mas sim mostrar a influencia que algumas dellas tem sobre o moral e o organismo do tapuyo”¹⁵⁷.

As intenções, portanto, teriam fundo científico, preterindo os conteúdos das lendas, crenças ou superstições amazônicas, em detrimento do “moral e o organismo do tapuyo”.

O autor então prossegue, explicando as conseqüências funestas que determinadas superstições podem provocar no organismo humano. Nesse sentido, apresenta argumentos que nitidamente salientam a raça branca como privilegiada na inteligência e na aquisição da instrução, embora esta, às vezes, pudesse apresentar defeitos que sujeitassem também o branco às superstições. Assim, admite-se o sentimento supersticioso *até* no branco, quando não houvesse sólida sustentação na sua educação. Mas, no tapuio, esse sentimento é considerado inevitável, pois suas faculdades mentais não seriam suficientemente desenvolvidas para sequer receber a instrução:

“A influência é grande sobre ambos os sexos, e não só os guia na sua vida, como mesmo os leva ao tumulto algumas vezes. Não falando nessas pequenas superstições de aves agoureiras,

¹⁵⁶ Idem.

¹⁵⁷ Idem.

plantas protectoras e outras ninharias, em que até o branco acredita, e que o berço deu e a instrução não pôde destruir, tratarei apenas de algumas crenças, que muitas vidas têm ceifado.

O tapuyo, isto é, o gentio civilizado, ou nascido deste, por melhor que seja educado, sempre o é no meio em que as tradições portuguesas vicejam, e, como a sua intelligencia não é sufficientemente desenvolvida, o systema empregado pela civilização a atrophia, e por isso recebe todas as impressões sem critica alguma, ou mesmo discernimento.

Educado como escravo, convencido pela educação da inferioridade da sua raça, torna-se uma máchina de trabalho e não procura raciocinar. Observador intelligente por herança indígena, esta mesma qualidade lhe é nociva, quando modificada pela civilização. O facto que para elle na floresta se apresenta natural, quando civilizado, não o é mais”¹⁵⁸.

Reforça-se a idéia de que as qualidades indígenas existentes nos *selvagens* do passado ou intocados pela colonização – como a valentia e a intelligência de observador, características estritamente associadas a um índio *natural* – foram denegridas pela ação civilizadora. Segundo o autor, esta ação, consciente do seu poder, fomentou propositalmente as superstições entre os índios:

“O europeu, achando uma alma innocente, inoculou-lhe tudo quanto podia servir para tornal-a susceptível de sujeição.

(...)

Estas superstições tiraram a nobreza e a altivez do índio, e o transformaram em uma massa maleável na mão do civilizado, porque está convicto de que não é mais do que um animal, que não pode ter acção própria e que não pode viver sem um guia, sem um senhor.

(...)

Eis como a educação ensinou-lhes que devem se ter por inferiores, por bestas de carga, sem se lembrar que são elles os primeiros senhores do território brasileiro”.

Parece-nos que o autor se vê às voltas com um impasse. Aquele que em muitos momentos figura nos discursos dos folcloristas brasileiros, quando tentam lidar ao mesmo tempo com a defesa da supremacia do *branco* e da cultura européia num Brasil miscigenado, e atacar o influxo português, seu antigo colonizador. A civilização do índio *primitivo*, embora destruísse as qualidades de seu espírito bravio, era vista como inevitável; o *tapuio*, resultante dessa

¹⁵⁸ Idem.

civilização, era considerado degradado; o negro teria importância quase nula; e o branco, representado pelo português, era simultaneamente o modelo e o inimigo da nação. O que restaria à suposta formação do povo brasileiro?

Depois de citar alguns exemplos de patologias desenvolvidas a partir de superstições “plantadas” nos *tapuios*¹⁵⁹, Barboza Rodrigues encerra seu estudo constatando que a esses “descendentes” dos índios primitivos, prejudicados pela civilização, restaria a formação de uma moral degradada:

“O efeito da superstição plantada entre os tapuyos pela educação primitiva e perpetuada até hoje, influe de tal maneira no seu organismo, que torna alguns inteiramente inúteis.

As crenças e lendas do *Jurupary*, do *Maty-taperé*, do *Anhangá*, da *Boia-assu*, *Urutahy* e outras, não as refiro aqui, porque não dão resultados tão fataes, posto que influam sempre no moral a ponto de tornar cobardes a descendentes de tribus valentes e destemidas, que não conheciam os prejuízos da apregoada civilização”¹⁶⁰.

Sua previsão não vai além, mas nela supõe-se uma ambigüidade intrínseca: se para que o índio – habitante originário da nação – se desenvolvesse intelectualmente, era necessária a progressão da civilização, então o futuro *povo brasileiro* estaria fadado à degeneração orgânica e moral, uma vez que o processo civilizador é também considerado nocivo para a sua formação. Trata-se talvez, de uma *redefinição* das teorias racistas européias sobre a decadência da identidade de povos formados pela miscigenação.

¹⁵⁹ Ao falar da crença da mulher tapuia nos malefícios do canto do pássaro uacauan, Barboza Rodrigues relata um exemplo de patologia decorrente dessa superstição: “A causa desta molestia, toda nervosa e contagiosa, é o efeito da superstição. Aquella que ouve cantar o uacauan, fica certa de que eminente lhe está uma desgraça. A imaginação começa a trabalhar, e o resultado é terminar sempre a tristeza por um ataque nervoso, em que a doente arremeda o pássaro, dando não só a entonação do canto, como modulando as syllabas”.

¹⁶⁰ RODRIGUES, B. “Lendas, crenças...”, op. cit.

VIII. ALFREDO DO VALE CABRAL: O MARAVILHOSO POPULAR

É em 1870 que, ainda jovem, o baiano Alfredo do Vale Cabral segue para o Rio de Janeiro. Adido à Seção de Manuscritos da Biblioteca Nacional em 1873, torna-se chefe do setor em 1882. Dedicado principalmente a trabalhos biobibliográficos e historiográficos, entre 1876 e 1890 organiza e publica os *Anais da Imprensa Nacional*, prepara o *Catálogo da Exposição de História do Brasil* (1881), elabora as edições críticas das *Cartas* de Nóbrega e das *Cartas Avulsas* e colabora com os historiadores Capistrano de Abreu, Ramiz Galvão e Barão do Rio Branco. Em 1879, publica as “Cartas bibliográficas” na *Revista Brasileira*, mesmo periódico e data de publicação dos *Estudos sobre a poesia popular do Brasil*, de Romero. Ainda funda, com José Alexandre Teixeira de Melo, a *Gazeta Literária*, revista que cede espaço aos seus estudos folclóricos e a textos similares de Macedo Soares e Araripe Júnior.

As *Achegas ao estudo do folclore brasileiro*¹⁶¹ vêm a lume nas páginas da *Gazeta Literária* entre 1883 e 1884. Os escritos foram produzidos a partir do trabalho de coleta de canções e variadas manifestações populares, realizada por Alfredo do Vale Cabral na Bahia, entre 1879 e 1880.

Diante das menções que o autor faz às duas obras de Romero¹⁶², imediatamente anteriores às suas, não parece surpreendente que evite os deslizes metodológicos apontados pelo autor dos *Cantos populares do Brasil*. Apoiado no projeto de resgatar um *maravilhoso* – em suposta referência a um fundo mágico e ingênuo do folclore, repleto de elementos sobrenaturais e fantásticos – Vale Cabral mantém a idéia de que as participações negra e indígena esvaem-se progressivamente da cultura brasileira, embora tenha o

¹⁶¹ O livro consultado, *Achegas ao estudo do folclore brasileiro* (edição de 1978), apresenta textos e canções não publicados na *Gazeta Literária*, que foram retirados e organizados por José Calasans Brandão da Silva, a partir dos quinze cadernos de registro folclórico de Vale Cabral, existentes na Biblioteca Nacional. Segundo Calasans, o título do livro corresponde ao mesmo do principal artigo escrito pelo folclorista, além de levar em consideração o termo “achegas”, tantas vezes empregado pelo autor.

¹⁶² São elas: os *Estudos sobre a poesia popular do Brasil* (1879) e os *Cantos populares do Brasil* (1883).

cuidado de levá-las em consideração para a formação da tradição popular, incluindo o papel atuante do *mestiço*.

Essa suposta ameaça de desaparecimento das raças inferiorizadas representaria o principal motivo para que sua variada coleta de cantigas/ canções, descrições de seres fantásticos, jogos infantis, provérbios, termos populares, adivinhações, rezas e superstições¹⁶³ fosse realizada o quanto antes. Assim, estaria garantido o registro histórico dessas contribuições vistas em estado de “extinção”: quando formada a *civilização brasileira*, predominantemente branca, os supostos resquícios *primitivos* das raças dominadas desapareceriam. Sua definição desse folclore na iminência da morte resume-se nas seguintes palavras:

“As superstições, os costumes, os contos de fadas ou histórias da carochinha, as cantigas, as canções do berço, os jogos populares e ritmos infantis, os bailes pastoris, as adivinhações, as orações, os esconjuros, os ditados, todas essas tradições populares são o que constitui o folclore”¹⁶⁴.

Antônio Joaquim de Macedo Soares faz algumas críticas a esta definição. Em artigo publicado na mesma *Gazeta Literária* do Rio de Janeiro, em 1883¹⁶⁵, Macedo Soares questiona o conceito *folclore* e levanta a hipótese de se pensar as crenças e superstições populares como uma “*mitologia*” que se conjuga com a necessária religiosidade do homem (idéia semelhante a de José Veríssimo sobre uma suposta religiosidade *natural* que se “educaria” com a instrução). O autor também afirma que “o Brasil não tem povo ainda”, recaindo na idéia de que o país se emancipara repentinamente e que, portanto, encontra-se em fase incipiente de formação. Para atingir o estatuto de “*povo-brasileiro*”, em

¹⁶³ O livro de Vale Cabral (organizado por J. C. Brandão da Silva) consultado é composto de todos os tipos de criação popular mencionados, recolhidos pelo autor na Bahia. Apenas a parte que contém descrições de “seres sobrenaturais” e “seres fantásticos” foram coletados nos arredores do Rio São Francisco, em 1887.

¹⁶⁴ CABRAL, Alfredo do Vale. *Achegas ao estudo do folclore brasileiro* / organização, introdução e notas de José Calasans Brandão da Silva. Rio de Janeiro: MEC-DAC-FUNARTE – Campanha de defesa do Folclore Brasileiro, 1978, p.21.

¹⁶⁵ SOARES, Antônio Joaquim de Macedo. Notas ao Folclore Brasileiro do Sr. Vale Cabral (Anexo 1). In: *Achegas ao estudo do folclore brasileiro*, op.cit.

condições próprias para “entrar na luta da humanidade pela vida e pelo aperfeiçoamento progressivo dos meios de viver”, a indefinida população brasileira, ainda amorfa, deveria ter já assimilados “os elementos índio, africano, português e estrangeiro”. Percebe-se que, além de incluir o *estrangeiro* como um quarto elemento participativo da formação nacional, o momento histórico assinalado como o início da “grande elaboração” do povo, ou do marco de sua *evolução* social, é a segunda metade do século XVI, período que antecede nomes literários no Brasil, como Gregório de Matos e Antônio Vieira. Vemos de novo o desenvolvimento da cultura associado à literatura, como em Sílvio Romero.

Na conclusão dos comentários, apesar de pouco satisfeito com o conceito adotado por Vale Cabral para a sua acepção de *mitologia* popular, Macedo Soares declara aceitar o título e oferece a sua concisa definição final, indagando se é ou não científica:

“ 1. A *epígrafe* – A palavra *foldlore* exprime mais ou melhor do que *mitologia*? Temos necessidade daquele neologismo? Seria erro supor que a nossa mitologia se cifra na religião católica apostólica romana, que as leis presumem dar à religião do Estado. Ela, a *mitologia brasileira*, compreende os vários ramos protestantes do cristianismo, e mais o judaísmo, o próprio islamismo, o feiticismo tanto africano, como caboclo, os mitos tupis e guaranis, guaicurús e mais indígenas, as superstições populares de todo o gênero, tudo enfim que pressupõe o sobrenatural, o dogma, a fé, para contentar o sentimento religioso e satisfazer essa necessidade que impele o homem, fatal e irresistivelmente, para o desconhecido, para o *outro-mundo*. Sem discutir se estamos ainda na idade *mythopoeica*, nessa espécie de período eoceno, anterior aos primeiros traços acentuados da literatura nacional (Max Muller, *Mitol. compar.*), acredito que não somos ainda um povo formado. Feito *nação*, *estado*, da noite para o dia, um pouco inconscientemente, sob a influência de meia dúzia de cabeças enérgicas, o Brasil não tem *povo* ainda. Há de sair do *fervet opus*, da grande elaboração, começada a bem dizer na segunda metade de século XVI, e melhor assinalada no século de Gregório de Matos e Antônio Vieira; e só depois de assimilados completamente os elementos índio, africano, português e estrangeiro, é que há de sair o produto *povo-brasileiro*, pronto, armado com todas as forças necessárias para entrar na luta da humanidade pela vida e pelo aperfeiçoamento progressivo dos meios de viver, *propter vitam et causas vivendi*.

Deixemos, porém, a dissertação que se não acomoda nestas breves notas; e ficando em pé a interrogação, aceitemos o título do escrito, consagrando o *folclore brasileiro*, ou melhor dito *folclore*, segundo a pronúncia do *fau* germânico, para significarmos o complexo (a ciência?) das tradições populares, fundadas quer no maravilhoso, quer no cômico, quer no histórico, quer nas tendências artísticas, filosóficas, etc., etc.”¹⁶⁶.

Flagramos uma marcante ambigüidade no pensamento de Soares: de quê povo ele fala? Se existe um *folclore* e um “complexo das tradições populares” no Brasil, quem são seus emissores? Parece haver dois sentidos para o *povo* do Brasil, segundo Macedo Soares: um seria ainda primitivo, criador de um conjunto de elementos originais na sua qualidade de *fósseis*, designados como folclore; o outro sentido conceberia a futura idéia de *nação*, supostamente formada e já sem os resquícios *primitivos*, estes completamente integrados à cultura civilizada e aproveitados enquanto elementos *nacionais*. A hipótese do nacionalismo *original* do folclore, relevante para o vislumbrado futuro civilizado da nação, seria uma espécie de virtude temporária da cultura popular.

Em relação às *tradições* propriamente ditas, diferente de Celso de Magalhães, Vale Cabral já visualiza no seu tempo um amplo cenário delas no país, embora também verifique um povo *em formação*. No momento a seguir, justifica aquela mencionada necessidade de registro das *reliíquias* populares no âmbito da *ciência*, ao mesmo tempo em que sugere um processo de formação nacional em andamento:

“A questão principal é a aquisição de fatos relativos a tudo que ‘diz respeito ao maravilhoso popular do Brasil’. Somos riquíssimos de tradições e muitas ainda não foram colhidas e estudadas sob o intuito científico. Três elementos importantes contribuíram para essa fertilidade de tradições na família brasileira: o da raça invasora, o indígena e o africano. Além do que herdamos, acresce que o conflito das três raças, às vezes não se compreendendo, fez, e

¹⁶⁶ Idem, p.141. No mesmo artigo, Macedo Soares apresenta, após esses comentários, explicações de significado e origem de alguns termos populares (tutu, murundu –este exemplificado com uma cantiga acompanhada das notas musicais – e zumbi/ zambi). O escritor também foi autor do *Dicionário brasileiro da língua portuguesa* (1889), no qual reúne termos da linguagem popular e expõe a seguinte declaração de prólogo: “Já é tempo dos brasileiros escreverem como se fala no Brasil, e não como se escreve em Portugal”. (In: *Dicionário brasileiro da língua portuguesa*, Rio de Janeiro: Mec/ Instituto Nacional do Livro, 1954).

como era natural, aparecerem novos elementos tradicionais no espírito popular brasileiro. É uma riqueza inesgotável, que possuímos, riqueza que deve ser aproveitada quanto antes. Os africanos estão quase exterminados, e os indígenas já em nada influem hoje para a formação da sociedade brasileira”¹⁶⁷.

Mais uma vez, notamos um discurso que *inventa* um conjunto de tradições, apoiado nos paradigmas positivistas de raça e de construção idealizada da nacionalidade. Portanto, para o “processo de formação da sociedade brasileira”, em pouco tempo não mais contribuiriam o negro e o índio. A perspectiva desse processo poderia até ser interpretada como a do branqueamento, uma vez que as raças não-brancas estariam deixando de influenciar a sociedade.

Cabral tem ainda a preocupação teórica levantada antes por Romero, de atentar para os elementos lingüísticos e psicológicos introduzidos na cultura popular trazida pelo português. Nesse sentido, o escritor baiano parece superar a idéia que até então prevalecia, de que a tradição oral lusa seria preponderante na constituição do folclore nacional. Pode-se observar nos escritos do autor, as considerações que faz a respeito das desfavoráveis condições de acesso do pesquisador do folclore à diversidade de línguas que coexistiram no passado colonial brasileiro:

“De parte a parte, das raças indígenas e africana, apareciam objetos, trajes, costumes e crenças novas que não tinham equivalente na linguagem dos invasores. A língua dos indígenas de todo o litoral era o tupi, mas a dos negros compreendia diversos grupos formados por idiomas particulares. Daí era grande a confusão de línguas africanas para poder entrar, com mais facilidade, maior número de palavras, na formação da linguagem brasileira. (...). Assim nos primeiros tempos da introdução dos negros, as diversas línguas africanas andavam muito em voga, juntamente com o tupi, de modo que a linguagem falada era quase sempre mesclada de vozes que só os naturais e habitantes da terra compreendiam. Muitos desses vocábulos, como se sabe, ainda hoje permanecem; outros, porém, desapareceram de todo, e de alguns que vão aparecendo nos documentos manuscritos até se desconhece o sentido. Não havia dicionarista da língua portuguesa que o fosse coligindo; só mais tarde o brasileiro Moraes e Silva foi que recolheu alguns para o seu dicionário”¹⁶⁸.

¹⁶⁷ CABRAL, Alfredo do V. *Achegas...*, op. cit., p.22.

¹⁶⁸ Idem, p.24.

Diante desses comentários, entende-se a importância que se conferia aos dicionaristas nesta época, comumente incluídos no grupo de debatedores do folclore, por compartilharem de semelhantes preocupações de registro da linguagem brasileira. Mesmo as coletâneas de cantos e contos populares dos estudiosos do folclore, em geral apresentavam notas finais com esclarecimentos do vocabulário recolhido da oralidade.

Ante as referidas dificuldades antigas de registro do diversificado léxico existente no Brasil colônia, Cabral conclui:

“É, pois, constante a dúvida de se saber ao certo a língua a que pertence esta ou aquela voz alterada que se encontra na escrita antiga ou mesmo muito popularizada na linguagem da família brasileira” ¹⁶⁹.

O autor demonstra prudência com relação à indicação da procedência de palavras presentes na linguagem brasileira. Por isso, procura explicitar os fundamentos teórico-científicos que o auxiliaram, através da comparação de diferentes fontes teóricas sobre as atribuições de origens vocabulares.

O que Vale Cabral traz de recorrente e ao mesmo tempo prioritário para o debate do seu tempo, é a concepção de que a cultura popular equivaleria a uma preciosa ruína que, se não preservada, poderia sucumbir e se ausentar do futuro conhecimento científico sobre as *origens* de nosso pensamento *primitivo*. É com esse espírito que realiza sua coleta de canções:

“E essas relíquias tradicionais devem ser colhidas com vivo interesse e zeloso cuidado. É o que espero fazer com a coadjuvação dos que se entusiasmam pelos elementos que entram na constituição do nosso povo” ¹⁷⁰.

Na realidade, esse é o espírito que permeia todos os teóricos do assunto, desde os anteriores à voga científica. O fato é que se não fadadas ao passado, as manifestações populares eram vistas como um indício de primitivismo a ser

¹⁶⁹ Idem, p.25.

¹⁷⁰ Idem, p.22.

superado. Como afirma De Certeau, trata-se de um pressuposto de “que o popular seja o *começo* da literatura e a *infância* da cultura”¹⁷¹.

Depois das recolhas supostamente “românticas” da cultura popular, os trabalhos folcloristas das décadas finais do século XIX anunciam-se como verdadeiros compromissos de preservação. São estudos que se propõem a proporcionar, para o futuro, informações naturalistas sobre a cultura e a contemplação de uma *beleza do morto*¹⁷². A questão é que o alicerce dessas preocupações com o resgate do popular está fundamentalmente na necessidade de edificação da nacionalidade e nos esforços de se construir uma história literária e cultural para o país.

Nesse sentido, as práticas e costumes populares, uma vez vinculadas à “infância” da cultura, servem apenas como subsídio valioso para a recordação. Na realidade, diante das inevitáveis *correções* nas canções populares e dos visíveis preconceitos de primitivismo, rusticidade, ignorância e barbarismo que a todo momento flagramos nesses pesquisadores do povo, notamos que para o futuro mais próximo possível, eles desejam uma literatura *aperfeiçoada* e que relegue a popular definitivamente ao passado.

¹⁷¹ CERTEAU, Michel de. A Beleza do morto. In: *A Cultura no plural*. Campinas: Papirus, 1995, p. 68.

¹⁷² Cf. CERTEAU, M. de. Idem.

IX. JOÃO ALFREDO DE FREITAS: CULTURA POPULAR NO NORTE DO BRASIL

Nascido em Teresina (PI) no ano de 1862 e formado pela Faculdade de Direito do Recife em 1884, pouco se conhece das atuações profissionais e relações pessoais de João Alfredo de Freitas. Das poucas informações encontradas sobre o autor, sabe-se que foi advogado, professor de matemática e chefe de polícia no Rio Grande do Norte. Além disso, era cunhado de Clóvis Beviláqua, historiador que também tinha parentesco com Juvenal Galeno e alguma proximidade com Araripe Júnior.

Sobre o folclore, Freitas publicou em 1884 as *Lendas e superstições do Norte do Brasil*. Nesse trabalho, além da descrição de algumas lendas e superstições observadas em províncias como Maranhão, Pará, Amazonas, Ceará, Pernambuco e Paraíba, o autor apresenta muitas páginas teóricas a respeito das raças formadoras do brasileiro e do folclore nacional.

A começar por uma definição do que seja o *popular*, João Alfredo de Freitas prepara o terreno para a apresentação de suas teorias raciais, explicando antes que a disposição de um povo para a criação de lendas e superstições depende de seu “grau de adiantamento”. Assim, quanto mais “atrasado” fosse o povo, maior seria o seu “poder impressionista e ilusório” sobre a interpretação dos fenômenos naturais:

“Quem estudar a natureza humana verá, necessariamente, que quanto menor é o grau do adiantamento de um povo tanto maior é o poder impressionista e ilusório que o domina. É este um fato incontestável.

A ilusão exerce um poderio tão enérgico sobre a imaginação do homem inculto, que o faz conceber um terror invencível por certos fatos que o impressionam. Ela tem a propriedade de dar uma vida aparentemente real a objetos inanimados”¹⁷³.

¹⁷³ FREITAS, João Alfredo de. *Lendas e superstições do Norte do Brasil*. In: *Antologia do Folclore Brasileiro*. São Paulo: Livraria Martins Editora, 1943, pp.328-329.

Para justificar um pouco a sua preocupação com manifestações populares de natureza *inculta*, Freitas remete-se aos irmãos Grimm, salientando a idéia de que as lendas – narrativas supostamente imaginativas e ilusórias de fatos reais, mantidas por gerações na memória popular – poderiam ter o valor inestimável de remontar a idade média e a antiguidade. Em uma nota de rodapé, o autor assim se apóia nos mencionados românticos alemães:

“Para provar o que fica dito, basta observar, o que, desde os irmãos Grimm está exuberantemente provado, que os contos populares remontam, em sua maioria, à idade média e à antiguidade, e que têm íntimas relações com os mitos”¹⁷⁴.

A importância da cultura popular seria, portanto, mais uma vez de caráter documental e memorialista.

Conectando o *primitivo* ao *popular*, como era de praxe no período, Freitas associa as lendas e superstições do homem do povo a uma negativa religiosidade, antes definida pelo autor como *crenças*. Freitas defende que a “idéia religiosa” dos povos primitivos, de maneira geral, embora tivesse sofrido uma “marcha evolutiva”¹⁷⁵, teria deixado seus resquícios na memória popular, o que conferiria ao povo um caráter também primitivo.

O índio brasileiro seria o maior exemplo para ilustrar a concepção de *crenças*. Antes de abordá-lo, o autor explica a relevância de se voltar às origens para entender “a natureza de um povo”, apresenta as raças formadoras do brasileiro e expõe os objetivos do seu estudo:

“Para conhecer a natureza de um povo é preciso atender à sua origem, à sua índole ao clima do território, pois são estes os elementos essenciais para determinar o caráter.

O povo brasileiro é o resultado do cruzamento de três raças – a branca, a negra e a americana.

O elemento português, o africano e o indígena são portanto as fontes donde emanou o que principalmente se pode chamar –o brasileiro puro.

¹⁷⁴ Idem, nota de rodapé (2), p.329.

¹⁷⁵ Idem, p.330.

Descendendo de três raças, participamos, infalivelmente, de alguns dos usos e costumes peculiares a cada uma delas. Estudemos em primeiro lugar as crenças do nosso selvagem, depois busquemos saber também as das duas outras raças, para podermos então acentuar quais as crenças fetichistas, superstições e lendas do povo do norte do Brasil, o que constitui o objetivo deste estudo”¹⁷⁶.

A referência ao papel do clima na “índole” popular é claramente de teor determinista, assim como os objetivos expostos pressupõem uma discriminação racial aos moldes da época. Nessa obra, vemos o índio novamente tratado como raça inferiorizada.

Discordando da hipótese de Couto de Magalhães, que segundo Freitas suporia um “instinto religioso” no *selvagem*, o autor das *Lendas e superstições do Norte do Brasil* apóia-se no nome estrangeiro de Hevelacque, que entrevia uma total ausência da noção de divindade no aborígine. Após explicar que o “espírito de religiosidade brota do aparecimento de fenômenos que não podem ser compreendidos e explicados”¹⁷⁷, J. Alfredo de Freitas sugere que o índio não teria “faculdades imaginativas” suficientemente desenvolvidas para sequer gerar aquele espírito de religiosidade diante dos fatos naturais. Para tanto, seria necessário o mínimo de instrução e desenvolvimento intelectual – concepção semelhante à de Barbosa Rodrigues. Com efeito, despido dessas condições, o indígena é explicitamente comparado a uma criança:

“A educação tem um poder enorme sobre o modo de pensar das crianças. As idéias do sobrenaturalismo vão se gerando no seu cérebro conforme lhas vão ditando sua mãe, seus parentes, sua governanta ou seus mestres. Este fenômeno, que se observa tão claramente nas crianças, é também patente nas povoações ou tribus selvagens.

O nosso indígena, como todo o homem primitivo, não tinha a faculdade imaginativa, de tal sorte desenvolvida que pudesse perscrutar a zona dos conhecimentos *ultra ratione*”¹⁷⁸.

Cultura indígena, primitivismo e infância são de novo um mínimo múltiplo comum. O papel de “mãe” nos ditames do conhecimento e das idéias religiosas

¹⁷⁶ Idem, p.331.

¹⁷⁷ Idem, p.332.

¹⁷⁸ Idem, p.332.

para o índio, seria desempenhado pelo português. Para Freitas, o indígena só conseguirá desenvolver uma idéia de religiosidade, após o contato *educativo* com o colonizador civilizado. Ainda assim, tratar-se-ia de uma idéia evoluída do “ateísmo inconsciente” para o “fetichismo”, etapa ainda desqualificada do ponto de vista evolutivo da *inteligência* humana. O autor assim se posiciona:

“Depois que uns respingos de civilização se foram derramando pelas tribus selvagens, depois que o índio foi se familiarizando mais com os homens da catequese, começaram a germinar, nos habitantes das florestas, as idéias confusas de adoração, de reverência, de temor a objetos divinizados.

Eis operada a fase primitiva da evolução religiosa – do ateísmo inconsciente ao fetichismo”¹⁷⁹.

Freitas menciona o Pará, Amazonas e Maranhão – locais privilegiados pelas pesquisas etnográficas sobre o índio – como as províncias do Norte em que mais se encontrariam resquícios das antigas crenças aborígenes. Para o autor, no indígena da sua época essas crenças são elevadas à categoria de *mitologia*. Uma mitologia nos moldes da antiguidade e na “última fase do fetichismo”:

“É assim que nessas tribus os índios rendem preitos ao sol, à lua, a todos os astros. (...).

E do mesmo modo é que se encontra nas mitologias antigas uma simples palavra assumindo uma personalidade, representando uma entidade suprema. (...).

Pode-se, em resumo, dizer, que o nosso indígena está na última fase do fetichismo – a astrologia”¹⁸⁰.

Assim, a maneira que Freitas encontra de idealizar a cultura indígena – que deverá ter algo de positivo como elemento constitutivo da cultura popular brasileira – é atribuir a ela uma classificação que amenize seu caráter “atrasado” e a compare às preciosas mitologias da antiguidade. A *astrologia* seria uma categoria religiosa um pouco mais elevada que as supostas crenças atéias anteriores ao período colonial.

¹⁷⁹ Idem, p.333.

¹⁸⁰ Idem, pp.333-334.

Os negros são apresentados de maneira semelhante ao indígena. Freitas supõe que quando importados da África, estariam em um estágio de “fetichismo” parecido com o do índio e sofreriam do mesmo subdesenvolvimento das “faculdades intelectuais”. Contudo, parece haver um agravante no contribuinte negro: tratava-se de uma raça inferiorizada que, diferentemente da indígena, não era originária. Assim, sua entrada no país em grande contingência teria introduzido mais um elemento na mestiçagem, visto com reservas:

“O elemento africano concorreu, e concorreu, diretamente, para o aumento da população do Brasil-Colônia. O tráfico desmesurado dos filhos da região tropical trouxe, o que era inevitável, uma invasão de negros, que infestaram o território do país novo. A imigração africana cada vez mais desenvolvida, o comércio de escravos tomando proporções agigantadas, eis, em suma, a causa da aparição repentina de uma outra raça, que, unindo-se à dos naturais e à dos portugueses formou o terceiro elemento para a constituição de uma outra raça co-participante de cada uma delas – a brasileira”¹⁸¹.

A chegada do africano no Brasil é tratada como uma “infestação”. Piores são consideradas as suas condições de inteligência. O africano é aparentemente bestializado pelo autor:

“Os africanos, todos os escritores estão de acordo, são dotados de uma falta de desenvolvimento das faculdades intelectuais, quase comprometedoras.

Eles não tinham, como também em princípio o nosso selvagem, uma idéia assentada sobre a existência de entidades superiores; adoravam a lua, o sol, os montes, os animais e muita coisa mais”¹⁸².

Embora comparado ao índio, o negro aparece ainda mais inferiorizado, uma vez que não possui o trunfo de ser considerado raça civilizada ou originária. Sua religiosidade é reduzida ao “fetichismo material” e seu comportamento, conforme o senso comum da crítica da época, era associado à sensualidade e indolência:

¹⁸¹ Idem, p.334.

¹⁸² Idem, p.335.

“O negro da África aplicava-se mais à dança e aos festins, era um amador da música e dos folguedos, indolente por natureza, pouco lhe importavam, porém, as importunações de idéias sobrenaturalistas.

Com relação às idéias religiosas, é forçoso confessar, eles viviam, num fetichismo o mais material possível”¹⁸³.

Esse “fetichismo o mais material possível” do africano, explica-se pela sua suposta “reverência rudemente concebida por objetos inanimados”¹⁸⁴. Comparando esse tipo de religiosidade com o da “nossa igreja”, Freitas o empobrece e o coloca numa posição mais suscetível à sobreposição da tradição popular portuguesa:

“Ao pé desses fetiches faziam festejos, rendendo-lhes preito. Tinham como certo que estes deuses possuíam um grande cabedal de força, que os ajudaria. Não lhes davam, porém, uma animação, como quer a nossa igreja, que conservou estas mesmas tradições [representação de divindades por objetos inanimados], fazendo-as no entanto representar um deus invisível, misterioso!

O que é, porém, fora de dúvida é que os negros importados para o nosso país não traziam idéias fixas acerca do sobrenatural, e que se deixavam dominar, portanto, pelas palavras sonoras dos traficantes, seus sedutores”¹⁸⁵.

O autor supõe que o africano detinha-se a adorar os “objetos inanimados” que produzia sem, no entanto, possuir noções ou crença no sobrenatural. O modelo ideal de religiosidade, portanto, pautava-se na religião oficial.

Ao introduzir o papel participativo da raça portuguesa, Freitas não foge à regra. Considera-a privilegiada em inteligência, vigor e desenvolvimento, sem contudo, deixar de manifestar a resistente ambigüidade dos folcloristas de serem simultaneamente antilusitanos.

O autor fala de um Portugal já decadente no período colonial e “anárquico” nas suas crenças religiosas. É com um misto de catolicismo e politeísmo que os portugueses adentrariam o Brasil e aqui difundiriam suas

¹⁸³ Idem, p.335.

¹⁸⁴ Idem ibidem.

¹⁸⁵ Idem, p.336.

lendas e superstições. Ainda na condição de colonizadora, mesmo uma suposta “classe baixa da sociedade” de origem lusitana, dominada pelo politeísmo, deixar-se-ia seduzir pelas lendas indígenas e as assimilaria às suas, desenvolvendo uma mistura de tradições que ficaria sobreposta às encontradas no Brasil em seu estado originário:

“Os portugueses, invasores do território brasileiro, traziam enraizadas as suas crenças, e as suas superstições. A classe baixa da sociedade, tendo idéias mui vagas e frágeis de uma concepção religiosa, por onde pudesse regulamentar os seus atos, deixava-se entregar ao politeísmo, e então era supersticiosa ao extremo.

Esta gente não tardou em assimilar as lendas dos selvagens, e elando as suas com as destes pôde satisfazer as pobres exigências de sua imaginação inculta. O selvagem e o negro, por sua vez, procuravam fazer valer o poder de suas crenças, mas, fragilíssimos como eram, não resistiam ao império de forças mais enérgicas”¹⁸⁶.

As tradições das raças supostamente *inferiores* estariam, portanto, fadadas à subordinação, depois da introdução da cultura popular portuguesa. Apoiado em Darwin, Freitas explica que esta seria a lei infalível da seleção natural:

“Dá-se a luta entre três grandes raças que desejam fazer sobressair e acentuar os seus costumes, lendas e suoperstições.

Todas as vezes que três forças se combatem, uma luta tremenda se estabelece e o poder da maior subjugará, fatalmente, as outras duas. Isto já é um fato verificado, e que não se pode mais contestar.

Darwin, o criador deste princípio científico, assim o demonstra por meio de uma série indefinida de exemplos tendentes ao fim desejado”¹⁸⁷.

O resultado é a vitória do *branco civilizado*:

“A raça civilizada era a mais forte; ao seu contacto o negro vencido escravizou-se, o indígena apavorado evadiu-se.

¹⁸⁶ Idem ibidem.

¹⁸⁷ Idem, p.337.

O branco vencedor subjugou a ambos”¹⁸⁸.

Mas, se o “brasileiro puro” era identificado pela mistura das três raças, o português figurava antes como o elemento que sobressaiu, que como o único elemento considerável. Freitas deixa claro que a sobreposição lusa, embora tenha praticamente descartado as outras raças do cenário nacional, não deixou de assimilar suas tradições, ainda que possivelmente as transformando:

“Mas se o índio se afundou no oceano de suas florestas virgens, se o negro baixou a cerviz, ao mando do seu senhor, se entregou o corpo ao látego cruento, não o fizeram sem que os seus costumes, as suas crenças, superstições e lendas fossem sendo, invencivelmente, assimiladas pela raça dominante, ou pelo menos ela fosse modificando-as ou transformando-as surda e lentamente”¹⁸⁹.

Nota-se que existe a defesa da existência de elementos culturais indígenas e negros, mas Freitas os supõe modificados pela cultura *superior* e civilizada do português: a única suficientemente vigorosa para essa ação absorvente e transformadora das outras culturas. De certa forma, a proeminência cultural do colonizador reduziria as contribuições folclóricas das outras raças a meros fatores marginais e fadados à transformação na constituição da cultura popular brasileira.

É curioso perceber que, mesmo destacando algumas qualidades nas raças formadoras do *brasileiro* – especialmente na indígena e na portuguesa, como vimos –, Freitas é guiado por um pessimismo que conduz a conclusão de seu trabalho para o reforço dos defeitos das três raças. No Brasil de seu tempo, o autor enxerga um povo ainda muito “atrasado” culturalmente e prejudicado pela nocividade do excesso de superstições introduzido pelo amálgama de culturas com noções deturpadas de religiosidade. O motivo desse atraso, tanto nas fontes culturais, quanto no resultado de sua união, seria mais uma vez a falta de instrução:

¹⁸⁸ Idem ibidem.

¹⁸⁹ Idem ibidem.

“Há entre nós o espírito de supersticiosidade ainda bem desenvolvido. O nosso povo, ignorante e despido inteiramente de instrução, é levado, por força mesmo da falta de cultura de sua inteligência, a buscar, nos fatos mais vulgares, nas coincidências mais simples, a fixação de um princípio, a crença firme, inabalável em doutrinas errôneas.

Já viu o leitor a influência que os poderes, impressionistas e ilusórios, exercem sobre a faculdade emocional dos espíritos fracos e incultos; já viu que o nosso povo é descendente de três raças que eram, em origem, duas embuídas das concepções fetichistas as mais materiais e grosseiras possíveis, e a outra composta de uma multidão de crenças também absurdas e banais; já viu tudo isto e pode, portanto, tirar a conclusão: o nosso povo é forçosamente supersticioso”¹⁹⁰.

O autor é imbuído de um pessimismo semelhante ao de Celso de Magalhães: há momentos em que parece não restar fatores positivos em nenhuma contribuição étnica. Diante do suposto defeito da “ignorância” e da associação da superstição com a falta de instrução, o autor não encontra meios de exaltar o povo. Apóia-se em explicações científicas da época, para demonstrar que as superstições, além de um sinal de defasagem cultural, podem representar doenças mentais e provocar comportamentos agressivos¹⁹¹.

Nem por isso, o autor deixa de descrever as lendas e superstições que observou no *Norte do Brasil* e de se referir a Sílvio Romero, transcrevendo o que chama de “orações”, declaradamente retiradas dos *Contos populares do Brasil*. Fosse ou não mais um estudioso dos tempos positivistas também seduzido e penetrado pela cultura oral – como eram assumidamente muitos folcloristas – João Alfredo de Freitas tinha de cumprir seu papel de *cientista* e apresentar um pensamento afetado pela missão *científica* do conhecimento. Ainda assim, é possível captar o gosto pessoal deste e de outros *coletores* pelas narrativas e poesia populares.

¹⁹⁰ Idem, p.345.

¹⁹¹ Cita, por exemplo, Littré e um seu estudo patológico sobre o filósofo Pascal, explicando que a crença deste no poder protetor de um amuleto foi diagnosticada como alucinação (p.346). João Alfredo de Freitas também conclui seu estudo sobressaltado com uma notícia de jornal retirada do *Diário de Pernambuco* e acontecida numa localidade européia de nome Suneville-sur Fecamp, que relata o espancamento de um mulher que era considerada bruxa. Diante do episódio, o autor constata os “prejuízos retrógrados e incompatíveis com o estado atual do desenvolvimento humano”, até mesmo na Europa! Para ele, isso pode nos servir de “consolo” (p.354).

X. ARARIPE JÚNIOR: A POESIA SERTANEJA DO CEARÁ

Formado na Faculdade de Direito do Recife, à época de Sílvio Romero e Celso de Magalhães, Tristão de Alencar Araripe Júnior foi mais um homem que não se dedicou só às letras. Depois de exercer diversas funções políticas na província natal, de conviver com historiadores cearenses como Capistrano de Abreu e Rocha Lima e de participar da “Academia Francesa” do Ceará e do Instituto Histórico do Ceará, instala-se no Rio de Janeiro em 1880. Na Corte, além de trabalhar como advogado, atua na campanha abolicionista junto a José do Patrocínio e assume mais cargos políticos. No campo literário, escreve para diversos periódicos como *A Gazeta da Tarde* – responsável pelo caderno “Semana Literária”, no qual trava discussão crítica sobre a historiografia literária com Sílvio Romero –, a *Gazeta de Notícias*, *A Semana* e a *Gazeta Literária* (revista fundada por Alfredo do Vale Cabral). Torna-se também membro de diversas agremiações fluminenses: do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, do Centro Artístico do Rio de Janeiro e da Academia Brasileira de Letras, cuja fundação integrou.

Sobre o folclore, levantou um debate que dialogava sobretudo com o primo e conterrâneo José de Alencar. Enquanto esteve no Ceará (1872-1876), inspirado pelas cartas de Alencar a Joaquim Serra n’ *O Nosso cancioneiro*, Araripe Júnior alega, em 1884, ter-se preocupado em colecionar “o que houvesse de mais importante (...) na memória do povo”¹⁹², dirigido por um plano teórico que não chegou a executar. Este plano foi coordenado pelas seguintes diretrizes:

“I. Vocabulário especial ou dialeto cearense; II. Metáforas indígenas; III. Teogenia indígena; IV. Superstições mistas; comentário ao livro do padre Teles; anedotas sobre caboclos e portugueses; V. Período das visões, dos descobertos e missões; VI. Ciclo dos vaqueiros; VII. Período dos Feitosas; VIII. Período dos patriotas; sentimento particular às regiões das secas”¹⁹³.

¹⁹² ARARIPE JR. Cantos populares do Ceará: a propósito do livro do sr. Sílvio Romero (*Gazeta Literária*, 31-3-1884). In: BOSI, Alfredo (seleção e apresentação). *Araripe Júnior: teoria, crítica e história literária*. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos; São Paulo: EDUSP, 1978, p.102.

¹⁹³ Idem ibidem.

Embora não cumprido o plano, de um visível caráter classificatório, Araripe Júnior não perdera o interesse pelo assunto. No artigo que contém o excerto citado, o crítico continua a dirigir elogios às citadas cartas que leu na época em que esteve no Ceará e reforça as qualidades de Alencar na valorização dos costumes populares da região. Afirma que são nestas localidades amenas e afastadas da corte, que reina a genuína poesia, mal compreendida pelo “progresso”:

“Ali sim, dizia eu, é que se podia dar valor a essa coisa, em aparência mínima, tão difícil de ser compreendida em uma corte, onde, no torvelinho das indústrias e especulações, se esvai o anjo da poesia”¹⁹⁴.

Araripe Júnior recai nos recorrentes contrapontos estabelecidos entre o campo e a cidade “civilizada”. Ao mesmo tempo em que valoriza a paisagem natural e o “anjo da poesia” popular, em oposição à modernização urbana, também privilegia o poeta “civilizado”, descrito de modo a parecer José de Alencar, no seu papel de trazer à tona a poesia sertaneja, “arrancando-lhe a crosta”:

“O cenário que dali se descortinava não encontrava rival! Ao longe, a linha azulada do oceano, onde se baloiçavam, como em uma fantasmagoria, os vasos mercantes, que nos trazem o progresso; depois os lourejantes tubuleiros; a serra da Aratanha com os seus píncaros verde-negros, os verdes canaviais, as plantações do pobre lavrador, a ermidazinha de Santo Antônio; acolá a linha férrea que se aproximava e a locomotiva que, como um tigre de fogo, se lançava terrível, em busca do sertão. Subindo mais um pouco, o cabeço da Rajada, manancial das águas que enriquecem o grande vale, de cujas alturas à saciedade se contemplavam os vastos planos, onde começam os sertões, esses mesmos sertões de onde, com a vara mágica do talento, faria o excelso poeta em breve surgir uma poesia quase desconhecida, arrancando-lhe a crosta que fazia sorrir aos inexpertos pelo aparente prosaísmo da forma que a revestia”¹⁹⁵. [grifo meu]

¹⁹⁴ Idem, p.103.

¹⁹⁵ Idem ibidem.

Presumimos que o valor dessa poesia popular era condicional para o autor: valia desde que retirada a sua “crosta”. Retomando as mesmas idéias, publicadas de forma idêntica em carta a José de Alencar do ano de 1875¹⁹⁶, Araripe Júnior continua o artigo vinculando a “rusticidade” da poesia e do viver sertanejos aos “fundamentos” da “elaboração nacional” e de seu desenvolvimento:

“No fundo desse viver, que, de ordinário, se olha com indiferença, existem mistérios, abismos, perturbações tão profundas, elementos, enfim, para uma poesia tão vasta, para estudos psicológicos tão extensos, que não causaria surpresa se disséssemos que justamente dessa crisálida brotariam os fundamentos de onde terá um dia de derivar a transformação do Brasil. Nestes repositórios inexplorados é justamente onde se opera a surda elaboração nacional que há de caracterizar o nosso futuro e começa a reagir contra um certo descuido com que as populações sem autonomia das capitais, que vivem uma verdadeira vida de empréstimo, vão subscrevendo às revoluções européias, sem fazer passar as conquistas da civilização pelo crivo da nossa índole social, expurgando o que absolutamente não pode adaptar-se à natureza tropical”¹⁹⁷.

Vemos de novo a idéia do popular como *infância* da cultura brasileira, conjugada a uma crítica nacionalista que renega supostos “empréstimos” de patriotismo e desenvolvimento europeus. Mais do que nacionalista, a crítica de Araripe mostra-se determinista, realçando no Brasil uma “índole social” essencialmente tropical, que não comportaria a subscrição das “revoluções européias” para seu desenvolvimento próprio. Assim, o crítico sugere que nos voltemos aos “fundamentos” culturais brasileiros e, a partir deles, erijamos uma autêntica nação. Como antes escreveu na carta a Alencar, o articulista supõe que o país esteja ainda naquele estado embrionário que tanto caracteriza os discursos sobre a nação desse período.

Até aqui, as opiniões de Araripe Júnior em muito coincidem com as dos folcloristas. A não ser pela opção de valorizar um estilo poético na cultura popular, distinto do chamado *lírico*. Diferentemente da maioria dos autores às

¹⁹⁶ ARARIPE JR. A Poesia sertaneja – cartas ao Exmo. Sr. Conselheiro José de Alencar (2.ª carta; Maranguape, 1.º de fevereiro de 1875). In: BOSI, Alfredo (seleção e apresentação). *Araripe Júnior: teoria, crítica e história literária*, op.cit.

¹⁹⁷ ARARIPE Jr. Cantos populares do Ceará..., op. cit., p.106.

voltas com o folclore, o crítico exalta a poesia e o sentimento *épico*s. Acredita que esse estilo representa o espírito de liberdade e bravura na poesia, o mesmo que caracterizaria o “primitivo” indígena brasileiro. Lamenta, portanto, que este espírito tivesse povoado apenas os “primeiros criadores” sertanejos, marcados por uma valorada mistura étnica do português – raça considerada superior e dominadora – com o índio – raça denominada livre, imaginativa e bravia – há muito tempo:

“Com pesar o digo: – a emoção épica, que tanto devera exaltar a mente dos primeiros criadores, que resultaram do cruzamento da raça indígena com os portugueses, de todo desapareceu. Com muito custo hoje chegaríamos a descobrir, observando acuradamente os seus costumes e tradições, uma reminiscência dessa situação, para julgar a qual não encontramos símbolos artísticos de qualquer natureza que seja”¹⁹⁸.

É através dessa custosa busca de uma “emoção” supostamente perdida e primitiva da poesia, pela observação “acurada” dos “costumes e tradições” sertanejos, que Araripe Jr. tenta convencer-nos de que o elemento épico ainda existiria no seu tempo. Em artigo escrito três meses depois do primeiro, o autor escusa-se de ter-se deixado seduzir pelas tendências científicas e de ter-se descuidado das lições de Alencar n’ *O Nosso Cancioneiro*:

“Nós, brasileiros, somos por demais entusiastas. De ordinário, quando nos dedicamos à ciência, em lugar do microscópio, apoderamo-nos do prisma.

(...)

Foi cedendo, não obstante, a essa tendência geral que, apenas chegado à minha província natal, com a cabeça atopeçada do ideal dessa poesia que se me afigurava existir no seio das populações rudes do sertão, corri ao encontro dos iriantes mananciais de não menos esplendorosos poemas. Antecipavam-se legendas de toda ordem, canções *de gesta*, idílios aéreos, – uma poesia gaélica, para a qual só faltava a lira de um Macpherson. É fácil imaginar a avidez com que busquei munir-me dos trechos e rapsódias dessa literatura por construir. Mas o esforço foi baldado, porque, entrando no caminho da verdade, não tardei em reconhecer a ilusão em que me perdia. O *rabicho-da-geral*da, o *boi-espácio*, algum outro fragmento sem característico e mais

¹⁹⁸ Idem, p.107.

nada. Admirei-me, portanto, quando vi a autoridade irrecusável de José de Alencar interpor-se entre a minha nova crença e as seduções com que uma tal literatura atraía a todos”¹⁹⁹.

O autor parece mostrar que a perspectiva de encontrar inúmeras fontes populares de poesia épica, como conseguiram alguns *cientistas* do folclore com a lírica, era ilusória. Explica que se deu conta do seu engano, ao se deparar com poucos fragmentos poéticos já expostos antes por Alencar. Lembrando-se então dos dizeres do autor de *Iracema*, atesta a persistência, ainda que modificada, de um elo das canções populares com um passado heróico:

“Capacitei-me, pois, que o falecido José de Alencar tentava construir uma nova poesia popular cearense pelos mesmos moldes da em que vazara a *Iracema*; ainda mais convencido de que, nem por isso, deixaria de existir naquela minha terra, uma emoção capaz de produzir uma eqüipolente dos cantos heróicos de outros povos.

(...)

Seguramente, existem profundos elos que prendem esse passado ao presente conhecido, segundo as leis invariáveis do transformismo; o que, porém, é certo é que foi tão rápida a eliminação do que deveria constituir o elemento épico, que quem quer que leia desprevinidamente os pseudopoemas heróicos do Ceará, achará neles mais um *disfarce*, aliás de fino quilate, do que um símile dos *Nibelungen*”²⁰⁰.

Para o admirador do romancista, o *transformismo* darwinista teria, portanto, atuado de tal maneira sobre as raças e culturas introduzidas no Ceará, a ponto de *transformar* seu suposto passado heróico em “disfarces” bem feitos da louvada épica medieval dos povos europeus. A propósito, o que mais irá diferenciar Araripe Júnior de Sílvio Romero na abordagem historiográfica da literatura brasileira, são as distintas ênfases na idéia de transformismo: Romero procura aplicá-la à prevalência de determinada raça/cultura sobre outra no processo de *miscigenação* e Araripe Júnior atribui-a, ao lado de outras teorias positivistas, ao processo de *adaptação* estilística das raças e culturas no meio e natureza tropical. Assim, levando ainda em consideração o fator *momento*,

¹⁹⁹ Idem, p. 110.

²⁰⁰ Idem ibidem.

Araripe Júnior desenvolve a sua teoria da *obnubilação brasílica*: tratar-se-ia da “poderosa influência do ambiente primitivo”²⁰¹ sobre os hábitos civilizados e as “faculdades estéticas”²⁰² do português que se instalou no Brasil. Essas idéias seriam expostas no artigo “Literatura Brasileira”, no periódico fluminense *A Semana*, em 1887.

Portanto, aquelas transformações do “elemento épico” cearense teriam sofrido uma suposta influência do meio moral²⁰³, verificada nas mudanças provocadas no espírito dos sertanejos, quando depois de escravizados pelos “patronos ricos”²⁰⁴: aqueles passariam a cantar motivos de outra ordem e forma. Diante desses fatores, o crítico explica a adaptação dos novos motivos sertanejos para a expressão épica do seu ambiente de vida, atribuindo-lhe características antagônicas de subjetividade e anonimato popular. Essa *transformada* poética épica é apresentada como um tipo de expressão popular *individual*:

“A simples inspeção dos textos basta para fazer reconhecer que esse *touro legendário*, com que José de Alencar tanto se preocupou, mostra apenas a existência de um pretexto propositalmente procurado pelo sertanejo para amplificar o seu próprio valor.

Em vez da poesia ser anônima, é principalmente individual, –subjetiva! Intuitos de uma vaidade colossal, –de um caráter enormemente acentuado. O touro é a ênfase, –a realidade toda está no indivíduo, que é o próprio rapsodo, pretensioso e bravatista”²⁰⁵.

Verifica-se que a criação poética, ao contrário de “anônima”, é entendida como “individual” e “subjetiva”, na medida em que o espírito e o “caráter” de toda uma coletividade específica estaria representado por um único e *singular*

²⁰¹ ARARIPE Jr. “Literatura Brasileira”. In: *Obra crítica de Araripe Júnior*, op. cit., p.497.

²⁰² Idem ibidem.

²⁰³ A idéia da influência do meio moral, bem como do meio físico, é de Taine e está citada por Araripe Jr. no mesmo artigo “Literatura Brasileira” (1887).

²⁰⁴ ARARIPE Jr. Cantos populares do Ceará..., op. cit., p.108. Segundo o autor: “(...) quando o Brasil não era mais esse país encantado e misterioso para onde o espírito descia como para um abismo insondável; quando, finalmente, essa raça semi-aborígine, com a gradual transformação das coisas, se achava escravizada pelos patronos ricos e fazendeiros notáveis que avassalavam as terras que o rei lhes concedera em patrimônio, que talavam os campos por onde antes os centauros impavidamente se atiravam, tão livres como o selvagem das priscas eras; deste século, repito, desde que o sertanejo se colocou na terrível contingência de servir ou ser esmagado, que poesia podia então brotar?”.

²⁰⁵ Idem, p.111.

símbolo: o touro. O mesmo animal que antes fora apontado por Alencar como personagem popular de estatuto mitológico e perfil personificado na poesia sertaneja cearense, é retomado por Araripe Júnior como o seu tão procurado motivo épico.

Na realidade, o que Araripe Júnior parece *individualizar* não é aquele popular generalizado ao domínio *nacional*, mas o popular especificamente *cearense*. Um popular com resquícios *épicos*, constituídos da *transformação* do espírito conquistador do português e da valentia e imaginação do indígena.

XI. MELO MORAIS FILHO: A ESCRAVIDÃO, O NORTE E A SUPRESSÃO DO ÍNDIO

Nascido em Salvador no ano de 1844, Alexandre José de Melo Morais Filho, depois dos estudos preliminares, inicia curso de humanidades no Seminário de São José do Rio de Janeiro. Desistindo da vida eclesiástica em 1867, viaja para a Europa, onde realiza curso médico até o grau de doutor na Universidade de Bruxelas. Dedicar-se à clínica, à literatura e ao jornalismo, aposentando-se como diretor do Arquivo Municipal do Rio de Janeiro. Na Corte, relaciona-se com literatos e teóricos como Castro Alves, Sílvio Romero e Franklin Távora. Escreve para os periódicos *Estréia litteraria* (1864) e *Revista Brasileira*, além de dirigir e colaborar com a *Revista da exposição antropológica brasileira* (1882).

Melo Morais Filho aparece como um coletor do folclore bastante peculiar para a época. Publica a obra *Festas e tradições populares do Brasil* em 1888, ano da Abolição. Supõe-se que talvez por esse motivo, o autor tenha tido a preocupação de trazer com muito mais vigor para o debate folclorista, informações sobre as práticas culturais africanas e a violência física e moral a que eram submetidos os escravos no Brasil. Além disso, Morais Filho não é tão fiel ao Norte, como os outros folcloristas. Além de Bahia e Sergipe, suas observações dão destaque à cultura popular do Rio de Janeiro, a Corte dos civilizados e do projeto romântico.

Ao mesmo tempo em que lida com um novo episódio político no país, o autor parece muito nostálgico. No prefácio do livro, Sílvio Romero alerta o leitor sobre essa característica de Morais:

“(...) quer que o considerem o que sempre foi, o que sempre quis ser, um homem do passado, um homem para quem o Brasil só tem atrativos nos tempos que já se foram, em umas poucas de tradições que já morreram”²⁰⁶.

²⁰⁶ ROMERO, Sílvio. Prefácio. In: MORAIS Filho, Melo. *Festas e tradições populares do Brasil*. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1979, p.12.

Essa nostalgia se confirma, como veremos brevemente. Além dela, há também aquele tom já observado nos outros teóricos comentados, de encantamento e olhar maravilhado do homem *civilizado* diante do exotismo das práticas culturais de um *povo* necessariamente associado ao campo. Um povo que embora infle os sentidos do observador de beleza e amenidade, reveste-se de uma ingenuidade que representa, sobretudo, a cultura *infantil* diante da ótica da cultura *madura*. O binóculo do autor era o lugar social de onde avaliar a cultura popular, mais uma vez prevista para ser somente passado²⁰⁷.

Além desse teor de observação, percebe-se em Moraes uma identificação do popular com o campo e uma subentendida proposta de afastamento dos centros urbanos, semelhantes às conjecturas românticas européias, apesar de muitas das suas descrições sobre práticas populares abordarem a Corte. Verifiquemos as palavras do autor:

“Nos costumes nativos de nossas populações campesinas há uma face tão amena e pitoresca, que verdadeiramente delicia o artista que se ocupa desses assuntos.

É na intimidade desse povo inculto, na convivência direta com essa gente que conserva os seus usos adequados, que melhor se pode estudar a nossa índole, o nosso caráter nacional, deturpado nos grandes centros por uma pretendida e extemporânea civilização que tudo nos leva, desde as noites sem lágrimas até os dias sem combate.

E nem se diga que somos um povo que não tem passado e nem tradições; que não tivemos costumes próprios como qualquer outro, só porque o pedantismo medra nos centros mais populosos, à sombra da tolerância que tudo desvirtua e aniquila.

Em todos os atos de sua vida particular e pública, o Brasil possui cabedal distinto de usanças, notas discordantes de costumes, pouco variáveis, alguns deles, no sul e no norte.

Daí a diferenciação que nos separa de povos estranhos, o que dá a medida de nosso caráter, de harmonia com os nossos meios”²⁰⁸. [grifo meu]

Como podemos observar, o autor já se diferencia sensivelmente dos outros folcloristas ao destacar a existência de um passado e de tradições no país, bem como ao notar um “cabedal distinto de usanças” e “costumes” nas diferentes regiões brasileiras como um todo. Também contrariando um pouco seus

²⁰⁷ Cf. CERTEAU, M. A Beleza do morto, op. cit.

²⁰⁸ MORAIS Filho, Melo. *Festas e tradições populares do Brasil*, op. cit., p.15.

contemporâneos, Melo Morais admite mesmo diante da diversidade nacional, a possibilidade de **semelhanças** entre práticas culturais do norte e do sul. São nesses fatores que ele encontra a “medida de nosso caráter” e nossa *nacionalidade* diante dos países estrangeiros.

Aquele pensamento aparece expresso na descrição da festa popular que caracteriza o *Casamento na roça* e permeará grande parte das explicações de outros tópicos da obra: as festas *religiosas* (estas praticamente confundidas com as de caráter *popular*), as *tradições* de caráter histórico com destaque aos costumes africanos e os “*tipos de rua*” ou personalidades que teriam marcado o passado do povo. A parte relativa às festas abrange o Rio de Janeiro, Sergipe e Bahia. O outro quinhão referente às tradições e tipos de rua, fundamentalmente se baseia na Corte.

Para matizar aquele sentimento de nostalgia observado em Morais Filho e comum nas abordagens do momento sobre o *popular*, abordaremos trechos nos quais ele descreve a festa d’ *A Véspera de Reis*. Em tais excertos, podemos observar, primeiramente, uma comparação contrastante do Brasil com alguns países europeus, no que se refere à “conservação da memória popular”:

“Viajamos sete anos e fomos hóspedes da Inglaterra, da França e da Bélgica: nesses países, quanto amor à obra do passado, quanta fidelidade às tradições seculares!

(...)

Entretanto a Europa conserva e afaga o que possui, e nós nos envergonhamos do que nos honra e define!

Dos acontecimentos ensangüentados de nossa história política e dos períodos brilhantes de nossa literatura, nem mais nos lembramos; perdemos as nossas tradições e as nossas festas, e ficamos sem elas e sem outras que as supram!

É que vamos sendo pacificamente reconquistados... E a árvore das nossas tradições, cuja sombra alongava-se por todo o país, sopro de inverno prematuro despe-lhe as folhas e a impele para o aniquilamento...”²⁰⁹.

²⁰⁹ Idem, pp. 57-58.

Há gravidade nas comparações, *saudades* dos costumes populares e mais uma atribuição de culpa à penetração estrangeira no pensamento brasileiro. O problema não se apresentaria na ausência de tradições e produções literárias, mas na desatenção dos intelectuais brasileiros, dominados pelo “sopro de inverno prematuro” das idéias estrangeiras, para o *registro* dessas *memórias*. Na questão colocada por Melo Moraes, a cultura popular, os períodos de produção literária e os acontecimentos históricos estariam perdidos sem o registro. Embora o cenário historiográfico brasileiro já oferecesse obras e textos sobre a literatura e o folclore, o autor reivindicava uma intensificação desses estudos, aparentemente insuficientes na sua época.

Talvez, insuficiente fosse o público leitor. O autor não menciona um relevante fator diferencial entre aqueles países e o Brasil, no século XIX: os índices de alfabetização. Na Europa, após campanhas no sentido de amenizar o analfabetismo, promoveram-se maiores possibilidades de contato do público com os registros históricos e folclóricos de fundo nacionalista²¹⁰. No Brasil, embora o senso não contemplasse o ensino particular, os índices de analfabetismo continuavam altos e os discursos sobre a nacionalidade circulavam mais entre uma pequena elite intelectual que debatia os rumos da nação, que entre a população nacional.

O autor também comenta a relação do povo com suas *crenças*, ao tratar das festas religiosas. Estas são explicadas como o subterfúgio popular das dificuldades da realidade social. Trata-se de uma hipótese semelhante à de que as crenças sejam uma necessidade intrínseca ao homem e reminiscências da falta de instrução e desenvolvimento intelectual do povo. Assim, nos eventos religiosos, o povo abstrairia suas maiores agruras para se entregar às desmesuras da fé e às esperanças de “criança”. Mas, se por um lado volta-se àquela idéia questionável de *infantilidade* popular, por outro, admite-se que essa população designada de *povo* enfrentaria constantes dificuldades sociais e, como verificou

²¹⁰ Cf. ABREU, Martha. Mello Moraes Filho: festas, tradições populares e identidade nacional. In: *A História contada: capítulos de história social da literatura no Brasil*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998. Segundo Lília Schwarcz (op. cit.), na década de 70, apenas 16% da população era alfabetizada no Brasil.

Michel de Certeau, poderia ter nas festas religiosas seu principal veículo de manifestação diante da ordem cultural dominante, apesar de minoritária²¹¹.

“Há dias no ano em que o povo precisa fazer-se criança. Contrariar esta lei, é torná-lo triste, desgraçado.

Essa bem-aventurança popular, esse esquecimento momentâneo das lutas pela vida, só a religião largamente proporciona, visto como exclusivamente ela algema as dores que as sociedades desencadeiam nas contingências imediatas, nos acontecimentos decisivos.

(...)

Em qualquer dos estados, a crença tem para o povo estrelas que o iluminam, horizontes que abrem-se em alas, grinaldas de primavera que lhe perfumam e ensombram a fronte nas calmarias da existência”²¹². [grifos meus]

Sobre a participação das raças na formação da cultura nacional, o escritor baiano assim opina:

“Para os homens que estudam, o interesse de diferenciação entre as festas do Natal no Brasil e suas congêneres no estrangeiro é enorme. Na Europa há um único fator, que é o elemento nacional; entre nós há três: o elemento branco ou português, o africano, e a resultante de ambos –o mestiço.

De modo por que eles contribuíram e se consubstanciaram; do caldeamento estético que dá o colorido local a costumes que se foram modificando desde a colônia, ressalta o encantamento etnológico, a feição nacional”²¹³. [grifos meus]

Vê-se que o cotejo entre Brasil e Europa persiste no discurso do autor. Mas, a sua opinião sobre a miscigenação mostra-se positivamente oposta a do arianismo europeu. O “colorido local” e a “feição nacional” estariam justamente no “caldeamento estético” das três culturas, o qual a Europa desconheceria diante de seu “único fator” cultural. Com efeito, o maior argumento de Moraes para explicar a eminente extinção de nossas tradições era o duradouro influxo estrangeiro, possivelmente fruto do incentivo à imigração para substituição da

²¹¹ Cf. CERTEAU, M. A Beleza do morto, op. cit.

²¹² MORAIS Filho, M. *Festas e tradições...*, op. cit., pp.57-58.

²¹³ Idem, pp.57-58.

suprimida mão-de-obra escrava. Sob o seu ponto de vista, esse influxo implicaria em uma gradativa reconquista do país e quiçá numa interferência cultural dominadora sobre aquele misto “caldeamento estético”.

Essa provável rejeição à imigração parece contrária aos argumentos de Romero que, na *História da Litteratura Brasileira* (1888), soam favoráveis a ela pelas discutidas perspectivas de branqueamento:

“O problema do aproveitamento do proletário ex-escravo e do que já d’antes existia será, ao menos em parte, solvido n’ um vasto systema de colonisação nacional.

Os colonos nacionaes deveriam systematicamente, se isso fosse possível, acompanhar de perto as levas de colonos estrangeiros para dois fins principaes: aprenderem com elles os novos methodos e as novas idéias de trabalho e mais facilmente cruzarem com elles para assimila-
os”²¹⁴.

Mesmo indiferente à tese do branqueamento, o que se destaca nos comentários de Melo Morais é a supressão do elemento indígena. Depois de uma trajetória de estudos que, mesmo de maneiras distintas, consideraram **três** as raças originárias do brasileiro e de sua cultura popular – a branca, a negra e a indígena – Melo Morais omite a última, substituindo o aborígine pelo mestiço. Mas o autor nem sempre pensou assim. Em idéias anteriormente expostas no prefácio do *Curso de litteratura brasileira* (1881), refere-se a um mestiço resultante de “três almas” que incluem o índio:

“Modificado o portuguez e o negro pelo clima e pelas condições de vida, e do consorcio de ambos com o indígena, originou-se, como elemento de transmissão, um sentir que não é peculiar a cada um desses povos, mas a resultante das três almas”²¹⁵.

Supõe-se que a opinião do autor se modificou, na medida em que defendeu as raças africana e portuguesa como prevalecentes na formação do brasileiro. Em outra passagem do prefácio, o autor já concebe o brasileiro de sua

²¹⁴ ROMERO, S. Factores da litteratura brasileira, op. cit., p.XXIV.

²¹⁵ MORAES Filho, Mello. *Curso de litteratura brasileira*. Rio de Janeiro: Garnier, 1902, p.VII. Obra produzida em 1881.

atualidade “mais português do que africano, mais africano do que índio”²¹⁶. Talvez a configuração racial que observou na constituição do brasileiro, contribuisse para extirpar o índio como elemento romântico.

O que se pode ainda notar, em relação ao texto que prefacia o *Curso*, é a manutenção de uma perspectiva diferenciada sobre a mestiçagem: mais do que ser abordada positivamente, como no livro de 1888, explicita uma suposta prevalência dos negros e mestiços na população nacional:

“O brasileiro é o mestiço: se não o é pela côr, é pelas idéas”²¹⁷.

Isto é, o brasileiro não estaria ainda definido pela cor – fosse misturada ou negra – mas já pelo *caldeamento* das idéias.

Morais Filho não deixa de expressar também suas predileções pelo Norte brasileiro em relação ao Sul, pelas mesmas razões que indicam a segunda região como a que teve seu espaço e espírito nacional invadidos pelo estrangeiro. Na descrição da festa popular sergipana d’ *A Procissão de S. Benedito no Lagarto*, Moraes aponta as grandes qualidades nacionalistas do povo nortista e faz comentários que indicam mistura de classes sociais na comemoração desta festa. Para o autor, esse indistinto agrupamento parece-lhe digno de “tela moldurada à antiga”:

“De uma curiosidade, verdadeiramente rara e deleitável são os costumes do Norte, derivados de várias épocas da colônia, e ali transformados segundo condições múltiplas.

Quer se estude aquele povo em suas festas locais e religiosas, quer em sua vida íntima exterior, a sua fisionomia desenha-se de modo distinto, e relevo próprio e assinala, marcando-lhe um lugar saliente e à parte.

Pitoresco e interessante em suas usanças tradicionais, expansivo e inteligente em manifestações variadas, seu viver o distancia da gente do Sul, que arrebatada por outras correntes, desprende-se do passado, antecipando-se a um futuro que supõe melhor.

²¹⁶ Idem ibidem.

²¹⁷ Idem ibidem.

Assim, quem perlustrasse aquelas províncias, quem habitasse aquelas cidades e povoados, ora decadentes, veria que o povo tomava parte em todos os acontecimentos da vida nacional, e aparecia como individualidade representativa no que o país possuía de original e autônomo.

A procissão de S. Benedito, que se fazia anualmente no Lagarto, em Sergipe, descortinava uma nesga de tela moldurada à antiga, a restauração de uma dessas cenas em que se confundiam classes e castas, constituindo um todo harmônico, estranho e significativo” ²¹⁸.

Embora freqüentemente nostálgico ou situando a cultura popular na *memória* do passado, o autor parece não se dar conta de que fazendo referência a transformações de costumes de épocas diferentes, “segundo condições múltiplas”, e destacando “cenas em que se confundiam classes e castas”, ele assinala a possibilidade de continuidade das práticas populares no presente e no futuro. Destacada a idéia de *transformação* das tradições no tempo (e antes, na mestiçagem), além da variabilidade das condições e da abrangência social de certos costumes, Morais atesta a *continuação* ²¹⁹. Isso de novo o diferencia sensivelmente dos outros folcloristas, junto às ressalvas que faz ao cientificismo, como no momento em que ilustra *A Festa da Glória*:

“À semelhança de um pássaro abrigado sob a rama que cobre a terra de perfumada sombra, o povo refugiava-se nas suas inocentes credices e não se preocupava inutilmente com as ondas subterrâneas de uma falsa ciência que esteriliza, nem se engolfava no indiferentismo que asfixia” ²²⁰. [grifo meu]

Nesse excerto, relata ironicamente que o povo se encontraria indiferente às pesquisas científicas realizadas sobre seus costumes.

Também quando descreve o tipo de rua *Capitão Nabuco*, Melo Morais faz outra menção depreciativa à ciência e uma explícita atribuição de fracasso ao projeto romântico de erigir uma civilização no Brasil:

²¹⁸ MORAIS Filho, Melo. *Festas e tradições...*, op. cit., p.69.

²¹⁹ Cf. ABREU, Martha. Mello Morais Filho: festas, tradições..., op.cit. Neste ensaio, bem como no *Império do Divino*, a autora chama a atenção para o destaque de Melo Morais como um autor que, na sua época, dava mostras de percepção da continuidade das tradições populares e mostrava-se avesso à imigração e ao cientificismo.

²²⁰ MORAIS Filho, M. *Festas e tradições...*, op. cit., p.151.

“O pedantismo raquítico de nossa sociedade atual não cessa de apregoar o trecho latino *mens sana in corpore sano*, ao mesmo tempo que em desproveito do próprio corpo entulha o cérebro de asneiras, de uma ciência indigesta, não se lembrando que a grande parte de atrofia de que se ressent o povo da capital fluminense é devida a um trabalho incompleto de civilização”²²¹. [grifos meus]

Presume-se que nem as idéias positivistas, nem o programa palaciano romântico agradavam ao teórico baiano. Talvez a complementação deste trabalho “indigesto” ou “incompleto de civilização” estivesse vinculada a uma valorização dos “quadros populares” existentes também na Corte, descritos pelo próprio autor nas *Festas e tradições populares*. Como um projeto de civilização poderia deixar de lado as manifestações populares da capital do Império? Ainda que a autenticidade das mesmas fosse reforçada na região Norte, o autor também tinha olhos para elas neste Sul de progresso duvidoso, que se europeizava. Segundo o seu projeto pessoal de civilização, talvez se devesse começar pela detecção dos elementos populares na Corte.

Com efeito, observam-se outras inferências do autor sobre cenários comemorativos com misturas racial e social no Rio de Janeiro, bem como a explicitação da participação e da condição dos negros em tais eventos. Isso é visível na descrição d’ *Os Cucumbis*, grupos de negros assim denominados na Bahia, cujos costumes e comportamento Morais detalhadamente apresenta e insere no percurso do progresso nacional:

“Não há quem tenha perlustrado as províncias do Norte, que não se recorde de um grupo de negros, vestidos de penas, tangendo instrumentos rudes, dançando e cantando, que, nos dias de festas populares, percorre as ruas das grandes cidades e pequenos povoados, associando-se destarte aos nossos folguedos nacionais.

Na primitiva, esses bandos, constituídos por escravos d’ África, eram numerosíssimos, sendo as suas cantigas bárbaras unicamente na linguagem de suas terras natalícias.

A essas hordas de negros de várias tribos (...), o povo da Bahia denominou de *Cucumbis*, e o das demais províncias – de *Congos*.

(...)

²²¹ Idem, p.264.

No Rio de Janeiro também os houve até 1830, servindo apenas, que nos conste, para incorporar-se ao préstito fúnebre dos filhos dos reis africanos aqui falecidos – na terra do exílio e do cativo!

(...)

Essas danças coreográficas, cujo caráter se foi ligeiramente modificando com elementos novos, representam ainda hoje uma das faces mais belas dessa raça afetiva por excelência, a quem deve o Brasil a maior parte de sua população, de sua riqueza e de seu progresso.

Desembarcados dos navios negreiros, com o coração cheio de saudades e os olhos cheios de pranto; arrancados das cabanas de seus pais e dos desertos de sua terra; não ouvindo mais o sibilo do vento e o rugido da fera que os acalentaram na infância; os pobres cativos, despejados em nossas matas virgens, tiveram necessidade de dar expansão à sua dor, lembrando os costumes dos seus maiores.

(...)

Às letras desses cantos, originariamente africanos, intercalaram-se versos em português, o que em nada alterava a índole do baileto selvagem dos Congos, com o seu enredo e evoluções guerreiras, seus reis e princesas de formas corretas e altivos, seus tamborins e *canzás*, que desenvolvem-lhes em torno uma atmosfera de sonoridade tempestuosa e imitativa”²²². [grifos meus]

Percebe-se que Moraes reforça a idéia levantada no *Curso de Litteratura Brasileira* (1881) de que aos negros “deve o Brasil a maior parte de sua população”. Todavia, no momento associado à chegada dos africanos ao Brasil, o autor não esconde os preceitos de primitivismo e barbarismo comumente conferidos aos negros quando ainda não “adaptados” ao país. Contudo, depois de propriamente introduzidos na nova terra tropical, são apontados como colaboradores do progresso e criadores de motivos populares que superam a intercalação dos “versos em português”.

Além dessa passagem, apresentamos outra, na qual o autor enfoca o africano sob a perspectiva do escravo, submetido ao sofrimento do cativo. Atribui-se à festa religiosa da *Sexta-Feira da Paixão*, uma possibilidade “suprema” de alívio para os escravos:

²²² Idem, pp.109-110.

“Nas fazendas, o eito e o tronco não gotejavam sangue, as gargalheiras não maceravam as vítimas, as correntes do cepo não mordiam o pé do cativo nas torturas das senzalas.

Era o reinado da paz e do perdão; o único dia talvez em que se consideravam bem-aventurados aqueles que choravam!”²²³.

A abordagem humana e social do africano – ainda que considerado *selvagem* – e o reconhecimento das agruras que sofreu como escravo, são nitidamente mais incisivas que nos autores anteriores. Supomos que essa ótica possivelmente se conjugue com a campanha abolicionista que, a pleno vapor, no mesmo ano desta publicação de Melo Moraes, alcança estatuto legislativo para emancipação dos escravos com a Lei Áurea.

As incidências do autor àqueles referidos cenários de mistura social nas festas populares, também são indícios de diferenciação em relação aos teóricos do tempo. Voltando a eles, citamos um exemplo de comemoração religiosa – *A Festa do Divino* – observada na Corte, em que nitidamente Melo Moraes discrimina as classes sociais reunidas. Nesta festa, o autor repete a comparação da ocasião com uma obra de arte. Nesse caso, o cenário seria digno de tela **européia**:

“Desde o escurecer, era realmente deslumbrante aquele cenário. Naquela praça enorme, a fileira das barracas parecia um muro alvo lavrado pelas chamas; a multidão com suas vestimentas pitorescas, apinhada no chafariz que aí existia, ou movendo-se em grupos, lembrava um quadro de mestre de escola veneziana (...).

(...) a barraca das *Três Cidras do Amor* levava de vencida a todas as outras, não só pela originalidade das representações, mas ainda pela variedade e distinção de seus freqüentadores.

E quem a freqüentava?

A plebe e a burguesia, o escravo e a família, o aristocrata e o homem de letras”²²⁴.

A mesma discriminação de classes aparece no retrato da *Quinta-Feira Santa*:

²²³ Idem, p. 170.

²²⁴ Idem, ps. 120 e 122.

“O ofício da Paixão, na Capela Imperial e no Carmo, era concorrido não só pela multidão anônima, porém ainda pelo que havia de mais elevado e distinto entre a nobreza e o povo.

Especialmente na primeira destas igrejas o pontifical do bispo, o comparecimento do Imperador e dos seus ministros, do mundo oficial enfim, adquiriam mais deslumbramento ao faiscar das gemas brilhantes sobre o reflexo negro dos veludos e sedas das ricas damas que, das tribunas e do interior das grades laterais, aguardavam, piedosas e belas, a cerimônia da Paixão e do Lava-Pés”²²⁵.

Curiosamente, a partir do momento em que exhibe uma cena comemorativa que passa a incluir os segmentos mais elevados da sociedade, o escritor chama os transeuntes de *multidão* ou, em outras passagens, de *público*. Embora se trate de festas *populares*, enumeradas dentre tantas na organização da obra, Morais apenas utiliza a qualificação de *povo*, quando relata a participação dos escravos e de uma suposta *plebe* nos preparativos do festejo. Este povo supomos que seja associado aos pobres, aos habitantes do campo ou pelo menos àqueles afastados dos centros urbanos e, ainda mais especificamente, às populações marginais às capitais do Norte. Em todos estes casos, trata-se fundamentalmente da grande maioria da população²²⁶. Assim, a inclusão de pessoas urbanas e de nível social elevado, nessas festas, é vista em determinados momentos como verdadeiro quadro pitoresco. Uma obra com os “encantos” da multidão popular em festa, junto aos elementos de “distinção” social.

Em relação aos *pobres*, admitidos como a maioria, Sílvio Romero (também em 1888) apresenta comentários que explicam sua situação social, ao lado do quadro político e econômico brasileiro:

“(…) a despeito de nossa riqueza aparente, somos uma nação pobre em sua generalidade, onde a distribuição do dinheiro é viciosa, onde a posse das terras é anachronica. Aquelle anda nas mãos dos negociantes estrangeiros; estas sob o tacão de alguns senhores

²²⁵ Idem, pp.165-166.

²²⁶ Segundo Lília M. Schwarcz, “(…) o peso da população rural era enorme quando comparado ao da urbana. A população das capitais do Império representava 8,49% da população total em 1823, 10,41% em 1872 e 9,54% em 1890. Para completar o quadro, mais ou menos 50% dessa população concentrava-se em apenas três capitais: Rio de Janeiro, Salvador e Recife – 59% em 1832, 48% em 1872, 58% em 1890. Percebe-se, portanto, ao mesmo tempo, a importância da corte como centro irradiador, mas também seu caráter de exceção” (in *As Barbas do imperador*, p.117).

feudais. A grande massa da população, espoliada por dois lados, arredada do commercio e da lavoura, neste paiz essencialmente agrícola, como se costuma dizer, moureja por ahi abatida e faminta, não tendo outra industria em que trabalhe; pois que até os palitos e os páos de vassoura mandam-se vir do estrangeiro... Não é este o logar mais próprio para descobrir os andrajos da nação e mostrar os corpos enfraquecidos, que, sem trabalho nem pão, são a grande fonte onde o fazendeiro vae buscar os servos, que chama *aggregados*, e o governo os seus *capangas*, os seus *votantes* e os seus *soldados*!...”²²⁷.

A questão que se coloca a partir destas palavras sobre o quadro social brasileiro, é se essa “grande massa da população” nacional, pobre e à margem das atividades produtivas, corresponderia àquele exaltado *povo*, criador dos muitos poemas e contos populares recolhidos e apresentados por Sílvio Romero nos seus trabalhos sobre o folclore. Em outro trecho, presente anteriormente nos *Estudos sobre a poesia popular do Brasil* (1879), o autor parecia atribuir a um contingente de pessoas semelhante àquela “massa da população [...] arredada do comércio e da lavoura”, defeitos morais e culturais que não os integraria aos produtores do folclore:

“Pelo que toca as cidades, suas populações se dividem em duas classes bem acentuadas. A parte mais ou menos culta, que figura no comércio, nas artes, na política e nas letras, e a parte inculta, a imensa coorte dos *capadócios* ou *cafajestes*. Estes são os resíduos populares das vilas e cidades. É gente madraça, que, possuindo todos os defeitos dos habitantes do campo, não lhes comparte as virtudes”²²⁸.

Para Romero, os integrantes da cultura popular digna de atenção seriam os virtuosos e genéricos “habitantes do campo”, distantes das cidades. Estes, embora não figurassem “no comércio, nas artes, na política e nas letras”, eram idealizados como a parte *pura*, primitiva e não corrompida pelo progresso da sociedade. O defeito de “incultos”, portanto, não caberia a eles, mas à população marginalizada das áreas urbanas que eram incompatíveis com a idealização. O que se supõe dessa abstração da idéia de um *povo* ideal, é que o

²²⁷ ROMERO, S. Factores da litteratura..., op. cit., p.94.

²²⁸ ROMERO, S. *Estudos sobre a poesia*..., op. cit., p.45.

folclorista brasileiro talvez tenha se inspirado nas idéias românticas herderianas sobre a divisão dicotômica da sociedade em campestre e urbana²²⁹. Na população citadina, haveria uma subdivisão do contingente letrado e produtivo e dos supostos “resíduos” incultos. Segundo essa subdivisão, aos costumes da parcela iletrada da população era atribuída uma definição de cultura popular “residual”, que só se encontraria em sua plenitude e *pureza* nos camponeses. Assim, a população não incluída na dicotomia campo-cidade, foi desprestigiada por Romero.

Ao que muito indica, Moraes talvez não consentisse com esta estanque dicotomia. Como vimos, além de frisar retratos populares da Corte, em muitos momentos ele se refere a festividades e costumes populares que incluem os segmentos mais ricos da sociedade ou, em outras palavras, que promovem o encontro social de letrados e iletrados.

Melo Moraes só não deixa de concordar com a eleição do Norte como região privilegiada na representação da nacionalidade. O escritor reincide na idéia prevista por Romero de que sua população possui índole supersticiosa e considera algumas festividades melhor caracterizadas naquela região, já que a mais plena “espontaneidade” popular ali se encontraria inalterada e livre de qualquer corrupção estrangeira. Um outro exemplo que ilustra esses argumentos é a descrição da sergipana *Véspera de S. João*:

“Na véspera de S. João nas belas plagas do Norte, como foram alegres outrora aqueles sítios, aquelas vilas e povoados incultos, aqueles sertões vastíssimos e maravilhosos, comemorando em tradicionais festejos o nascimento do Batista!...

Aquele povo, religioso e altivo, voltado por índole às superstições e aos folguedos, influía-se por tal forma nessa festa anua, caracterizava-se por tal modo com colorido próprio, que a descrição desses personagens e costumes constitui um verdadeiro quadro de gênero a suspendermos aos muros do passado, onde as inscrições de nossa nacionalidade se apagam quase a olhos fitos”²³⁰.

²²⁹ Cf. BURKE, P. *Cultura popular na idade moderna*, op. cit., p.51.

²³⁰ MORAIS Filho, M. *Festas e tradições...*, op. cit., p.130.

Ao se referir ao povo do Norte, diferentemente de quando expõe quadros populares na Corte, o autor generaliza o seu caráter *inculto* e propõe a elevação de suas tradições “aos muros do passado”. Dá-se a impressão de que, embora se sustente o Norte como local de “colorido próprio” e máxima nacionalidade, também se usa o pretexto de separação regional para a afirmação de um afastamento social e de uma distância temporal. Melo Moraes parece oscilar entre tentar valorizar o *popular* como elemento constitutivo da civilização (sediada na Corte) e participar do processo de cristalização do folclore no passado e na distância regional. Assim, apesar de criticar as interferências estrangeiras nos costumes do Sul – principalmente no Rio de Janeiro – inclui suas tradições populares no *corpus* da nacionalidade e não deixa de ter a Corte como sua referência cultural para avaliar outras localidades.

Ainda sobre a população do Norte, o autor acrescenta explicações raciais que, conjugadas com a trajetória histórica, acentuam mais diferenças com a população do Sul. Ao traçar o costume dos *Reisados e Cheganças*, Moraes discute as distinções entre as formas de escravidão que existiram nas duas regiões. É interessante notar que o elemento indígena está, neste caso, novamente omissa:

“Na generalidade das províncias do Norte a véspera de Reis é um dos maiores dias do povo, que recorda com as suas danças, os seus cantos e uma variedade imensa de autos as tradições poéticas dos tempos coloniais.

As *cheganças* e os *reisados* no Norte preenchem em muitas localidades as indicações da noite.

Completamente distintos, independentes uns dos outros, esses divertimentos públicos revelam naquela gente uma característica nacional, um sentir à parte, um traço acentuado de diferenciação entre o norte e o sul.

Perguntai por aí alguma coisa a respeito das festas do Natal, e obtereis a seguinte resposta: – “Quem sabe disso são os nortistas”.

E que quer isso dizer? Que por perto de quatro séculos o trabalho das raças nesta metade do Brasil apenas serviu de proveito aos senhores e ao estrangeiro, que nos vai reconquistando dia a dia, sem barulho, sem matizada.

E tanto estamos na verdade, que a escravidão no Sul foi sempre infinitamente mais bárbara, jamais podendo ser comparado o engenho à fazenda – o Cáucaso e o Inferno dos pobres cativos.

E a nossa poesia popular, derivando do português e do negro, este último elemento aniquilava-se no Sul nas torturas da senzala, no martírio forçado da escravidão.

Daí a tristeza que se nota no mestiço destas bandas do Brasil, o desânimo, o acabrunhamento, em contraposição à alegria franca da mulatada de lá, dos crioulos, reconhecidamente inteligentes, patriotas, inclinados à música, à poesia, às belas artes.

Sendo o nosso povo assim constituído, claramente se vê que os costumes tradicionais daquelas terras são a resultante da liberdade que ali gozavam os escravos, embora restrita, relativa.

Dos *reisados* e *cheganças*, a classe popular a que nos referimos e a gente pobre eram e são os donos.

Ninguém há que não se divirta nas províncias, armando presepes, assistindo a serenatas, passando nos engenhos ou nos arrabaldes as festas do Natal”²³¹.

Vemos que o folclorista, embora considere o povo do Norte inculto, no trecho citado atribui a ele inteligência e patriotismo, além de inclinações “à música, à poesia, às belas artes”. Chega a conceber a existência de uma escravidão que proporcionou uma espécie de “liberdade relativa” ao cativo, favorável ao desenvolvimento do temperamento do mestiço do Norte. Diverso do mestiço do Sul – suposto fruto de violenta escravidão e portanto, desanimado e acabrunhado – o legítimo *brasileiro* das misturas raciais seria o nortista, de “franca alegria”. Um brasileiro inserido num *povo* idealmente iletrado, confortavelmente distante e nostálgico.

Como foi mencionado, observa-se de novo a obscuridade do índio, enquanto contribuinte para a poesia popular. Verifica-se que Moraes, além de omiti-lo, concede ao negro a participação fundamental na formação nacional, rejeitando as hipóteses que conferem esse papel ao português:

“Percorrendo a história, deixando iluminar-nos a fronte a luz amarelenta das crônicas, não sabemos ao certo, quem maior influência exerceu na formação nacional desta terra, se o português ou o negro.

Chamados para juiz nesta causa, necessariamente o nosso voto não pertenceria ao primeiro.

²³¹ Idem, p.131.

Nativista convicto e por herança de família, não seremos nós quem sacrifique pelo café as tradições históricas das três raças poderosas, de que este país é a resultante constituída.

Como pesquisa etnográfica, nenhuma das três levas colonizadoras merece-nos mais atenção do que as importadas da costa d' África e sua prole.

Desde o crepúsculo matinal da colônia, foram estas que sustentaram, à semelhança de cariátides, o pórtico das nossas instituições sociais, contribuindo largamente para o nosso presente, ameaçado a todo o instante por nacionalidades que nos invadem sem obstáculos.

Apesar de bárbaros, de aviltados pela condição, os nossos escravos possuíam costumes cheios de poesia e de graça, de certa tristeza que enleva e encanta”²³².

A essa altura dos anos oitocentos, o mais autêntico brasileiro, segundo o autor, seria o mestiço substancialmente formado pelo elemento negro. A “tristeza” cantada pelo cativo, que para muitos teóricos do período teria efeito nocivo na formação da cultura popular, para Melo Moraes “enleva e encanta”.

Mesmo observando muitas considerações distintas às dos primeiros folcloristas, resgatamos em Moraes Filho uma sutil reminiscência romântica, ainda que muitos dos supostos preceitos condizentes com esta *escola*, fossem freqüentemente enunciados como superados pelos estudiosos da época. Ao ilustrar a festa religiosa d' *As Santas missões*, além de expor o tema de que as superstições nortistas transformam e enriquecem as crenças cristãs – mais uma diferença em relação às correntes idéias negativas sobre as *superstições* populares! – deparamo-nos com um Melo Moraes que indica uma ação da exuberância da natureza brasileira sobre o espírito dos fiéis:

“No espírito delicado das populações do Norte, embaladas pelos cantares suavíssimos da igreja, afagadas pelo sobrenatural, que tanto eleva e realça a religião cristã, o simbolismo do culto exerce poderosa influência, e daí acentuada característica de sua psicologia especial.

Crente por índole, fatalista por vezes e supersticiosa quase sempre, aquela gente ativa e inculta encontra nessas fontes o segredo de suas lendas piedosas, de seus cantos e contos, de sua tendência ao entusiasmo e à devoção.

Diante da natureza selvagem, de florestas virgens e de vozes misteriosas, de cascatas que mugem, de rios que se espadanam, é impossível deixar-se de ser crente, de ser-se religioso...

²³² Idem, p.242.

Parece que se habita o país natal da grande poesia, dessa poesia sempre nova e eterna, que não pode ter outro ideal além da divindade, outro intérprete além do coração.

(...)

Dentre os costumes populares do Norte, bem poucos existem mais na altura de enfrentar com a natureza amena e aspérrima daqueles climas, de desenhar mais nitidamente o perfil daquela raça, do que uma *Santa Missão*, quando esta é seguida de uma jornada de penitência”²³³.

As nítidas reminiscências românticas observadas no excerto, não são novidade. Embora reneguem a conduta dos escritores que julgaram pertencer a um *ciclo romântico* superado – como Romero o denominou – a verdade é que muitos dos folcloristas que apresentamos, deixam-se levar em suas obras por um tipo de narrativa que se quer científica, mas que, no fundo, reveste-se dos mesmos derramamentos líricos que tanto condenam nos seus anteriores. Percebemos que isso é mais notório em uns, menos em outros, mas é de alguma forma exposto naquele sentimento de *encantamento* que os arrebatava ao tratarem da cultura popular. Assim, o que muitas vezes parece um declarado movimento de reação anti-romântica, encerra um sentimento comum a todo pensamento oitocentista de pós-independência: o cultivo de uma *tradição* nacional.

²³³ Idem, p.139.

XII. SANTA-ANNA NERY: FOLCLORE BRASILEIRO EM TERRAS FRANCESAS

Passada a infância na cidade natal de Belém do Pará, Frederico José de Santa-Anna Nery parte em 1862 para Paris, recomendado pelo bispo do estado D. Antônio de Macedo Costa, para cursar o Seminário de Saint Sulpice. Em 1867, ainda na capital francesa, forma-se bacharel em Letras e depois em Ciências. Três anos depois, torna-se doutor em direito pela Universidade de Roma, voltando a viver em Paris no ano de 1874.

Preocupado em divulgar matérias brasileiras na França – desde a literatura e o folclore à região amazonense e seus habitantes – Santa-Anna Nery publicou diversos livros sobre seu país de origem e fundou, em Paris, a Sociedade Internacional de Estudos Brasileiros e a Sociedade de Tradições Populares. Mesmo vivendo a maior parte de sua vida naquela cidade européia, realizou diversas viagens ao Brasil, bem como se integrou a instituições literárias nacionais e colaborou para o periódico fluminense *Jornal do Commercio*. Pelas publicações neste jornal, foi elogiado por Araripe Júnior que, admirado com o *status* de um brasileiro de “sangue tupi” na Europa, chamou-o de “o nosso trugimão em Paris”²³⁴. Das instituições brasileiras que integrou, destacamos a Sociedade dos Homens de Letras e o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro.

O seu *Folk-lore brésilien* é a obra de que nos ocuparemos aqui. Publicado no ano de 1889, em Paris, o livro recebeu o mérito de ser prefaciado pelo príncipe francês Roland Bonaparte. Este prefácio, salientando os aspectos “curioso” e “exótico” das “amostras populares” do Brasil e uma civilização que teria se iniciado após a colonização portuguesa, traz uma síntese da ótica estrangeira sobre o indígena. Através de uma citação de Andrew Lang, Bonaparte

²³⁴ Cf. *Obra crítica de Araripe Júnior*, op. cit., p.305. Publicação da *Gazeta da Tarde* (Rio de Janeiro), de 18 de agosto de 1882. O termo “trugimão” aparece em referência a “*truchements*”, denominação de Lery para “uns certos normandos que se meteram pelo meio dos Tamoios quando Villegagnon aqui tentou fundar a sua França Antártica” (p.305). Nery é exaltado como um brasileiro de origem tupi, que teria conseguido civilizar-se e aperfeiçoar-se ao nível de um europeu.

encontra uma justificativa para as descrições que considerou demasiado longas para os costumes indígenas:

“À primeira vista, estaria tentado a reprovar-lhe haver dado espaço tão largo às tradições de origem indígena. Mas sabe-se hoje qual a importância que se dá a este ramo da mitologia. Andrew Lang e seus discípulos, com efeito, supõem que ‘o elemento irracional contido nos mitos é tão-somente a sobrevivência dum estado do pensamento que foi outrora muito comum, para não dizer universal, que só se encontra entre os selvagens e, até certo ponto, entre as crianças’”²³⁵. [grifo meu]

Retoma-se a idéia de que o valor da cultura indígena estaria no seu caráter *primitivo*, isto é, na condição de um *curioso* pensamento “atrasado” que guardaria explicações para as origens do pensamento “adiantado” ou civilizado; ou, como se costumava metaforizar na época, uma cultura *infantil* que balizaria o entendimento de uma cultura *madura*. O convívio simultâneo de culturas distintas era assim categorizado: antes a hierarquia que as diferenças.

Grato pelo prefácio *nobre*, Nery afirma ter encontrado dificuldades em produzir um inventário que abarcasse o folclore de toda a extensão brasileira, mostrando quão trabalhosa poderia ser essa tarefa, segundo a explicação de Joaquim Serra:

“A própria diversidade das fontes donde o povo tem tirado suas tradições me impôs este roteiro. Um de nossos melhores escritores, o Sr. Joaquim Serra, disse com razão: ‘As canções dos pescadores cearenses, sobre suas jangadas, diferem das canções dos canoeiros ou dos balseiros dos rios da Amazônia. As trovas inspiradas do vaqueiro de Campo Maior, no Piauí, em nada se parecem com as poesias dos gaúchos dos pampas do Rio Grande. O toque das violas nas regiões semi-selvagens do interior, após a colheita do algodão e da cana-de-açúcar, nada recordam, em momento algum, os desafios que trocam, à noite, após laboriosa jornada, nos terreiros das plantações de café’.

²³⁵ NERY, Frederico José de Santa-Anna. Prefácio à 1.^a edição. In: *Folclore brasileiro: poesia popular – contos e lendas – fábulas e mitos – poesia, música, danças e crenças dos índios*. Prefácio do Príncipe Roland Bonaparte / tradução, apresentação, cronologia e notas adicionais de Vicente Salles. Recife: FUNDAJ, Editora Massangana, 1992, p.28.

Pareceu-me pois necessário fazer uma seleção do imenso material coletado e me limitar, naturalmente, aos assuntos que melhor conheço”²³⁶. [grifo meu]

As palavras do destinatário das cartas de José de Alencar sobre *O Nosso Cancioneiro* parecem ter provocado, em Nery, o temor de ser pouco rigoroso ou científico na apresentação do folclore nacional. Assim, mesmo salientando o esforço de se deter nos assuntos de seu maior domínio, Nery isenta-se da responsabilidade de cientista e esclarece as condições de produção da obra; quase um passatempo de um “propagandista voluntário” do Brasil, na Europa:

“Aliás, este livro não tem qualquer propósito científico ou qualquer pretensão documentária. Destina-se simplesmente a vulgarizar alguns assuntos pitorescos, cujo estudo tem sido para mim um entretenimento no meio de tarefas mais graves. Aqueles que se derem ao trabalho de o ler terão, pelo menos, ocasião de conhecer uma nova face desse belo país, o Brasil, do qual tornei-me, na Europa, propagandista voluntário”²³⁷.

Mas, a este “passatempo” não seria negada a possibilidade de também trazer informações científicas. Um pouco adiante, na primeira parte do livro, o autor – que nos dá como conceito de *folcloristas* “aqueles que se dedicam às pesquisas da pitoresca paleografia”²³⁸ – explica que mais do que colecionadores encantados pelo folclore, tais pesquisadores apresentam os indícios de nossas origens e evolução:

“Suas coleções não constituem somente um passatempo agradável e cheio de encantos. Elas têm valor intrínseco às vezes considerável; elas servem muitas vezes para esclarecer, com luz totalmente nova, as origens e a evolução de um povo”²³⁹.

Desses estudiosos, a grande referência do autor é Sílvio Romero, cujo nome é citado no decorrer de toda a obra. Outros autores aparecem com recorrência, como Couto de Magalhães e Barbosa Rodrigues, nas partes finais da

²³⁶ NERY, F. J. de Santa-Anna. Ao leitor. In: *Folclore brasileiro*, op.cit., p.32.

²³⁷ Idem ibidem.

²³⁸ NERY, F. J. de Santa-Anna. *Folclore brasileiro*, op.cit., p.33.

²³⁹ Idem ibidem.

obra que tratam da cultura indígena. Além destes, encontramos os nomes de Celso de Magalhães, José de Alencar, Araripe Júnior, Macedo Soares, Melo Moraes Filho, José Veríssimo, José Antônio de Freitas, entre outros estrangeiros, mostrando que, no final do século XIX, já havia uma tradição de estudos folclóricos no Brasil.

Conhecedor das discussões levantadas por tantos folcloristas, Nery não deixaria de expor sua concepção sobre a formação da cultura popular brasileira, semelhante a muitas anteriores:

“Pode-se classificar em três grandes categorias tudo o que se refere ao folclore brasileiro: a primeira compreende as tradições populares de origem européia, principalmente de origem portuguesa; a segunda abarca aquelas que trazem sobretudo a marca africana; a terceira, finalmente, se relaciona às tradições de origem indígena ou autóctone. Assim, essas tradições são ora de origem branca, ora de origem negra, ora de origem indígena. No seu conjunto, apresentam caráter geral resultante direta dessa tríplice mestiçagem. Nisto constitui sua principal originalidade e seu poderoso encanto. Explica-se facilmente esta mestiçagem: até o presente, o Brasil realizou sua evolução com o concurso pronunciado desses três elementos”²⁴⁰.

Era de se esperar que desta mestiçagem, como sugere Romero, tivéssemos o *brasileiro*. Mas Nery preferiu concordar com Macedo Soares neste ponto: temos tradições populares, mas não temos brasileiros! Um folclore vasto pode ser observado, mas ainda não os indivíduos nacionais:

“Há um Brasil... sobre os mapa-múndi. Não há ainda brasileiros.

E assim como a ciência toma de um ovo de galinha e nos mostra que se ainda não há o frango há tudo aquilo é necessário para fazê-lo: esta clara e esta gema, que não nos dizem nada a nós leigos encerram visivelmente todos os princípios químicos necessários para fazer o sangue, os ossos, os nervos, os miolos, a moela, os pulmões, o coração, as tripas, o estômago, as glândulas, a pele, as penas – um frango completo. Precisar-se-á somente do calor e do ar – o mesmo ocorre com os povos. Eles necessitam apenas do tempo e dos cruzamentos”²⁴¹.

²⁴⁰ Idem, p.35.

²⁴¹ Idem, p.36.

Como se pode ver, o que faltaria para a formação dos *brasileiros*, seria a ação transformadora do tempo. Este agiria nas influências do meio sobre os cruzamentos e na conversão do folclore em passado primitivo do povo. Os mestiços em suposta condição “primitiva” não teriam ainda *evoluído* suficientemente para se tornarem *brasileiros*.

De um povo assim *amorfo*, o que esperar de sua poesia popular? Nery encontra a salvação das produções orais brasileiras em suas semelhanças com as tradições estrangeiras:

“Não é somente em seus raros vãos líricos que a poesia popular recorda certas tradições da Europa. Numa ordem de idéias mais terra-a-terra, reencontram-se os vestígios constantes da mãe-pátria. Muitos de nossos jogos infantis, bem como os cantos que os acompanham, apresentam analogias surpreendentes não somente com os de Portugal, o que seria muito natural, mas ainda com os da França”²⁴².

Mais do que nos “raros vãos líricos” da poesia popular brasileira, Nery insiste em comprovar os acentuados vestígios portugueses e até franceses nela. Admitindo a sujeição destas heranças poéticas às modificações, provenientes das misturas raciais, o autor demonstra um apego pessoal ao costume de ouvir e memorizar cantigas. Uma delas, recolhida na Amazônia, afirma ter reproduzido a partir das lembranças de sua infância:

“Na Amazônia, encontrei uma cantiga de ninar de origem portuguesa que tinha sofrido profundas modificações. Reproduzo aqui as palavras e a música, tal como ficou gravada na minha memória desde minha infância (...)”²⁴³.

Da mesma maneira se refere a uma canção indígena da mesma região:

“Durante minha infância, ouvi cantar pelos Índios do Amazonas uma canção da qual guardei gravada na memória um fragmento. Os índios cantavam, dançando:

Escuta a cigarra que canta,

²⁴² Idem, p. 48.

²⁴³ Idem, p. 50.

Vê a borboleta que voa.
As mulheres respondiam:
Pobre de mim! Aqui está a coruja!”²⁴⁴.

Na maior parte dessa poesia, Nery detecta a herança portuguesa. Ao se referir às influências negras, notamos claramente a inclinação do autor para inferiorizar a *qualidade* da poesia oral negra em relação à europeia. Essa diferença se explicaria pelas condições nas quais o negro produziu suas cantigas – sob o jugo da escravidão:

“A poesia de origem africana não necessitaria apresentar tanta perfeição quanto a de origem portuguesa. É a poesia de um povo subjugado durante três séculos. A dependência naquela vida explica seus lamentos e suas ‘tristes alegrias’ num momento. Felizmente, no mesmo dia em que terminei estas páginas (13 de maio de 1888), um grande ato de justiça, que é ao mesmo tempo um fato econômico de primeira ordem, cumpriu-se no Brasil: a escravidão não mais existe no imenso império de dom Pedro II”²⁴⁵.

Embora desqualifique a poesia africana – “galhofeira, desesperada, comovida”²⁴⁶ e muito marcada pelo lamento – Santa-Anna Nery comemora a abolição dos escravos e vislumbra um futuro em que as marcas de sua inserção racial serão patentes:

“Mas, ainda que a instituição maldita tenha desaparecido, não é menos verdadeiro que, durante trezentos anos, o Africano e seus descendentes entraram em nossa casa, misturando seu sangue com o nosso sangue, tornando-se fator importante de nossa evolução social. Deixaram no país a marca que as gerações futuras serão incapazes de apagar”²⁴⁷.

Vê-se que, mesmo afirmando em linhas próximas a estas que “o negro não trouxe grande coisa, além dos seus braços robustos, de sua ardente terra africana”²⁴⁸, Nery parece não ser um adepto à teoria do branqueamento.

²⁴⁴ Idem, p.213.

²⁴⁵ Idem, p.57.

²⁴⁶ Idem, p.58.

²⁴⁷ Idem ibidem.

²⁴⁸ Idem ibidem.

Segundo ele, *as marcas* do antigo escravo inserido nas famílias senhoriais permanecerão por muitas gerações brasileiras. Quiçá tais marcas não seriam fatores raciais, cujo tempo tornaria imprescindíveis para a adaptação completa do futuro brasileiro nas terras tropicais?

Em relação aos indígenas do Brasil, o folclorista franco-brasileiro apresenta uma diferente visão. Embora também tivesse sido subjugado pelo invasor de suas terras, o aborígine fora antes “um senhor despojado da terra onde reinava absoluto”²⁴⁹. Assim, dispusera de condições favoráveis para o desenvolvimento da imaginação que, uma vez isenta dos ditames da *civilização*, ganhara asas. Mas, como avaliar esta imaginação após as interferências da colonização? Nery responde essa questão com uma citação de José de Alencar:

“A imaginação representa grande papel entre os indígenas. Suas poesias e suas concepções têm muitas vezes encantadora finura. Quando estudamos de perto seus sonhos melancólicos e suas estranhas visões, fica-se na dúvida: isto não seria demasiado para uma raça selvagem que emerge da barbárie ou de uma raça decaída da sua grandeza primitiva, que teria conhecido dias mais civilizados? Compreende-se então o que José de Alencar escreveu com segurança:

Penso que o Brasil é o berço da humanidade, e que o Adão da Bíblia, o homem vermelho feito de argila, foi o tronco desta raça americana, que alguns supõem uma degeneração das outras, entretanto, ao contrário, ela tem uma origem comum”²⁵⁰.

Podemos notar que se admite uma admirável produção oral entre os índios, mas uma inexplicável capacidade dos mesmos para tanto. Volta-se então à idéia, exposta por Alencar, de que a qualidade da cultura oral indígena reside principalmente na sua identificação com o tronco universal das origens da humanidade. A mesma idéia defendida por Couto de Magalhães: o indígena brasileiro seria a grande mostra de que o nosso país representa o “berço da humanidade”.

²⁴⁹ Idem *ibidem*.

²⁵⁰ Idem, p. 69.

Mas não só qualidades são apontadas na poesia indígena. Assim como o indianista Barbosa Rodrigues, Nery não vê com bons olhos a proliferação das superstições indígenas entre os civilizados:

“O indígena, mesmo o indígena em contato permanente com a civilização, ficou um ser supersticioso. Sua superstição *contaminou* todos aqueles que o rodeiam”²⁵¹. [grifo meu]

E esta *contaminação* se estenderia às festas religiosas, mesmo dos índios catequizados:

“Os indígenas catequizados conservam ainda hoje nas suas festas os vestígios manifestos do fetichismo primitivo”²⁵².

Esse “fetichismo primitivo”, como era definida a religiosidade indígena, é mencionado como um deturpador do “civilizado” catolicismo cristão. Como se observa na afirmação do próprio autor, as crenças da cultura originalmente indígena eram tratadas como vestígios. Restos primitivos a serem erradicados.

Ao apresentar algumas superstições indígenas, Nery explica que elas subsistem em graus diferentes, conforme o nível de civilização dos índios. Uma classificação também semelhante à de Barbosa Rodrigues:

“Há muito o que dizer sobre as superstições que subsistem seja entre os indígenas semibárbaros das *malocas*, seja entre os *tapuios*, ou índios meio civilizados das cidades, vilas e aldeias”²⁵³

Parece tratar-se dos mesmos *tapuios* de B. Rodrigues²⁵⁴. O próprio uso da idéia de *subsistência* das superstições, pressupõe o seu desejado desaparecimento para o futuro civilizado.

Tarefa árdua. Se nem mesmo os jesuítas, com todo o seu “esforço” de adaptar a catequização aos costumes indígenas, conseguiram transformar

²⁵¹ Idem, p.71.

²⁵² Idem, p.76.

²⁵³ Idem, p.78.

²⁵⁴ Idem. Nery também chama o *caboclo* de “índio civilizado”, p.226.

completamente a sua religiosidade, qual o caminho para alcançar a tão sonhada cultura civilizada? Nery procura justificar as falhas dos sacerdotes da Companhia de Jesus, nesse processo:

“Desde que as concepções cristãs foram lançadas nesses cérebros pouco desenvolvidos sofreram elas uma transformação naturalmente. O sacerdote passou pelo meio das tribos semeando sua doutrina; a boa semente jogada no meio do joio primitivo germinou facilmente, mas nenhum ceifeiro estava lá para *arrancá-la* na época da colheita”²⁵⁵. [grifo meu]

O autor supõe que diante de “cérebros pouco desenvolvidos”, assim como se semearam “concepções cristãs”, poder-se-iam, no momento certo, *arrancar* todas as concepções culturais indígenas desenvolvidas e praticadas antes da chegada dos sacerdotes. Com raiz e tudo. Mas, o que permaneceu foi o que Nery chamou de “superposição de ritos”²⁵⁶. O autor alivia-se com o fato desta *superposição* ter salvado algumas idéias cristãs, mas lamenta a conclusão de que sem a devida continuidade dos ensinamentos religiosos, as “crenças primitivas” tenham prevalecido:

“É assim, graças a esta superposição de ritos, que os Índios conservam um resto de idéias cristãs. Seus ancestrais, em contato com os jesuítas que haviam precedido nestes desertos os exploradores contemporâneos, lhes transmitiram estas preocupações [cristãs] do Além. Eles mesmos, de tempos em tempos, viram passar nas suas aldeias a veste dum sacerdote e/ ou lhes foi dado contemplar a nobre figura de seu grande bispo.

Mas, de todo esse ensinamento sem continuidade e sem duração, eles não guardam mais que lembranças transformadas pelas suas crenças primitivas”²⁵⁷.

As dimensões da cultura indígena, na realidade, escapam às vontades teóricas de moldagem da cultura brasileira. Assim como as tentativas de detectar origens específicas na confluência das produções orais, são tão imprecisas. A explicação que Santa-Anna Nery encontrou para esse problema, na conclusão de

²⁵⁵ Idem, p.230.

²⁵⁶ Idem, p.232.

²⁵⁷ Idem ibidem.

seu livro, retoma a idéia de universalidade mítica defendida por Couto de Magalhães e mencionada por Alencar:

“O que é verdadeiro para o pensamento individual é também muito mais para o pensamento coletivo.

Quase sempre é necessário, pois, rejeitar a idéia destes empréstimos feitos conscientemente e voluntariamente a outras literaturas populares, admitindo sempre a possibilidade de certas transmissões, sempre fácil, aliás, de verificar com alguma probabilidade.

É certo que a humanidade possui, por assim dizer, uma base comum onde cada um, sob qualquer latitude que seja, tira a mãos cheias.

Colocados em meios análogos, encontrando-se em circunstâncias idênticas, todos os povos sonham da mesma maneira e dão a seus sonhos quase a mesma forma e expressão bastante assemelhada.

(...).

Assim acontece, às vezes, com as narrativas, lendas ou mitos. Elas migram, como migram os pássaros. Mas ainda é preciso explicá-las. Não basta fiar-se nas semelhanças para concluir pelas importações; estas, muito freqüentemente, não são verdadeiras”²⁵⁸.

As idéias deterministas ajudam a justificar a possibilidade de expressões culturais muito semelhantes em locais distantes entre si. Neste caso, apesar da distância, coincidiriam as características dos meios físicos que, por sua vez, *determinariam* de maneira similar as práticas populares. As migrações também seriam prováveis, possivelmente como aconteceu no Brasil, mas ainda pedem maiores explicações. O fato é que Santa-Anna Nery lança uma importante afirmativa na conclusão de sua obra: “não basta fiar-se nas semelhanças para concluir pelas importações”. Embora as contribuições européias, ao longo de todo o estudo, pareçam as mais significativas.

²⁵⁸ Idem, pp.234-235.

XIII. NINA RODRIGUES: O FETICHISMO DOS NEGROS BAHIANOS

Natural de Vargem Grande (MA), Nina Rodrigues recebeu o ensino secundário no Seminário de Nossa Senhora das Mercês e no Colégio São Paulo. Iniciou os estudos de medicina na Faculdade de Medicina da Bahia e os concluiu na Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro. Formado, regressou ao Maranhão e depois se fixou em Salvador, onde ingressou no magistério superior e dedicou-se a variadas pesquisas relacionadas à área médica. Foi membro da Academia Maranhense de Letras e, no campo dos estudos étnicos e folclóricos, interessou-se especialmente pelo negro. Segundo Wilson Martins, com o artigo “Os mestiços brasileiros”, publicado em 1890 no periódico *Brasil Médico*, Nina Rodrigues inauguraria a idéia de que a mestiçagem da população brasileira deveria ser considerada na sua pluralidade. Não é por acaso que o título do artigo coloca *os mestiços* no plural. Sua tese se esboça assim:

“O mestiçamento da população brasileira está ainda em via de formação e se encaminhamos para lá, não se pode falar ainda de uma raça mestiça única capaz de figurar como individualidade antropológica ao lado das três raças puras primitivas (...). Na fase em que se acha a constituição da nossa população, se já é lícito falar-se de uma individuação mestiça como produto histórico, não é permitido aceitar ainda a existência de um grupo etnológico único passível de uniformidade na manifestação de um caráter antropológico do valor das aptidões mórbidas”²⁵⁹.

Seis anos depois desse artigo, as variadas práticas religiosas dos negros da Bahia – cuidadosamente diferenciadas da cultura dos negros *Africanos* (identificados pelo autor com inicial maiúscula) – serão alvo dos estudos étnicos de Nina Rodrigues no trabalho *O animismo fetichista dos negros bahianos* (1896), publicado na *Revista Brasileira*.

²⁵⁹ Nina Rodrigues *apud*: MARTINS, Wilson. *História da inteligência brasileira* (vol. IV). São Paulo: Cultrix/ EDUSP, 1977-78, p.350.

Munido da pretensa precisão de seus conhecimentos médico-científicos e tratando a *etnografia* dos estudos raciais e folclóricos como uma ciência indutiva, Nina Rodrigues descortina o obscurecido fato de os negros constituírem a grande maioria da população bahiana, ao mesmo tempo em que reafirma a inferioridade da etnia e eleva o monoteísmo à categoria religiosa das raças superiores ou em estágio mental mais desenvolvido:

“Só a sciencia official, na superioridade e dogmatismo do ensino, poderia persistir em affirmar ainda hoje que a população bahiana é na sua totalidade uma população monotheista christian. Esta affirmação havia de implicar ou o desprezo systematico no calculo dos dois terços de negros africanos e seus mestiços que são a grande maioria da população, ou a ingenuidade da nesciencia vulgar que se submete cegamente ás exterioridades de uma apparencia que o exame mais superficial mostra illusoria e enganadora.

A previsão de que não devia ser assim decorre do conhecimento das condições mentaes que exige a adopção de cada crença religiosa, junto a incapacidade psychica das raças inferiores para as elevadas abstracções do monotheismo. Mas, no caso vertente invocar esta illação como prova seria incidir fatalmente em grosseira petição de principio, pois a affirmação em contrario pretende nada menos do que ter aqui fóros de uma derrogação tacita e formal áquella conclusão inductiva dos estudos ethnographicos. E só a observação documentada, tão minuciosa e severa como pede a natureza delicada do assumpto, deverá falar, em ultima instancia, pró ou contra a sua impugnação”²⁶⁰.

Ainda que o monoteísmo fosse considerado um tipo mais elevado de religiosidade, Nina Rodrigues expõe, claramente, o quanto as práticas católicas na Bahia estão, na época, completamente influenciadas pelo que o autor chama de *fetichismo* africano. Além disso, o médico maranhense mostra até que ponto a difusão dessas práticas não era segredo para ninguém, nem causava estranhamento em nenhum dos segmentos sociais da população:

“A persistencia do fetichismo africano como expressão do sentimento religioso dos negros bahianos e seus mestiços, é facto que as exterioridades do culto catholico aparentemente adoptado por elles, não conseguiram disfarçar nem nas associações hybridas que com esse culto

²⁶⁰ RODRIGUES, Nina. *O animismo fetichista dos negros bahianos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira S.A., 1935, p.13.

largamente estabeleceu o fetichismo, nem ainda nas praticas genuinas da feitiçaria africana, que ao lado do culto christão por ahi vegeta exuberante e valida. A existencia na Bahia de crenças fetichistas tão profundas, de praticas tão regularmente constituídas como as da Africa; não occultas e disfarçadas, mas vivendo á plena luz do dia, de uma vida que tem arrhas de legalidade nas licenças policiaes para as grandes festas annuaes ou *candomblés*; que conta com a tolerancia da opinião publica manifestada na naturalidade com que a imprensa diaria dá conta dessas reuniões como si se tratasse de qualquer facto da nossa vida normal; a existencia de praticas que estendem a sua acção a espheras muito mais amplas do que aquellas em que se geraram; de crenças que são adoptadas e seguidas pelas *soi-disant* classes civilizadas, mercê já das allianças contraídas com o culto catholico, já do consorcio firmado com as praticas espíritas; esta existencia, assim vivida e multiforme, é coisa que está no animo publico e no pleno conhecimento de todos”²⁶¹.

O autor evidencia, portanto, não apenas o explícito consórcio da religiosidade africana com o catolicismo, como uma larga difusão do *fetichismo dos negros bahianos* nas diversas esferas sociais: na oficialidade da imprensa e das licenças policiais para as festas religiosas e nas próprias “classes civilizadas”, atestando a confluência de práticas culturais populares e elitistas.

Mas, diante das transformações da cultura africana desde a sua introdução no Brasil, Nina Rodrigues depara-se com a dificuldade de conhecer e interpretar as práticas *fetichistas* originárias. Os empecilhos para esse intento apareceriam em três vieses: na dificuldade de se obter explicações sobre a religiosidade dos poucos ex-escravos negros da África, à época envelhecidos, que teriam desenvolvido o hábito de esconder suas práticas religiosas dos senhores, temendo os severos castigos; no suposto prestígio que esses velhos africanos teriam em manter segredo sobre os mistérios do seu *fetichismo*, cuja influência sobre *crentes* e *supersticiosos* não é vista com muito bons olhos pelo autor; e nas avançadas transformações que as religiões africanas teriam sofrido pela ação do meio brasileiro e da mestiçagem. Com maiores detalhes, Nina Rodrigues assim expõe as dificuldades de seu estudo:

²⁶¹ Idem, p. 15.

“De tudo isto resultou que, obrigados á vida inteira, a dissimular e a occultar a sua fé e as suas práticas religiosas, subsiste ainda hoje na memoria do negro e subsistirá por largo tempo a lembrança das perseguições de que foram victimas nas suas crenças, intimamente associada no seu espirito ao temor de confessal-as e dar explicações a respeito. Muito recente ainda, como é, a extinção da escravidão, os pontifices fetichistas são ainda pela maior parte velhos africanos que todos foram escravos. Como causa não menos poderosa da reserva e do mysterio dos negros concorre com estas o interesse dos feiticeiros no acrescimo de prestigio que lhes vem desse segredo. A fé dos crentes e a credulidade dos supersticiosos são rude e proveitosamente exploradas pelos feiticeiros: divulgar as suas praticas seria destituil-os do prestigio do desconhecido com grave detrimento da influencia que exercem.

Com estas causas multiplas que entendem com a difficuldade de conhecer, collidem outras que se referem á difficuldade de interpretar o sentido e a fórma das praticas fetichistas, grandemente modificadas pelo meio. Transportadas ao sólo americano, sottopostas pela violencia da escravidão ao catholicismo, imposto e ensinado oficialmente, diluido o elemento africano num grande meio social de composição heterogenea, forçosa e infallivelmente a pureza das praticas e rituaes africanos terá desaparecido, substituida por praticas e crenças mestiçadas. Inteiro e puro só devemos encontrar o sentimento que anima as suas crenças, tão fetichista quando dellas são objecto as pedras, as arvores, os buzios da Costa, como quando se dirigem aos muitos santos do catolicismo”²⁶².

Diferentemente dos demais folcloristas, Nina Rodrigues tem como praticamente frustrada a tentativa de resgatar elementos culturais intactos da sua etnia originária. As ações transformadoras do meio social e da mestiçagem teriam tornado esse intento inviável. Assim, a opção do autor foi basear-se não na detecção de aspectos originais da religiosidade africana, mas no “sentimento que anima as suas crenças”, este sim, segundo ele, passível de ser identificado “inteiro e puro”, apesar das transformações sobre a cultura. Conduzido pela busca de princípios sociológicos, a partir do seu olhar de “clínico”, Nina Rodrigues justifica a confiabilidade de seu estudo:

“No exame e na analyse deste sentimento, tal como elle se revela e sobrevive nos negros que se incorporaram á população brasileira, tal como elle está actuando grandemente em todas as manifestações da nossa vida particular e publica, puzemos a mira deste estudo que pretende deduzir delles leis e principios sociologicos, geralmente despercebidos ou ignorados. Para levar-o

²⁶² Idem, pp.19-20.

a cabo me auxiliaram com igual efficacia a lingua portuguesa que hoje todos falam e a profissão medica que exerço. Duplamente me serviu esta, inspirando e estreitando a confiança mais intima do clinico, multiplicando as observações e creando oportunidade de examinal-as á vontade”²⁶³.

Com este aparato de *examinador*, Nina Rodrigues aponta uma verdadeira confluência de religiosidades, todas afetadas por um *fetichismo* africano que, embora influente, não deixaria de se submeter à hierarquia das raças. Mas, mesmo admitindo um “animismo incipiente” no indígena, ou a “conversão das raças inferiores às crenças religiosas das raças superiores”, o estudioso salienta que no processo de conversão religiosa, é “o catolicismo que recebe a influência do fetichismo”. Fosse “rudimentar” ou inferior, para Nina Rodrigues não havia como negar que a religiosidade do negro sobressaía na Bahia:

“O animismo fetichista africano, diluido no fundo supersticioso da raça branca e reforçado pelo animismo incipiente do aborigine americano, constitue o sub-sólo uberrimo de que brotam exuberantes todas as manifestações ocultistas e religiosas da nossa população. As crenças catholicas, as praticas espíritas, a cartomancia, etc., todas recebem e reflectem por igual o influxo da feitiçaria e da idolatria fetichista do negro.

Em matéria de conversão das raças inferiores às crenças religiosas das raças superiores, o negro bahiano não podia fazer excepção á regra geral. Aqui, na Bahia, como em todas as missões de catechese dos negros na Africa, sejam ellas catholicas, protestantes ou mahometanas, longe do negro se converter ao catholicismo é o catholicismo que recebe a influencia do fetichismo, se adapta ao animismo rudimentar do negro que, para tornal-o assimilavel, materializa e dá corpo e representação objectiva a todos os mysterios e abstracções monotheistas”²⁶⁴.

Observa-se um movimento argumentativo de mão dupla: a admissão de uma conversão inevitável das crenças religiosas de raças inferiores às de raças superiores, ao mesmo tempo em que as religiões destas precisariam adaptar-se às culturas dominadas para exercer alguma influência. Nota-se também, que a “exuberância” que Nina Rodrigues destaca nas mistas manifestações religiosas da população baiana, parece estar mais no seu caráter *exótico*, que verdadeiramente respeitável. Isso fica mais evidente na medida em que o autor

²⁶³ Idem, p.20.

²⁶⁴ Idem, p.167.

explicita diferentes juízos sobre o negro africano e o negro mestiço. A descrição de aspectos culturais do “Africano” na Bahia aparece repleta de preconceitos:

“Nos negros africanos (...) e nos filhos que os Africanos libertos puderam educar como entenderam, a conversão religiosa não fez mais do que juxtapôr as exterioridades muito mal compreendidas do culto catholico ás suas crenças e praticas fetichistas que em nada se modificaram. (...)”

Abrigados na ignorancia geral da lingua que elles falam e na facilidade com que, para condescender com os senhores, os Africanos escravizados se declaravam e apparentavam convertidos ao catholicismo, as praticas fetichistas puderam manter-se entre elles até hoje quasi tão extremes de mescla como na Africa”²⁶⁵.

A argumentação de Nina Rodrigues vai gradualmente mostrando que, além do *exotismo*, a mistura das raças e das culturas pode trazer o germe para a construção de uma religiosidade não mais “primitiva” como a do negro da África e nem idêntica ao catolicismo introduzido pelo português. Nesse processo de miscigenação racial e cultural, o autor prevê a supressão daquele primitivismo africano e o desenvolvimento de uma religiosidade com um indispensável fundo católico, que por se configurar *mestiça*, substituiria o que Rodrigues condenou como uma mera justaposição de crenças, por uma enriquecida fusão. Assim é sua previsão:

“Para o negro creoulo e para o mestiço, que não receberam a influencia tão directa da educação de pais africanos, que delles se foram segregando pela ignorancia da lingua e maior convivencia com os outros elementos da população mesclada e heterogenea do estado, as praticas fetichistas e a mythologia africana vão degenerando da sua pureza primitiva, gradualmente sendo esquecidas e abastardadas, ao mesmo tempo que se transfere para os santos catholicos a adoração fetichista de que eram objecto os *orisás*. Esta phase de transição é curiosa e instructiva e convém ficar apurada por uma vez, porque, quando tiverem desaparecido de todo com os ultimos Africanos as praticas regulares dos seus cultos será muito mais difficil demonstrar que é ainda pura e simplesmente fetichista o culto que os negros possam dispensar aos santos catholicos. Farei observar todavia que não será certamente para muito cedo a extincção total dos cultos africanos neste estado, pois, não só são elles bem aceitos pelos

²⁶⁵ Idem, ps.168 e 169.

creoulos e mestiços, como já vai bem adiantada a obra da transmissão da sua direcção aos negros creoulos e aos mulatos”²⁶⁶.

Conforme o senso comum dos folcloristas do período, Nina Rodrigues alerta para a “degeneração” das “práticas fetichistas e [da] mitologia africana”, prevista para um futuro não muito distante. É dedutível que, para o autor, o desaparecimento dessas práticas seria positivo para o desenvolvimento da cultura negra na Bahia, uma vez que a fusão do *fetichismo* africano com o catolicismo colaboraria para a supressão dos supostos rudimentos da religiosidade negro-baiana.

Eis mais uma obra de preservação. Nina Rodrigues põe-se atento ao que chama de um momento de transição do *animismo fetichista* africano para um fetichismo permeado pelo catolicismo, a fim de registrá-lo antes da sua extinção: sua maior preocupação é a de preservar informações sobre o *primitivo*. Talvez nem diante do imaginado desaparecimento desse primitivismo, o olhar sobre as práticas religiosas do negro mestiço e baiano mudaria: continuaria sendo o exótico e quase sempre pejorativo *fetichismo*, que “evoluído” ou não, jamais teria o *status* das religiões “superiores”.

Na conclusão do livro, a constatação de que o fetichismo permanecia ao catolicismo, na Bahia, vem com um tom de pesar:

“Continuar a afirmar, em face de todos estes documentos, que os negros bahianos são catholicos e que tem exito no Brazil a tentativa de conversão, é, portanto, alimentar uma illusão que póde ser cara aos bons intuitos de quem tinha interesse de que as coisas se tivessem passado assim, mas que certamente não está conforme á realidade dos factos”²⁶⁷.

Talvez houvesse uma compensação nacionalista na detecção desse fetichismo *evoluído* pela mestiçagem com o branco: a construção de uma religiosidade nem africana, nem aborígine, nem idêntica ao catolicismo

²⁶⁶ Idem, p. 170.

²⁶⁷ Idem, p. 199.

introduzido pelo português – uma religiosidade *brasileira*, presente sobretudo no estado nordestino da Bahia.

XIV. JÚLIO CAMPINA: O FOLK-LORE BRASILEIRO

Alagoano, Luiz Tenório Cavalcante de Albuquerque foi, em 1883, aluno do Colégio Bom Jesus e depois estudou no Colégio Sete de Setembro, ambos localizados em Maceió. Há poucas informações publicadas sobre sua biografia, mas através do seu livro *Subsídio ao folk-lore brasileiro* (1897), publicado sob o pseudônimo de Júlio Campina pela papelaria Mendes Marques do Rio de Janeiro, podemos notar que o autor estava interessado nas discussões teóricas da época sobre o folclore. A aparente predileção pelas idéias de Sílvio Romero e a data de publicação de sua obra não parecem ser coincidência: 1897 era também o ano da primeira publicação brasileira dos *Cantos e Contos populares do Brasil*, reunidos em três volumes sob o título de *Folclore Brasileiro*.

Composto da reunião de anedotas, contos, lendas, cantos e descrições de eventos populares, recolhidos nas províncias do Norte – Alagoas e Pernambuco, o *Subsídio* traz poucas observações do autor sobre o que pensa sobre o povo, sua constituição racial/ cultural e sua importância nacional. Segundo seus dizeres, sabe-se que o material disponibilizado no livro corresponde apenas a uma parte de tudo o que coletou nas “plagas do norte”:

“Das viagens que há alguns annos fizemos em plagas sertanejas do norte da Republica, além das gratas reminiscências da nossa convivência com seus habitantes e da recordação das bellezas desses logares, resta-nos uma collecção, que conseguimos fazer, de um considerável numero de canções, historias da carochinha, lendas, prophcias, superstições, dictados, rezas, de muitos dos assumptos, emfim, que dizem respeito ao nosso *Folk-lore*”²⁶⁸.

Semelhante aos folcloristas de sua época, Campina não deixa de atestar o contato direto que teve com os “habitantes do norte” e as agradáveis impressões que esse convívio lhe trouxe. A semelhança dessas observações com as de seu

²⁶⁸ CAMPINA, Júlio. *Subsídio ao folclore brasileiro*. Maceió: Museu Théo Brandão – UFAL, 1977. (Edição fac-similada, em convênio com o Departamento de Assuntos Culturais – MEC).

tempo, comprova-se quando o autor faz menção explícita aos escritores que o antecederam:

“ Neste campo imenso, onde têm exercitado a sua actividade abalisados mestres, como Couto de Magalhães, que iniciou o *Folk-lore* brasileiro em 1859, Celso de Magalhães, que publicou uma obra desse gênero em 1863, Sylvio Romero, Macedo Soares, José de Alencar, Araripe Júnior, José Veríssimo, Koseritz, etc., etc., muito existe ainda que investigar”²⁶⁹.

Informado das principais discussões sobre cultura popular da época, Júlio Campina declara apresentar uma obra essencialmente pautada nas anedotas sobre caboclos, embora exponha também outros tipos de produções populares. Segundo ele, são as anedotas – matizadas pela *tradição* – que tornariam imortais os “tipos” nacionais pintados pela expressão popular:

“ É dessas anedotas que se compõe a presente collecção.

O typo que elas pintam e por meio da tradição immortalizam, é revestido de curiosas qualidades, muitas vezes antagônicas. O caboclo, segundo taes anedotas, com a sua grande aptidão para companheiro de viagens e o notável apreço em que tem o álcool, é descripto ora como o typo perfeito do ingênuo e do crédulo, ora como o do homem perspicaz e bem avisado; umas vezes como o typo do ignorante, do supersticioso, do mentiroso, outras como o do providente, do desabusado, do amigo da verdade, etc.”²⁷⁰.

As *anedotas* apresentadas por Campina parecem estar centradas no *caboclo*, tipo que tanto poderia designar o índio *selvagem*, quanto os mestiços da raça portuguesa com a indígena e com a africana. Talvez o autor tenha partilhado das discussões que inferiorizaram as raças e o caráter indígena e negro, na medida em que os elege como os elementos nacionais mais sujeitos a depreciações morais.

A referência teórica mais patente de Júlio Campina é a obra de Sílvio Romero. Afirmar não ter se preocupado em dividir as produções populares

²⁶⁹ Idem. “Ao Leitor”. Desconfiamos das datas mencionadas pelo autor. O trabalho mais conhecido e comentado de Celso de Magalhães, por exemplo, é de 1873, como antes apresentamos. Pode ser que Júlio Campina se refira a estudos sobre folclore que desconhecemos.

²⁷⁰ Idem ibidem.

recolhidas segundo uma classificação étnica, porque o crítico sergipano já a teria apresentado em sua obra folclórica e instruído o leitor interessado na detecção dessas origens. No ensejo, faz um alerta para a fidelidade com que reproduziu as fontes orais coletadas, mais uma lição dos folcloristas:

“Publicamos essas poesias do modo como são ditas pelo povo; e as anedotas e contos narramos da mesma forma. Não nos preocupamos com a divisão dessas produções pelo elemento europeu, pelo indígina e pelo africano e mestiço, adoptada pelo illustre autor dos *Contos populares do Brazil*, porque ao leitor, em face da referida classificação, será fácil indicar a origem das mesmas tradições”²⁷¹.

Embora o folclorista alagoano se declare fiel à oralidade popular, é flagrante o acréscimo de notas de rodapé na obra, às vezes “corrigindo” os supostos “erros” da linguagem popular e apontando as respectivas versões da forma culta. Nesse tipo de procedimento fica patente que, por mais que se explicitasse na época que a linguagem popular era “defeituosa” e assim devia ser reproduzida pelo folclorista, pairava o inevitável temor de que as *reproduções* fossem confundidas com *produções* do próprio coletor. Campina mostra essa preocupação especificamente na parte da obra relativa aos contos e lendas. Nas *anedotas*, permite que os supostos “defeitos” da linguagem popular (sobretudo a atribuída ao africano) apareçam como motivo de piada²⁷².

Embora Campina deixe para Sílvio Romero a responsabilidade pela classificação das origens raciais nas manifestações populares, não deixa de prestar contas sobre as razões contextuais que determinaram o surgimento de anedotas sobre cada uma das raças estabelecidas no país:

²⁷¹ Idem. “Breve observação”, p.81.

²⁷² Por exemplo, em trecho do **conto** “O Rei dos destinos”, na passagem “Vou escrever *a elle* (*) para vir repartir os bens e dispor dos seus”, o autor assim “corrige”, no rodapé da página, a expressão destacada: “É defeito ou erro peculiar à gente do campo dizer *a elle* em lugar de *lhe*. O mesmo dá-se com o – fez *elle* voltar – em vez de – fel-o voltar” (p.29). Quando se trata das **anedotas** sobre negros, nas quais supostamente se admitiria os “erros” como motivo de pilhéria, as falas do africano são apresentadas sem nenhuma concordância, como em “Eu cochila, mas não deita...”, ou “Ah! minha parceiro, está aqui doente para morrer si Deus não me ajuda.” (p.40). Nesses casos, o autor não se interpõe. O livro contém notas de outra ordem também, como para fazer alusões aos *Contos populares* de S. Romero e explicar termos populares e situações em que ouviu as narrações do povo.

“Da rivalidade entre as raças estabelecidas no Brasil, devem ter resultado, ao ser usado o espírito como arma, as lendas satyricas acerca de cada uma dellas: as anedotas sobre portuguezes, caboclos e africanos.

As anedotas sobre caboclos, denominação esta que comprehende não só o indigena, mas ainda o descendente mestiço tanto do indigena, como do africano, vê-se terem sido satyras que attingiram os aborigens e também os mestiços, embora mais a uns do que a outros”²⁷³.

Segundo o autor, subtede-se que as anedotas afetariam mais a moral dos “aborígenes” que dos mestiços, estes supostamente mais imunizados pela presença sanguínea do elemento português.

Com a elucidação de quem seriam os *criadores* das anedotas, o posicionamento de Campina é de novo alusivo ao de Romero: confere ao português e ao mestiço a participação *ativa* na criação popular. Assim, fica a sugestão de que os “aborígenes” e os negros não miscigenados com o branco seriam os “mais atingidos” pelas anedotas e não estariam incluídos no processo criativo:

“A criação das anedotas – é facil deduzil-o, tendo em attenção a cultura e a condição das diversas raças e excluindo, portanto, os africanos e indigenas deve-se aos brancos e aos mestiços: aos brancos, a criação das anedotas sobre africanos e caboclos, sendo talvez auxiliados por mestiços nas anedotas sobre africanos; aos mestiços também talvez auxiliados por brancos, a criação das anedotas sobre portuguezes. Outra qualquer influencia (como a dos mestiços em anedotas que se refiram unicamente aos aborigens), a ter havido devera ter sido insignificante”²⁷⁴.

A maneira como o autor dispõe as participações na criação popular, já pressupõe uma hierarquia das raças que compunham a população brasileira. De início, descarta o potencial criativo das etnias consideradas “inferiores” e depois as coloca em única condição de alvo das anedotas. O português também é colocado como alvo, mas ao mesmo tempo que é tido como o elemento racial e criativo mais forte. Curioso é tentar compreender como o português poderia ser

²⁷³ CAMPINA, J. *Subsídio ao folclore...*, op. cit., p.82.

²⁷⁴ Idem ibidem.

vítima de pilhéria em produções orais difundidas por ele mesmo. Em diversas das anedotas apresentadas sobre portugueses, caçoa-se de situações em que o colonizador é ridicularizado por se confundir com os diferentes significados que a sua língua natal adquiriu no Brasil. Por que não poderiam ter sido criadas justamente pelas raças subjugadas, que teriam razões para depreciá-lo?

Muitos desses registros designados de anedotas vinculam o negro a crenças e superstições. Estas seriam motivos de humor em anedotas, ou quiçá fossem conteúdos inseridos em produções orais de divulgação do pensamento popular? Não podemos esquecer que as concepções depreciativas de “crença” e “superstição” não eram populares, mas veiculadas pelos teóricos *eruditos* do assunto. Qual seria de fato o sentido desse pensamento “supersticioso” para as pessoas que o produziam e divulgavam? Seria mesmo anedótico?

A mesma questão vale para as abordagens anedóticas da moral, inteligência e temperamento do *caboclo*. Campina observa um gosto pelo álcool e um comportamento “espirituoso” no caboclo, nas sátiras sobre ele: ora pareceria perspicaz e prudente, ora desatento ou “ignorante” diante das circunstâncias que se apresentassem. Barboza Rodrigues já havia ressaltado em seus estudos sobre o indígena, a degradação moral e intelectual do tapuio e o gosto do mesmo por bebidas alcoólicas, como fuga dos sofrimentos causados pelo domínio português. Essas qualidades são atribuições dos teóricos positivistas. Seriam também preconceitos dos relatos orais chamados de *anedotas*? Essas atribuições teriam sido motivos de sátira segundo uma classificação erudita do popular ou segundo o próprio povo? Pode ser que uma série de pensamentos, opiniões e sentimentos populares presentes na coleção de narrações registradas por Campina, escapassem à sua sistematização ou juízos pessoais e que muitas das suas explicações teóricas não recuperassem as idéias do *povo*, essencialmente distantes do seu lugar de observador.

Dessas conjecturas pouco se pode constatar, dada a distância temporal e contextual das presentes indagações e também o nosso olhar, ainda mais distanciado dos conteúdos e significações das manifestações orais daquela época.

CONCLUSÃO

FOLCLORE, palavra capciosa. O significado de *folclore* que permaneceu no senso comum encontra-se carregado de uma conotação pejorativa, relacionada ao que não deve ser levado a sério. O que é identificado com o folclore, comumente é considerado uma falsa verdade ou uma *crença* absurda. Os autores apresentados neste trabalho, embora atestem que a palavra assumiu sério estatuto científico na sua época, resvalam na contradição de terem *abrasileirado* um termo estrangeiro para tratarem de um tema com pretensões essencialmente nacionais.

Como vimos, os movimentos de aproximação e distanciamento dos “modelos” estrangeiros são uma contradição constante no discurso folclorista. E não a única. Flagra-se também uma incoerência no seu declarado movimento de reação anti-romântica: embora acreditassem que seus estudos superavam a abordagem romântica do popular em cientificismo, na realidade revestiam-se dos mesmos princípios daquela *escola* de pensamento.

A principal marca romântica notada nos *cientistas do popular* que, afinal, não poderiam descolar-se tão radicalmente do pensamento que coroou os anos oitocentos, permaneceu no cerne de todas as discussões que nortearam a preocupação com o folclore: a busca da nacionalidade no passado.

A diferença é que o passado pretendido pelos folcloristas deixaria de ser impalpável e imaginativo – como o supunham na corrente indianista e nas apropriações *estéticas* do popular pelo romantismo brasileiro – para apoiar-se em análises do âmbito das ciências naturais, da antropologia e da etnografia. Essas análises, pretensamente infalíveis e detentoras de *verdades* científicas sobre as origens da nação, estariam baseadas em documentos aparentemente precisos, recolhidos da boca e do cotidiano do povo. Esses registros, muitos deles permeados do gosto pessoal dos teóricos pelas narrativas orais, passariam a representar o tipo ideal e concreto de resgate da nacionalidade. E eram realizados com o afã de abarcarem o que estaria em breve fadado ao passado.

O que se sabe, é que todos os documentos de época das nossas manifestações orais, ora declaradamente restauradas, ora apresentadas como intocadas, eram registradas em escrito e publicadas por escritores de prestígio intelectual. Diante desse tipo de registro e das mediações culturais desses estudiosos sobre os conteúdos orais, poder-se-ia mesmo garantir uma legitimidade dos cantos, contos e outros conteúdos populares? Acreditamos que, diante das sensíveis diferenças entre os universos da oralidade e da escrita, não poderia haver essa garantia. As formas de criação e emissão da poesia e contos orais baseiam-se num tipo de recepção diferente da observada no público *leitor*: trata-se de um público de *ouvintes* que compartilham de uma capacidade mnemônica mais desenvolvida, para que os conteúdos ouvidos possam ser decorados, recontados e perpetuados com as devidas transformações do tempo. O registro das culturas orais é a memória e mesmo as suas formas poéticas funcionam no interior de uma métrica *oral*. Além disso, essas criações são comumente incrementadas por *performances* dos narradores, que acrescentam sentido às narrativas e emoção ao público²⁷⁵.

Em conjunto com esses fatores, há um outro motivo para se questionar a legitimidade dos registros escritos das produções populares: a imagem de “erudição” que os homens de letras do período tinham a zelar, muitas vezes os impedia de conceberem nos registros os defeitos de uma suposta linguagem *primitiva* observada no povo. Era válido o que simplesmente *representasse* a “espontaneidade” dos sentimentos nacionais. Mas a idealizada “pureza” popular, abstrata e contraditória em seus vários significados, antes de ser imediatamente assimilada como cultura e/ou literatura, era reportada a uma “infância” da nação, na qual as produções literárias do presente e do futuro deveriam se *inspirar* para “amadurecerem” em nacionalidade.

Embora o nosso *folclore* permanecesse vivo e em contínua transformação, não interessava como matéria literária e cultural do presente. Era encaminhado à extinção pelos pesquisadores do povo. Convertido em passado.

²⁷⁵ Cf. Walter Ong e Paul Zumthor, op. cit.

Havia, ainda, uma peculiaridade comum à grande maioria dos folcloristas: quase todos eram naturais de estados do Norte e Nordeste. Portanto, não parece coincidência que identificassem a “genuína” cultura popular com essas regiões, generalizadas como *Norte*. Acreditamos, de acordo com Renato Ortiz²⁷⁶, que o movimento desses intelectuais em torno de um folclore *nortista* serviu também como um meio de auto-afirmação diante da produção cultural dominante do sul economicamente mais desenvolvido. Como vimos, muitos deles – como Juvenal Galeno, Franklin Távora e Sílvio Romero – confirmam dificuldades de publicação e obtenção de prestígio dos escritores do Norte na Corte.

De qualquer maneira, conseguiram atrair as atenções para a discussão do seu tema e a participação de autores de outras localidades também. Além disso, os primeiros folcloristas desenvolveram com tanto vigor a defesa de uma nacionalidade no *Norte*, que supomos ser possível enxergar seus efeitos por toda a produção artística, literária, histórica e sociológica realizada no século seguinte: em Euclides da Cunha (*Os Sertões*), nas pesquisas de Mário de Andrade sobre a arte popular, nos “regionalismos” literários (José Lins do Rego, Graciliano Ramos, Jorge Amado e outros), na música e pintura inspiradas no folclore, em Gilberto Freyre (*Casa Grande e Senzala* e outras obras), em Sérgio Buarque de Holanda (*Raízes do Brasil*), em Caio Prado Júnior (*Formação do Brasil contemporâneo*), etc. Na atualidade, até mesmo filmes brasileiros como *Eu, Tu, Eles*, *Central do Brasil* e *Abril Despedaçado*, são indícios da manutenção daquelas idéias oitocentistas: associar o retrato da nacionalidade com uma ótica muitas vezes *exótica* do cenário e costumes nordestinos.

²⁷⁶ Cf. ORTIZ, Renato. *Românticos e folcloristas* (Cultura Popular). São Paulo: Editora Olho d'Água, pp.67-68.

ANEXO

CRONOLOGIA DE PUBLICAÇÕES SOBRE FOLCLORE NO SÉCULO XIX

◆ em negrito e sublinhado: textos encontrados

1834	<u>Miguel do Sacramento Lopes Gama: “Bumba meu boi”. In: O Carapuceiro (periódico recifense).</u>
1859	<u>“C.”: “Tradições populares de Minas e São Paulo”. In: A Marmota (periódico do Rio de Janeiro).</u>
1861	Juvenal Galeno: <i>Porangaba</i> .
1865	<u>Juvenal Galeno: Lendas e canções populares.</u>
1871	<u>Juvenal Galeno: Cenas populares.</u>
	Juvenal Galeno: <i>Lira cearense</i> .
1872	<u>Franklin Távora: Cartas a Cincinato.</u> Nicodemus de Souza Moreira Jobim (vulgo “Professor Nicodemus”): “Lenda anadiense e tradição histórica”. In: <i>O Liberal</i> , 1.º de fevereiro (jornal maceioense).
1873	<u>Celso de Magalhães: A Poesia popular brasileira. In: O Trabalho (periódico recifense).</u>
1874	<u>José de Alencar: O Nosso Cancioneiro. In: O Globo.</u>
1875	<u>Couto de Magalhães: O Selvagem.</u>
	<u>Franklin Távora: Lendas e tradições populares do Norte. In: Ilustração Brasileira, janeiro a junho (periódico do Rio de Janeiro).</u>
1877	José Antônio de Freitas: <i>Lirismo Brasileiro</i> . Celso de Magalhães: “Estudo sobre a poesia popular brasileira”. In: <i>Revista Nacional de Sciencia, Artes e Letras</i> , n.ºs 3 e 4, São Paulo.
1879	<u>Silvio Romero: Estudos sobre a poesia popular do Brasil.</u>
	<u>João Barboza Rodrigues: “Lendas, crenças e superstições” e “O Canto e a dança silvícola”. In: Revista Brasileira (periódico do Rio de Janeiro).</u>
1881	<u>José Veríssimo: “A Religião dos tupi-guaranis”. In: Revista Brasileira.</u> Pedro Paulino da Fonseca: “A cruz das almas: lenda alagoana”. In: <i>Jornal do Comércio</i> , seção “Variedades”, 22 de abril (periódico do Rio de Janeiro). Pedro Paulino da Fonseca (assinado “P. Fonseca”): “Um batismo póstumo (Lenda alagoana)”. In: <i>Cruzeiro</i> , seção “Variedades”, 24 de maio (periódico do Rio de Janeiro).
	<u>Silvio Romero: Cantos populares do Brasil.</u>
1883	João Alfredo de Freitas: <i>Fetichismo religioso e político</i> . <u>Alfredo do Vale Cabral: “Canções populares da Bahia” e “Achegas ao estudo de folclore brasileiro”. In: Gazeta Literária.</u> Alexandre José de Mello Moraes Filho: <i>Pátria selvagem: os escravos vermelhos</i> .
	<u>João Alfredo de Freitas: Lendas e superstições do Norte do Brasil.</u>
1884	<u>Araripe Júnior: “Cantos populares do Ceará – A propósito do livro do sr. Silvio Romero”. In: Gazeta Literária (31-3-1884).</u> Pereira da Costa: <i>Mosaico pernambucano</i> .
	<u>Silvio Romero: Contos populares do Brasil.</u>
1885	Francisco de Paula Leite e Oiticica: “O rosário da alma do outro mundo”, sob o tema “Recordações da Província”. In: <i>Orbe</i> , 26 de junho e 1.º de julho (periódico maceioense). Francisco de Paula Leite e Oiticica: “Calunga”, sob o tema “Recordações da Província”. In: <i>Orbe</i> , 3 e 5 de julho (periódico maceioense).
	<u>Silvio Romero: Ethnographia brasileira.</u>
1888	Pereira da Costa: <i>A Ilha de Fernando de Noronha</i> . João Barboza Rodrigues: <i>Viagem às Pedras Verdes</i> . In: <i>Norte do Brasil</i> , (periódico amazonense), junho. <u>Alexandre José de Melo Moraes Filho: Festas e tradições populares do Brasil.</u>
	Pereira da Costa: <i>Enciclopedia brasileira</i> .
1889	João Barboza Rodrigues: <i>O Muiraquitã</i> . <u>Frederico José de Santa-Anna Nery: Folk-lore brésilien. Paris: Librairie Académique Didier, Perrin et Cie., Libraires-Éditeurs.</u>
	<u>João Barboza Rodrigues: Poranduba amazonense.</u>
1890	Nina Rodrigues: “Os Mestiços brasileiros”. In: <i>Brasil Médico</i> .
1891	João Barboza Rodrigues: “Os ídolos simbólicos do Amazonas e o muariatã”. In: <i>Jornal do Brasil</i> , setembro.
	João Barboza Rodrigues: <i>A música de um Çairé</i> .
1892	Guilherme Studart: <i>Notas sobre a linguagem e os costumes do Ceará</i> . In: <i>Revista Lusitana</i> , sob a direção de Leite de Vasconcelos.
1894	Couto de Magalhães: <i>Ensaio de antropologia</i> .
1896	<u>Nina Rodrigues: O Animismo fetichista dos negros baianos. In: Revista Brasileira.</u>
	José Carvalho: <i>Perfis sertanejos – Costumes do Ceará</i> .
1897	<u>Júlio Campina (pseudônimo de Luiz Tenório Cavalcante de Albuquerque): Subsídio ao folk-lore brasileiro: anedotas sobre caboclos e portugueses; lendas, contos e canções populares, etc.</u>
1900	Alexandre José de Melo Moraes Filho: <i>Cantares brasileiros</i> .

RELAÇÃO BIBLIOGRÁFICA DE FOLCLORISTAS DO SÉCULO XIX

Fontes:

Site da **Academia Brasileira de Letras** - <http://www.academia.org.br>

CASCUDO, Luiz da Câmara. *Antologia do Folclore Brasileiro*. São Paulo: Livraria Martins Editora, 1943.

MAGALHÃES, Basílio de. *O Folk-lore no Brasil*. Rio de Janeiro: Livraria Quaresma, 1928.

MAIOR, Mário Souto. *Dicionário de folcloristas brasileiros*. Online: <http://www.soutomaior.eti.br/mario/paginas/dicfab.htm>

MARTINS, Wilson. *História da inteligência brasileira* (vol. IV: 1877-1896). São Paulo: Cultrix/EDUSP, 1977-78.

MOREIRA, Vivaldi. Prefácio. In: *O Selvagem*. São Paulo: EDUSP, 1975.

ROMERO, Sílvio. *Estudos sobre a poesia popular do Brasil*. Petrópolis: Editora Vozes/Governo do Estado do Sergipe, 1977.

SILVA, José Brandão Calasans da. Introdução. In: *Achegas ao estudo do folclore brasileiro*. Rio de Janeiro: MEC-DAC-FUNARTE-Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro, 1978.

VILHENA, Luís Rodolfo. *Projeto e missão: o movimento folclórico brasileiro (1947-1964)*. Rio de Janeiro: Funarte/Fundação Getúlio Vargas, 1997.

ALEXANDRE JOSÉ DE **MELO MORAIS FILHO**: Nasceu no dia 23 de fevereiro de 1844, na cidade de Salvador, BA. Faleceu no Rio de Janeiro, no dia 1º de abril de 1919.

Segundo site de Mário Souto Maior (grifos meus):

“Lutou com muitas dificuldades para instruir-se. Depois dos estudos preliminares, matriculou-se no Seminário de São José do Rio de Janeiro, chegando a receber ordens menores e a pregar sermões. Desistindo da vida eclesiástica, embarcou com destino à Bahia, em 1867. Retornou ao Rio de Janeiro, indo morar numa *república* de estudantes onde conheceu, entre outros, Castro Alves, vivendo dias difíceis, fazendo jornalismo e literatura. Recebeu um convite para dirigir *O Eco Americano*, em Londres. Na Bélgica, fez o curso médico. De regresso ao Brasil, dedicou-se ao jornalismo. Aposentou-se como diretor do **Arquivo Municipal do Rio de Janeiro**. Poeta, com vários livros publicados, Melo Moraes Filho, na área do Folclore, é autor de *Festas e tradições populares do Brasil* (1888), *Cantares brasileiros* (1900), *Saraus e serenatas* (1902), além de ensaios e artigos”.

Segundo Sacramento Blake:

“Principiou a cursar as aulas de humanidades no Rio de Janeiro com o desígnio de abraçar o estado eclesiástico; mas, mudando de resolução, foi para a Europa onde fez o curso médico e recebeu o grau de doutor na universidade de Bruxellas. Exerce actualmente a clínica na cidade do Rio de Janeiro (...). Antes de sua viagem à Europa fez parte da redacção da:

Estréa litteraria: jornal scientifico, recreativo e poético. Rio de Janeiro 1864 – Poucos números viram a luz, sendo também redactores desta revista José Theodoro de Souza Lobo e Juvenato de Oliveira Horta.

[...] publicou:

Revista da exposição antropológica brasileira. Dirigida e collaborada por Mello Moraes Junior. Rio de Janeiro, 1882 – É uma publicação feita periodicamente por números de 8 pags. de duas columnas, in-4.^o, começando no mez de setembro.

Esta revista fundada só com o fim de se estudar os artefactos apresentados na exposição anthropologica, e assumptos relativos à origem e evolução das raças indígenas do Brazil, cessou com o encerramento da mesma exposição, apparecendo porém, agora com um prefacio, escripto pelo director do museu, o doutor Ladislau Netto, e augmentada com um índice. É ornada de algumas gravuras” (vol.1, p.39).

No “appendice” (vol.1, p.434), S. Blake menciona a publicação da obra de Mello Moraes *Pátria selvagem*: os escravos vermelhos, Rio de Janeiro, 1883.

ALFREDO DO VALE CABRAL: Nasceu no dia 17 de novembro de 1851, na cidade de Salvador, BA. Faleceu no dia 23 de outubro de 1894, na cidade do Rio de Janeiro, RJ.

Segundo site de Mário Souto Maior:

“Historiador, biobibliógrafo, publicou diversos livros sobre temas de sua especialidade. Na área de Folclore: *Canções populares da Bahia* e *Achegas ao estudo de Folclore Brasileiro* (1884), artigos do jornal *Gazeta Literária* que ganharam posterior organização, introdução e notas de José Calasans Brandão da Silva, em 1978. Publicou também *Bibliographia da língua tupy ou guarany* (1880)”.

Segundo Sacramento Blake:

“Moço, dotado de muita actividade e disposição para o estudo e de talento, [soube] utilizar-se da posição que occupava de official da bibliotheca nacional da corte, de que [tornou-se] chefe de secção, para colleccionar diversos trabalhos importantes, sobretudo em relação à história patria, e por occasiao da exposição, celebrada em 1881, taes foram seus serviços, que foi condecorado com o officialato da ordem da Rosa” (vol.1, p.62).

Segundo José Brandão Calasans da Silva:

“(…)”

Quase nada se sabe a respeito dos primeiros tempos de Alfredo do Vale Cabral. Órfão de mãe aos 10 anos, porque Ana Joaquina faleceu a 13 de junho de 1861, teria seguido para o Rio de Janeiro, segundo Frederico Edelweiss, em 1870. Seu pai, que contraiu novas núpcias dois anos após a viuvez, morreu em 1872, no Largo do Hospício, onde morava. José Honório Rodrigues, tratando das atividades de Alfredo do Vale Cabral entre 1870 e 1873, informa que o jovem baiano começara, no citado período, suas pesquisas bibliográficas, trabalhando em um *Dicionário Bibliográfico*

Baiano e estudando as diversas edições do *Peregrino da América*, de Nuno Marques Pereira.

Sua atuação eficiente no campo da historiografia brasileira teve início na Biblioteca Nacional, onde ingressou em 1873 como adido à Seção de Manuscritos. Três anos decorridos, tornou-se funcionário efetivo por indicação de Ramiz Galvão. Veio a ser designado chefe de seção em 1882, cargo que exerceu com dedicação e proficiência até ser aposentado, por motivo de saúde, no ano de 1890. Morreu a 23 de outubro de 1894.

De 1876 a 1890, entre os 25 e os 43 anos, a atividade de Alfredo do Vale Cabral atinge seu apogeu, conceitua José Honório. Pesquisa, edita, escreve, publica. É inestimável sua colaboração, neste período de valorização da pesquisa histórica do Brasil, na organização e publicação dos *Anais da Imprensa Nacional*, na preparação do *Catálogo da Exposição de História do Brasil* (1881), na elaboração das edições críticas das *Cartas de Nóbrega* e das *Cartas Avulsas*. Viaja ao Norte para recolher informações a respeito da epigrafia brasileira. Encontra a documentação relativa ao governo de Tomé de Souza. Colabora com Ramiz Galvão, Capistrano de Abreu, Barão do Rio Branco.

(...).

Por seu turno, Frederico Edelweiss, após chamar a atenção para a multiplicidade dos trabalhos do ilustrado autor, circunstância que, no seu modo de julgar, teria prejudicado o conjunto da obra, declarou: 'Não resta, porém a menor dúvida que, ainda assim, Vale Cabral foi, depois de Varnhagen, um dos reformadores dos nossos estudos históricos. Foi ele que, vivendo cercado de manuscritos, concebeu, com Capistrano, o plano da publicação das fontes históricas primárias, tornando-as não somente conhecidas por alto, mas acessíveis aos estudiosos'.

(...).

Parece-nos inquestionável reconhecer, de início, a influência que Sílvio Romero exerceu no espírito de Vale Cabral, determinando seu interesse pelos estudos da demopsicologia. Ambos do Norte, nascidos no mesmo ano de 1851, Sílvio Romero e Alfredo do Vale Cabral tentavam, no Município Neutro, em fins da década de 70, um lugar ao sol. É provável que se tivessem conhecido pessoalmente. Os dois colaboram na *Revista Brasileira*, editada no Rio de Janeiro, onde apareceram as "Cartas bibliográficas", de Vale Cabral, e os "Estudos sobre a poesia popular no Brasil", de Sílvio Romero. São colaborações divulgadas em 1879. Inclinado à indagação bibliográfica, Vale Cabral era também voltado para a pesquisa de campo. Foi dos primeiros intelectuais a sentir a validade do labor encetado pelo folclorista sergipano. Em dezembro do ano *supra*, vindo a Salvador, houve por bem dar início às investigações sobre o folclore baiano. É ele próprio quem nos fornece a informação nas palavras introdutórias que escreveu às "Canções populares da Bahia", aparecidas nas páginas da *Gazeta Literária*, em 1883. Disse então: 'Dou hoje aos leitores um punhado de canções populares por mim recolhidas em 1880 na cidade e recôncavo da Bahia'. E acrescentou: 'A minha demora na província foi demasiadamente curta para poder recolher de viva voz estas diferentes espécies populares'. Realmente a visita de Vale Cabral, aos seus parentes e à sua terra, foi rápida. Esteve na Bahia durante três meses. Chegou a 18 de dezembro de 1879, passageiro do vapor *Congo* e retornou ao Rio de Janeiro a 15 de março de 1880, viajando pelo paquete inglês *Trent*. Aproveitou, contudo, razoavelmente, os dias passados no torrão natal. Reuniu peças da poética popular da Bahia, aproveitadas nos escritos, já mencionados, referentes às canções da sua província, e também recolheu material concernente aos seres sobrenaturais, parte principal das "Acheias ao estudo do folclore brasileiro", igualmente divulgadas na sua revista *Gazeta Literária*. Os dois trabalhos asseguram a Vale Cabral posição pioneira no terreno da colheita folclórica. As Canções conferem-lhe o título de iniciador dos estudos

do folclore baiano. É a opinião de J. Teixeira Barros, ratificada por Frederico Edelweiss. (...).

Antes de Vale Cabral, pelo que nos foi possível apurar, somente Celso de Magalhães, em ligeira visita feita à província da Bahia, coligiu, com ânimo de folclorista, umas poucas coisas do populário provinciano, notas que se encontram nos seus artigos sobre a poesia popular brasileira. O campo do saber do povo da Bahia estava inexplorado até a viagem de Vale Cabral em 1879-1880. É mister esclarecer, em abono da sua atuação na fase inicial do folclorismo brasileiro, entendida a palavra no sentido de estudo do folclore, não haver o moço escritor limitado suas indagações somente ao campo da poesia. Planejou, segundo suas palavras, não só colher canções, mas também 'ditados, termos, adivinhações, rezas e superstições populares'. Nas superstições populares estavam incluídos os seres sobrenaturais de que tratou nas Achegas. (...).

Canções populares e seres sobrenaturais constituem os aspectos especialmente difundidos por Alfredo do Vale Cabral. Não nos devemos esquecer, entretanto, que ele se colocou ao lado de Sílvia Romero, no traçar as linhas iniciais sobre a história das pesquisas folclóricas no Brasil. Na primeira parte das Achegas, após citar alguns autores e livros franceses e portugueses sobre folclore, passou a relacionar o que se havia feito entre nós, levantando a hipótese de haver sido Couto de Magalhães, encoberto no pseudônimo C, a primeira pessoa a se ocupar dos assuntos folclóricos no Brasil. O conhecimento dos dois estudos em apreço, inseridos no *Correio Paulistano*, e transcritos no *Correio da Tarde* e na *Marmota*, jornais do Rio de Janeiro, em 1859, (...) demonstra como Vale Cabral se voltou para as origens da pesquisa folclórica. Também andou catando elementos em outros jornais, inclusive na coleção do *Globo*, 1875, onde deparou artigos de Augusto Teixeira de Freitas, que usava os pseudônimos Gregal e Grejário, contendo variantes de *La Condessa* e do *Tangolomango*. Os escritores mencionados por Vale Cabral, de maior ou menor significação para a história da cata folclórica brasileira, são nomes necessariamente lembrados, porque existiram e trabalharam numa era em que se firmava a tendência da intelectualidade pelo modo de ser e de viver do povo.

Devemos ainda creditar a Vale Cabral a preocupação bem clara, nos ensaios tornados públicos, de comparar elementos, por ele recolhidos, com os difundidos por pesquisadores como Sílvia Romero, Teófilo Braga, Couto de Magalhães, Carlos de Koseritz, Teixeira de Freitas, José Leite de Vasconcelos.

Tendo sido, de feito, um dos primeiros escritores a compreender a inestimável importância da cultura popular, Vale Cabral, além das contribuições que pessoalmente prestou aos estudos folclóricos, abriu as colunas da sua revista, a *Gazeta Literária*, que fundou e dirigiu juntamente com José Alexandre Teixeira de Melo, amigo e companheiro de trabalho na Biblioteca Nacional, para a difusão da temática cultural do povo. É, assim, que Macedo Soares ali publicou as "Notas ao folclore brasileiro do sr. Vale Cabral"; Araripe Júnior estampou "*Cantos populares do Ceará*"; a propósito do livro do sr. Sílvia Romero", e Beaurepaire-Rohan lançou até a letra C o seu "Glossário Brasileiro", ponto de partida para o *Dicionário de vocábulos brasileiros*, editado em 1889. O insucesso financeiro do periódico deixou inacabadas algumas publicações, inclusive as de Vale Cabral. (...).

A coleta feita em 1880 apareceu em letra de forma quatro anos rodados. Ainda a influência de Sílvia Romero. Os artigos sobre a poesia popular, em 1879, determinaram a pesquisa de 1880. A publicação dos *Cantos populares do Brasil*, em 1883, motivou o surgimento das Canções em 1884. Sílvia Romero quase nada consignou na Bahia, província em que nunca vivera. Apenas dois cantos trazem a nota de procedência baiana: *moqueca* e *chula*. Predominavam os cantos recolhidos em Sergipe, seguidos de peças oriundas de Pernambuco, Ceará, Maranhão, Rio de Janeiro.

Vale Cabral julgou insuficiente o sistema adotado para apresentar o documentário. O fato de a canção ser coligida nesta ou naquela província não pode indicar a origem da criação popular. Explicou seu ponto de vista. 'Vê-se que algumas que o ilustre escritor declara coligidas nesta ou naquela província podem ser consideradas como gerais no Brasil ou pertencem pelo menos a mais de uma província' [in *Canções Populares da Bahia*]. Também muitos dos versos, dados como de Sergipe, provinham da Bahia; é o caso, por exemplo, de "Senhor Pereira de Moraes" e "Lucas da Feira". A propósito dos dois cantos, Vale Cabral teceu algumas considerações de caráter histórico para ensinar que o Senhor Pereira de Moraes era o dr. José Pereira da Silva Moraes, baiano, bacharel de Olinda, presidente de Sergipe, desembargador da Relação da Bahia, falecido a 2 de maio de 1883. A versalhada, envolvendo seu nome, fora de autoria de seus amigos e composta por ocasião da sua ida para estudar Direito em Pernambuco. Tornara-se popularíssima na Bahia e daí se espalhara por outros pontos do Brasil. Identificou, ainda, Lucas da Feira, um famigerado salteador dos arredores de Feira de Santana, Bahia, preso, condenado e executado a 25 de setembro de 1849. Esclareceu alguns equívocos cometidos por Sílvia Romero nas notas de sua autoria a respeito de Lucas da Feira. Deixou evidente a origem baiana da composição poética que o coletor dos *Cantos* ouvira em Sergipe. Os comentários de Vale Cabral, quer na introdução das suas *Canções*, quer no estudo comparativo que empreendeu ao apresentar o cancioneiro popular da Bahia, representam uma das primeiras críticas feitas ao livro do ensaísta sergipano. Tais considerações abonam o ponto de vista exposto nas páginas anteriores, isto é, o da validade da participação de Alfredo do Vale Cabral na seara do nosso folclorismo.

Desconhecemos o destino das notas recolhidas em 1880 e não aproveitadas nos artigos de 1884. Sabemos, porém, que novos dados foram respigados por Vale Cabral alguns anos mais tarde, em 1887, por ocasião de sua viagem à Bahia e outras províncias do Norte. Aproveitando o ensejo de fazer um levantamento sobre a epigrafia brasileira, tarefa que lhe permitia mais demoradamente percorrer lugares e ouvir pessoas, o chefe da Seção de Manuscritos da Biblioteca Nacional passou a registrar, nos seus cadernos de pesquisa, ao lado das informações de caráter histórico, os apontamentos de sabor folclórico. No fim da bem-sucedida jornada nordestina – bem-sucedida sob o prisma dos achados de valor cultural, malograda por causa do acesso palúdico que o feriu –, Vale Cabral havia enriquecido seu acervo de saber popular. Voltou ao Rio, portando novas achegas, palavra muito do seu agrado e do seu companheiro de estudos, Capistrano de Abreu. Não lhas deu, todavia, o tratamento que dedicara à colheita de 1880. A doença certamente prejudicou seu plano de ação. Os registros manuscritos, algumas vezes incompletos e ilegíveis, permaneceram inéditos, guardados em 15 cadernos, 10 da Bahia e 5 de Pernambuco, na Biblioteca Nacional. Nos volumes de Vale Cabral existe de tudo – história, epigrafia, folclore. (...).

Vimos, anteriormente, haver sido o interesse pela epigrafia que trouxe Vale Cabral, em função especial da sua Biblioteca, às províncias da Bahia e Pernambuco, com passagem pelo Espírito Santo, Sergipe, Alagoas, Paraíba e Rio Grande do Norte, no ano de 1887. A incumbência se estendeu até começo de 88. Passou a maior parte do tempo na Bahia, onde se lhe deparou um valiosíssimo achado documental, inclusive papéis da Tesouraria da Bahia ao tempo dos primeiros governos-gerais. Verdadeiro acontecimento que entusiasmou Capistrano de Abreu. Sem dúvida alguma, o mais gratificante achamento de um caçador de manuscritos históricos em terras do Brasil. A recolha epigráfica foi igualmente rendosa. (...).

(...) Os dias de julho de 1887, que se seguiram à sua chegada à Bahia, 14 a 17, foram os mais profícuos para as pesquisas, os dos proveitosos encontros com o padre Rocha Rodrigues, um grande conhecedor de adivinhações. O farto apanhado desses dias de

julho como que está a indicar haver Vale Cabral dado então prioridade à investigação folclórica, naturalmente posta em segundo plano quando despontaram os documentos coloniais, papéis de excepcional valor histórico, que provocariam verdadeira transformação nos rumos da historiografia brasileira. Tais preciosidades deveriam ser convenientemente estudadas. Vale Cabral pleiteou e obteve a levada dos documentos para a capital do Império, em caráter provisório. (...).

Levando 17 volumes da coleção, Vale Cabral retornou ao Rio de Janeiro, conforme escreveu Capistrano de Abreu ao Barão do Rio Branco. A doença adquirida em Cachoeira não lhe permitira examinar toda a papelada. Foi autorizado a prosseguir a empreitada, tendo voltado à Bahia, onde permaneceu até fevereiro de 1888. (...)”.

ANTÔNIO JOAQUIM DE MACEDO SOARES: Nasceu em 14/01/1838, na fazenda Bananal, distrito de Ponta Negra, RJ. Faleceu em 1905, na cidade do RJ.

Segundo site de Mário Souto Maior:

“Macedo Soares foi diretor da redação do ‘Correio Paulistano’, entre os anos de 1861-74, também foi delegado, inspetor de ensino, juiz municipal e de órfãos, além de vereador em Araruama – RJ. Desempenhou outras funções, tais como: juiz de direito em Campo Largo (PR), Mar de Espanha (MG) e Cabo Frio (RJ). Formou-se desembargador da Corte de Apelação em 1890; foi Ministro do STF entre 1891-1905; e **sócio do IHGB**. Publicou o *Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa* (1.^a edição de 1889, pelos Anais da Biblioteca Nacional; 2.^a pelo INL, RJ, 2 vols., 1954)”.

Segundo Sacramento Blake:

“Natural da província do Rio de Janeiro, nasceu na villa de Marica a 14 de janeiro de 1838.

Formado em direito pela faculdade de S. Paulo, seguiu a carreira da magistratura, onde serve actualmente como juiz de direito, e tem sido por diversas vezes deputado provincial.

Sócio, desde que freqüentava a faculdade, da **Sociedade Ensaio Philosophico Paulistano**, e da **Academia Philosophica do Rio de Janeiro**, e posteriormente de diversas associações litterarias, deu à lume os primeiros ensaios de sua penna hábil e bem aparada, como collaborador dos *Ensaaios litterarios* e do *Correio Paulistano*, e além de diversas poesias lyricas, e artigos em proza sobre critica litteraria e outros assumptos publicados nas citadas revistas e na *Revista do Atheneu Paulistano*” (vol.1, p.197).

CELSO DA CUNHA MAGALHÃES: Nasceu no dia 11 de novembro de 1849, em Penalva, MA. Faleceu no dia 9 de junho de 1879, na cidade de São Luís, MA.

Segundo site de Mário Souto Maior e Basílio de Magalhães:

Bacharel em Ciências Jurídicas e Sociais pela Faculdade de Direito do Recife (1873), colaborou nos jornais pernambucanos e maranhenses. Sobre o floclore, são de sua autoria os trabalhos publicados: “A poesia popular brasileira” (1873), no periódico *O Trabalho* de Recife, retomado depois na *Revista Nacional de Sciencia, Artes e Letras* de São Paulo, sob o título “Estudo sobre a poesia popular brasileira” (1877). Os mesmos

artigos foram mais tarde reunidos em publicação definitiva de 1966, numa edição do Departamento de Cultura do Maranhão, com prefácio e notas de Domingos Vieira Filho.

Segundo Sacramento Blake:

Celso de Magalhães teria sido amigo e correspondente de João Zeferino Rangel de S. Paio, literato que também trocou cartas e amizade com Franklin Távora. De posse de parte da referida correspondência, Blake acrescenta as seguintes informações sobre a obra do autor:

“Durante seu tirocinio acadêmico colaborou para muitos periódicos como o *Jornal do Recife* em que escreveu:

Estudo da poesia popular brasileira – Teve começo a 31 de maio de 1873 este trabalho, mais tarde proficientemente completado por outro talento da selecção, o Dr. Sylvio Romero e que sel-o-hia por Celso, si a morte lhe não quebrasse a penna. Elle se preparava para isso, como vi numa carta sua, onde assim se exprime: ‘Tens visto umas cartas do Alencar sobre o nosso cancioneiro? *Elles* começam a mover-se nesse terreno e eu hei de nelle apparecer mais completamente armado.’ E o Dr. Theophilo Braga, na introdução dos Cantos populares do Dr. Romero, faz justiça ao mallogrado litterato (...)” (apêndice vol.2, p.475).

COUTO DE MAGALHÃES: Nasceu no dia 1 de novembro de 1837, na cidade de Diamantina, MG. Faleceu no Rio de Janeiro, no dia 14 de setembro de 1898.

Segundo site de Mário Souto Maior:

“Estudou no Seminário de Mariana e na Escola Militar do Rio de Janeiro. Bacharel pela Faculdade de Direito de São Paulo, em 1859, doutorando-se em Direito, em 1860, Couto de Magalhães conhecia o interior do Brasil, presidindo as províncias de Goiás (1862), Pará (1864), Mato Grosso (1867) e São Paulo. Homem inteligente, falava francês, inglês, alemão, italiano, tupi e numerosos dialetos indígenas, foi quem iniciou os estudos folclóricos no Brasil, publicando *O selvagem* (1876), *Ensaio de antropologia* (1894), e outros”.

Segundo Vivaldi Moreira:

“Couto de Magalhães, seguindo o método Ollendorf, e a pedido do Imperador Pedro II, compôs um curso da língua tupi e a descrição das origens, costumes e religião dos selvagens, para figurar na biblioteca americana da Exposição Universal da Filadélfia em 1876, comemorativa do Centenário da Independência Americana. Revela Couto de Magalhães aqueles que o instruíram no emprego do método seguido, oferecendo-lhe os livros, instrumentos necessários à penetração no espírito da língua tupi. O conselheiro José Agostinho Moreira Guimarães ofertou-lhe obras de filosofia que acompanharam o sertanista ilustre até às margens do Araguaia e o romancista Joaquim Manuel de Macedo presenteou-o com o livro do padre Montoya sobre a língua guarani, guia seguro para o investigador introduzir-se no conhecimento da língua geral do Brasil. Foi com esse cabedal que Couto de Magalhães desvendou os segredos do tupi e conseguiu compor seu livro hoje clássico.

De seu empreendimento, disse o próprio Couto de Magalhães: ‘Não escrevi este livro, amigo leitor, por ambição de glória literária, e sim com a de ser útil, concorrendo com uma pedra para o edifício da grandeza de nossa pátria’. E, com efeito, foi o alvo

principal do eminente homem de governo, homem público, homem de empresa, que tudo isso foi Couto, criar condições para o aproveitamento econômico do índio, parcela considerável da nação brasileira, completamente à margem do processo de civilização que caminhava lentamente do litoral para o interior. Por intermédio do domínio da língua geral dos índios, previa Couto de Magalhães, e previa com lucidez, a incorporação de grandes massas da população aborígine ao nosso esforço econômico. Daí a axiomática enunciação de onde partiu para o exaustivo trabalho de codificar a língua tupi, não desconhecendo os trabalhos anteriores de von Martius e até do poeta Gonçalves Dias, com o *Dicionário da Língua Tupi*: 'O constante testemunho da história demonstra que, por toda parte, e em todos os tempos em que uma raça bárbara se pôs em contacto com uma raça civilizada, esta se viu forçada ou a exterminá-la ou a ensinar-lhe sua língua'. (...). Couto de Magalhães, com a intuição prática que o trato da vida lhe ministrara, apreendeu que, por meio dos intérpretes, dos *línguas*, dos conhecedores de nosso idioma e do tupi, poderiam, só eles, operar o milagre da integração do indígena ao meio civilizado. Com realismo, escreveu: 'Conseguir que o selvagem entenda o português, o que equivale a incorporá-lo à civilização, e o que é possível com um corpo de intérpretes formado das praças do exército e da armada que falem ambas as línguas e que se disseminarão pelas colônias militares, equivaleria a: 1.º) conquistar duas terças partes do nosso território; 2.º) adquirir um milhão de braços aclimatados e utilíssimos; 3.º) assegurar nossas comunicações para as bacias do Prata e do Amazonas; 4.º) evitar, no futuro, grande efusão de sangue humano e talvez despesas colossais, como as que estão fazendo outros países da América'. É que tínhamos conhecimento das constantes incursões selvagens, verdadeiras razias dos naturais contra os civilizados, na Argentina, no Peru, na Bolívia e nos Estados Unidos da América do Norte.(...). Dominava os espíritos [da *intelligensia* brasileira da época] o preconceito de que a colonização deveria ser efetuada unicamente com elementos vindos do exterior e que o futuro do Brasil estava preso à importação do 'braço estrangeiro'. Desprezáramos o elemento nacional por inassimilável, incapaz de adquirir a nossa técnica, abatido pela indolência e outros vícios incuráveis, e socorrer-nos-famos de italianos, espanhóis, alemães, austríacos e mais portugueses, deixando à margem o indígena que sucumbiria, finalmente, à sua própria sorte.

Contra esse preconceito se insurge Couto de Magalhães pelas páginas de seu livro, articulado e objetivo, irretorquível, mostrando ao país o caminho a seguir. Logo nas páginas de introdução lança o brado: 'A política de engrandecimento pelas armas não é a política americana e menos ainda é a política do Brasil'. E prossegue na metódica exposição de sua tese: 'Povoar o Brasil não quer dizer: 1.º) Importar colonos da Europa para cultivar as terras já desbravadas nos centros, ou próximas dos centros povoados; 2.º) Aproveitar para a população nacional as terras ainda virgens, onde o selvagem é um obstáculo; estas terras representam quase dois terços do território do Império. Tornar produtiva uma população, hoje improdutiva, é, pelo menos, tão importante como trazer braços; 3.º) Utilizar cerca de um milhão de selvagens que possuímos, os quais são os que melhores serviços podem prestar nessas duas terças partes do nosso território, porque as indústrias extrativas, únicas possíveis nessas regiões (enquanto não houver as estradas), só têm sido e só podem ser exploradas pelo selvagem'.

(...).O General Couto de Magalhães, a par desse cabedal científico e do espírito de pesquisador autêntico, possuía também a bravura do destro combatente, do civil apaixonado pelas questões militares e daí seu título de general honorário. Aliava, porém, a tais dotes um coração adamantino, pertencia a uma família que prosseguiu no General Cândido Rondon, nos irmãos Villas-Boas e outros de nossos dias. (...).

Deu-se de corpo e alma ao preparo de seu livro, confiado no que lhe havia dito um grande amigo do Brasil, Ferdinand Denis, francês que consagrou parte considerável de seu labor ao nosso país: 'Estou convencido de que a grandeza futura de vosso país

depende do espírito de raça bem compreendido'. (...). Partindo dessa advertência, temos conduzido a política de miscigenação do povo brasileiro. Outro não foi o alvo de Couto de Magalhães ao combater o preconceito de que 'o índio não vale nada'. O *doublé* de etnólogo e economista que nele havia pôs-se em campo para iniciar uma polêmica da qual até hoje se ouvem os ecos e prossegue em talentos de primeira ordem no campo cultural.(...).

Joaquim Serra, uma das penas mais prestigiosas de então, lastimou que figura do porte de Couto de Magalhães malbaratasse seu tempo com assunto tão insignificante.

– 'Como é que um homem prático se ocupa de tais coisas?'

A ironia, o menosprezo, o sarcasmo vindos de tão alto, do articulista dos jornais mais conspícuos da Capital do Império, deviam merecer rebate. E Couto de Magalhães, cômico do valor positivo de seus estudos, revidou à altura numa carta de espantosa lucidez pelo seu apoio na realidade, quando os mais eminentes contemporâneos viviam mergulhados na completa alienação do meio nacional.

Magalhães retruca: 'Em primeiro lugar, não há estudo algum, por mais abstrato que pareça, que, cedo ou tarde, não traga seus frutos práticos.

Em segundo lugar, se é útil estudar, descrever e classificar até a mais miserável planta de nossos campos, ver o mais rude e pobre mineral de nossos montes, muito mais nobre e útil é estudar, descrever e classificar o homem americano, e vou prová-lo'.

E com uma lógica férrea, límpida e arrasadora continua seu admirável arrazoado pondo à mostra a irreabilidade em que viviam os mais eminentes de seus contemporâneos. Diz ainda: 'Um distinto estadista brasileiro, fazendo o cálculo das despesas que temos feito com a colonização, chegou ao resultado de que cada colono *aproveitado* nos tem custado um conto de réis. Digo *aproveitado*, para entender-se o que fica, deduzidos os que morrem antes de aclimar-se, os que voltam, aqueles cujas passagens pagamos e aqui não chegam, aos quais podíamos ajuntar os vadios, que não trabalham, ou que exercem indústria de pouca utilidade, como: engraxar botas, tocar realejo ou vender bebidas espirituosas.

Aqueles que estimam em menos a população selvagem do Brasil dizem que possuímos quinhentos mil índios.

Creio que possuímos mais de um milhão. Mas contemos só os quinhentos mil, que, se é exato o cálculo a que eu aludi acima, valem quinhentos mil contos. Ora, quinhentos mil contos são a renda do Brasil durante cinco anos. Para adquirir de fora uma população igual à dos selvagens, que já estão em nossa terra, serão necessárias despesas por espaço de muitos centos de anos'.

(...).

Rematando sua irretorquível réplica, ainda aduz palavras que castigam a alienação total da elite brasileira: 'Eis aí a razão pela qual me dediquei e continuarei a dedicar-me ao estudo das línguas selvagens e ao de assuntos relativos aos índios. Há brasileiros que conhecem e estudam entre nós o hebreu, o árabe e o sânscrito. É, pois, natural que haja alguns que se dediquem ao estudo das curiosas e ricas línguas dos selvagens, de sua terra, estudo a que se prende, como mostrei, a solução de um problema importante'.

(...). Valorizou, com intuito prático, os nossos costumes e retirou o tema do indígena do pitoresco, do plano simplesmente sentimental a que o romance de Alencar e a poesia de Gonçalves Dias, sem dúvida respeitáveis, o haviam conduzido, para trazê-lo, para conferir-lhe dimensão nova, a do seu significado econômico".

FRANCISCO AUGUSTO PEREIRA DA COSTA: Nasceu na cidade do Recife, no dia 16 de dezembro de 1851. Faleceu no dia 21 de novembro de 1923.

Segundo site de Mário Souto Maior (grifos meus):

“Filho de Augusto Menezes Costa e de Dona Maria Augusta Pereira da Costa (...) fez seus primeiros estudos no Colégio de Nossa Senhora do Bom Conselho. Com a idade de dezesseis anos deixou de estudar para ser balconista numa livraria recifense. Aos vinte anos escreveu um artigo intitulado *Número Sete*, que publicou no *Diário de Pernambuco*. A partir de então, passou a divulgar estudos e ensaios sobre figuras e fatos ligados à história pernambucana como também à do Nordeste, firmando-se, assim, como estudioso das coisas pernambucanas e da história da região onde nasceu e viveu. No ano de 1884, Pereira da Costa foi convidado para exercer as funções de Secretário do Governo do Piauí. Com quarenta anos concluiu o curso de Ciências Jurídicas e Sociais pela Faculdade de Direito do Recife. Foi membro do **Conselho Municipal do Recife** (1884-1891), deputado estadual e um dos fundadores da **Academia Pernambucana de Letras**. Não foi na política, entretanto, que Pereira da Costa mais se destacou. Como homem inteligente que era, claro que sua passagem pelo Conselho Municipal do Recife e pela Câmara Estadual não foi em vão, porque seu nome sempre esteve ligado a todas as leis que visavam a higiene, a saúde e o bem-estar dos recifenses e dos pernambucanos. Pereira da Costa permaneceu vivo na história cultural de Pernambuco pela força e pelo valor de seus magníficos trabalhos, ainda hoje de grande valia para os que se dedicam ao estudo da História e do Folclore pernambucanos. Obras como *Mosaico Pernambucano* (Coleção de excertos históricos, poesias populares, anedotas, curiosidades, lendas, antiquilhas, usanças, ditos populares, etc., 1884). *A Ilha de Fernando de Noronha* (1888), *Enciclopédiana Brasileira* (1889), *Folk-Lore Pernambucano* (Subsídios para a história da poesia popular em Pernambuco, 1909), *A Naturalidade de Camarão* (1909), *Anais Pernambucanos* 10 v. (onde vamos encontrar registrados, com impressionante riqueza de detalhes, a história de Pernambuco, desde sua fundação até o ano de 1850) e outras, num total de trinta e seis, entre as quais o *Vocabulário Pernambucano*, trabalho de fôlego resultado de, ninguém sabe, quantos anos de pesquisa, num tempo em que a técnica e os meios de comunicação não eram os de hoje”.

Segundo Sacramento Blake (grifos meus):

“Filho de Manoel Augusto de Menezes Costa e de dona Maria Augusta Pereira da Costa, nasceu a 16 de dezembro de 1851 na cidade do Recife, capital de Pernambuco, onde faz parte do funcionalismo publico e dedicou-se sempre ao estudo da história pátria. Por causa dessa dedicação foi pela administração da província incumbido de colligir no archivo da respectiva secretaria documentos de interesse histórico para a exposição effectuada na biblioteca nacional do Rio de Janeiro, sendo louvado pelo modo por que satisfez semelhante serviço e foi depois incumbido de outras comissões do mesmo gênero. É membro do **Instituto Histórico e Geographico Brasileiro**, do **Instituto Archeologico Pernambucano**, da **Sociedade Propagadora da Instrucção de Pernambuco** e da dos **Artistas Mecânicos e Liberaes**, a cujo lyceu prestou serviços” (vol.2, p.404).

FRANKLIN TÁVORA: Nasceu no dia 13 de janeiro de 1842, no Sítio Serrinha da Glória, Baturité, CE. Faleceu no Rio de Janeiro, em 1888.

Segundo site de Mário Souto Maior (grifos meus):

Sua família foi transferida para cidade do Recife, onde se formou em Direito. Foi, em Pernambuco, Diretor da **Instrução Pública** e Deputado Provincial. Romancista,

contista, crítico literário, teatrólogo e folclorista, Franklin Távora publicou vários livros de ficção. Na área do Folclore, publicou *Lendas e tradições populares do Norte* (1877). Pertenceu ao **Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**, à **Academia Cearense de Letras** (fundada em 1894) e à **Academia Brasileira de Letras**.

Segundo site da ABL (grifos meus):

“Era filho de Camilo Henrique da Silveira Távora e de Maria de Santana da Silveira. Fez os primeiros estudos em Fortaleza. Em 1884 transferiu-se com os pais para Pernambuco. Fez preparatórios em Goiana e Recife, em cuja Faculdade de Direito matriculou-se em 1859, formando-se em 1863. Lá viveu até 1874, tendo sido funcionário, deputado provincial e advogado, com breve intervalo em 1873 no Pará, como secretário de governo. Em 1874, transferiu-se para o Rio de Janeiro, onde viveu como funcionário da Secretaria do Império. Foi jornalista ativo, redigindo *A Consciência Livre* (1869-1870) e *A Verdade* (1872-73).

Iniciou a vida literária ainda estudante. No que se pode chamar a sua fase recifense, publicou os contos da *Trindade maldita* (1861); os romances *Os índios do Jaguaribe* (1862); *A casa de palha* (1866); *Um casamento no arrabalde* (1869); os dramas *Um mistério de família* (1862) e *Três lágrimas* (1870).

No Rio de Janeiro, teve influência na vida literária, fundando e dirigindo com Nicolau Midosi a *Revista Brasileira* (2a fase), de que saíram dez volumes de 1879 a 1881. Ao mesmo tempo, inicia uma fase de reconstituição do passado pernambucano, marcadamente regionalista, tanto na ficção quanto na investigação histórica. Fez cerrada campanha contra José de Alencar, por não concordar com o seu romantismo idealista. É tido como um dos precursores do Realismo, embora os seus romances ainda sejam grandiloquentes e românticos. No romance *O sacrifício* (1879), são evidentes as concepções naturalistas. Intérprete literário de um regionalismo que se vinha exprimindo ideologicamente desde o início do século, defendeu o que chamava uma literatura do Norte, em oposição a uma literatura do Sul, considerada cheia de estrangeirismos e antinacionalismo. Pseudônimos: Semprônio e Farisvest.

Fundou a **Associação dos Homens de Letras** e foi sócio do **Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**.”

Segundo Wilson Martins:

Na década de 1880, haveria como que uma “atmosfera historicista”, da qual participam: Franklin Távora, com o ensaio “Os Patriotas de 1817” (na *Revista Brasileira*), Zeferino Rangel de S. Paio, com o livro *O Quadro da batalha de Guararapes, Seu Autor e Seus Críticos* e Alfredo do Vale Cabral, com a *Bibliografia da língua tupi ou guarani* “também chamada língua geral do Brasil” (pp.86-87).

Sobre o prestígio da *Revista Brasileira*, fundada por Franklin Távora em 1879:

“A *Revista Brasileira* desfrutava de prestígio incomum não apenas pela qualidade excepcional dos seus colaboradores, mas, ainda, por representar a tendência nacionalizante que então florescia e que era a harmônica literária do *criticismo* e do *historicismo*” (p.89).

GUILHERME STUDART (Barão de Studart): Nasceu no dia 5 de janeiro de 1856, na cidade de Fortaleza, CE. Faleceu no dia 25 de setembro de 1938.

Segundo site de Mário Souto Maior:

“Era médico (1897), mas deixou cerca de cento cinquenta trabalhos sobre história e geografia, a maioria sobre o Ceará. O Papa Leão XIII deu-lhe o título de barão. Grande estudioso e pesquisador, publicou, na área de Folclore, *Notas sobre a linguagem e os costumes do Ceará* [na *Revista Lusitana*, em 1892] e *Usos e superstições cearenses* (1910), além de vários ensaios divulgados pela imprensa e revistas especializadas”.

Segundo Sacramento Blake (grifos meus):

“Filho de João William Studart e dona Leonidia de Castro Studart, nasceu na cidade de Fortaleza, capital do Ceará, a 5 de janeiro de 1856, é doutor em medicina pela faculdade da Bahia; vice-consul da Inglaterra no estado de seu nascimento desde o falecimento de seu pai que exercia esse cargo; medico do hospital da Caridade e da colônia orphanologica Christina; membro da **Associação médica britânica de Londres**; da **Sociedade bibliographica de França**; da **Sociedade de geographia de Pariz**, da **do Havre**, da **de Lisboa** e da **do Rio de Janeiro**; do **Instituto Histórico e Geographico Brasileiro**; do **Instituto Archeologico e geographico pernambucano**; do **Instituto Histórico do Ceará**; do **Gabinete Aracatyense de leitura**, etc. Foi sócio e um dos vice-presidentes da **Benemérta Sociedade Protectora dos Escravos**, denominada **Centro Abolicionista Vinte e Cinco de Dezembro** e foi quem iniciou a idéa de constituírem-se associações de senhoras para a propaganda em prol da abolição do elemento escravo” (vol.3, p.201).

JOÃO ALFREDO DE FREITAS: Nasceu no dia 17 de novembro de 1862, na cidade de Terezina, PI. Faleceu no dia 31 de dezembro de 1891, no Recife, PE.

Segundo site de Mário Souto Maior:

“Bacharel em Direito, professor de matemática, advogado, Chefe de Polícia do Rio Grande do Norte, dedicou sua vida aos estudos da Entomologia, Direito, Folclore, em cuja área publicou *Fetichismo religioso e político* (1883) e *Lendas e superstições do Norte do Brasil* (1884)”.

Segundo Sacramento Blake:

“Bacharel em sciencias sociaes e jurídicas pela faculdade do Recife, formado em 1884, distinguuiu-se desde estudante por seu espirito observador e philosophico (...)” (vol.3, p.316).
(...)

“Era chefe de policia do Rio Grande do Norte, quando se aggravaram os soffrimentos que o levaram ao tumulo” (apêndice vol.3, p.517).

JOÃO BARBOZA RODRIGUES: Nasceu no dia 22 de junho de 1842, na cidade do Rio de Janeiro, RJ. Faleceu no Rio de Janeiro, no dia 6 de março de 1909.

Segundo site de Mário Souto Maior (grifos meus):

“Foi antropologista, etnógrafo, arqueólogo e diretor do **Jardim Botânico do Amazonas** e do **Jardim Botânico do Rio de Janeiro**. Completou a classificação Von Martins, Spruce e Wallace, descobrindo uma quantidade enorme de novas palmeiras. Escreveu dezessete volumes sobre orquídeas. Deixou cerca de sessenta obras. Na área

do Folclore publicou *O canto e a dança selvícola* (1881), *Lendas, crenças e superstições* (1881), *O Muiraquitã* (1889), *Poranduba amazonense* (1890) e *A música de um Çairé* (1892)".

Segundo Sacramento Blake:

"Depois de feito o curso do instituto commercial com aprovações distinctas e premio em economia política, e de servir o cargo de secretario do mesmo instituto, passou ao de secretario e de professor de desenho do collegio Pedro II e, sem possuir grande cópia de conhecimentos de sciencias naturaes, só por vocação natural e grandes esforços dedicou-se ao estudo da botânica, da ethnographia e da anthropologia, tornando-se um dos brasileiros mais distinctos nessa especialidade. Incumbido pelo governo imperial de proceder a estudos scientificos no Pará e Amazonas, compreendendo nesses estudos o das palmeiras dessa região, descobriu uma grande quantidade de novas espécies, que haviam escapado às investigações do dr. Martius, do dr. Richard Spruce e do zoologista Alfredo Wallace e de outros. Procurara então obter do governo os recursos para dar à lume seus importantes descobrimentos com todos os desenhos ao natural, mas nada obteve; e, entretanto, mais tarde o dr. Reichembak, de Vienna d' Áustria, o convida para com elle collaborar na monographia das orchidéas, trabalho de que estava encarregado, havia alguns annos, e que não effectuou; e depois o convida o professor Eichler para collaborar com o substituto deste, o dr. Kraenzlin (...)" (vol.3, p.360).

Barbosa Rodrigues também teria conhecido o inglês dr. James Trail, com quem disputara os direitos por diversas descobertas botânicas. Além disso, o estudioso:

"Foi o primeiro que, em 1878, fez estudos physiologicos sobre o curare e seu antídoto, tendo feito experiências publicas e conferencia sobre o assumpto em presença do Imperador. Sem ser medico, foi convidado pala congregação da faculdade de medicina e na aula de medicina legal fez três lições em presença da mesma congregação e dos alumnos, recebendo, ao terminar, uma ovação. Laureado pela faculdade de sciencias physicas e naturaes de Florença, foi em 1884 director do Jardim Botânico do Amazonas, que fundou, sendo encarregado da catechese dos índios *crichanás* que pacificou com risco de vida, dando à civilização mais de três mil almas. É sócio do **Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**, da **Sociedade de Acclimação do Rio de Janeiro**, da **Academia Real das Sciencias de Lisboa**, da **Sociedade de Agricultura de Marselha**, da **Sociedade Botânica de Vienna** e da de Edimburg e de outras; cavalleiro da **ordem de São Thiago**, do **Mérito Scientifico e Litterario**, etc" (vol.3, p.360).

Sacramento Blake cita dezenas de obras do autor, a grande maioria sobre botânica e/ou ciências naturais. Dentre as obras minimamente referentes à cultura popular ou ao indígena, destacam-se:

" – *Rio Jauapery*. Pacificação dos Crichanás. I. Passado e presente dos Crichanás. II. Ethnographia, archeologia e geographia. III. Documentos. IV. Vocabulário. V. Appendice. Rio de Janeiro, 1886, 275 págs. in-8.^o, com um mappa do rio, e a musica e letra de quatro cantigas crichanás.
(...)

Viagem às Pedras verdes – É uma série de artigos de critica ethnographica, publicados no Norte do Brazil, periódico do Amazonas, em junho de 1888.

O Muyrakitã: estudo de origem asiática da civilização amazônica nos tempos prehistoricos. Manáos, 1889, 177 págs. in-4.º com a arvore monogenica dos povos que teem a tradição do culto da serpente, do sol e do Muyrakitã.

Poranduba amazonense, ou *Kochyma-uaraorandub*. 1872-1887. Rio de Janeiro, 1890, 337 pags. in-4.º gr. com uma composição musical – É um trabalho concluído em 1887 e consagrado à memória do dr. Baptista Caetano de Almeida Nogueira, fallecido em 1882.

(...)

Os ídolos symbolicos do Amazonas e o muaryatan – Foi publicado este escripto em varios números do *Jornal do Brazil* em setembro de 1891” (vol.3, p.364).

Numa obra apontada como inédita, o autor teria se auto-denominado um “*naturalista brasileiro*”:

“- *O Valle do Amazonas*: notas de um naturalista brasileiro. 1872-1875. 1 vol.” (vol.3, p.365).

Segundo Blake, o autor “fundou, finalmente e redigiu:

Semana dos meninos. Rio de Janeiro... – e collaborou no Acajá, jornal de instrucção e recreio, Rio de Janeiro, 1860-1861; no Álbum Litterario, periódico instructivo e recreativo, Rio de Janeiro, 1860-1861; no Hemerodromo da Juventude, periódico litterario e recreativo, Rio de Janeiro, 1861 e em outros” (vol.3, p.365).

JOSÉ CARVALHO: Nasceu no dia 11 de fevereiro de 1872, na cidade do Crato, CE.

Segundo site de Mário Souto Maior (grifos meus):

“Iniciou suas atividades no tempo da Padaria Espiritual (1892), mas foi residir em Belém (PA), onde exerceu as funções de Notário Público. No Pará foi Deputado Estadual. Pertenceu ao **Instituto do Ceará**. Jornalista, colaborou na imprensa nordestina e publicou diversos livros: *Perfis sertanejos – Costumes do Ceará* (1897), *Os jangadeiros cearenses em "raid" no Pará* (1928), *O matuto cearense e o caboclo do Pará* (1928) e *Etnografia indígena* (1932)”.

JOSÉ DE ALENCAR: Nasceu no dia 1 de maio de 1829, na cidade de Messejana, CE. Faleceu no dia 12 de dezembro de 1877, na cidade do Rio de Janeiro.

Segundo site de Mário Souto Maior:

“Formado em Direito pela Faculdade de São Paulo, foi jornalista, político, juriconsulto, romancista, teatrólogo e também se interessou pelos problemas linguísticos e pelo Folclore, escrevendo *O nosso cancionero* (1874), trabalho que se encontra em *José de Alencar – Obras completas* (1958)”.

Segundo site da ABL:

“Era filho do padre, depois senador, José Martiniano de Alencar e de sua prima Ana Josefina de Alencar, com quem formara uma união socialmente bem aceita, desligando-se bem cedo de qualquer atividade sacerdotal. E neto, pelo lado paterno, do comerciante português José Gonçalves dos Santos e de D. Bárbara de Alencar,

matrona pernambucana que se consagraria heroína da revolução de 1817. Ela e o filho José Martiniano, então seminarista no Crato, passaram quatro anos presos na Bahia, pela adesão ao movimento revolucionário irrompido em Pernambuco.

As mais distantes reminiscências da infância do pequeno José mostram-no lendo velhos romances para a mãe e as tias, em contato com as cenas da vida sertaneja e da natureza brasileira e sob a influência do sentimento nativista que lhe passava o pai revolucionário. Entre 1837-38, em companhia dos pais, viajou do Ceará à Bahia, pelo interior, e as impressões dessa viagem refletir-se-iam mais tarde em sua obra de ficção. Transferiu-se com a família para o Rio de Janeiro, onde o pai desenvolveria carreira política e onde freqüentou o Colégio de Instrução Elemental. Em 1844 vai para São Paulo, onde permanece até 1850, terminando os preparatórios e cursando Direito, salvo o ano de 1847, em que faz o 3o ano na Faculdade de Olinda. Formado, começa a advogar no Rio e passa a colaborar no Correio Mercantil, convidado por Francisco Otaviano de Almeida Rosa, seu colega de Faculdade, e a escrever para o Jornal do Commercio os folhetins que, em 1874, reuniu sob o título de *Ao correr da pena*. Redator-chefe do Diário do Rio de Janeiro, em 1855. Filiado ao Partido Conservador, foi eleito várias vezes deputado geral pelo Ceará; de 1868 a 1870, foi ministro da Justiça. Não conseguiu realizar a ambição de ser senador, devendo contentar-se com o título do Conselho. Desgostoso com a política, passou a dedicar-se exclusivamente à literatura.

A sua notoriedade começou com as *Cartas sobre a Confederação dos Tamoios*, publicadas em 1856, com o pseudônimo de Ig, no Diário do Rio de Janeiro, nas quais critica veementemente o poema épico de Domingos Gonçalves de Magalhães, favorito do Imperador e considerado então o chefe da literatura brasileira. Estabeleceu-se, entre ele e os amigos do poeta, apaixonada polêmica de que participou, sob pseudônimo, o próprio Pedro II. A crítica por ele feita ao poema denota o grau de seus estudos de teoria literária e suas concepções do que devia caracterizar a literatura brasileira, para a qual, a seu ver, era inadequado o gênero épico, incompatível à expressão dos sentimentos e anseios da gente americana e à forma de uma literatura nascente. Optou, ele próprio, pela ficção, por ser um gênero moderno e livre.

Ainda em 1856, publicou o seu primeiro romance conhecido: *Cinco minutos*. Em 1857, revelou-se um escritor mais maduro com a publicação, em folhetins, de *O Guarani*, que lhe granjeou grande popularidade. Daí para frente escreveu romances indianistas, urbanos, regionais, históricos, romances-poemas de natureza lendária, obras teatrais, poesias, crônicas, ensaios e polêmicas literárias, escritos políticos e estudos filológicos. A parte de ficção histórica, testemunho da sua busca de tema nacional para o romance, concretizou-se em duas direções: os romances de temas propriamente históricos e os de lendas indígenas. Por estes últimos, José de Alencar incorporou-se no movimento do indianismo na literatura brasileira do século XIX, em que a fórmula nacionalista consistia na apropriação da tradição indígena na ficção, a exemplo do que fez Gonçalves Dias na poesia. Em 1866, Machado de Assis, em artigo no Diário do Rio de Janeiro, elogiou calorosamente o romance *Iracema*, publicado no ano anterior. José de Alencar confessou a alegria que lhe proporcionou essa crítica em *Como e porque sou romancista*, onde apresentou também a sua doutrina estética e poética, dando um testemunho de quão consciente era a sua atitude em face do fenômeno literário. Machado de Assis sempre teve José de Alencar na mais alta conta e, ao fundar-se a **Academia Brasileira de Letras**, em 1897, escolheu-o como patrono de sua Cadeira.

Sua obra é da mais alta significação nas letras brasileiras, não só pela seriedade, ciência e consciência técnica e artesanal com que a escreveu, mas também pelas sugestões e soluções que ofereceu, facilitando a tarefa da nacionalização da literatura no Brasil e da consolidação do romance brasileiro, do qual foi o verdadeiro criador. Sendo a primeira figura das nossas letras, foi chamado “o patriarca da literatura brasileira”. Sua imensa obra causa admiração não só pela qualidade, como pelo

volume, se considerarmos o pouco tempo que José de Alencar pôde dedicar-lhe numa vida curta. Faleceu no Rio de Janeiro, de tuberculose, aos 48 anos de idade”.

JÚLIO CAMPINA: Pseudônimo de Luiz Tenório Cavalcante de Albuquerque, é alagoano.

Segundo site de Mário Souto Maior:

“Segundo Théo Brandão, Luiz Tenório Cavalcante de Albuquerque em 1883, era aluno do Colégio Bom Jesus, de Maceió (AL) e, nos anos seguintes, estudou no Colégio Sete de Setembro, da mesma cidade e, segundo se sabe, foi o primeiro alagoano e o quinto brasileiro a reunir, em volume, um estudo sobre o folclore e a usar a palavra *folk-lore*. Seu livro *Subsídio ao folk-lore brasileiro – anedotas sobre caboclos e portugueses; lendas, contos e canções populares, etc.* – foi publicado pela Papelaria Mendes Marques, do Rio de Janeiro, em 1897. A segunda edição foi publicada em 1977, pelo Museu Théo Brandão, da Universidade Federal de Alagoas”.

JUVENAL GALENO DA COSTA E SILVA: Nasceu no dia 27 de setembro de 1836, na cidade de Fortaleza, CE. Faleceu em Fortaleza, no dia 7 de março de 1931.

Segundo site de Mário Souto Maior (grifos meus):

“Fez o primário em escolas públicas de Pacatuba (CE) e Aracati (CE). Regressando a Fortaleza fez Humanidades no Liceu do Ceará. Com o consentimento de seu pai, viajou com destino ao Rio de Janeiro com a finalidade de se aperfeiçoar em assuntos de lavoura. No Rio, onde se demorou um ano, foi amigo de Francisco de Paula Brito, dono de uma tipografia, lugar onde se reuniam Machado de Assis, Quintino Bocaiúva, Joaquim Manuel de Macedo e outros intelectuais da época, com os quais se enturmou, passando a escrever versos para a revista *Marmota Fluminense*. Às custas das maiores dificuldades financeiras conseguiu publicar *Prelúdios poéticos*, seu primeiro livro, em 1856. Voltando ao Ceará, com seu livro considerado como o marco inicial da literatura cearense, foi deputado, **um dos fundadores do Instituto do Ceará**, diretor da **Biblioteca Pública** e, em 1906, vítima de um glaucoma, perdeu a vista. Publicou, além de muitos artigos na imprensa, *Porangaba* (1861), *Lendas e canções populares* (1865), *Cenas populares* (1871), *Lira cearense* (1872), deixando, inéditas, algumas produções”.

Segundo Sacramento Blake (grifos meus):

“Depois de alguns estudos de humanidades dedicando-se a trabalhosa vida da agricultura, ainda assim cultivou sempre as letras, e jamais esquivou-se de dar à sua pátria o que todo cidadão à pátria deve. É assim que foi oficial da guarda nacional, deputado à assembléia provincial, inspector da instrução pública do districto de sua residência. É membro de algumas associações litterarias, como a **Sociedade Auxiliadora da Industria Nacional** e o **Instituto Histórico do Ceará**, e tem collaborado para varias folhas desse estado, e também para revistas, como a *Revista Popular* do Rio de Janeiro. Escreveu:

(...)

Canções da escola. Ceará, 1871, 35 pags. in-4.^o – Me consta que o litterato cearense conserva trabalhos indeditos e até um gênero diverso de litteratura, como:

Quem com ferro fere, com ferro será ferido: provérbio em um acto – De seus trabalhos em revistas faço menção dos seguintes:

O eleitor – na *Revista Popular*. Rio de Janeiro, tomo 8.^o, págs. 311 e 312.

(...)

Novas canções populares. A sêcca do Ceará (1878) – na Revista trimestral do Instituto histórico do Ceará, tomo 1.^o, págs. 65 a 69. Juvenal Galleno redigiu:

O Peregrino: jornal litterario. Fortaleza, 1862 – O primeiro numero sahiu a 9 de fevereiro. Depois collaborou em outros periódicos, como a *Quinzena*, de propriedade do Club Litterario da Fortaleza, cujo primeiro numero foi publicado a 15 de janeiro de 1888” (vol.5, pp.276-277).

MIGUEL DO SACRAMENTO LOPES GAMA: Nasceu no dia 29 de setembro de 1791, na cidade do Recife, PE. Faleceu no dia 9 de dezembro de 1852, no Recife.

Segundo site de Mário Souto Maior (grifos meus):

“Monge beneditino, poeta, orador sacro, jornalista, **professor do Seminário de Olinda** (PE) e do **Colégio das Artes**, **diretor do Curso Jurídico de Olinda**, Deputado à Assembléia Provincial de Pernambuco, Deputado Geral por Alagoas, **diretor do Liceu do Recife**, Diretor Geral da **Instrução Pública**, comendador da Ordem de Cristo, o Padre Lopes Gama publicou diversos livros de sua autoria e tradução de outros, foi diretor e fundador de diversos jornais recifenses, entre os quais *O Carapuceiro* (1832/34, 1837/43, 1847) no qual além de outros assuntos folclóricos, nos dá a primeira descrição do bumba-meu-boi”.

Segundo Sacramento Blake (grifos meus):

“Filho do dr. João Lopes Cardoso Machado, (...) e dona Anna Bernarda do Sacramento Lopes Gama e irmão de Caetano Maria Lopes Gama, (...) nasceu no Recife a 29 de setembro de 1791 e ali faleceu a 9 de dezembro de 1852. Monge beneditino do mosteiro de Olinda, concluindo o noviciado no mosteiro da Bahia, onde recebeu ordens sacras e leccionou rhetorica, passando depois a leccionar essa matéria no **Collegio das Artes**, sendo jubilado em 1839. Neste anno, tendo de sobrecarregar-se de sua família, pediu e obteve breve de secularisação. Nomeado depois vice-diretor da **faculdade de direito de Olinda**, foi professor de eloquência nacional e litteratura no **lyceu do Recife**, passando mais tarde para a cadeira de língua nacional e por ultimo para a de rhetorica, em que era exímio. Foi director do mesmo lyceu e director geral dos estudos; representou a província de Alagoas na sexta legislatura, tendo sido deputado à assembléia de Pernambuco por varias vezes. Grande philosopho e moralista, distincto orador sagrado, possuindo todos os dotes da tribuna, era cônego honorário e pregador da capella imperial, commendador da ordem de Christo, e membro do **Instituto Histórico e Geographico Brasileiro**” (vol.6, pp.287-288).

Dos escritos citados, há um que parece abordar a cultura popular:

“- *O philosopho provinciano na corte a seu compadre na província*: (serie de artigos) – Na *Marmota Fluminense*, 1852. Trata-se dos usos, costumes, civilisação, litteratura, etc., do Rio de Janeiro. Nesta folha publicou um trabalho em prosa com o titulo “A mulher e o seu caracter” e varias poesias sob o pseudonymo *O Solitário*” (vol.6, p.290).

NINA RODRIGUES: Nasceu no dia 4 de dezembro de 1862, na cidade de Vargem Grande, MA. Faleceu em Paris, no dia 17 de julho de 1906.

Segundo site de Mário Souto Maior (grifos meus):

“Fez o secundário no Seminário de N. S. das Mercês e no Colégio São Paulo. Começou a estudar medicina na Faculdade de Medicina da Bahia e concluiu o curso na Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro. Regressou ao Maranhão, onde pouco demorou, fixando residência em Salvador, ingressando no magistério superior e dedicando-se às pesquisas de sua área de ação. Foi membro da **Academia Maranhense de Letras**. Publicou *Os mestiços brasileiros* (no periódico *Brasil Médico*, em 1890), *O Animismo fetichista dos negros baianos* (na *Revista Brasileira*, em 1896), *O problema negro na América do Sul* (1932), *Os africanos no Brasil* (1932), além de inúmeros ensaios, estudos e artigos em revistas especializadas”.

Segundo Wilson Martins:

“(...) ele inaugura com [“Os mestiços brasileiros”], aliás incompleto, a série dos trabalhos sobre as etnias brasileiras, e particularmente sobre o negro, que o haviam de tornar famoso. Ele não apenas ‘pela primeira vez, no Brasil, dedicou ao negro um monumento científico’, para lembrar as palavras de Artur Ramos, mas ainda formou uma escola de pensamento suficientemente dinâmica para contrariar-lhe alguns pontos de vista; o seu interesse pelos mestiços brasileiros (expressão que, para lhe sermos fiéis à doutrina, devemos conservar *tecnicamente* no plural) reflete as inquietações então reinantes quanto à nova sociedade que se formava com a República:

O mestiçamento da população brasileira está ainda em via de formação e se encaminhamos para lá, não se pode falar ainda de uma raça mestiça única capaz de figurar como individualidade antropológica ao lado das três raças puras primitivas (...). Na fase em que se acha a constituição da nossa população, se já é lícito falar-se de uma individuação mestiça como produto histórico, não é permitido aceitar ainda a existência de um grupo etnológico único passível de uniformidade na manifestação de um caráter antropológico do valor das aptidões mórbidas.

A partir desse postulado, e com todas as restrições que enumera, ele propunha ‘dividir atualmente a população nacional nos seis grupos seguintes: *branco, negro, mulato, mameluco, ou caboclo, cafuso e pardo*’” (pp.349-350).

Wilson Martins integra os escritos de Nina Rodrigues “na fortuna da Escola do Recife” (p.470).

SÍLVIO ROMERO: Nasceu no dia 21 de abril de 1851, na cidade de Lagarto, SE. Faleceu no dia 18 de junho de 1914, na cidade do Rio de Janeiro.

Segundo site de Mário Souto Maior (grifos meus):

“Fez o primário com o professor Badu e, aos doze anos, estudou os preparatórios no Rio de Janeiro, onde também cursou o Ateneu Fluminense. Com 17 anos chegou ao Recife para cursar a Faculdade de Direito, bacharelando-se no dia 12 de novembro de 1873. Cursou a Faculdade, naquele tempo com Tobias Barreto, de quem se tornou amigo. Em 1871 colaborou no *Correio de Pernambuco*, no *Diário de Pernambuco*, no *Jornal do Recife* e n’ *A República*. Do Recife passou a residir no Rio de Janeiro,

publicando ensaios, artigos e muitos livros. Na área de Folclore, salientamos: *Estudos sobre a poesia popular do Brasil* (1879), *Cantos e Contos populares do Brasil* (1883) e *Etnografia brasileira* (1888). Pertenceu à **Academia Brasileira de Letras**, da qual foi um dos fundadores”.

Segundo site da ABL (grifos meus):

“Foram seus pais o comerciante português André Ramos Romero e sua mulher Maria Joaquina Vasconcelos da Silveira. Na cidade natal iniciou os estudos primários, cursando a escola mista do professor Badu. Em 1863, partiu para a corte, a fim de fazer os preparatórios no Ateneu Fluminense. Em 68, regressou ao Norte e matriculou-se na Faculdade de Direito do Recife. Formou, ao lado de Tobias Barreto (que cursava o 4o ano quando Sílvia se matriculou no primeiro) e junto com outros moços de então, a **Escola do Recife**, em que se buscava uma renovação da mentalidade brasileira. Sílvia Romero foi, no início, positivista. Distinguiu-se, porém, dos que formavam o grupo do Rio, onde Miguel Lemos levava o comtismo para o terreno religioso. Espírito mais crítico, Sílvia Romero se afastaria das idéias de Comte para se aproximar da filosofia evolucionista de Herbert Spencer, na busca de métodos objetivos de análise crítica e apreciação do texto literário.

Estava no 2.º ano de Direito quando começou a sua atuação jornalística na imprensa pernambucana, publicando a monografia *A poesia contemporânea e a sua intuição naturalista*. Desde então, manteve a colaboração, ora como ensaísta e crítico, ora como poeta, nas folhas recifenses, entre elas **A Crença**, que ele próprio dirigia juntamente com Celso de Magalhães, o Americano, o Correio de Pernambucano, o Diário de Pernambuco, o Movimento, o Jornal do Recife, a República e o Liberal.

Assim que se formou, exerceu a promotoria em Estância. Atraído pela política, elegeu-se deputado à Assembléia provincial de Sergipe, em 1874, mas renunciou, logo depois, à cadeira. Regressou a Recife para tentar fazer-se professor de Filosofia no **Colégio das Artes**. Realizou-se o concurso no ano seguinte e ele foi classificado em primeiro lugar, mas a Congregação resolveu anular o concurso. A seguir, defendeu tese para conquistar o grau de doutor. Nesse concurso Sílvia Romero se ergueu contra a Congregação da Faculdade de Direito do Recife, afirmando que “a metafísica estava morta” e discutindo, com grande vantagem, com professores como Tavares Belfort e Coelho Rodrigues. Abandonou a sala da Faculdade; foi então submetido a processo pela Congregação, atraindo para si a atenção dos intelectuais da época.

Em fins de 1875, transferiu-se para o Rio de Janeiro. Foi para Parati, como juiz municipal, e ali demorou-se dois anos e meio. Em 1878, publicou o livro de versos *Cantos do fim do século*, mal recebido pela crítica da corte. Depois de publicar *Últimos harpejos*, em 1883, abandonou as tentativas poéticas. Já fixado no Rio de Janeiro, começou a colaborar em O Repórter, de Lopes Trovão. Ali publicou a sua famosa série de perfis políticos. Em 1880 prestou concurso para a cadeira de Filosofia no **Colégio Pedro II**, conseguindo-a com a tese *Interpretação filosófica dos fatos históricos*. Jubilou-se como professor do Internato em 2 de junho de 1910. Fez parte também do corpo docente da **Faculdade Livre de Direito** e da **Faculdade de Ciências Jurídicas e Sociais do Rio de Janeiro**.

No governo de Campos Sales, foi deputado provincial e depois federal pelo Estado de Sergipe. Nesse último mandato, foi escolhido relator da Comissão dos 21 do Código Civil e defendeu, então, muitas de suas idéias filosóficas.

Na imprensa do Rio de Janeiro Sílvia Romero tornou-se literariamente poderoso. Admirador incondicional de Tobias Barreto, nunca deixou de colocá-lo acima de Castro Alves; além disso, manteve, durante algum tempo, uma certa má vontade para com a obra de Machado de Assis. Sua crítica injusta motivou Lafayette Rodrigues Pereira a escrever a defesa de Machado de Assis, sob o título *Vindiciae*. O Sr. Sílvia Romero

crítico e filósofo. Como polemista deve-se mencionar ainda a sua permanente luta com José Veríssimo, de quem o separavam fortes divergências de doutrina, método, temperamento, e com quem discutiu violentamente. Nesse âmbito, reuniu as suas polémicas na obra *Zeuerissimações ineptas da crítica* (1909).

Sílvio Romero foi um pesquisador bibliográfico sério e minucioso. Preocupou-se sobretudo com o levantamento sociológico em torno de autor e obra. Sua força estava nas idéias de âmbito geral e no profundo sentido de brasilidade que imprimia em tudo que escrevia. A sua contribuição à historiografia literária brasileira é uma das mais importantes de seu tempo.

Era membro do **Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**, sócio correspondente da **Academia das Ciências de Lisboa** e de diversas outras associações literárias”.

Segundo Luís Rodolfo Vilhena:

Sílvio Romero é o “fundador da tradição desses estudos [de folclore] e responsável pela perspectiva literária que inicialmente seria dominante”. Os próprios Amadeu Amaral e Mário de Andrade conferem a Romero o estatuto de “iniciador da tradição dos estudos de folclore no Brasil” (p.80).

“Em suas apaixonadas polémicas com os intelectuais da Corte, apresentava-se como o integrante da ‘Escola do Recife’, por ele batizada, ligada à Faculdade de Direito daquela capital, combatendo o romantismo literário e o ecletismo filosófico que dominavam o mundo intelectual em nossas primeiras décadas de vida nacional independente, ao qual contrapunha o então emergente pensamento científico europeu, a partir do qual se deveria analisar a realidade nacional” (p.81).

“O mais antigo centro que congregava os pesquisadores da área era o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro”, ao qual Romero pertenceu no final da vida (p.82).

No período republicano, Romero é um dos fundadores da **Academia Brasileira de Letras**, de cujas sessões pouco participou pessoalmente, segundo Vilhena.

TRISTÃO DE ALENCAR ARARIPE JÚNIOR: Nasceu em Fortaleza, CE, em 27 de junho de 1848, e faleceu no Rio de Janeiro, RJ, em 29 de outubro de 1911.

Segundo site da ABL (grifos meus):

“(…) jornalista, advogado, crítico literário, político, magistrado, contista e romancista (...). Compareceu às sessões preparatórias da instalação da **Academia Brasileira de Letras** e fundou a Cadeira n. 16, que tem como patrono Gregório de Matos. Era filho do conselheiro Tristão de Alencar Araripe e de Argentina de Alencar Lima. Acompanhando o pai, que exercia o cargo de chefe de polícia, residiu sucessivamente em Bragança, no Pará, em Vitória do Espírito Santo e em Pernambuco, onde foi matriculado no curso de humanidades do Colégio Bom Conselho, dirigido pelo dr. Barbosa Lima. A seguir, matriculou-se no curso de Direito da Faculdade do Recife. Teve como colegas de turma, entre outros, Tobias Barreto e Luís Guimarães Júnior. Concluído o curso, foi nomeado secretário do governo de Santa Catarina, cargo que deixou em 1871. Transferiu-se então para Maranguape, no Ceará, onde foi juiz de 1872 a 1875. Em dois biênios, foi deputado provincial no Ceará. Mudando-se para o Rio, em 1880, exerceu a advocacia até 1886. A partir de 1882, teve, ao lado de José do Patrocínio, destacada atuação em favor da campanha abolicionista. Nomeado oficial de secretaria do Ministério dos Negócios do Império; proclamada a República e extinto aquele Ministério, passou para o da Justiça e Negócios Interiores. Em 1895, foi diretor geral da Instrução Pública. Em 1903, foi promovido ao cargo que então se criou de Consultor Geral da República e que ele exerceu até o fim da vida. Estava no 4o ano de

Direito, em 1868, quando publicou o livro de estréia, *Contos brasileiros*, com o pseudônimo de Oscar Jagoanhara. Na passagem pelo Ceará, tomou parte do movimento literário que ali se processava. A primeira e profunda influência que sentiu e durou muitos anos foi a dos livros de José de Alencar, de quem era segundo-primo. A preocupação do nacionalismo formou o seu estilo e orientou suas aspirações literárias. Até 1878, foi o romance o seu gênero preferido. Mas o convívio com Capistrano de Abreu, Rocha Lima e outros críticos cearenses, dirigiu-lhe a atenção para o estudo da filosofia e da crítica, nos autores que constituíam a ciência nova. Buckle, Taine e Spencer eram os teóricos daquele grupo. Em 1909, voltou para a ficção, publicando *Miss Kate*, curioso romance psicológico, assinando-se Cosme Velho, com prefácio de Afrânio Peixoto. Não é o ficcionista, mas o crítico literário que constitui a importância de Araripe Júnior na literatura brasileira. Dotado de grande sensibilidade para o fato estético e de grande acuidade para a análise; dono de vasta cultura geral e literária, aplicou-se a estudar a literatura brasileira na obra de seus autores representativos: José de Alencar, Gregório de Matos, Tomás Antônio Gonzaga, Raul Pompéia, Aluísio Azevedo, e outros. Assim, deixou vasta obra crítica, **formando com Sílvio Romero e José Veríssimo a trindade crítica da época positivista e naturalista**. Sua obra crítica, dispersa pelos periódicos, desde os tempos do Ceará, só em parte foi publicada em livro, durante sua vida. No último livro, *Ibsen e o espírito da tragédia* (1911), sem abandonar a preocupação nacionalista, alçou-se a um plano de universalidade, buscando a razão de ser da tragédia humana, através da obra dos grandes trágicos, da Grécia ao século XIX. Como crítico, era um conselheiro amável e cheio de compreensão, sobretudo pelos estreantes. Araripe Júnior era sócio do **Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro** e do **Instituto Histórico do Ceará**. **Obras:** FICÇÃO - *Contos brasileiros* (1868); *O ninho de beija-flor*, romance (1874); *Jacina*, a *Marabá*, romance (1875); *Luizinha*, romance (1878); *O reino encantado*, romance (1878); *Os guaianás*; *Quilombo dos Palmares* (1882); *Xico Melindroso*, conto (1882); *Miss Kate*, romance (1909); *O cajueiro do Fagundes*, romance (1975; publicado no *Jornal do Commercio* com o título *Um motim na aldeia*). ENSAIO E CRÍTICA - *Cartas sobre a literatura brasileira* (1869); *José de Alencar* (1882); *Dirceu* (1890); *Gregório de Matos* (1893); *Movimento literário de 1893* *Crepúsculo dos povos* (1896); *Ibsen e o espírito da tragédia* (1911). Deixou numerosos artigos e ensaios, **[entre eles os “Cantos populares do Ceará: a propósito do livro do sr. Sílvio Romero” (1884) e “A Poesia sertaneja – cartas ao Exmo. Sr. Conselheiro José de Alencar” (1875)]** em jornais e revistas, como *A Gazeta da Tarde*, a *Gazeta de Notícias* e *A semana*. A sua produção crítica está reunida em *Obra crítica de Araripe Júnior*, direção de Afrânio Coutinho, 5 vols. (1958-1966)”.

Segundo Wilson Martins:

Araripe Júnior fez parte da “**Academia Francesa**” do Ceará. Tratava-se de um “movimento paralelo e independente da Escola do Recife, [que] embora resultasse das mesmas preocupações e de idênticos pontos de vista, não era, realmente, uma agremiação formalmente constituída (...), mas, antes, um ‘agrupamento de jovens estudiosos’ que se reuniam para cavaqueiras intelectuais, sobretudo em casa de Rocha Lima, ‘e ali repassavam todas as idéias do século, estudando os autores do dia – Taine, Comte, Littré, Spencer, Darwin, e ainda Stuart Mill, Vacherot, Quinet, Bournouf, Jacoliot, Renan e outros luminares do pensamento da época(...)’”. A referência francesa dada à academia cearense foi, segundo W. Martins, uma ironia afetuosa de Rocha Lima (pp.44-45, *apud* Sânzio de Azevedo in *A Academia Francesa do Ceará*).

* * *

Em 1882, Araripe Júnior era responsável pela “Semana Literária” da *Gazeta da Tarde* e nela critica a *Introdução à História da Literatura Brasileira*, de Sílvio Romero. Reclama a ausência dos cronistas no quadro literário nacional e de um foco mais preciso na questão da influência do meio físico (“crítica taineana”) na história da literatura brasileira. Romero retruca, discordando da importância do meio físico e reafirmando incluir os cronistas. Araripe Júnior, então, reivindica mais uma vez a presença dos cronistas estrangeiros, estes sim ausentes, e insiste na idéia, parafraseada por Wilson Martins, de que “o fenômeno literário só podia ser visto e corretamente compreendido no contexto da ocupação territorial e levando-se em conta os fatores representados pelo negro e pelo índio” (p.146).

No artigo “Introdução à História da Literatura Brasileira”, de 1887, Araripe Júnior lança a teoria da obnubilação (p.472). Trata-se de uma idéia que aponta os efeitos do meio e da natureza tropical sobre os sentidos e psicologia do europeu, “animalizando-os” ou tornando-os “mais selvagens”.

Segundo Sacramento Blake (grifos meus):

“Filho do precedente e dona Argentina de Alencar Araripe, nasceu na capital do Ceará a 27 de junho de 1848. Bacharel em sciencias sociaes e jurídicas pela faculdade do Recife, foi secretario do governo da antiga província de Santa Catharina, juiz municipal no Ceará, e eleito deputado provincial nos biennios de 1872 a 1875. Exerceu por alguns annos a advocacia nos auditórios do Rio de Janeiro até 1886, em que foi nomeado official da secretaria de Estado dos negócios do Império. Proclamada a Republica passou a exercer o logar de director da primeira directoria da secretaria do Interior, promovido em 1895 a director geral da directoria da instrucção, occupando actualmente o cargo de director geral da directoria do Interior do ministério da justiça e negócios interiores. Distincto homem de lettras, [foi] sócio do **Instituto Histórico e Geographico Brasileiro**, do **Centro Artístico do Rio de Janeiro** e membro fundador da **Academia Brasileira de Lettras**” (vol.7, p.324).

BIBLIOGRAFIA

GERAL:

ABREU, Márcia Azevedo de. *Histórias de cordéis e folhetos*. Campinas: Mercado de Letras, 1999.

ABREU, Martha. Mello Moraes Filho: festas, tradições populares e identidade nacional. In: *A História contada: capítulos de história social da literatura no Brasil*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.

_____. *O Império do divino: festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro, 1830-1900*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira; São Paulo: Fapesp, 1999.

AGUIAR, Cláudio. *Franklin Távora e o seu tempo*. São Caetano do Sul: Ateliê Editorial, 1997.

ALMEIDA, José Maurício Gomes de. *A Tradição regionalista no romance brasileiro*. Rio de Janeiro: Achiamé, 1981.

ALMEIDA, Mauro William Barbosa de. *Folhetos (A literatura de cordel no NE brasileiro)*. São Paulo: Dissertação de Mestrado, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, USP, 1979.

AZEVEDO, Sânzio de. Romantismo e regionalismo no livro de estréia de Juvenal Galeno. In: *Aspectos da literatura cearense*. Fortaleza: PROED, 1982.

_____. O Conto cearense, de Galeno ao Grupo Clã. In: *Dez ensaios de literatura cearense*. Fortaleza: Edições UFC, 1985.

BAKHTIN, Mikhail. *Questões de literatura e de estética: a teoria do romance*/ equipe de tradução: Aurora Fornoni Bernadini, José Pereira Júnior, Augusto Góes Júnior, Helena Spryndis Nazário e Homero Freitas de Andrade. São Paulo: Editora UNESP, 1998.

BANDEIRA, Manuel. Ensaios literários: Apresentação da poesia brasileira. In: *Poesia completa e prosa*. Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar, 1996.

BLAKE, Sacramento. *Diccionario Bibliographico Brasileiro*. Rio de Janeiro: Typographia Nacional, 1883.

BOSI, Alfredo. O Romantismo (IV). In: *História concisa da literatura brasileira*.

- São Paulo: Editora Cultrix, 1994.
- BROCA, Brito (seleção e org. Alexandre Eulálio). *Românticos, pré-românticos e ultra-românticos: vida literária e Romantismo Brasileiro*. São Paulo: Polis, 1979.
- BURKE, Peter. *Cultura Popular na Idade Moderna*. São Paulo: Cia das Letras, 1995.
- CANDIDO, Antonio. O Regionalismo como programa e critério estético: Franklin Távora. In: *Formação da literatura brasileira* (II). São Paulo: Martins, 2.^a edição revista.
- _____. *Iniciação à literatura brasileira*. São Paulo: Humanitas, 1999.
- CERTEAU, Michel de. A Beleza do morto. In: *A Cultura no plural* / tradução de Enid Abreu Dobranszky. Campinas: Papirus, 1995.
- CÉSAR, Guilhermino (sel. e apres.). *Historiadores e críticos do romantismo – 1: a contribuição européia, crítica e história literária*. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos; São Paulo: EDUSP, 1978.
- COUTINHO, Afrânio. *A Literatura no Brasil*. Rio de Janeiro: J. Olympio; Niterói: EDUFF, 1986.
- FOCILLON, Henri. Arte e cultura populares. In: *Sociedade e Cultura* / tradução de Jorge Coli. *Revista Brasileira de História*, Órgão da ANPUH, São Paulo, Editora Marco Zero, v.8, n.º15, set.87/ fev.88.
- FREYRE, Gilberto. *Casa grande e senzala: formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal*. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1984.
- GUINSBURG, J. (org.). *O Romantismo*. São Paulo: Editora Perspectiva (Coleção Stylus), 1978.
- HOBSBAWN, Eric; RANGER, Terence (orgs.). *A Invenção das tradições* / tradução de Celina Cardim Cavalcante. São Paulo: Paz e Terra, 1997.
- LESSA, Orígenes. *A Voz dos poetas*. Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa, 1984.
- LINHARES, Temístocles. *História crítica do romance brasileiro: 1728 - 1981*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1987.
- MAGALHÃES, Basílio de. *O Folk-lore no Brasil*. Rio de Janeiro: Livraria Quaresma, 1928.

MAIOR, Mário Souto. *Dicionário de folcloristas brasileiros*. Recife, 1999.
Online: <http://www.soutomaior.eti.br/mario/paginas/dicfab.htm>.

MARTINS, Wilson. *História da inteligência brasileira* (IV). São Paulo: Cultrix/ EDUSP, 1977-78.

MATOS, Cláudia Neiva de. *A Poesia popular na República das Letras: Sílvio Romero folclorista*. Rio de Janeiro: FUNARTE, UFRJ, 1994.

MAUÉS, Fernando. *Tradição, traição e tradução no Romancero de Almeida Garrett: o caso de "Rosalinda"*. São Paulo: Dissertação de Mestrado, FFLCH, USP, 2001.

MENEZES, Raimundo de. *Dicionário literário brasileiro*. Rio de Janeiro: LTC Editora, 1978.

MICHELET, Jules. *O Povo* / tradução Gilson César C. de Souza. São Paulo: Martins Fontes, 1988.

ONG, Walter. *Oralidade e cultura escrita: a tecnologização da palavra* / tradução de Enid Abreu Dobránszky. Campinas: Papirus, 1998.

ORTIZ, Renato. *Românticos e folcloristas* (Cultura Popular). São Paulo: Editora Olho d' Água.

ORTIZ, Renato. *Cultura brasileira e identidade nacional*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

PEREIRA, Lúcia Miguel. Ecos românticos, veleidades realistas. In: *Prosa de ficção* (de 1870 a 1920). Rio de Janeiro: Olympio, 1957.

SCHWARCZ, Lília Moritz. *As Barbas do Imperador: D. Pedro II, um monarca nos trópicos*. São Paulo: Cia das Letras, 1998.

_____. *O Espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil, 1870-1930*. São Paulo: Cia das Letras, 1993.

SOUZA, Silvana Vieira de. *Cultura de falas e de gestos: história de memórias*. Campinas: Dissertação de Mestrado, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, UNICAMP, 1997.

SÜSSEKIND, Flora. Da sensação de não estar de todo. In: *O Brasil não é longe daqui: o narrador, a viagem*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

THOMPSON, E. P. Folclore, antropologia e história social. In: *As Peculiaridades dos ingleses e outros artigos* / organizadores: Antonio Luigi Negro e Sergio

Silva. Campinas: Editora da UNICAMP, 2001.

VENTURA, Roberto. *Estilo tropical: história cultural e polêmicas literárias no Brasil, 1870-1914*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

VERÍSSIMO, José. Franklin Távora e a “literatura do Norte”. In: *Estudos de literatura brasileira*. Rio de Janeiro; Paris: Garnier, 1905.

VILHENA, Luís Rodolfo. *Projeto e missão: o movimento folclórico brasileiro (1947-1964)*. Rio de Janeiro: Funarte/ Fundação Getúlio Vargas, 1997.

ZILBERMAN, Regina; MOREIRA, Maria Eunice. *O Berço do cânone: textos fundadores da história da literatura brasileira*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1998.

ZUMTHOR, Paul. *Introdução à poesia oral* / tradução de Jerusa Pires Ferreira. São Paulo: Editora Hucitec, 1997.

DAS FONTES DO SÉCULO XIX:

ALENCAR, José de. Benção paterna. In: *Sonhos d'ouro*. São Paulo: Melhoramentos, [19-].

_____. *Como e porque sou romancista*. Campinas: Pontes, 1990.

_____. O Nosso cancionero. In: *Obra completa*, vol. IV. Rio de Janeiro: Aguilar, 1960.

_____. *O Sertanejo: romance brasileiro*. São Paulo: Melhoramentos.

BOSI, Alfredo (seleção e apresentação). *Araripe Júnior: teoria, crítica e história literária*. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos; São Paulo: EDUSP, 1978.

CABRAL, Alfredo do Vale. *Achegas ao estudo do folclore brasileiro* / organização, introdução e notas de José Calasans Brandão da Silva. Rio de Janeiro: MEC-DAC-FUNARTE-Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro, 1978.

CAMPINA, Júlio. *Subsídio ao folclore brasileiro*. Maceió: Museu Théo Brandão – UFAL, 1977. (Edição fac-similada, em convênio com o Departamento de Assuntos Culturais – MEC).

CASCUDO, Luiz da Câmara. *Antologia do Folclore Brasileiro*. São Paulo: Livraria Martins Editora, 1943.

COUTINHO, Afrânio (org.). *Obra crítica de Araripe Júnior* (vol. I). Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura / Casa de Rui Barbosa, 1958.

GALENO, Juvenal. *Lendas e canções populares*. Fortaleza: Imprensa Universitária do Ceará, 1965.

GAMA, Miguel do Sacramento Lopes. *O Carapuço, 1832-1842* / prefácio de Leonardo Dantas Silva; estudo introdutório de Luiz do Nascimento. Recife: Fundação de Cultura Cidade do Recife, 1983.

MAGALHÃES, Celso de. *A Poesia popular brasileira*. Rio de Janeiro: Divisão de Publicações e Divulgação (Biblioteca Nacional; Coleção Rodolfo Garcia), 1973.

MAGALHÃES, Couto de. *O Selvagem*. São Paulo: EDUSP, 1975.

MORAIS Filho, Melo. *Curso de litteratura brasileira*. Rio de Janeiro: B. L. Garnier, 1902.

_____. *Festas e tradições populares do Brasil*. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1979.

NERY, Frederico José de Santa-Anna. *Folclore brasileiro: poesia popular – contos e lendas – fábulas e mitos – poesia, música, danças e crenças dos índios*. Prefácio do Príncipe Roland Bonaparte / tradução, apresentação, cronologia e notas adicionais de Vicente Salles. Recife: FUNDAJ, Editora Massangana, 1992.

RODRIGUES, Barboza. Lendas, crenças e superstições. In: *Revista Brasileira*, tomos IX e X, julho a setembro de 1881.

RODRIGUES, Barboza. *Poranduba amazonense*. Copiado dos Annaes da Bibliotheca Nacional do Rio de Janeiro, volume XIV, em 1935. Volume disponível na Biblioteca do IEL, UNICAMP.

RODRIGUES, Nina. *O animismo fetichista dos negros bahianos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira S.A., 1935.

ROMERO, Sílvio. *Ethnographia brasileira*. Rio de Janeiro: Livraria Clássica de Alves & Cia., 1888.

_____. *Folclore brasileiro: cantos populares do Brasil* (vol. 1). Rio de Janeiro: José Olympio, 1954.

_____. *Folclore brasileiro: contos populares do Brasil* (vols.2 e 3). Rio de Janeiro: José Olympio, 1954.

_____. *Estudos sobre a poesia popular do Brasil*. Petrópolis: Vozes/ Governo do Estado de Sergipe, 1977.

_____. *História da literatura brasileira*. Rio de Janeiro: Garnier, 1902.

SOARES, Antônio Joaquim de Macedo. *Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa: elucidário etimológico crítico – das palavras e frases que, originárias do Brasil, ou aqui populares, se não encontram nos dicionários da língua portuguesa, ou neles vem com forma ou significação diferente (1875-1888) / coligido, revisto e completado por seu filho Dr. Julião Rangel de Macedo Soares*. Rio de Janeiro: MEC/ Instituto Nacional do Livro, 1954.

TÁVORA, Franklin. Prefácio do autor. In: *O Cabeleira*. Rio de Janeiro: Editora Três, 1973.

_____. *O Cabeleira*. Rio de Janeiro: Editora Três, 1973.

_____. *O Matuto: crônica pernambucana*. Rio de Janeiro; Paris: H. Garnier, 1902.

_____. *Um Casamento no arrabalde*: história do tempo em estilo de casa. Rio de Janeiro/ Paris: H. Garnier, 1903. (Literatura do Norte: quarto livro, 3.^a edição).

_____. *Lourenço*. São Paulo: Martins; Brasília: INL, 1972.

_____. *O Sacrifício*. São Paulo: Clube do Livro, 1969.

_____. *Cartas a Cincinato*: estudos críticos de Semprônio sobre o *Gaúcho* e a *Iracema*, obras de Sênio (J. de Alencar), 2.^a edição, com extratos de cartas de Cincinato e notas do autor. Pernambuco: J.-W. de Medeiros, 1872.

VERÍSSIMO, José. A Religião dos tupi-guaranis. In: *Revista Brasileira*, tomos IX e X, julho a setembro de 1881.

