

CARLOS EDUARDO ORNELAS BERRIEL

DIMENSÕES DE MACUNAÍMA:

FILOSOFIA, GÊNERO E ÉPOCA

Tese apresentada ao Departamento
de Teoria Literária do Instituto
de Estudos da Linguagem da Uni-
versidade Estadual de Campinas
para obtenção do grau de MESTRE.

Orientador:

Prof. Dr. Robert Schwarz

CAMPINAS

1987

*Este exemplar é a redação
final de Tese defendida
por CARLOS EDUARDO ORNELAS
BERRIEL e aprovada pela
Comissão Julgadora em:*

U N I C A M P

Dedico este trabalho a
Wanda, Marina e Nádia
com todo amor.

À memória de
Maria Ribeiro dos Santos.

Í N D I C E

	PÁG.
AGRADECIMENTOS.....	I
ENSAIO I - MACUNAÍMA: SOBRE GÊNERO E ÉPOCA.....	01
NOTAS.....	36
ENSAIO II - O TRÂNSITO FILOSÓFICO DE MACUNAÍMA.....	48
HERDER.....	52
ROMANTISMO E MODERNISMO.....	61
OSWALD SPENGLER.....	70
AS POSSIBILIDADES SPENGLERIANAS DE MACUNAÍMA.....	87
HERMANN KEYSERLING.....	111
AS POSSIBILIDADES KEYSERLINGUIANAS DE MACUNAÍMA.....	128
NOTAS.....	138
UM PONTO DE CHEGADA.....	157
NOTAS.....	169
ANEXOS.....	171
ANEXO I - Prefácio do Tradutor CHRISTIAN SÉNÉ- CHAL a O MUNDO QUE NASCE de Hermann Keyser- ling.....	172
ANEXO II - O MODERNISMO por Menotti Del Picchia.....	184
BIBLIOGRAFIA.....	186

AGRADECIMENTOS

Este trabalho revestiu-se de enorme importância para mim. Se o homem é aquilo que faz, vejo nestas páginas um espelho: a eventual virtude e limites certos são meus.

Neste sentido, àqueles que contribuíram para que esta tese ganhasse densidade devoto enorme gratidão.

A José Chasin, por dizer há dez anos atrás que eu tinha um projeto em mãos.

A Maria Dolores Prades, Ricardo Antunes, Antonio Rago Filho, Maria Aparecida de Paula Rago, Terezinha Ferrari, Angélica Borges, Paulo Barsotti, Narciso J. Rodrigues, Rosa Maria Vieira e todo o pessoal do Ensaio, pela expectativa e real incentivo. À Dolores agradeço ainda a tradução do prefácio do livro de Keyserling.

A Aristides Arthur Soffiatti Netto, que foi o primeiro a me contar de Mário de Andrade.

A Zulmira Ribeiro Tavares, pelo incentivo.

A Telê Porto Ancona Lopez, pelas consultas e documentos.

Aos professores e colegas do curso de Teoria Literária do IEL - UNICAMP.

Aos funcionários da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro; da Secção de Obras Raras da Biblioteca Mário de Andrade (SP); do Arquivo do Estado de São Paulo; e principalmente aos funcionários do Instituto de Estudos Brasileiros da USP.

Ao Convênio CEPE - CAPES (PUC-SP) pela bolsa de estudos.

Acima de tudo, agradeço a Roberto Schwarz. Pela assiduidade como orientador, pela franqueza, pela transparência na concordância e na discordância. Pela amizade.

MACUNAÍMA: SOBRE

GÊNERO E ÉPOCA

ENSAIO I

KARL MARX:

A IDEOLOGIA ALEMÃ

"Não se parte do que os homens dizem, se representam ou imaginam, nem do homem predicado, pensado, representado ou imaginado, para chegar, a partir daqui, ao homem de carne e osso; se parte do homem que realmente atua e, partindo de seu processo de vida real, se expõe também o desenvolvimento dos reflexos ideológicos e dos ecos deste processo de vida. Também as formações nebulosas que se condensam no cérebro dos homens são sublimações necessárias de seu processo material de vida, processo empiricamente registrável e sujeito a condições materiais. A moral, a religião, a metafísica e qualquer outra ideologia e as formas de consciência que a elas correspondem perdem, assim, a aparência de sua própria substantividade. Não têm sua própria história nem seu próprio desenvolvimento, mas sim que os homens que desenvolvem sua produção material e seu intercâmbio material mudam também, ao mudar esta realidade, seu pensamento e os produtos do seu pensamento. Não é a consciência que determina a vida mas a vida é que determina a consciência."

Olhado convenientemente, com o olhar empenhado da crítica, MACUNAÍMA revela-se como um dos textos literários mais densos da moderna produção brasileira. Uma eventual - ou frequente - impressão em contrário externa a primeira intenção do autor, a de que sua obra fosse extremamente popular, lida por todas as camadas da população brasileira e de todas as regiões geográficas e culturais. Se tal fato houvesse ocorrido, mais e evidente estaria hoje o programa cultural e político subjacente da rapsódia andradiana. Que é, como disse Mário de Andrade, "to do ele de segunda intenção".

A ambição deste trabalho é caminhar alguns passos na explicitação dos pressupostos e intenções do nosso autor, formalizados em MACUNAÍMA; é demonstrar que existe um triunfo mimético, pois aparece aqui, formalizado esteticamente, uma das oposições decisivas - e a oposição decisiva da ótica da oligarquia cafeeira - da República Velha. A saber, e a ser desdobrado mais tarde, a oposição entre o rural e o urbano, entre as decorrências gerais do capitalismo verdadeiro (a começar pela industrialização) e as decorrências gerais do tradicionalismo econômico e social.

* *
*

Citemos a rapsódia: "No fundo do mato-virgem, nasceu Macunaíma, herói de nossa gente. Era preto retinto e filho do medo da noite. Houve um momento em que o silêncio foi tão grande escutando o murmurejo do Uraricoera que a Índia tapanhu mas pariu uma criança feia. Essa criança é que chamaram de Macunaíma."

Macunaíma, assim, é chamado desde o primeiro instante de herói. Sua mãe foi a índia tapanhumas, que quer dizer "gente preta". Não tem pai, a não ser que se considere como tal o "medo da noite". Herói arquetípico não tem pai. Considere-se ainda que Macunaíma nasceu por causa do silêncio.

Macunaíma é o herói de nossa gente. Macunaíma nasce como mito.

Este é o começo.

Embora subsista hoje como prática de tendências irracionalistas, a palavra mito designa originariamente um estágio de desenvolvimento anterior à História. É um recurso dos povos primitivos para dominar no plano das idéias o seu passado original, para emprestar sentido ao seu presente. Os mitos correspondem a uma necessidade presente da mentalidade pré-lógica, necessidade esta a de ligar a vida atual a um começo. O homem moderno considera-se o produto da História, e o homem das sociedades arcaicas considera-se o produto dos eventos míticos. Para este último, o que aconteceu no princípio das coisas pode tornar a acontecer pelo poder dos ritos. Organizando conceitualmente o passado, têm-se instrumentos de jurisdição sobre o presente. Ou como disse Walter Benjamin numa de suas teses de filosofia da história: "Articular historicamente o passado ... significa apoderar-se de uma recordação tal como ela cintila no instante de um perigo."

Mário de Andrade classifica MACUNAÍMA como rapsódia, apesar de reconhecer que o tempo das rapsódias já passou. Na sua carta a Raimundo Moraes, ele explica: "O Sr. muito melhor do que eu sabe o que são os rapsodos de todos os tempos. Sabe que os cantadores nordestinos, que são os nossos rapsodos atuais, se servem dos mesmos processos dos cantadores da mais

histórica antiguidade, da Índia, do Egito, da Palestina, da Grécia, transportam integral e primariamente tudo o que escutam e lêem pros seus poemas, se limitando a escolher entre o lido e escutado e a dar ritmo ao que escolhem pra que caiba nas cantorias. Um Leandro, um Athayde nordestinos, compram no primeiro sebo uma gramática, uma geografia, ou um jornal do dia, e compõem com isso um desafio de sabença, ou um romance trágico de amor, vivido no Recife. Isso é Macunaíma e esses soueu."(1)

Curiosamente, Ronald de Carvalho usava o termo "rapsodo". em 1922, para nomear os modernistas. Em artigo intitulado "Os Independentes de S.Paulo" diz ele que "O papel histórico de S.Paulo é o de produzir bandeirantes (...) Já vai surgindo, ali, uma raça vigorosa, cheia de juventude e coragem, índice dice do que será amanhã o brasileiro perfeitamente apurado e constituído. O grupo étnico de S.Paulo é um dos mais admiráveis da América do Sul. (...) Filho de S.Paulo quer dizer filho da terra. A influência desse fator mesológico é tão grande, que, ao primeiro contacto, sentimos logo, naquele caldeamento de sangues vários e encontrados, a predominância das características do meio. (...) Depois do agricultor, aparece o artista, segundo o ritmo de todas as verdadeiras civilizações, em que o rapsodo é precedido pelo pastor.

É dos modernos rapsodos de S.Paulo que eu falo, agora. (...) Mário de Andrade é um primitivo dessa nova idade-média em que se debate o espírito humano". (2)

A maioria dos mitos gregos, como se sabe, foi recontada e conseqüentemente modificada, articulada e sistematizada por Hesíodo e Homero, pelos rapsodos e mitógrafos. Segundo Mircea Eliade, "apesar das modificações sofridas no decorrer do tempo, os mitos dos 'primitivos' ainda refletem um es-

tado primordial. Trata-se, ademais, de sociedades onde os mitos ainda estão vivos, onde fundamentam e justificam todo o comportamento e toda a atividade do homem." (3)

Lembrando que o mito relata acontecimentos do tempo primordial, da criação do mundo, cabe perguntar: Macunaíma é o herói mítico da criação de qual mundo? É um herói civilizador, como Ulisses, como Enéas? Existe uma civilização de nossa gente, que busca uma gênese?

Essa é uma das questões nodais da obra em análise. O tema da busca da identidade nacional, da codificação do caráter do povo brasileiro que pode ser suportado representativamente por um herói, esta é a matéria relevante por excelência nesta obra de Mário de Andrade.

Assim, monta-se uma trajetória preliminar: em primeiro lugar, como Mário trabalha a idéia de caráter nacional; e em segundo lugar, qual a circunstância concreta da realização deste caráter.

Numa frase de alto teor sintético, diz Mário de Andrade: "Toda tentativa de modernização implica a passadização da coisa que se quer modernizar." E ainda: "A revolta é uma quebra de tradição, revolta acabou, a tradição continua evoluindo." (4)

Já por aqui é possível perceber que, dentro do pensamento de Mário de Andrade, a modernização de forma alguma constitui-se como uma ruptura com a tradição. A própria dedicação de MACUNAÍMA já indica esta posição. Na versão original, a obra é dedicada "A Paulo Prado | A José de Alencar | pai-de-vivo que brilha no vasto campo do céu." Veremos que "'Pai' ou 'pódole', segundo expressão encontrada por ele nas lendas dos Taulipang e Arecuná transmitidas por Koch-Grünbert, significa

a ligação do primitivo a um tótem, a uma entidade protetora, de sua mesma espécie ou não. Todos os fenômenos do universo do índio possuem o seu 'pódole' e alguns deles entram na composição de contos astronômicos, quando os tótems se transferem para o 'vasto campo do céu', tornando-se estrelas." (5) Em outras palavras, ir para "o campo vasto do céu" significa tornar-se tradição.

Nesta sua posição, vale lembrar, Mário de Andrade estava consoante a determinados movimentos da vanguarda estética europeia do período, bastando lembrar o negrismo na produção de Picasso e a absorção de temas folclóricos na música de Bartók.

O início do século XX e o entorno da 1ª Guerra Mundial conheceram, no plano das idéias, um movimento geral de revisão do conceito do selvagem e do primitivo. Em 1913 saem a lume AS FORMAS ELEMENTARES DA VIDA RELIGIOSA, de Durkheim, A FAMÍLIA ENTRE OS ABORÍGENES AUSTRALIANOS, de Malinowski, e TOTEM e TABU, de Freud. Um fluxo de teorias hostis ao conceito de evolucionismo soma-se e funde-se às circunstâncias históricas que levam ao ceticismo com relação à idéia de civilização, tal como a sociedade vitoriana havia consagrado. A antropologia defende o reconhecimento e preservação da especificidade e particularismo de cada cultura, em oposição à idéia, hegemônica até então, de que o futuro histórico seria a construção de uma civilização universal e homogênea, tendo por protoforma a civilização europeia.

Num significativo depoimento sobre o modernismo, Mário de Andrade diz que "Todo o segredo da nossa revolta estava em dar uma realidade eficiente e um valor humano para nossa construção. Ora, o maior problema atual do Brasil consiste no

acomodamento da nossa sensibilidade nacional com a realidade brasileira, realidade que não é só feita de ambiente físico e dos enxertos de civilização que grelam nele, porém comportando também a nossa função histórica para conosco e social para com a humanidade. Nós só seremos de deveras uma Raça o dia em que nos tradicionalizarmos integralmente e só seremos uma Nação quando enriquecermos a humanidade com um contingente original e nacional de cultura. O Modernismo brasileiro está ajudando a conquista deste dia. E muito, juro prá você." (6)

Naturalmente, este programa de edificação da entidade cultural brasileira contemple a crítica à influência europeia: "O modernista brasileiro matou a saudade pela Europa, a saudade pelos gênios, pelos ideais, pelo passado, pelo futuro, e só sente saudade da amada, saudade do amigo... O modernista brasileiro vivi, não revive. Por isso o soneto conceituoso e o poema evocativo morreram. E porque 'vivemos', necessariamente estamos vivendo o Brasil que é nossa terra, família, presente e tradição. Isso é muito importante: sentir e viver o Brasil não só na sua realidade física mas na sua emotividade histórica também." (7)

Na continuidade deste raciocínio, Mário de Andrade define o processo de incorporação da tradição: "Nós já temos um passado guaçú e bonitão pesando em nossos gestos; o que carece é conquistar a consciência desse peso, sistematizá-lo e tradicionalizá-lo, isto é, referí-lo ao presente." (8) Mais tarde, Mário vai meditar sobre esta posição. Na sua conferência de 1942, referindo-se aos salões de encontros dos modernistas, afirmou: "Quanto a dizer que éramos, os de S. Paulo, uns antinacionalistas, uns antitradicionalistas europeizados, creio ser falta de sutileza crítica." (9) E ainda: "... o culto da

tradição era firme, dentro do maior modernismo." (10)

Será então, dentro deste universo de referências, que articula modernidade com tradição, nacionalismo cultural de feição anti-européia com a busca da identidade coletiva da "nossa gente", que Mário de Andrade vai se situar.

Voltando então ao começo: "No fundo do mato-virgem, nasceu Macunaíma, herói de nossa gente."

Esta primeira frase da rapsódia indica um local de nascimento e, ao mesmo tempo, a qualidade de quem nasceu.

A qualidade: herói.

O local: o fundo do mato-virgem.

Que tipo de herói será Macunaíma? O herói épico da literatura clássica aparece como a persona das virtudes de um povo. Os seus atos, gestos, sua forma de realizar ações são maneiras de explicitação das qualidades, são formas de realização no mundo das virtudes morais de um povo. O herói épico inaugura a individuação, e ao mesmo tempo funda a representação de época. Ulisses, da Odisséia, por exemplo: é o herói fundador do mundo grego. Na sua viagem, Ulisses enfrenta múltiplas adversidades, as quais ele supera pela prática de determinados preceitos éticos e pela reafirmação de determinados princípios, que vem a ser justamente os preceitos do homem grego, e os princípios morais deste povo e desta época, tais como perseverança, lealdade e espírito de sacrifício pela comunidade. Na sua viagem, Ulisses demarca os limites e o alcance da sua civilização, da sua cultura, da sua visão de mundo, que é a de seu povo. A sua odisséia revela-se como a afirmação de uma identidade cultural. Os gestos de Ulisses transcendem a sua individualidade para, na esfera da universalidade, serem os gestos de todo um povo.

Podemos tomar, então, a designação de herói para Macunaíma nos mesmos moldes de Ulisses, ou seja, como herói épico?

Antes é preciso lembrar o que Mário de Andrade pensava do povo o qual Macunaíma deveria representar, e em decorrência lógica, as possibilidades mesmas de representação deste povo. No "Prefácio Inédito escrito imediatamente depois de terminada a primeira versão do MACUNAÍMA", Mário afirma que "O que me interessou por Macunaíma foi incontestavelmente a preocupação em que vivo de trabalhar e descobrir o mais que possa a entidade nacional dos brasileiros. Ora, depois de pelear muito verifiquei uma coisa que parece certa: o brasileiro não tem caráter. (...) E com a palavra caráter não determino apenas uma realidade moral não em vez entendendo a entidade psíquica permanente, se manifestando por tudo, nos costumes, na ação exterior no sentimento na língua da História da andadura, tanto no bem como no mal.

(O brasileiro não tem caráter porque não possui nem civilização própria nem consciência tradicional. Os franceses têm caráter e assim os jorubas e os mexicanos. Seja porque civilização própria, perigo eminente, ou consciência de séculos tenha auxiliado o certo é que esses uns têm caráter.) Brasileiro (não)." (11)

Portanto, chegamos aqui a um paradoxo da construção literária desta obra do Modernismo: Macunaíma parece ser um herói épico, isto é, representante do povo brasileiro; mas acontece que este povo não tem caráter definido. Logo, ele não pode ser representado. A não ser que o herói não tenha nenhum caráter. Daí o subtítulo da rapsódia.

Macunaíma, assim, é empurrado para a condição de

anti-herói.

Como se sabe, esta figura aparece na literatura como resultado da progressiva desmistificação do herói. Este processo, na literatura, é concomitante ao processo de laicização do pensamento no bojo da emergente sociedade burguesa. Se no período clássico greco-romano o herói falava de dentro da sociedade, sendo porta-voz desta, com a sociedade burguesa a literatura se inclinará para os "heróis problemáticos", tendentes à marginalidade, situando-se muitas vezes na fronteira mesma desta sociedade e voltando-se contra ela. Sua voz é pronunciada numa entoação de negatividade, e como anti-herói, possui debilidades ou indiferenciação de caráter a ponto de assemelhar-se a qualquer um.

Mas Macunaíma é também um herói moderno, no sentido de que este, tal qual a personagem do ULISSES de Joyce, é um ser em crise, vivendo a perda da identidade e debatendo-se num mundo sem valores.

Macunaíma, assim, mescla o mais moderno ao mais arcaico, na sua trajetória de união entre representação épica de nossa gente e descaracterização de condição de herói da mesma gente.

Na já citada carta a Raimundo Moraes, Mário de Andrade diz que ao ler Koch Grønberg teve "a idéia de fazer do Macunaíma um herói, não do 'romance' no sentido literário da palavra, mas de 'romance' no sentido folclórico do termo." Esta rejeição do gênero "romance" para o Macunaíma, tantas vezes explicitada, de fato é uma necessidade, pois, conforme Walter Benjamin "o que distingue o romance de todas as outras formas de criação literária em prosa - o conto de fadas, a saga, até mesmo a novela - é o fato de não derivar da tradição oral, nem

entrar para ela." (12) E o romance de sentido folclórico, ao qual alude Mário de Andrade, é uma "epopéia nacional, anônima e coletiva". (13)

Assim, o nosso autor realiza um movimento que se poderia chamar, de um modo livre, de "regressividade" literária. E neste gesto, situa-se inteiramente no Modernismo.

A noção de regressividade literária surge porque o gênero rejeitado por ele - o romance - é o mais típico da sociedade burguesa, enquanto que o "romance" de sentido folclórico, a sua meta no MACUNAÍMA, é fenômeno de sociedades pré-capitalistas.

Esta recusa, como veremos mais tarde, é expressão de rejeição da própria sociedade burguesa, ainda que na forma limitada, similar a um anti-capitalismo romântico, como Mário de Andrade a pratica. O seu poema "Ode ao Burguês", lido na própria Semana de Arte Moderna, deve ser enquadrado nesta linha.

Importante lembrar Lukács, nesta questão: "É no romance (...) que as contradições específicas da sociedade burguesa têm sido figuradas do modo mais adequado e mais típico. As contradições da sociedade capitalista fornecem, assim, a chave para a compreensão do romance enquanto gênero." (14)

Hegel observou que a oposição entre a epopéia e o romance é a oposição entre dois períodos da história universal, sendo assim a mesma coisa que a oposição entre a poesia e a prosa. Como mostra Lukács, esta polaridade, em Hegel, não é movida por exterioridade apenas, por simples formalidade: "Para Hegel, o período da poesia (da epopéia) é o da atividade independente, da autonomia do homem; é o período dos 'heróis', sendo de notar que Hegel não compreende o heroísmo como coragem ou

virtudes guerreiras, mas como a unidade primitiva da sociedade, como ausência de contradições entre o indivíduo e a sociedade, condições estas que permitem a composição, a pintura de caracteres, etc., próprios de Homero. Os poemas homéricos representam o combate da sociedade, fazendo-o com um máximo de vida (...) justamente em razão desta unidade entre indivíduo e sociedade. A poesia dos poemas homéricos repousa essencialmente sobre a ausência relativa de divisão social do trabalho; os heróis homéricos vivem e agem num mundo no qual os objetos possuem a poesia da novidade e do inédito." (15)(16)

A partir destas referências, fica claro que Macunaíma não pode ser um herói épico, pois falecem todas as condições para tal. Não apenas o texto não é um poema, como ainda o combate de Macunaíma (pela recuperação da muiraquitã) não é um combate da sociedade. Seria um combate da sociedade se tomarmos como tal o mundo mítico de onde a personagem vem, o mundo dos "matos misteriosos", das amazonas, dos seres da mitologia cabocla e indígena. Mas tudo isso é um constructo erudito a partir da cultura popular.

Mas vamos examinar agora as possibilidades de Macunaíma dentro da prosa. Hegel a concebe como característica da evolução burguesa: "... de um lado, o indivíduo confrontado com potências abstratas, na luta contra as quais não se produzem colisões a que se possa dar figuração sensível; de outro, a realidade do homem é tão trivial e medíocre que qualquer realce verdadeiramente poético da vida aparece como um corpo estranho. Hegel compreendeu que a divisão capitalista do trabalho era o fundamento da prosa da vida moderna. Mas esta compreensão não é totalmente correta - ela também sofre distorções. Hegel não percebe que, por trás destas contradições, onde apreende a es-

sência da vida moderna e a base da forma que melhor a exprime (ou seja, o romance, a 'epopéia burguesa') dissimula-se a oposição entre a produção social e a apropriação privada. Ele se detém na descrição da forma fenomênica desta contradição, na oposição aparente entre indivíduo e sociedade. Consequentemente, o conteúdo do romance, à diferença do da epopéia, é determinado como combate na sociedade." (17)

Temos assim que, dentro do universo problemático do romance, (e nas limitações hegelianas apontadas por Lukács) Macunaíma realiza um combate na sociedade - contra Venceslau Pietro Pietra - para recuperar o "amuleto nacional". Poderíamos encaminhar MACUNAÍMA, deste ponto de vista, para a classificação de romance no sentido moderno do conceito. Mas esbarramos no fato de que o confronto de Macunaíma é com o concreto gigante devorador de gente, e não contra potências abstratas - pelo menos a nível aparente. Em consequência, na trama "se produzem colisões", às quais se dão efetivas figurações sensíveis.

Chegamos aqui a um enigma literário: se tomarmos como sendo a oposição central de MACUNAÍMA aquela entre o Herói e o Gigante, jamais poderemos concluir que a natureza da obra seja a de um romance no sentido moderno. No entanto, claro está que ele não é um romance folclórico, ele não pode ser realmente uma epopéia, dadas as suas concretas condições históricas de composição.

A não ser que a oposição central não seja a aludida.

Quando Mário de Andrade vacila entre os gêneros, na dança entre romance e "romance", na verdade, agita-se no fundo a questão da aceitação de um "capitalismo verdadeiro" para o Brasil, entendido como tal uma sociedade antagonizada essen-

cialmente entre burgueses e proletários, com uma intensa divisão social do trabalho, regida contratualmente em detrimento dos direitos do costume e da tradição, societária em vez de comunitária, tendente ao urbano em detrimento do rural, e acima de tudo industrializada. Na sua visão culturalista da realidade social, Mário de Andrade entendia que tal forma de vida social no Brasil equivalia à liquidação das possibilidades nacionais de virmos a constituir uma civilização própria, autônoma e original, construída a partir dos elementos da cultura popular. Na sua primeira viagem ao norte-nordeste, em 1927, diante das impressões daquele mundo tropical, Mário sentiu-se aturdiado e anotou que "Há uma espécie de sensação ficada da insuficiência, de sarapintação, que me estraga todo o europeu cinzento e arranjadinho que ainda tenho dentro de mim. (...) E esta pré-noção invencível, mas invencível, de que o Brasil, em vez de se utilizar da África e da Índia que teve em si, desperdiçou-as, enfeitando com elas apenas a sua fisionomia, suas epidermes, sambas, maracatus, trajés, cores, vocabulários, quitutes... E deixou-se ficar, por dentro, justamente naquilo que, pelo clima, pela raça, alimentação, tudo, não poderá nunca ser, mas apenas macaquear a Europa. Nos orgulhamos de ser o único grande (grande?) país civilizado tropical... Isso é o nosso defeito, a nossa impotência. Devíamos pensar, sentir, como indianos, chins, gente de Benin, de Java... Talvez então pudéssemos criar cultura e civilização próprias. Pelo menos seríamos mais nós, tenho certeza." (18)

Para Mário de Andrade, portanto, cultura e civilização são decorrências de fatores extra-históricos, climáticos, raciais, telúricos, etc. (19)

A cultura é tomada como o arcabouço espiritual de

uma raça, que por sua vez é o resultado adaptativo da espécie humana a um dado ambiente geográfico. Esta adaptação não é aquela de Darwin, mas sim de feição metafísica. (20)

Estas noções fazem parte da teoria da história desenvolvida por Oswald Spengler, autor de "A DECADÊNCIA DO OCIDENTE", lido atentamente por Mário de Andrade. Esta referida teoria da história teve uma contrafação otimista na obra do Conde Hermann de Keyserling ("O MUNDO QUE NASCE" e "MEDITAÇÕES SUL-AMERICANAS"), cuja influência na concepção do MACUNAÍMA foi reconhecida por Mário de Andrade nos prefácios que escreveu para esta obra. (21)

No Prefácio de NA PANCADA DO GANZÁ, Mário explicita sua adesão à teoria da história de Spengler e Keyserling: "Na verdade, não é o tipo brasileiro do interior, quer caipira, quer caboclo, quer tapuio, que é ruim e condenável. Eles são apenas uma adaptação físico-psíquica à geografia que lhes coube na repartição da terra. Mesmo isento das doenças mais ou menos tropicais que os corroem, creio que a atividade deles, a produtividade, a psicologia seria mais ou menos a mesma. A prova está nos estrangeiros que acabam vivendo de vida integralmente brasileira. Há muitos exemplos de gente assim. Mas, não conservam nada, nem psicologia, nem eficiência européia, nem quociente de produtividade que tinham imaginado que deviam ter chegado. Se acaipiram, se caboclisam, se atapiam tanto que a gente custa a perceber neles um estranho, e às vezes não percebe sem a confissão deles. (...) Eram tipos nossos em tudo, nos ademanos, no físico e até na sensibilidade. Talvez nosso maior erro seja a fatalidade de importar uma civilização européia, que não se adaptará absolutamente ao nosso local, civilização primordialmente anti-climática. Quando, mesmo que apro-

veitemos da civilização européia algumas das suas verdades práticas, o que tínhamos e talvez tenhamos de fazer, é criar uma civilização menos orientada pelo nosso homem, que pela nossa geografia. Uma civilização que sem ser indiana, chim (dar exemplo de civilização negro-africana), egípcia, ou incaica, se orientaria pelas linhas matrizes destas civilizações antigas, ou pseudo-antigas. Muito menos economista, muito menos prática, baseada em espiritualismo exasperado, extasiante, riquíssimo em manifestações luxuriosas de arte e religião, filosofia eminentemente mística, concepção despreziva da vida prática. (...) Tu do isso são sonhos, eu sei." (22)

O Brasil, assim, tem como possibilidade e como necessidade a criação de uma nova cultura, e daí uma nova civilização. Os fatores impeditivos do país se tornar uma nação aos moldes europeus estão, deste ponto de vista, no clima, na raça, na alimentação, na geografia. E Mário propõe a geografia, mais do que o homem, como o princípio civilizatório. Esta noção aparece reiteradamente nos seus escritos. Comentando muito mais tarde uma observação de Sérgio Milliet sobre os capítulos finais de MACUNAÍMA, diz ele:

"De uma das alegorias não me lembrava, porém a leitura de hoje fez ela me ressaltar bem viva na lembrança. Talvez a recordação chegasse tão viva agora porque, tendo imaginado retomar a composição do meu romance CAFÉ, o problema de formarmos, de querermos formar uma cultura e civilização de base cristã-européia, que seria por assim dizer a tese do romance, esteja me preocupando muito. Já me esquecera da alegoria que pusera sobre isso no Macunaíma... Mas agora tudo se lembrou em mim vividamente, ao ler a frase: 'Era malvadeza da vingaren (a velha Vei, a Sol) só por causa do herói não ter se amulhera

do com uma das filhas da luz', isto é, as grandes civilizações tropicais, China, Índia, Peru, México, Egito, filhas do calor. A alegoria está desenvolvida no capítulo intitulado "Vei, a Sol'. Macunaíma aceita se casar com uma das filhas solares, mas nem bem a futura sogra se afasta, não se amola mais com a promessa, e sai a procura de mulher. E se amulhera com uma portuguesa, o Portugal que nos herdou os princípios cristãos-europeus. E, por isso, no acabar do livro, no capítulo final, Vei se vinga do herói e o quer matar. Ela que faz aparecer a Uicara que destroça Macunaíma.* Foi vingança da região quente solar. Macunaíma não se realiza, não consegue adquirir um caráter. E vai pro céu, viver o 'brilho inútil das estrelas'. (...) Um dos elementos sorridentemente amargos da alegoria é o custo, a hesitação de Macunaíma, quando deseja se joagar nos braços da Uicara enganosa, com que Vei, a Sol, o pretende matar. Estou me referindo à imagem da água estar fria, forçadamente fria naquele clima do Urariquera e naquela hora alta do dia. A água destrança as suas ondinhas de 'ouro e prata' (alusão à cantiga-de-roda ibérica da Senhora-Dona-Sancha) e aparece a uicara falsa. Macunaíma sente um desejo enorme de ir brincar com ela, talvez a fecundasse, talvez nascesse um novo filho-guaraná, como dos seus amores com Ci... Mas põe o dedão do pé e tem medo do frio, isto é, se arreceia de uma civilização, de uma cultura de clima moderado europeu. E Macunaíma como num pressentimento, retira o dedão, não se atira nagua. O herói se salva essa primeira

* Não é apenas na cena descrita que Vei, a Sol, atua decisivamente com relação a Macunaíma. Em praticamente todas as situações decisivas do enredo, Vei, demiurgicamente, empurra o herói para determinados lugares ou atitudes, que serão vitais para o desenrolar da trama. Como por exemplo no encontro com Ci, ou no ato de tomar banho no lagoão que o torna branco, etc.

vez. E a água mexida pelo dedão do herói se entrança de novo num tecido de ouro e prata, escondendo a visagem da uiara-dona-Sancha. A qual é dona Sancha pra ser europeia, pois Vei, em vez de se utilizar duma de suas filhas, europeiza o seu instrumento de vingança. Ela percebe que sem o europeísmo a que se acostumou, Macunaíma não se enganava. Vei não desanima e pra enfim vencer, acaba se servindo de um argumento exatamente tropical. Pega num chicote de calor e dá uma lambada no herói. Este não resiste mais. Se atira na água fria, preferindo os braços da iara ilusória. E vai ser devorado pelos bichos da água, botos, piranhas.

Ainda consegue voltar à praia, mas é um grangalho de homem. Como agora? sem uma perna, sem isto e mais aquilo e sem principalmente a muiiraquitã que lhe dá razão-de-ser, poderá se organizar, se reorganizar numa vida legítima e funcional?... Não tem mais possibilidade disso. Desiste de ir viver com Delmiro Gouveia, o grande criador. Desiste de ir para Marajó, único lugar do Brasil em que ficaram traços duma civilização superior. Lhe falta o amuleto nacional, não conseguirá vencer mais nada. Então ele prefere ir brilhar no brilho inútil das estrelas."(23)

E assim, tendo enquadrado desta forma o significado da muiiraquitã, naturalmente chegamos a Ci, Mãe do Mato, o grande amor de Macunaíma e aquela que lhe deu o "amuleto nacional".

Ci surge como uma personagem composta. É uma índia da tribo das Amazonas, também chamada das Icamabas; mas é também o espírito protetor da mata virgem, é o próprio princípio criador da floresta amazônica. Segundo o DICIONÁRIO DO FOLCLORE BRASILEIRO, de Câmara Cascudo, Ci "foi a origem e ho-

je preside ao destino das coisas que dela se originaram. O indígena não concebe nada do que existe sem mãe. (...) Como verdadeira mãe que é, não abandona os seres que lhe devem a vida, vigia-lhes o desenvolvimento, guia-os e protege-os para que consigam o próprio destino, acompanhando-os e protegendo-os da nascença até à morte."(24)

Ci é assim a Mãe do Mato. É o espírito gerador e protetor da natureza tropical brasileira, uma representação alegórica da nossa geografia. Empurrado por outra Mãe (Vei, a Sol) Macunaíma encontra o seu amor, a sua complementação, a sua outra metade. O povo brasileiro, através de seu herói, casa-se com a natureza tropical, representada por Ci, numa situação criada pelo Sol, isto é, pelo clima.

Vejamos no próprio texto de Mário de Andrade.

Macunaíma, Maanape e Jiguê, acompanhados pela lin da Iriqui, "iam seguindo por um caminho no mato e estavam pe-nando muito de sede, longe dos igapós e das lagoas. Não tinha nem mesmo umbu no bairro e Vei, a Sol, esfiapando por entre a folhagem guascava sem parada o lombo dos andarengos. (...) lé-gua e meia adiante Macunaíma escoteiro topou com uma cunhã dor-mindo. Era Ci, Mãe do Mato. Logo viu pelo peito destro seco de-la que a moça fazia parte dessa tribo de mulheres sózinhas pa-rando lá nas praias da lagoa Espelho da Lua, coada pelo Nhamun dá."

É a realização plena da tese da civilização telú-rica, vinda de Spengler e Keyserling e adotada e adaptada por Mário de Andrade. O herói de nossa gente torna-se o Imperador do Mato Virgem, dos Matos Misteriosos, o Brasil impera sobre a sua natureza e geografia.

Até este ponto, não era realmente necessário, em

termos de composição de personagem, que Ci, além de Mãe do Mato, fosse também uma amazona. O motivo real deste hibridismo está na necessidade de que surgisse na narrativa a figura da muiraquitã. Conforme foi estudado por João Barbosa Rodrigues, etnólogo do século passado, a muiraquitã era um presente, de alta carga simbólica, que as mulheres da tribo das Amazonas - ou Icamíabas - davam aos homens, necessariamente de outra tribo, por ocasião do nascimento de um filho. A muiraquitã era, portanto, o símbolo da ligação profunda entre duas pessoas, ligação por excelência espiritual, pois as Amazonas não podiam estabelecer uma relação permanente com os homens. A muiraquitã assim é o símbolo de ligação intensa, espiritual, marcada pelo nascimento de um filho.

O que significa, então, a muiraquitã dada de presente por Ci a Macunaíma? Esta muiraquitã simboliza a ligação eterna, espiritualizada, entre o povo brasileiro e a natureza tropical. É, enquanto símbolo, a futura e hipotética civilização brasileira. É a aliança entre o Mato e o Herói, entre os trópicos e a nossa gente.

E esta aliança não deveria ser perdida.

Esta muiraquitã Macunaíma a recebe na circunstância da morte do seu filho com Ci, e imediatamente antes de ir para o céu, virar tradição, na forma da estrela Beta do Centauro. É a primeira de uma série de personagens que não morrem, mas viram componentes do céu (lua, cometa, constelação, estrela cadente, etc.) Virar astro, dentro da cosmogonia indígena brasileira, significa virar tradição. Como o próprio Mário de Andrade diz, "vai ser astro, que é o destino fatal dos seres (tradição)" (25).

Ci, a Mãe do Mato, a corporificação da natureza

brasileira, vira tradição, o que, dentro do ideário de Mário de Andrade, significa uma referência para o presente. Lembremos daquela sua frase: "Nós só seremos de deveras uma Raça o dia em que nos tradicionalizarmos integralmente..." (26)

Assim, Macunaíma perde a Ci e ganha uma muiiraquitã.

Sai por este mundo e encontra, no capítulo seguinte, (IV - BOIÚNA LUNA) com o monstro da mitologia indígena que dá nome ao título. Mário de Andrade gosta especialmente desta parte. Em carta a Manuel Bandeira (27) ele diz: "... o caso de Naipi. O Reconto dela é a coisa mais perfeita como língua literária prosa que escrevinhei até agora. Tem uma eloquência ardente sem nada de oratória brasileira, é tão simples... Gosto por demais dessa página. (...) O capítulo tem sequência perfeitamente lógica. (Macunaíma) Vagabunda pelo mato e topa com a cascata Naipi. Tudo lógico. Pergunta porque ela chora. Ela conta e ele tem raiva de Capei - que a moça já contou que mora na gruta - sexo dela - vendo sempre se Naipi foi mesmo brincada. Macunaíma falou que matava Capei capei escuta e sai da gruta, é um monstro e quer matar Macunaíma. Então ele na temeridade sem coragem mata Capei. E a cabeça decepada (tradição) ficando escrava dele o segue. Macunaíma tem medo, foge. A cabeça não podendo servir o senhor dela, fica sem que fazer nesta terra. Então vai ser astro que é o destino fatal dos seres (tradição). Vira Lua."

Como Ci, vai para o "campo vasto do céu".

É neste episódio, no qual Macunaíma deixa sem uso a tradição, que a muiiraquitã vai ser perdida. Assim: "No outro dia os manos deram um campo até a beira do rio mas campearam, campearam em vão, nada de muiiraquitã." Macunaíma desespera-se

com a perda do amuleto, pois "uma tracajá engulira a muiiraqui-tã e o mariscador que apanhara a tartaruga tinha vendido a pedra verde pra um regatão peruano se chamando Venceslau Pietro Pietra. O dono do talismã enriquecera e parava fazendeiro e bauludo lá em São Paulo, a cidade macota lambida pelo igarapé Tie-tê."

O herói de nossa gente perde o amuleto nacional ao negar a tradição. E o amuleto vai para as mãos de um estrangeiro - como veremos, um burguês italiano.

Tal como Ci, Venceslau Pietro Pietra também será uma personagem híbrida. Será um regatão peruano; será o gigante Piaimã; e será o Corupira.

O componente de Corupira aparece "porque o regatão andava com o calcanhar prá frente, e se Deus o assinalou alguma lhe achou." (28) Também era casado com "uma caapora velha sempre cachimbando que se chamava Ceiuci e era muito gulosa." (29) Estas são características típicas do Corupira, na mitologia brasileira.

A componente de Piaimã, o gigante devorador de gente das lendas Taulipáng e Arekuná, é óbvia na montagem da personagem: é aquilo que consta do material etnográfico coletado por Koch-Grümborg.

Já como Regatão, a coisa é mais complicada.

Regatão, como se sabe, é o comerciante típico da amazônia. É aquele que num barco (que tem o mesmo nome) percorre os rios da região no ofício de comprar, vender e trocar de tudo com as populações ribeirinhas. Realizam uma atividade similar a de um grande número de italianos em São Paulo, nas décadas de '10 e '20. Esta semelhança é apontada pelo próprio Mário de Andrade, pois na sua viagem à Amazônia, chegando até ao

Perú, tem a impressão de que "Os peruanos nascem todos na Itália, gesticulam, fazem um barulhão." (30)

Mário de Andrade não desejou, nos seus prefácios, que Venceslau Pietro Pietra fosse entendido como símbolo do imigrante: "É certo que não tive intenção de sintetizar o brasileiro em Macunaíma, nem o estrangeiro no gigante Piaimã. Apesar de todas as referências figuradas que a gente possa perceber entre Macunaíma e o homem brasileiro, Venceslau Pietro Pietra e o homem estrangeiro, tem duas omissões voluntárias que tiram por completo o conceito simbólico dos dois: a simbologia é episódica, aparece por intermitência quando calha pra tirar efeito cômico e não tem antítese. Venceslau Pietro Pietra e Macunaíma não são antagônicos, nem se completam e muito menos a luta entre os dois tem qualquer valor sociológico. Se Macunaíma consegue retomar a muiiraquitã é porque eu carecia de fazer ele morrer no norte. E é impossível de se ver na morte do gigante qualquer aparência de simbologia. As próprias alusões sem continuidade ao elemento estrangeiro que o gigante faz nascer, concorrem pra minha observação do sintoma cultural do livro: é uma complacência gozada, uma acomodação aceita tão conscientemente que a própria mulher dele é uma caapora e a filha vira uma estrela." (31)

Esta declaração de Mário de Andrade deve ser aceita, mas ela permite alguns raciocínios que a relativizam.

É verdade que a oposição básica da narrativa não é entre Macunaíma e Venceslau Pietro Pietra, apesar de sermos induzidos a pensar assim pelo alto poder figurativo produzido pelo embate entre estas duas figuras. A verdadeira oposição do livro - e que só pode ser figurada de modo nuanceado e secundário - é aquela entre locais, entre ambientes geográficos e seus

resultados culturais, confrontados com as possibilidades de civilização decorrentes. Venceslau Pietro Pietra é, primordialmente, o elemento que traz Macunaíma para a Metrópolis de São Paulo, tirando-o do Mato-Virgem onde ele era imperador.

Não obstante a esta colocação, cabe indagar da necessidade, dentro da construção da trama e da caracterização das personagens, de Mário de Andrade desenhar tão nitidamente Piaimã como imigrante italiano. O próprio nome urbano da personagem (Venceslau Pietro Pietra) é italiano - pelo menos o sobrenome o é. Ele morre numa macarronada, gritando: "falta queijo! falta queijo!" Em determinado momento, cozinha Macunaíma junto com a polenta, etc. São caricaturas populares e xenóforas do imigrante italiano. Mas o fundamental, o que dá sustentação narrativa à personagem é justamente ela ter se apoderado da muiiraquitã, o "amuleto nacional".

Acrescente-se a isso que Venceslau Pietro Pietra é a única personagem do livro que, ao morrer, não vai para "o campo vasto do céu", isto é, não entra para o corpo da tradição nacional. Portanto, a hostilidade com relação ao ogre é evidente, pois na sua composição híbrida (Corupira + Piaimã + Italiano) o que acaba prevalecendo é a sua parcela de alienígena, de corpo estranho à vida e à cultura brasileira. (32)

E assim, movido pela busca do símbolo roubado, Macunaíma chega a São Paulo. Mário de Andrade adota um tom expressionista, na circunstância do herói chegando na Metrópole, do cenário onde se dará a sua definitiva descaracterização. Esta é a principal sequência na qual Macunaíma inverterá os sinais narrativos dos cronistas do 1º século brasileiro. Desde Caminha e o piloto anônimo, passando por Jean de Léry, Gandavo, Gabriel Soares de Souza, etc., o Brasil era descrito por um

narrador europeu, tocado pelo "maravilhoso" tropical, tentando entender o que via mas usando noções aplicáveis apenas à Europa. Agora é a situação inversa e, em certo sentido, uma vingança literária. O estranho e "maravilhoso" agora é a civilização européia, entendida como tal a metrópole da máquina na qual São Paulo havia se transformado. É o ponto de vista do herói de nossa gente, são os olhos do mato-virgem que narram o observado, o alienígena, o outro mundo. Aquilo que para ser descrito torna necessário o uso de conceitos aproximativos, pois os nomes reais são ignorados.

Assim: "Os tamanduás os boitatás as inajás de curatás de fumo, em vez eram caminhões bondes autobondes anúncios-luminosos relógios faróis rádios motocicletas telefones gorgetas postes chaminés... Eram máquinas e tudo na cidade era só máquina!" (33)

No processo de adaptação à cidade, local estranho à sua natureza, o próprio pensamento de Macunaíma se torna uma maquinação.

Macunaíma "Então resolveu ir brincar com a Máquina pra ser também imperador dos filhos da mandioca. Mas as três cunhãs deram muitas risadas e falaram que isso de deuses era gorda mentira antiga, que não tinha deus não e que com a máquina ninguém não brinca porque ela mata. (...) A Máquina era que matava os homens porém os homens é que mandavam na Máquina... (Macunaíma) Constatou pasmo que os filhos da mandioca eram donos sem mistério sem querer sem fastio, incapaz de explicar as infelicidades por si. Macunaíma concluiu:

- Os filhos da mandioca não ganham da máquina nem ela ganha deles nesta luta. Há empate.

(...) a máquina devia de ser um deus de que os ho

mens não eram verdadeiramente donos só porque não tinham feito dela uma Iara explicável mas apenas uma realidade do mundo. De toda essa embrulhada o pensamento dele sacou bem clarinha uma luz: os homens é que eram máquinas e as máquinas é que eram homens." (34)

Esta dicotomia que foi demonstrada, entre o Mato-Virgem orgânico, mágico, e a cidade pétrea, mortificadora ("apenas uma realidade do mundo"), é a bem dizer a verdadeira oposição desta obra. São dois cenários, o primeiro figurado pela Mãe do Mato, e o segundo pela Máquina.

O primeiro permite que o herói "brinque"; o segundo, "ninguém não brinca porque ela mata". O primeiro transforma Macunaíma em Imperador; o segundo transforma Macunaíma em nada.

Como foi dito, a verdadeira oposição no interior de MACUNAÍMA é entre locais, entre ambientes geográficos (Mato x Cidade) e não entre o herói e o gigante Piaimã. Portanto, a oposição é entre forças abstratas, que não podem ser perfeitamente figuradas.

Daí, é lícito concluir que, consideradas todas as mediações, emerge MACUNAÍMA como um romance moderno.

Se olharmos com o cuidado necessário, isto é, com o recurso da história, veremos que a oposição fundante da composição do MACUNAÍMA (aquela entre o campo e a cidade, respectivamente locais de império e de aprofundamento de sua descaracterização) não é produto volitivo e casual da imaginação de Mário de Andrade.

Contrariamente a isto - e aí vai grande parte da riqueza do romance-rapsódia da nossa modernidade - esta oposição decisiva da composição do MACUNAÍMA é um triunfo mimético, pois aparece aqui, formalizado esteticamente, a mesma oposição que era tida como decisiva, dentro da vida social brasileira, pela oligarquia cafeeira.

Em outras palavras: a fase chamada de liberal da economia brasileira, que corresponde à República Velha e ao auge do ciclo do café é também o momento de emergência da prática industrial (35) no país. Como se sabe (e aqui discutiremos a este respeito) o "baronato" cafeicultor opôs-se em grande medida a este novo rumo da sociedade brasileira, fazendo assim com que surgissem correntes ruralistas em oposição à industrialização e à urbanização decorrente. (36)

É imprescindível termos em conta, para ganharmos um ponto de concretude, que o termo "cidade" vem aqui como entificação simbólica - e é um símbolo e não alegoria - de industrialização, o que quer dizer, dadas as circunstâncias particulares do período, uma noção: a de capitalismo verdadeiro.

Na formulação de Marx (37) "consideradas em função dela, todas as demais formas aparecem como formas simplesmente derivadas ou secundárias - formas derivadas, como a do

capital usurário, e ademais secundárias, posto que correspondem a um capital invertido em uma função específica que cai dentro de seu processo de circulação - ; por isso, à medida que vai evoluindo, o capital industrial tem que principiar por impor-se àquelas duas formas (comercial e usurária) e convertê-las em formas derivadas, submetidas a ele. O capital industrial se encontra com estas outras formas tradicionais no momento em que nasce e se instaura; são condições prévias a ele, não condições que ele mesmo implante como formas de seu próprio processo de vida. (...) Quando a produção capitalista se desenvolve plenamente e passa a ser o regime fundamental de produção, o capital usurário se submete ao capital industrial e o capital comercial se converte em uma modalidade deste, em uma forma derivada do processo de circulação. Para tanto, ambos têm que se vender e sujeitar previamente ao capital industrial."

Na particular condição brasileira, este processo de emergência do capitalismo verdadeiro será gravemente afetado e retardado, pois a política econômica, fundamentalmente agrário-exportadora, obstaculizou o processo de industrialização do país.

Não obstante ser verdadeira esta oposição entre ruralistas e industrialistas na época, é decisivo termos em conta que "na particularidade da formação do capitalismo brasileiro, tendo este se constituído através do que chamaremos (de via colonial), e sendo marcadamente próprio desta a conciliação entre o historicamente velho e o historicamente novo, de tal forma que o novo paga pesado tributo ao velho, no seu processo de emergência e vigência, o confronto entre as componentes agrária e industrial do modo de produção capitalista, no caso brasileiro, teria forçosamente que assumir modalidade específica;

digamos assim, formas abrandadas e veladas." (38)

Oswald de Andrade, na Introdução de 1933 a SERAFIM PONTE GRANDE, observou que "O movimento modernista, culminado no sarampão antropofágico, parecia indicar um fenômeno avançado. São Paulo possuía um poderoso parque industrial. Quem sabe se a alta do café não ia colocar a literatura nova-rica da semi-colônia ao lado dos custosos surrealismos imperialistas? Eis porém que o parque industrial de São Paulo era um parque de transformação. Com matéria-prima importada. Às vezes do próprio solo nosso. Macunaíma." (39)

A existência de um parque industrial - em que pese a sua categoria secundária e débil - afeta concretamente a vida social brasileira, e indicia a necessidade de uma alternativa para o sistema agro-exportador.

A nascente indústria brasileira ocupa assim um espaço na economia que de nenhum modo poderia ser ocupado pelo "baronato" cafeicultor. Este segmento dominante, por sua vez, também não ocupava setores outros decisivos da própria economia agro-exportadora. Conforme Francisco de Oliveira (40) "Restava um segmento do processo de acumulação cujo controle escapava, no entanto, à nova classe social burguesa-agrária brasileira. Na forma, o 'exclusivo' comercial da Colônia havia sido substituído pelos lucros da intermediação comercial dos produtos de exportação, agora pela Inglaterra e logo após pelos Estados Unidos da América do Norte (para citar apenas os dois principais) e pela intermediação financeira da City, que financiava a comercialização interna e externa dos produtos de exportação."

De modo cabal, "O binômio 'intermediação comercial e financeira' é uma unidade indissolúvel no contexto da Primei

ra República. E esse binômio é de realização quase que totalmente externa. Em primeiro lugar, a intermediação comercial e financeira retira da economia uma parte ponderável do excedente produzido, que não será reinjetado nela, mas serve à acumulação na economia dos países que a realizam; é, em outros termos, uma repetição de fenômeno sempre presente à economia brasileira, desde os dias da colônia."

Assim, "Fica evidente, enunciados todos os teoremas, que tanto o auge quanto a inviabilidade da economia agro-exportadora brasileira típica da República Velha e suas sequelas que marcaram todo o bloqueio do avanço do capitalismo no país, não podem ser explicados sem um acurado exame das relações internacionais que a emolduravam. A intermediação comercial e financeira externa, que tanto se enfatizou ao longo deste trabalho, não é um acaso nessa trama de relações; ela é a relação. Seu epicentro é a Inglaterra, na fase típica de exportação de capitais; seu nome é imperialismo." (41)

No cenário da economia brasileira de então, ressaltam três setores, aqui indicativamente situados:

1º) O setor industrial, personificado pelo imigrante italiano (Conde Matarazzo, Conde Lindolfo Crespi, etc), que é subordinado e ao mesmo tempo postulante à posição hegemônica na economia brasileira. Enquanto virtualidade, "tem que principiar por impôr-se àquelas duas formas (comercial e usurária) e convertê-las em formas derivadas, submetidas a ele."(37) A simples existência deste setor industrial representa contraposição à forma dominante de acumulação no Brasil, contraposição esta, já sabemos, suavizada pelo mecanismo colonial de conciliação. Ao mesmo tempo, o desenvolvimento deste setor industrialista é obstaculizado pelo próprio sistema que ele agride,

na medida em que o capital acumulado pelo setor agro-exportador transfere-se para fora do país, pelo mecanismo existente da intermediação comercial.

2º) O setor da intermediação comercial, forma concreta da ação imperialista, ocupa setores altamente rentáveis da economia cafeeira, através de seus mecanismos de escoamento da produção (estradas de ferro, linhas marítimas) e de casas exportadoras, sediadas no porto de Santos. "Usurpa" assim a principal fatia do excedente, sendo fator de limitação do desenvolvimento mais amplo da indústria, e do próprio café.

3º) Finalmente, o setor cafeeicultor.

É a "nova classe social burguesa-agrária brasileira", na designação de Chico de Oliveira. É, ao mesmo tempo, tradicional, "quatrocentona". Depende do capital inglês (principalmente) e por isso, é limitado por ele. Do processo mais geral da produção do café (produção-distribuição-troca-consumo) participa limitadamente das três últimas instâncias, e com relação à primeira exerce controle com limites crescentes, na medida em que o capital inglês começa a financiar o próprio plantio das mudas na fazenda.

Com o capital estrangeiro o café mantém uma relação contraditória (financiamento e intermediação de um lado, limitação de outro), e com o capital industrial o café mantém relação também contraditória, mas comportando uma oposição mais aberta e às vezes claramente agressiva.

Mas se formos nos deter na fase áurea da exportação do café (1910-1925), poderemos começar a perceber que o "baronato" cafeeicultor já vive um momento de diferenciação interna. Isto quer dizer que, no decorrer das décadas de hegemonia da economia cafeeira, a oligarquia conhece em seu interior seg-

mentos mais avançados do que outros em termos de atuação política ligada aos problemas específicos do setor. E será essa diferenciação que propiciará um efêmero, porém fértil interlúdio nacionalista.

Um segmento da oligarquia cafeeira, minoritária desde sempre, mas contando com os melhores quadros políticos e intelectuais - além de contarem com o maior volume de produção do café - posicionaram-se pela ocupação progressiva da intermediação comercial do seu produto.

Referimo-nos àquele segmento que na década de '20 se expressou politicamente através do Partido Democrático, em oposição ao Partido Republicano Paulista, este inequivocamente articulado pelo segmento majoritário do café, e refratário, por "passadismo" político e econômico, à proposta "modernizante" e nacionalista dos "democráticos".

Este setor, liderado pela mais importante família do café - os Prado - vai construir mecanismos de intervenção na atividade de intermediação comercial, que gradativamente poderiam levar à redução e mesmo - poder-se-ia pensar - à anulação da presença imperialista neste setor.

Dentro desta lógica, uma importante estrada de ferro - a Cia. Paulista de Estradas de Ferro, com controle dos Prado é inaugurada, cobrindo as novas regiões produtoras de café, e a Casa Prado-Chaves (entre outras) relativiza o monopólio inglês no negócio da exportação.

Vejamos que paradoxo rico de explicitações da particularidade histórica brasileira.

A oligarquia cafeeira - a efetiva classe hegemônica no Brasil - articula um programa de feições nacionalistas, porém sobre a base da estrutura agrário-exportadora tradicio-

nal (alterada no setor que foi apontado). Este setor oligárqui-
co elabora assim o projeto de um Brasil autônomo, rompido com
a dominação colonial, porém mantendo a estrutura social tradi-
cional intacta. O que pressupõe impedir as mudanças que uma in-
dustrialização de fato traria - tal como a intensificação da
divisão social do trabalho.

Este nacionalismo de base cafeeira - de onde, a
não ser daí, surgiria a base social do nacionalismo cultural do
movimento modernista? - este nacionalismo de base cafeeira, di-
zíamos, via na continuidade da estrutura monocultora, agrária
e exportadora a base inegociável para a efetiva emancipação e-
conômica do país, já que entendia que o mesmo era seu interes-
se particular. (42)

Pela sua incompletude enquanto classe dominante,
a burguesia agrária programa o avanço econômico e cultural, a-
firmando a regressividade no plano mais geral. (43)

Este projeto durou pouco: com a quebra da bolsa
de valores de Nova York, em 1929, revela-se por inteiro a in-
completude deste programa - tão incompleto quanto a classe que
o gerou. O desarranjo da economia capitalista mundial levou ao
escombros das economias subsidiárias, o que inclui as de base ca-
feeira - nacionalistas ou não.

Mas enquanto durou, este movimento criou um fluxo
de idéias voltadas para a realidade brasileira, que se no pla-
no ideológico eram equivocadas quase todas, deixaram mesmo as-
sim um substrato cultural apreciável - e não totalmente assimi-
ladas até hoje.

Onde, no Brasil, ir buscar as modernas artes plás-
ticas, senão nas vagas deste equívoco ideológico? Onde ir bus-
car a música brasileira, idem, idem?

Na literatura temos, entre outras coisas, MACUNAÍMA, O HERÓI SEM NENHUM CARÁTER, dedicado a Paulo Prado. Enquanto equívoco, rapsódia; enquanto positividade para além da compreensão de Mário de Andrade, o romance da modernidade brasileira.

NOTAS

- (1) ANDRADE, Mário de - Carta a Raimundo Moraes. Conf. Telê Porto Ancona Lopez, "MACUNAÍMA: a margem e o texto", S. Paulo, HUCITEC, Secretaria de Cultura, Esportes e Turismo, 1974, págs. 98 s.
- (2) CARVALHO, Ronald de - in "BRASIL: 1º TEMPO MODERNISTA - 1917/29 - DOCUMENTAÇÃO", IEB-USP, 1972, p. 197 s.
- (3) ELIADE, Mircea - "MITO E REALIDADE", Editora Perspectiva, S. Paulo, 1972, p. 10.
- (4) ANDRADE, Mário de - "1925 - ASSIM FALOU O PAPA DO FUTURISMO" in "MÁRIO DE ANDRADE - ENTREVISTAS E DOCUMENTOS", org. Telê Porto Ancona Lopez, T.A. Queiroz, Editor, São Paulo, 1983, p. 17 s.
- (5) LOPEZ, Telê Porto Ancona - "MACUNAÍMA: a margem e o texto", op. cit., p. 75.
- (6) ANDRADE, Mário de - "1925 - ASSIM FALOU O PAPA DO FUTURISMO", op. cit. p. 18 s.
- (7) Idem, ibidem, p. 18.
- (8) Idem, ibidem, p. 19.
- (9) Idem, "O MOVIMENTO MODERNISTA" in "ASPECTOS DA LITERATURA BRASILEIRA", S. Paulo, Martins, 5ª ed. p. 235.
- (10) Idem, ibidem, p. 239.
- (11) Idem, conf. Telê Porto Ancona Lopez, "MACUNAÍMA: a margem e o texto, op. cit. p. 87.
- (12) BENJAMIN, Walter - "O NARRADOR" in Os Pensadores, Editora Abril, S. Paulo, 1980, p. 60. Tradução de Modesto Carone.
- (13) CÂMARA CASCUDO, Luis da - "DICIONÁRIO DO FOLCLORE BRASILEIRO", S. Paulo, Melhoramentos, 1979, 5ª ed., p. 680.

- (14) LUKÁCS, György - "NOTA SOBRE O ROMANCE" in "Sociologia", org. José Paulo Netto, S.Paulo, Ática, 1981, p. 177.
- (15) Idem, ibidem, p. 178.
- (16) Dentro do mesmo universo de preocupações, Wolfgang Kayser diz que "Hegel e Vischer expuseram a difícil situação em que se encontra o poeta de epopéia nos tempos modernos. Não pode apoiar-se em sagas e mitos plausíveis, o seu mundo está 'organizado prosaicamente', é falho de mitos e de milagres e tornou-se uma 'realidade que se conhece por meio de experiências'. E em vez de falar a um auditório reunido à sua volta, o narrador tem de escrever para leitores isolados. Já por isso se modifica toda a atitude narrativa. Mas é ainda mais profunda a alteração que se deu no mundo posto em confronto e de que se vai contar. Como o narrador, agora, já não está sobre a plataforma elevada do rapsodo, mas sim fala como narrador 'pessoal' (...), assim o auditório se dissolveu em leitores pessoais, assim se tornou mais particular e pessoal o mundo inteiro de que se fala. É como pessoa individual que o leitor está a ler, e desta maneira conta-se-lhe de vivências pessoais. (...) À narrativa do mundo total (em tom elevado) chamamos-lhe epopéia; a narrativa do mundo particular num tom particular e feita a um leitor particular chama-se romance." (KAYSER, Wolfgang - "ANÁLISE E INTERPRETAÇÃO DA OBRA LITERÁRIA", Arménio Amado, Editor, Coimbra, Portugal, Livraria Martins Fontes, S.Paulo, Brasil, 6ª ed., 1976, p. 399).
- (17) LUKÁCS, György - Op. cit., p. 178 s.
- (18) ANDRADE, Mário de - "O TURISTA APRENDIZ", org. Telê Porto Ancona Lopez, S.Paulo, Duas Cidades, Secretaria de Cultura, Ciência e Tecnologia, 1976, p. 60 s.

(19) Nos originais da introdução a "CAFÉ", datado de 1942, Mário de Andrade ainda perfila a mesma linha interpretativa da história, de determinação geográfica, aqui expressa. Diz ele: "Café! As formas regionais da vida (nota, dizendo que chamo aqui de regionais, pela geografia, o que nas diversas sociedades e civilizações pode ser chamado de racial, tribal, nacional, digital ou societário: a organização da humanidade em coletividades designadas pela geografia humana e pela antropogeografia) as formas | regionais | coletivas... não se poderia acaso tentar uma ópera coletiva tendo como base do assunto o café?..."

Mais adiante, no mesmo manuscrito, o tema retorna:

"Se trata exatamente, honestamente, de realizar uma obra justa. O assunto é que é sublime. Não o café, o café paulista, mas aquilo de que ele, como o trigo, como os carneiros queimados da Holanda (?) como qualquer força econômica é um símbolo.

Aliás, nem se trata de São Paulo, de Brasil. O que terá de brasileiro e de paulista na obra será resultante apenas de 'fatalidade geográfica' dos seus autores. Si eu puser uma embolada na minha ópera, nem a embolada é paulista ou paranaense: ponho porque a embolada é minha, faz parte instantânea, instintiva, hereditária do meu ser. Não seria de tudo seu todo (sic) possível por uma polca paraguaia. (A imagem duma embolada surgia...) Não porque a embolada venha caracterizar geograficamente, regionalisticamente a minha ópera. Si fosse isto eu a recusaria." (Manuscritos originais do Arquivo Mário de Andrade - Instituto de Estudos Brasileiros - USP).

(20) No curso de Filosofia e História da Arte que Mário de Andrade ministrou na Universidade do Distrito Federal, em 1938, as primeiras aulas foram dedicadas justamente à questão da cultura e civilização, e o aspecto do adequado uso destes

conceitos. Nos manuscritos dos roteiros de aula, consta:

"Que é ser primitivo?"

Os conceitos de civilização de cultura não podem nos dar noção legítima do que seja o ser primitivo. (...)

Porquês: São conceitos abusivamente europeus.

Mesmo grandes civilizações não européias, por muitas partes escapam à prática da civilização e da cultura européia. (...)

... os primitivos são, mesmo por esses conceitos europeus, muito mais cultos, muito mais civilizados que as 'pessoas do povo' das nossas civilizações.

Porquês: Mais 'civis',

(mais fundidos na unidade do clan);

Mais tradicionais,

(mais consoantes à integridade histórica do clan);

(...)

Mais adequados,

(perfeita adaptação ao meio natural; o 'homem do povo' até poderia definir-se como o 'inadequado ao meio civilizado', principalmente urbano. Nosso crime social que obriga a associações de caridade, filantropia, instituições de assistência).

(Conf. fotocópias dos originais. Secção de Obras Raras da Biblioteca Municipal de São Paulo.)

(21) Exatamente este é o tema do segundo ensaio desta dissertação de mestrado.

(22) ANDRADE, Mário de - Conf. originais do IEB-USP, citado por Telê Porto Ancona Lopez em "MÁRIO DE ANDRADE: Ramais e caminhos", S. Paulo, Livraria Duas Cidades, 1972, p. 115 s.

- (23) ANDRADE, Mário de - in MENSAGEM (Quinzenário de Literatura e Arte) 2 (26) Belo Horizonte, 24 jul., 1943, p.1 conf. Telê Porto Ancona Lopez, "MACUNAÍMA: a margem e o texto", op. cit. p. 101 s.
- (24) CÂMARA CASCUDO, Luis da - op. cit. p. 228.
- (25) ANDRADE, Mário de - in "CARTAS A MANUEL BANDEIRA", Rio, Ed. de Ouro, s/d, p. 250.
- (26) ANDRADE, Mário de - "1925 - ASSIM FALOU O PAPA DO FUTURISMO", op. cit. p. 18.
- (27) ANDRADE, Mário de - in "CARTAS A MANUEL BANDEIRA", op.cit. p. 250 s.
- (28) MACUNAÍMA, cap. V (PIAIMÃ).
- (29) Idem, ibidem.
- (30) ANDRADE, Mário de - "O TURISTA APRENDIZ", op. cit. p. 111.
- (31) ANDRADE, Mário de - "PREFÁCIO (27-III-1928)" in "MACUNAÍMA: a margem e o texto", op. cit. p. 91.
- (32) Por esta época, a questão da imigração e seus efeitos sobre a vida brasileira é quase uma obsessão para Mário de Andrade. Entre 1929/30, redige um romance, que deixa inacabado, intitulado "CAFÉ", onde a temática central é justamente a inadequação de "querermos formar uma cultura e civilização de base cristã-européia" (vide a nota 23). Neste romance, todas as personagens são imigrantes (italianos, sírios) ou imigrantes (nordestinos, como a personagem central Chico Antônio). Todos eles existem lamentavelmente em São Paulo, cujo ponto capital era "a praça do Correio. Numa cidade de imigrantes, era ali o Correio. Se via a massa pesada e sem caráter dele, como emigrante, assustado, cheio de ângulos, de pontas e reminiscências estranhas. E os dois lances dominadores da avenida São João, inclinados num ritmo de despejo, atiravam a qualquer hora do tem

po, na pracinha disforme com nada menos que oito bocas de ruas, uma pororoca de gente. O ponto era bem um desses lugares típicos do que tem de novo, de feroz, de inaceitável ou pelo menos incompreensível a vida americana. Liberdade e aceitação pragmática. Ausência de tradições nacionais, ausência de moral; despoliciamento de qualquer espécie, urbano, político, filosófico, racial, financeiro, sexual." (p. 46 dos originais)

A figura do imigrante italiano ocupa espaço notável na obra. Nela, é dito que: "Não vinha mais italiano pra S.Paulo, e as lavouras lutavam contra a falta de braços. Isto é: italiano inda vinha porém não mais os homens de aldeia com a filharada, gente brutíssima, raçada em animalidade por séculos de vilarejo europeu, sem esgotos, sem encanamento de espécie alguma, sem luz elétrica, sem escola, sem quase nenhuma reação intelectual. Esses tinham dado colonos ótimos. (...)

Aqui os ricaços itálicos e outros trustistas estrangeiros, duma ousadia afinal das contas miserável porquê os Governos e o povo eram dũa mansidão por demais semvergonha pra reagir, aqui os italianos se conservavam fundamentalmente italianos e, si perseveravam na terra, tinham de verdade uma psicologia longinqua, sentimentos, orgulhos, ideias que em vez de nascerem da terra, vinham dalem-mar. E si depois de ricos permaneciam aqui, era porquê aparentados na Italia nova desta banda, vivendo aqui como chefões do clan deles, organizados em costumes, parentela e ordem social sempre fundamentalmente italianos, nada tendo da terra e de seus homens, porém intransportáveis pro 'outro lado de lá', a vida na Italia velha não lhes dava mais os regalos que tinham aqui." (págs. 19/20 dos originais - IEB-USP. Conf. Edição Crítica organizada por Sylvie Catherine Jossierand, em tese de Doutorado por Nanterre - Paris X, orientação de Claude Guichard. Foi mantida a ortografia original.)

(33) No inacabado romance "CAFÉ", citado na nota 32, Mário de Andrade reproduz quase ponto a ponto a chegada de Macu-naíma a São Paulo, desta vez na figura do cantador de cocos Chico Antônio - um quase herói de nossa gente. Assim: "Era noite de sábado. Custoso de atravessar, tantos automóveis, pra diante muitos bondes parados, muita gente na porteira... meteram por uma escada em corredor, escuríssima... (...)

Andava rápido, mas com dificuldade por causa daquele povaréu espantoso como nunca vira. Luzes vermelhas azuis verdes, apagavam, acendiam, casas iluminadíssimas, filas de bonde, moças passeando, ãa misturada formidável. Seu João falava sempre mas havia também as frases dos outros, moças passeando, lindas, enfeitadas, automóvel que não acabava mais, buzinas, uma porta era teatro, músicas, delens de mais bondes chegando, Chico Antônio estava meio tonto. (...)

O extase de Chico Antonio perseverou até o fim da avenida. Atravessando o parque Pedro II, com a escuriza vazia, bateu um vento gelado e a vida voltou. Chico Antonio principiou examinando tudo com curiosidade. Se via na pouca distância o morro em que o centro da cidade se encarapitava apertadinho, exagerado em valor, dando uma impressão catatrófica de grandeza. Mas era mesmo um espetáculo novo e muito lindo. Um poder de inteligência antinatural, quase desumano pra Chico Antonio, desmantelava as grandes construções numa irregularidade semostradeira, dum a vaidade ridícula. Eram fundos fenomenais de casas, paredões lisos chapeando o morro, deixando entre as pernas aparecer mais longe frontarias e cupulas berrantes. Tudo numa incompetência grandiosa a que o arranhacéu Martinelli alfinetava por cima, em vias de acabamento, despido já da maioria dos andaimes, com as suas carreirinhas regulares de janelas, dominando com sobera-

nia feito uma ordem de lei. Mas na noite o pequeno princípio de calma que a massa Martinelli despertava, era destruído fácil porquê os anuncios luminosos, em que dominava o encarnado, qua se todos invisíveis do parque, reverberavam nas fachadas e no ar poento duma neblinha mirim, mostrando um fim de incêndio pavoroso. (...) Porém pra Chico Antonio toda a paisagem do centro urbano de São Paulo era apenas duma boniteza arrebatante, nunca vira coisa assim tão linda! Ficou inquieto e desviou os olhos da grandeza (...)."

(Conf. Jossierand, Sylvie Catherine, op. cit., p. 16 ss. do original de Mário de Andrade).

(34) MACUNAÍMA, cap. V (PIAIMÃ)

(35) Uso aqui o termo "prática industrial" em detrimento de qualquer outro conceito que induzisse à idéia - errônea - de que houvesse neste período uma efetiva industrialização, de expressão clássica, no Brasil.

(36) Por esta época a indústria sofria ataques de toda ordem.

Em boa medida, as acusações partiam da noção de "artificialidade" desta atividade para o Brasil, em oposição à "vocaçãõ agrícola" do país. Segundo Nícia Vilela Luz, estes ataques "Provinham, principalmente, da lavoura paulista representada, no Congresso, por Palmeira Ripper e Veiga Miranda (...). Expressavam o ruralismo pregado por Alberto Torres, colocando, em face das cidades amparadas e protegidas, as populações rurais 'atrofiadas na sua vitalidade e nas suas alegrias: As cidades, porém, gozam de influência, assustam os governos por meio de greves e, no seu seio geram-se certos monstros chamados açambarcadores contra os quais o poder público se arremessa em bordoadas de cego que vão acertar invariavelmente sobre as costas do longínquo trabalhador, ignorante, humilde, ridicularizado e

doente." (Palmeira Ripper, Discurso pronunciado na sessão de 25/6/1915, Congresso Nacional, Annaes da Camara dos Deputados, VI, 663. Citado por Nícia Vilela Luz, "A LUTA PELA INDUSTRIALIZAÇÃO DO BRASIL", Ed. Alfa-Omega, S.Paulo, 1975, p. 156 s.).

Na continuidade, a mesma autora diz que "Na realidade era oposição entre a lavoura e a indústria que se evidenciava, oposição que tomava acentos amargos, como nos ataques de Veiga Miranda aos capitais estrangeiros aos quais ele, erroneamente, atribuía um papel considerável na industrialização do Brasil, pois englobava nas mesmas acusações capitais essencialmente nacionais pertencentes a estrangeiros aqui radicados e que ele, enciumado, desdenhosamente chamava de estrangeiros aqui aportados em terceira classe. A participação cada vez maior do imigrante estrangeiro na industrialização de São Paulo contribuía, assim, para que a hostilidade para com a indústria nacional adquirisse uma feição nacionalista, xenófoba mesmo. (...) A oposição não partia, porém, apenas da lavoura. A população urbana, particularmente das grandes cidades, como Rio de Janeiro e São Paulo, reagia contra a indústria nacional, considerada sempre como responsável pela elevação do custo de vida." Conf. Nícia Vilela Luz, op. cit., p. 157 ss.).

(37) MARX, Karl - "HISTÓRIA CRÍTICA DE LA TEORIA DE LA PLUSVALIA" Fondo de Cultura Economica, México, 1945, Vol. III, p. 389.

(38) CHASIN, José - "O INTEGRALISMO DE PLÍNIO SALGADO: Forma de Regressividade no Capitalismo Híper-Tardio", São Paulo, Livraria Ciências Humanas, 1978, p. 619.

(39) ANDRADE, Oswald de - OBRAS COMPLETAS, vol. 2, p. 132 s.

(40) OLIVEIRA, Francisco de - "A EMERGÊNCIA DO MODO DE PRODUÇÃO DE MERCADORIAS: Uma Interpretação Teórica da Economia da República Velha no Brasil" in O BRASIL REPUBLICANO 1, Difel, S.Paulo, 1975, p. 397.

(41) Idem, ibidem, p. 398.

(42) Em 1942, na sua dramática conferência na Casa do Estudante, Mário de Andrade depôs da seguinte forma: "... o movimento modernista era nitidamente aristocrático. Pelo seu caráter de jogo arriscado, pelo seu espírito aventureiro, ao extremo, pelo seu internacionalismo modernista, pelo seu nacionalismo embrabecido, pela sua gratuidade antipopular, pelo seu dogmatismo prepotente, era uma aristocracia do espírito. Bem natural, pois, que a pequena e a alta burguesia o temessem. Paulo Prado, ao mesmo tempo que um dos expoentes da aristocracia intelectual paulista, era uma das figuras principais da nossa aristocracia tradicional. Não da aristocracia improvisada do Império, mas da outra mais antiga, justificada no trabalho secular da terra e oriunda de qualquer salteador europeu, que o critério monárquico do Deus-Rei já amancebara com a genealogia. E foi por tudo isto que Paulo Prado pôde medir bem o que havia de aventureiro e de exercício do perigo, no movimento, e arriscar a sua responsabilidade intelectual na aventura. (...) A burguesia nunca soube perder, e isto é que a perde. Si Paulo Prado, com a sua autoridade intelectual e tradicional, tomou a peito a realização da Semana, abriu a lista das contribuições e arrastou atrás de si os seus pares aristocratas e mais alguns que a sua figura dominava, a burguesia protestou e vaiou. Tanto a burguesia de classe como a de espírito. (...) a Semana de Arte Moderna dava um primeiro golpe na pureza do nosso aristocratismo espiritual. Consagrado o movimento pela aristocracia paulis

ta, si ainda sofreríamos algum tempo ataques por vezes cruéis, a nobreza regional nos dava mão forte e ... nos dissolvia nos favores da vida. Está claro que não agia de caso pensado, e si nos dissolvia era pela própria natureza e o seu estado de dacância. Numa fase em que ela não tinha mais nenhuma realidade vital, como certos reis de agora, a nobreza rural paulista só podia nos transmitir a sua gratuidade." ("O MOVIMENTO MODERNISTA", in ASPECTOS DA LITERATURA BRASILEIRA, Edit. Martins, São Paulo, 1974, p. 236 ss.).

(43) "A particularidade da via colonial, (...) engendra uma burguesia que não é capaz de perspectivar, efetivamente, sua autonomia econômica, ou o faz de modo demasiado débil, conformando-se assim em permanecer nas condições de independência neo-colonial ou de subordinação estrutural ao imperialismo. Em outros termos, as burguesias que se objetivaram pela via colonial não realizam sequer suas tarefas econômicas, ao contrário da verdadeira burguesia prussiana, que deixa apenas, como diz Engels, de realizar suas tarefas políticas. De modo que, se para a perspectiva de ambas, de fato, é completamente estranha a efetivação de um regime político democrático-liberal, por outro lado a burguesia prussiana realiza um caminho econômico autônomo, centrado e dinamizado pelos seus próprios interesses, enquanto a burguesia produzida pela via colonial tende a não romper sua subordinação, permanecendo atrelada aos polos hegemônicos das economias centrais. Em síntese, a burguesia prussiana é antidemocrática, porém autônoma, enquanto a burguesia colonial, além de antidemocrática, é caudatária, sendo incapaz, por iniciativa e força próprias, de romper com a subordinação ao imperialismo." CHASIN, José, "AS MÁQUINAS PARAM, GERMINA A DEMOCRACIA", in Escrita-Ensaio, Ano IV, nº 7, S. Paulo, Edit. e Livraria Escrita Ltda., 1980, p.128 s.).

O TRÂNSITO FILOSÓFICO

DE MACUNAÍMA

ENSAIO II

No decorrer dos anos vinte, Mário de Andrade desenvolveu - e empregou em toda a sua obra - uma concepção integrada de história. Esta concepção - quase uma teoria - não é original, mas o resultado de uma mescla pouco sistemática e bastante eclética, cuja heterogeneidade é a resultante da leitura de muitos pensadores sociais do seu tempo.

Esta somatória de leituras resulta num corpo de noções históricas que se parece com o de vários autores: tendo-se como referência o Brasil, com Oliveira Vianna, Alberto Torres, Capistrano de Abreu, Paulo Prado, etc.; tendo-se como referência o pensamento alemão, com Herder, Spengler e Keyserling.

Muitos outros nomes poderiam ser somados a este elenco, sem que por isso fosse mudado o quadro da vinculação esparsa, da leitura incompleta e da resultante não sistemática no pensamento de Mário de Andrade. Apesar disto, há funcionalidade efetiva destas referências teóricas, fazendo com que o pensamento de nosso autor tenha concludência, exposta na forma de indicações programáticas para o Brasil.

Assim, o pensamento de Mário de Andrade parece-se com o de todos estes autores, sendo ao mesmo tempo diferente de cada um deles; e se um paralelismo geral de posições pode ser apontado - com uns mais, com outros menos - torna-se impraticável indicar efetiva vinculação doutrinária.

Importa aqui perceber como Mário de Andrade leu esta filosofia. A premissa destas páginas é a de que a leitura destes autores o inspirou na composição do MACUNAÍMA, e esta inspiração aparece com as cores da crise oligárquica no Brasil.

Este estudo trilhará um roteiro dentro do pensamento alemão, onde Mário de Andrade buscou referências mas não filiação: é, portanto, descompromissado com as condições de gênese e mais ainda com a função social que este pensamento conheceu, dentro e fora da Alemanha. Mário de Andrade foi um homem das concretas condições brasileiras, e isto o aparta da particularidade histórica alemã. O pensamento alemão, na sua vertente irracionalista, chega a ele nas condições típicas da importação de idéias, isto é, dissolvido nas bases infra-estruturais genéticas e mantido enquanto contorno universal, até ser fagocitado pela cois local. Ou seja, este contorno universal ganhará funcionalidade ideológica dentro do novo solo histórico, deixando de ser idéia "solta" para existir como pré-ideação de atos sociais concretos. A realidade brasileira dos anos '20 é essencialmente distinta da realidade alemã de qualquer período; conseqüentemente, idéias originalmente alemãs jamais terão um uso "alemão" no Brasil. Assim, critérios distintos de análise do pensamento se impõem.

Herder, Spengler e Keyserling, cada um a seu tempo e a seu modo, sustentam uma discussão que traz à tona noções decisivas para Mário de Andrade, tais como: a relação entre cultura e meio geográfico; binômio cultura-civilização; a noção de caráter nacional; a noção de raça como fator cultural. Ao seu tempo e ao seu modo, Mário de Andrade trabalhou cada um destes conceitos; a questão reside em revelar o uso particular que cada um destes conceitos, e todos dentro de um sistema, tiveram dentro do pensamento "do mais culto dos modernistas". E ainda - e principalmente -, como estas noções atuam na composição do MACUNAÍMA.

MACUNAÍMA será assim, no plasma de sua entidade

literária, veículo de exposição do inteiro pensamento social de Mário de Andrade.

A partir dos ganhos obtidos no capítulo anterior, em termos de compreensão do pensamento social de Mário de Andrade, aqui vai exposto, esquematicamente, este corpo de noções:

1º) A História deve ser encarada pela sua feição cultural: a história de um povo - ou seja, o que um povo é - revela-se como a constituição cultural deste coletivo;

2º) a Cultura, que nasce espontaneamente no decorrer da vida de um povo, transforma-se com o tempo em civilização;

3º) a cultura é o produto da ação vital de uma raça;

4º) a raça - todas se equivalendo - é o resultado adaptativo da espécie humana a um determinado meio geográfico, biológico e climático;

5º) uma civilização "excelente", como fase posterior da cultura, é resultado da perfeita adaptação da raça local às suas condições climáticas, geográficas, biológicas, etc.;

6º) a partir deste postulado, toda imigração (ou migração) será um problema central para os povos que vivem esta realidade, pois altera o trilha decisivo da história;

7º) o problema central do Brasil - a começar por São Paulo, cidade de imigrantes - é criar uma civilização própria a partir das condições nacionais dadas: clima, raça, mestiçagem, solo, cultura popular, etc.

A intenção deste capítulo é demonstrar como Mário de Andrade articula este conjunto de noções, a partir do MACUNAÍMA e de outras obras recorrentes, e também evidenciar a si-

militude de suas posições com os autores citados. Assim como Machado de Assis, na elaboração da mais notável obra romanesca brasileira, alimentou-se de autores de terceira categoria, Mário de Andrade também transformou-se em leitor da filosofia da mais baixa extração, usando-a aleatoriamente na construção do seu corpo de referência histórico - um corpo elementar mas funcional.

Isto pretendemos demonstrar.

Como primeiro passo, vamos rastrear dentro do pensamento de Herder, Spengler e Keyserling - três filósofos da história e da cultura - a trajetória de emergência de alguns conceitos chaves para Mário de Andrade. Na história do pensamento social, estes conceitos tiveram seu ponto de partida em Herder (1744-1803), embora Kant e Vico já tivessem tratado de temas afluentes. Posteriormente foram retomados e desenvolvidos de modo irracionalista pela Lebensphilosophie, durante o século XIX, e no século XX desandaram no aberto reacionarismo de prisma junker de Oswald Spengler e Hermann von Keyserling.

HERDER

Anatol Rosenfeld anotou, em determinada página, que existiam certos pontos de contacto e de semelhança entre a posição intelectual de Mário de Andrade e a de Herder, o filósofo da história, pois o nacionalismo cultural de Mário "...como o de Herder, buscava, sem valorizações e etnocentrismos, a autodefinição nacional no pluralismo positivo das culturas."(1)

Herder vem a ser o primeiro nome de uma filosofia da história de talhe romântico. Seu pensamento, expresso nas IDÉIAS PARA A FILOSOFIA DA HISTÓRIA HUMANA (1784-1791), exerceu

viva influência sobre o movimento romântico, muito especialmente seu postulado de que a literatura de uma nação deva ser verdadeira para com as tradições e o caráter íntimo da mesma nação. E também que esta literatura deva ser verdadeira para com a natureza.

A premissa básica da filosofia da história do Romantismo é a doutrina da gradual e inconsciente natureza da evolução cultural. Kant, de quem Herder foi aluno, estabeleceu na sua IDÉIA DE UMA HISTÓRIA UNIVERSAL DE UM PONTO DE VISTA COSMOPOLITA (1784) uma doutrina teleológica da natureza. Segundo ele, "De um ponto de vista metafísico, qualquer que seja o conceito que se faça da liberdade da vontade, as suas manifestações - as ações humanas -, como todo outro acontecimento natural, são determinadas por leis naturais universais." (2) Pois "Os homens, enquanto indivíduos, e mesmo povos inteiros mal se dão conta de que, enquanto perseguem propósitos particulares, cada qual buscando seu próprio proveito e frequentemente uns contra os outros, seguem inadvertidamente, como a um fio condutor, o propósito da natureza, que lhes é desconhecido, e trabalham para sua realização, e, mesmo que conhecessem tal propósito, pouco lhes importaria." (3)

Nesta linha, então, os homens atuam inconscientemente na realização de fins que são da natureza, antes de serem seus. Para Kant "Como o filósofo não pode pressupor nos homens e seus jogos, tomados em seu conjunto, nenhum propósito racional próprio, ele não tem outra saída senão tentar descobrir, neste curso absurdo das coisas humanas, um propósito da natureza que possibilite todavia uma história segundo um determinado plano da natureza para criaturas que procedem sem um plano próprio. Nós queremos ver se conseguimos encontrar um fio

condutor para tal história e deixar ao encargo da natureza gerar o homem que esteja em condições de escrevê-la segundo este fio condutor." (4)

Se considerarmos o pensamento dos românticos, veremos que havia neste uma propensão para o místico: este pensamento afirmava que as forças criadoras inconscientes operavam por forma misteriosa, que desafiava a análise racionalista. Para o romantismo, todos estão sujeitos à ação dessas forças inescrutáveis do poder psíquico, as quais formavam o Zeitgeist. Foram enfaticamente salientadas a tradição e outras forças que constituem o espírito da época e o do povo (Volksgeist).

Um das principais marcas do pensamento de Herder foi a ruptura com o pressuposto de que o comportamento humano, e também o seu pensamento, pudessem ser interpretados segundo um padrão único, uniforme, no decorrer de períodos históricos diferentes. Para Herder, ao contrário disto, a característica mais marcante da História é a variedade e a individualidade apresentada pelas diferentes nações.

Temos assim que "A idéia da natureza pura, indígena e espontânea das culturas nacionais levou a uma redução do secular e cosmopolita esquema dos racionalistas e a centrar-se a atenção na história puramente nacional. Desenvolveu-se assim uma forma bem caracterizada de isolacionismo mental. Em consequência, em cada nação o período de particular fertilidade para a investigação histórica estava indicado que fosse a Idade Média. Esta tendência foi devida em parte ao fato de ser este o período em que se haviam fixado as diversas culturas nacionais, e em parte à intelectual afinidade dos românticos com a reação mental medieval perante os problemas da existência e causalidade. Julgava-se que a língua era a marca vital da naciona

lidade. Esta doutrina teve mais profundas raízes na Alemanha, onde a língua era quase o único vínculo da nacionalidade, e levou às grandes investigações de filologia ligadas aos nomes de Humboldt, Wolf, os irmãos Grimm e Lachmann. Pelo fato dos românticos sustentarem a inutilidade de qualquer análise detalhada da causalidade histórica, a sua filosofia da história movia-se num círculo vicioso. Sem dar qualquer explicação científica do desenvolvimento do espírito de uma nação, atribuíram as peculiaridades das instituições nacionais, leis, literatura e governo, ao gênio da nação, e assim apresentavam o caráter nacional como um produto da arte, da literatura, das leis e das instituições de um povo." (5)

O Romantismo opôs-se à concepção de história do Iluminismo, pois enquanto este fundava o seu programa na expectativa de encontrar déspotas esclarecidos, o Romantismo baseava o seu projeto na esperança de formar um povo iluminado, por meio da educação popular.

Apesar dessa diferença, Herder sempre foi devedor do Iluminismo, em especial de Rousseau. A concepção rousseau-niana de educação parte da idéia de que a criança, por mais incipiente que seja o seu desenvolvimento, tem uma vida própria, com idéias e concepções próprias, sendo tarefa do professor compreender e simpatizar com esta vida, respeitá-la e ajudá-la a desenvolver-se, de modo conveniente e natural para si. Mas "esta concepção, aplicada à história, significa que o historiador nunca deve fazer aquilo que os historiadores iluministas faziam sempre, isto é, olhar com desprezo e aversão para o passado, mas deve olhar para ele com simpatia e encontrar nele a expressão de realizações humanas genuínas e válidas." (6)

Realçando a continuidade e a unidade da história,

Herder disse que "...A história da humanidade é um todo - quer dizer, uma cadeia de sociabilidade e tradição, do primeiro ao último elo. Há, pois, uma educação da espécie humana; uma vez que só se chega a ser homem pela educação, e a espécie vive unicamente nesta cadeia de indivíduos." (7)

Embora fosse essencialmente um pensador religioso, Herder no entanto acreditava que o desenvolvimento histórico do homem fosse um processo estritamente determinado pelas forças naturais em ação. Claro está que este raciocínio pressupunha Deus como a origem dessas forças, mas sem intervir arbitrariamente para modificar ou alterar o seu funcionamento.

Esta gama de idéias, organizadas doutrinariamente, forçosamente levaria à questão da tradição. De fato, para Herder, "A tradição é em si uma excelente instituição da natureza, indispensável ao gênero humano." (8) Dentro deste plano, as tradições orais e as criações populares passaram a ser valorizadas pelo romantismo, tanto que as criações populares, onde ainda sobrevivem o comportamento e o universo míticos, virão a servir de fonte de inspiração para a grande arte européia do período. Mesmo Rousseau deixou-se levar de tal modo por estas idéias que chegou a afirmar, no seu DISCURSO SOBRE AS ARTES E AS CIÊNCIAS, que a selvageria primitiva é superior à vida civilizada.

A primeira, e sob alguns aspectos, a mais importante expressão desta nova atitude para com o passado foi a obra de Herder, IDEEN ZUR PHILOSOPHIE DER MENSCHENGESCHICHTE, publicada entre 1784 e 1791 (em plena Revolução Francesa, portanto). Nela Herder vê a vida humana como estando estreitamente ligada ao seu ambiente no mundo natural: "Como ser natural, o homem está dividido nas várias raças que constituem a humani

dade, encontrando-se cada uma delas estreitamente relacionada com o seu ambiente geográfico e possuindo características físicas e mentais originais, moldadas pelo meio." (9) No entanto cada raça, uma vez formada, representa um tipo específico de humanidade que tem características próprias e permanentes, dependentes não da sua relação imediata com o ambiente, mas de suas particularidades inatas (tal como uma planta num dado meio permanece a mesma, quando transplantada para outro). As faculdades sensitivas e imaginativas das diferentes raças são assim verdadeiramente diferentes. Nas suas próprias palavras: "As forças vivas do homem são as molas da história humana, e como o homem tem a sua origem a partir de, e dentro de uma raça, a sua formação, educação e modo de pensar são desde logo genéticos. Daí aqueles caracteres nacionais específicos que, profundamente gravados nos povos mais antigos, se manifestam inequivocamente em todas as suas realizações sobre a Terra. Tal como a água de uma nascente recebe do solo donde brota a sua composição, as suas qualidades atuantes e o seu sabor, assim o antigo caráter dos povos proveio de traços raciais, do clima, do tipo de vida e da educação, das ocupações primitivas e das ações peculiares a cada um desses povos. Os costumes dos antepassados enraizaram-se profundamente e tornaram-se o protótipo íntimo da raça. Sirva como exemplo a forma de pensar dos judeus, que todos conhecemos bem dos seus livros e dos seus feitos: na terra dos antepassados, como no meio de outras nações, eles permaneceram sempre o que eram, até mesmo quando misturados é possível distinguí-los através de várias gerações. O mesmo aconteceu e acontece com todos os povos da antiguidade: Egípcios, Chineses, Árabes, Hindus, etc. Quanto mais segregados viveram e até mesmo quanto mais oprimidos, tanto mais firme se fez o seu

caráter; de tal forma que, se cada uma dessas nações tivesse ficado no seu ambiente, a Terra se poderia considerar um jardim, onde cada planta nacional humana floresceria, aqui uma, a colá outra, com a sua própria forma e natureza e onde cada espécie animal, aqui uma, acolá outra, seguiria a sua evolução, de acordo com os seus instintos e caráter." (10)

Assim, cada raça possui uma concepção de felicidade e um ideal de vida próprios. Contudo, esta humanidade dividida em raças é, por sua vez, a matriz de onde surge um tipo superior de organismo humano, o organismo histórico, isto é, uma raça, cuja vida em vez de permanecer estática se desenvolve no tempo, a caminho de formas superiores.

Herder considera, portanto, que o fato determinante da história é constituído pelas particularidades específicas dos povos como sendo particularidades raciais: isto é, as características psicológicas das variedades da espécie humana, que são herdadas. Herder pode ser considerado, deste modo, como o criador da antropologia, entendida como tal o ramo do conhecimento que reconhece os vários tipos físicos de seres humanos, e estuda as práticas culturais destes vários tipos, com expressões de particularidades psicológicas ligadas às particularidades físicas.

Dentro da concepção de Herder, o caráter geral deste mundo é o de um organismo destinado a desenvolver dentro de si organismos superiores. O universo físico, na sua concepção, é uma espécie de matriz dentro da qual cristaliza, a partir de uma estrutura própria, o sistema solar. Este, por sua vez, é também uma matriz, dentro da qual as suas condições específicas dão origem à Terra, que é - tanto quanto nós o sabemos - singular entre os planetas, por ser um teatro adequado para a vida

e nesse sentido - como lugar do próximo estágio na evolução - o centro do sistema solar. No interior da estrutura material da Terra, surgem formações minerais particulares, organismos geográficos (os continentes), e assim por diante. A vida, na sua forma primitiva de vida vegetal, é uma elaboração ou cristalização posterior da vida animal duma espécie altamente complexa. A vida animal é uma especialização posterior da vida vegetal, a vida humana uma especialização posterior da vida animal.

Em cada caso, a nova especialização existe num ambiente constituído por uma matriz não especializada, donde emergiu, não passando de um ponto focal, em que a natureza interna desta matriz atinge uma completa realização. Assim, o homem é o animal perfeito ou típico; os animais são perfeitas plantas, e assim por diante. E do mesmo modo, a natureza humana é a perfeição da natureza animal.

A concepção geral de Herder acerca da natureza é abertamente teológica. Considerava cada um dos estágios da evolução como estando destinado, pela natureza, a preparar o seguinte. Nenhum desses estágios é um fim em si mesmo. Mas, com o homem, o processo atinge o cume, porque o homem é um fim em si mesmo: o homem, na sua vida racional e moral justifica a sua própria existência. Uma vez que o propósito da natureza, ao criar o homem, é criar um ser racional, a natureza humana desenvolve-se como um sistema de forças espirituais, cujo pleno desenvolvimento ainda reside no futuro. O homem é assim um elo entre dois mundos, o mundo natural donde saiu, e o mundo espiritual, que efetivamente não se forma através dele, pois existe eternamente sob a forma de leis espirituais, que se vai realizando sobre a terra. (11)

Cumpra agora tecer algumas considerações como objetivo de ressaltar as similitudes de pontos nodais do pensamento de Herder com o de Mário de Andrade.

1º) Tanto um quanto o outro, na feliz captação de Anatol Rosenfeld, buscavam "a autodefinição nacional no pluralismo positivo das culturas."

2º) Ambos consideravam a vida humana como estando estreitamente ligada ao meio ambiente natural, e o homem como sendo o elo entre dois mundos, o da natureza, de onde saiu, e o mundo espiritual, em processo de realização sobre a Terra.

3º) Tanto Mário de Andrade quanto Herder propunham olhar com simpatia para o passado, e encontrar nele a expressão de realizações humanas genuínas e válidas, tomando as criações populares, as tradições orais, etc, como fonte de inspiração para a arte.

4º) Tanto um quanto o outro viam no desenvolvimento de suas respectivas línguas nacionais índice fundamental de particularização da cultura de seus países.

Na verdade, o espectro das similitudes precisa ser ampliado, para que a problemática contida no caso possa aflorar. É sustentável a impressão de que as semelhanças com Herder não se limitam a Mário de Andrade, mas é fator do movimento de formação do pensamento social brasileiro. Podemos incluir nesta situação desde os românticos da fase imperial até os modernistas, como Oswald de Andrade, Menotti del Picchia, Cassiano Ricardo, Plínio Salgado, etc. Todo o nacionalismo dos anos '20 no Brasil, quando acompanhado de manifestações de anti-capitalismo romântico, fatalmente circundará as assertivas

daquele que lançou as bases filosóficas do romantismo alemão.

Esta afirmação tem, entretanto, os limites cabíveis nas hipóteses baseadas na generalidade.

ROMANTISMO E MODERNISMO

Sem ter a intenção de realmente aprofundar a problemática da possível continuidade entre o Romantismo e o Modernismo no Brasil, acredito todavia na utilidade, para a intenção deste trabalho, de citar alguns raciocínios já produzidos pela crítica.

Eduardo Jardim de Moraes, ao analisar a proposta cultural de Oswald de Andrade, concluía que esta era "a de integrar a produção cultural no solo da nação. E isto em vários níveis. Há que considerar a história do Brasil, revê-la criticamente e integrar seu amplo projeto de elaboração de cultura na história culta de um Brasil brasileiro. Donde a recuperação dos elementos de um passado cultural enraizado na nação e o menosprezo do lado doutor. Ao contrário do primeiro modernismo, que rejeitou em bloco a contribuição romântica, vemos aqui aberto o caminho para a releitura valorizada de alguns aspectos do romantismo que serão, cada vez mais, apontados como indicadores de caminhos para os modernistas." (12)

Um destes aspectos pode ser o indigenismo. Antonio Candido observou que "Em nossos dias, o neo-indianismo dos modernos de 1922 (precedido por meio século de etnografia sistemática) iria acentuar aspectos autênticos da vida do índio, encarando-o, não como gentil-homem embrionário, mas como primitivo, cujo interesse residia precisamente no que trouxesse de diferente, contraditório em relação à nossa cultura européia." (13)

Todavia, mais do que o indigenismo, é comum ao Romantismo e ao Modernismo aquilo que Benedito Nunes chamou de "concepção do mundo relativa a um período de transição, que se situa entre o Ancien Régime e o ethos nascente da civilização urbana sob a economia de mercado." (14) Esta é, tomada no plano da generalidade, a situação do Modernismo brasileiro e do Romantismo europeu. "O caráter sintomal dos aspectos constitutivos da visão romântica" - continua Benedito Nunes - "recobre o largo espectro dos fenômenos que indicam a mudança das estruturas da sociedade pré-industrial." (15)

Mário de Andrade julgava falsa "a noção adquirida ... do nosso Romantismo ser um fenômeno de imitação. (...) Os nossos críticos procedem sempre nas suas generalizações grosseiras e apressadas 'em função da cultura europeia'. (...) Em geral o Romantismo brasileiro não foi um fenômeno de imitação. O simples fato de ter sido manifestação inicialmente importada é dum puerilismo frouxo. Jamais uma coisa importada vinga que não tenha uma razão essencial de ser, uma eficiência nacional, nos países importadores. Que mundo de processo e de invenções artísticas que nós importamos da Europa e que não encontram eco, não vingam entre nós. (...) Todas as diversas maneiras de ser romântico, inventadas por europeus, ecoaram no Brasil. Mas no geral se tornaram manifestações individuais. (...) Mas isso não permite generalizar nada. (...) o que especifica mais o nosso Romantismo, é a sua extrema necessidade racial, o nosso individualismo incontestável, a flagrante contrariedade entre a nossa entidade geográfica e étnica e a civilização falsa (porque importada) em que nos debatemos." (16)

A par de todas as semelhanças, no plano da generalidade, assinale-se que o romantismo europeu representa, numa

de suas vertentes, a reação contra o capitalismo verdadeiro - industrial -, que se implantava de fato, enquanto que no Brasil as manifestações românticas atendem às necessidades ideológicas de uma sociedade oligárquica, na qual o discurso de afirmação nacional toma o aspecto da defesa do status neo-colonial, por assim dizer. Se a rejeição do industrialismo, como pedra fundamental das mudanças de estrutura social na forma apontada por Benedito Nunes, é elemento indispensável na formação da visão romântica, teremos assim que o programa romântico só pode ser concluído no Brasil na década de '20 deste século, ou seja, com o Modernismo. Daí a afirmação de Alceu de Amoroso Lima, analisando a obra de Augusto Frederico Schmidt, de que este autor era "o melhor testemunho modernista de que o romantismo não é uma escola literária, mas representa o elemento permanente e constante, que liga, pelas raízes, todos os nossos períodos estéticos." (17)

Em outras palavras, o programa romântico, como "concepção do mundo relativa a um período de transição", transição esta entre o Ancien Régime nascente da civilização urbana sob a economia de mercado (B. Nunes), o programa romântico, dizíamos, só pode ser completado no Brasil com o ritmo lento das transformações sociais características de uma economia capitalista hiper-tardia. Daí adentrar no século XX e abrigar-se sob a bandeira da modernidade ítems de um programa estético em vias sincopadas de realização desde o século XIX.

Os românticos europeus "Não tinham nenhuma simpatia pelo industrialismo porque este era feio, porque a busca do dinheiro lhes parecia indigna de uma alma imortal e porque o desenvolvimento das modernas organizações econômicas interferiam com a liberdade individual." (18) No Brasil a coisa passa

de um modo distinto: em primeiro lugar, na fase eminentemente romântica, ainda não havia industrialismo ao qual se opõe, em segundo lugar, como falar em defesa das liberdades individuais num país alicerçado pela escravidão?

Para Roberto Schwarz, "O ritmo de nossa vida ideológica (...) foi outro, também ele determinado pela dependência do país: à distância acompanhava os passos da Europa. Note-se, de passagem, que é a ideologia da independência que vai transformar em defeito esta combinação; bobamente, quando insiste na impossível autonomia cultural, e profundamente, quando reflete sobre o problema. Tanto a eternidade das relações sociais de base quanto a lepidéz ideológica das 'elites' eram parte - a parte que nos toca - da gravitação deste sistema por assim dizer solar, e certamente internacional, que é o capitalismo. Em consequência, um latifúndio pouco modificado viu passarem as maneiras barrocas, neoclássica, romântica, naturalista, modernista e outras, que na Europa acompanharam e refletiram transformações imensas na ordem social." (19)

MACUNAÍMA E IRACEMA

A partir desta linha de raciocínio, conclui-se que o ritmo da vida cultural brasileira tende "à descontinuidade e ao arbitrário." (20) E como momento crucial destes adjetivos, está a obra de José de Alencar.

Assim, "Escritor refletido e cheio de recurso, Alencar deu respostas variadas e muitas vezes profundas a esta situação. A sua obra é uma das minas da literatura brasileira, até hoje, e embora não pareça, tem continuidade no Modernismo. De IRACEMA, alguma coisa veio até MACUNAÍMA: as andanças, que

entrelaçam as aventuras, o corpo geográfico do país, a matéria mitológica, a toponímia índia e a História branca." (21)

Anteriormente a todos, Cavalcanti Proença já apontava com alguma sistematicidade a relação entre IRACEMA e MACUNAÍMA (22). E no seu diário crítico, Sérgio Milliet assinala que "O paralelo que Cavalcanti Proença estabelece entre José de Alencar e Mário de Andrade é também dos mais curiosos e edificantes. O fato de em Alencar falarem 'os cronistas e em Mário os etnógrafos' não destrói a identidade de propósitos e realizações, e tão-somente se explica pela diversidade das épocas condicionadoras do romantismo e do modernismo" (23).

Como se sabe, Mário de Andrade dedicou inicialmente a José de Alencar o seu MACUNAÍMA. Nesta homenagem - "A José de Alencar, pai de vivo que brilha no vasto campo do céu" - Mário de Andrade lançava mão da cosmogonia Taulipang, para a qual todos os seres vivos da terra possuem uma entidade protetora no céu, o "pai de vivo" ou "pódole". Brilhar no vasto campo do céu, como acontecerá com quase todas as personagens de MACUNAÍMA (inclusive o próprio) significa tornar-se tradição. Alencar ocupa uma posição, dentro do entendimento de Mário de Andrade, de referência da tradição brasileira, um marco para a constituição de uma cultura e uma civilização nacional. Daí a sua afirmação peremptória de que "Nós só seremos de deveras uma Raça" - o que equivale a dizer que só teremos cultura e civilização próprios - "o dia em que nos tradicionalizarmos integralmente..." (24). Como "pai de vivo", Alencar permanece como um totem primitivo "duma fase principiando", como Mário de Andrade disse de si mesmo.

Indubitavelmente, os materiais que apontam para aquilo que queremos, isto é, o parentesco de temáticas entre ro

mantismo e modernismo - o que, na realidade, é mostrar a presença da filosofia da história de Herder no ideário de Mário de Andrade - estes materiais, dizíamos, parecem inesgotáveis.

O nome de Araripe Júnior, tão ligado ao de José de Alencar, reforça esta tese. Em carta de 1875 ao autor de IRACEMA, dizia que "Não é baldado o esforço com que se tenta nacionalizar a nossa literatura. Um movimento extraordinário agita o país e elementos poderosos se congregam, se combinam para fazer emergir a pátria do estado embrionário em que as circunstâncias até agora a conservam. (...) a febre das investigações e aplicações se apodera do mais obscuro brasileiro; (...) Tudo se comove! E o brasileiro pela primeira vez julga-se alguma coisa, e procura em si mesmo os elementos do próprio engrandecimento. (...) Assim é que já vemos objetos |que| outrora nos enfastiavam o espírito e apareciam-nos sob um aspecto repugnante, ou com uma fisionomia alvar e abstrusa, começaram a ferir-nos a imaginação de um modo diversíssimo, assumindo proporções simpáticas, transformando-se pouco a pouco em inesgotáveis fontes de misteriosas forças de produção."

Difícil imaginar que estas palavras não se referiam ao MACUNAÍMA.

Na continuidade: "Os folgares da gente do campo, as variadíssimas peripécias da vida dos homens do sertão não conterão traços característicos dos quais o observador consciencioso possa deduzir a existência de um mundo completamente novo de emoções originais, que interessem tanto ao poeta, que o representa pela face mais sedutora, como ao filósofo, que, em qualquer parte que seja, vai buscar os germes da futura civilização de um povo ou de uma raça.

Não. O grotesco aí é puramente subjetivo. Se há

trivialidade nestas coisas, provém somente de não enxergarmos nelas o que deveremos principalmente enxergar. 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."

E aqui, adiantando-se em mais de meio século a certas teses nodais para Mário de Andrade, julga Araripe Júnior que "Nestes repositórios inexplorados é justamente onde opera-se 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 empréstimos, vão subscrevendo as 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." (25)

Araripe Júnior exprime assim algo próximo a um programa romântico, adiantando no mesmo gesto ítems programáticos do modernismo.

Em carta dirigida a Joaquim Inojosa (28/11/1924), Mário de Andrade, no comentário a ESCRAVA QUE NÃO É ISAURA, disserta sobre questões afluentes:

"A minha ESCRAVA, derivada duma explicação oral que fiz da poética modernista universal, reflete necessariamente e demasiadamente ideais europeus. Ora, isso me desgosta no livro porque é lógico que a realidade contemporânea do Brasil, se pode ter pontos de contacto com a realidade contemporânea da esfalfada civilização do Velho Mundo, não pode ter o mesmo i-

deal porque as nossas necessidades são inteiramente outras. Nós temos que criar uma arte brasileira. Esse é o único meio de sermos artisticamente civilizados. Quem dentre nós refletir ideais ou apenas sentimentos alemão, português ou mesmo americano do norte é um selvagem, não está no período civilizado de criação. Está no período da imitação, do mimetismo a que o selvagem é levado pela dependência, pela ignorância e pela fraqueza que engendra a covardia e o medo. Se é certo que, nas consequências espirituais que a minha ESCRAVA dita, esse abasileiramento do brasileiro está implicitamente promulgado, é também certo que a grande maioria se esquecerá de tirar a ilação e verá mais certamente do livro certos ditames práticos mais fáceis de aprender. Veja bem: abasileiramento do brasileiro não quer dizer regionalismo nem mesmo nacionalismo = o Brasil pros brasileiros. Não é isso. Significa só que o Brasil pra ser civilizado artisticamente, entrar no concerto das nações que hoje em dia dirigem a civilização da Terra, tem de concorrer pra esse concerto com a sua parte pessoal, com o que o singulariza e individualiza, parte essa única que poderá enriquecer e alargar a Civilização. Da mesma forma que do lado prático. Se nós quiséssemos concorrer pra organização econômica da Terra, com o trigo próprio da Rússia ou o vinho próprio da França ou da Itália, a nossa colaboração seria inferior, secundária, subversiva e inútil porque nem o trigo nem o vinho são específicos da nossa terra. Mas com a borracha, o açúcar e o café e a carne nós podemos alargar, engrandecer a economia humana. Da mesma forma nós teremos nosso lugar na civilização artística humana no dia em que concorrermos com o contingente brasileiro, derivado das nossas necessidades, da nossa formação por meio da nossa mistura racial transformada e recriada

pela terra e clima, pro concerto dos homens terrestres." (26)

Vamos repor agora, na forma de índices, o temário desta carta de Mário de Andrade:

- a ESCRAVA QUE NÃO É ISAURA reflete em demasia ideais europeus;
- a civilização européia está esgotada;
- as necessidades brasileiras são diferentes das européias;
- a criação de uma arte brasileira é o único meio de sermos artisticamente civilizados;
- a imitação da arte estrangeira é fator de selvageria, é pré-civilizado;
- nacionalismo cultural não significa regionalismo, mas sim exigência de universalidade;
- a contribuição universalista da cultura brasileira deriva das nossas necessidades, da nossa miscigenação racial condicionada pela ação telúrica e climática.

Na pesquisa realizada para este capítulo não foi encontrada nenhuma referência a Herder por parte de Mário de Andrade, mesmo após a consulta cuidadosa à sua biblioteca particular, à sua marginália, textos manuscritos, etc. Como a semelhança de nódulos de pensamento é evidente, começaremos deduzindo que existe uma relação indireta, triangulada, na forma como Mário de Andrade se familiarizou com a teoria de Herder.

Esta relação indireta pode se dar em dois sentidos: um, Mário de Andrade toma contacto com estas idéias através da influência que elas tiveram no próprio Romantismo brasileiro; dois, através da leitura de filósofos seus contemporâneos - leitura comprovada - tais como Spengler e Keyserling.

Estes dois expoentes tardios da Filosofia da Vida alemã, notoriamente, absorveram ao seu modo o pensamento de Herder. Arnold Hauser aponta para este fato, referindo-se a Spengler: "a despeito da sua religiosidade ardente, a concepção morfológica da história de Herder, que toma como ponto de partida o aspecto cíclico da vida vegetal, e vê em tudo um desenvolvimento que, partindo da semente e passando pelo botão e pela flor, conduz ao emurchecimento e à morte, é a expressão de uma concepção do mundo intrinsecamente pessimista que já contém em si a teoria de Spengler do declínio das civilizações." (27)

OSWALD SPENGLER

Dada a importância que tem a obra de Spengler para o universo de referências teóricas de Mário de Andrade, vamos nas páginas seguintes rastrear as idéias centrais de "A DECADÊNCIA DO OCIDENTE - Esboço de uma Morfologia da História U-

niversal". (28) neste percurso, intentamos tornar claro o papel desempenhado por esta obra em passagens decisivas do MACUNAÍMA (como o capítulo 5 - PIAIMÃ - onde o herói de nossa gente adentra na metrópole de cores expressionistas e toma contato com a Máquina, até a concepção mais geral da obra.

Some-se a isso que a obra de Hermann Keyserling, de influência maior e direta sobre Mário de Andrade, só pode ser entendida como um confronto e um desdobramento da visão spengleriana da história.

Menotti Del Picchia já apontou a presença de Spengler e de Keyserling no cenário das idéias do Modernismo brasileiro, em análise das circunstâncias do surgimento deste movimento: "O mundo sofrera um cataclismo. A revolução da técnica anunciada por Keyserling fazia, após a guerra, desmontar-se o velho cenário europeu como um fundo de teatro cujos autores iriam representar outra peça. Spengler registrara a queda dessa velha civilização sobrevivendo espectralmente a um tipo de cultura já morto. (...) Para dar consciência a essa revolução é que um grupo de artistas de São Paulo realizou, em 1922, a hoje histórica "Semana de Arte Moderna". Foi esse o marco divisor entre duas mentalidades, ou melhor, o início consciente de uma nova quadra de civilização." (v. anexo I)

Na afirmação de Menotti Del Picchia, portanto, Spengler e Keyserling são os fornecedores da chave explicativa das transformações do mundo, a ponto de suas análises serem a base da consciência do início de "uma nova quadra de civilização".

A ambição de Spengler não é pequena: pretende simplesmente predizer a História. "Trata-se de visionar o destino de uma cultura, por sinal a única do nosso planeta a ter alcan

gado a sua plenitude, a saber, a cultura da Europa ocidental e das Américas. Cabe-nos predefinir o curso que sua evolução tomará nas fases futuras." (29) A tarefa intelectual que Spengler assumiu parte da idéia de uma morfologia da História Universal, "do Universo como História em oposição à morfologia da natureza" (30). Em sentido contrário ao desenvolvimento das ciências em geral, Spengler buscará destruir os conceitos que diferenciam o desenvolvimento da natureza do desenvolvimento humano. Spengler atribui à História uma prioridade geral sobre a Natureza, concebida esta por ele como "a forma sob a qual o homem das culturas elevadas confere unidade e significado às impressões imediatas dos seus sentidos." Por sua vez, "História é a forma sob a qual a sua imaginação procura compreender a existência viva do Universo, com relação à sua própria vida, a fim de conferir a esta uma realidade mais profunda." (31) Natureza e História são formas, portanto. E Spengler indaga: "Será o homem capaz de criar tais formas, e qual delas dominará a sua consciência vigilante? Eis o problema primordial de toda a existência humana." (32)

As noções de existência e de vigilância, tal como Spengler as articula, serão primordiais para o desenvolvimento da sua teoria da História. Para ele, o homem comum é vigilante, e no homem superior, em estado de vigilância, a inteligência domina o sentimento. Para Spengler, a evolução da Cultura é exatamente a progressiva emancipação da vigilância meramente intelectual da vigilância dos sentidos.

Para Spengler, o fato fundamental da história é a pluralidade das civilizações; não há uma história da humanidade, pois que historicamente não há uma humanidade. A humanidade não é uma realidade histórica: as únicas realidades históricas

cas são as grandes civilizações. "A humanidade é um conceito zoológico ou uma palavra oca", dirá ele. Spengler aproveita-se de uma frase de Goethe a Lúden: "A humanidade? É uma abstração. Desde sempre houve e sempre haverá apenas homens." (33)

Nesta linha de raciocínio, Spengler afirma que "em vez desse quadro desolador de uma história linear do mundo (...) eu vejo o espetáculo de um grande número de poderosas culturas - cada uma delas florescendo com pujança antediluviana do seio de uma paisagem-mãe, à qual cada uma continua estreitamente ligada, no decorrer de toda a sua existência, cada uma imprimindo a sua própria forma ao seu material - a humanidade -, cada uma tendo as suas próprias idéias, as suas próprias paixões, a sua vida própria, o seu próprio querer e sentir, a sua própria morte. Existem neste quadro (...) culturas que florescem e envelhecem, há povos, línguas, verdades, deuses e paisagens, como há carvalhos, pinheiros, flores, ramos e folhas, de tenra idade e também velhos, mas não há 'humanidade' envelhecendo. Cada cultura tem as suas possibilidades de expressão, que surgem, amadurecem, decaem e não voltam a repetir-se. (grifo meu)(...) Estas culturas, seres vivos de categoria superior, crescem com a sublime falta de finalidade das flores que crescem no campo, e, como as plantas e os animais, fazem parte da natureza viva de Goethe e não da natureza morta de Newton. Vejo na história do mundo um quadro em eterna formação e transformação, o quadro de um maravilhoso nascer e perecer de formas orgânicas"(34)

Torna-se fácil perceber, a partir das postulações até aqui apresentadas, que a teoria spengleriana da história possui ítems que puderam seduzir um movimento cultural como o Modernismo brasileiro, que buscava o reconhecimento de que havia uma cultura nacional, tão legítima quanto a cultura euro-

péia, "florescendo com pujança antediluviana do seio de uma paisagem-mãe".

Mas como surgem as culturas?

Spengler responderá que "uma cultura nasce no momento em que uma grande alma despertar do seu estado primitivo e se surpreender do eterno infantilismo humano; quando uma forma surgir em meio do informe; quando algo limitado, transitório, originar-se no ilimitado, contínuo. Floresce então no solo de uma paisagem perfeitamente restrita, à qual se apega, qual planta." (35)

E tal qual uma planta, as culturas conhecerão o seu fim: "Uma cultura morre, quando essa alma tiver realizado a soma de suas possibilidades, sob a forma de povos, línguas, dogmas, artes, Estados, ciências, e em seguida retorna à espiritualidade primordial." (36)

E aqui surge a gênese da civilização, e neste conceito já soa uma condenação: "Todas as culturas encontram-se numa relação simbólica, quase mística, à extensão, ao espaço, dentro do qual e por meio do qual tencionam realizar-se. Alcançado o destino, realizada a idéia, a totalidade das múltiplas possibilidades intrínsecas, com a sua projeção para fora, fossiliza-se repentinamente a cultura. Definha-se. Seu sangue coagula. Seu vigor diminui. Ela se transforma em civilização." (37)

E o que vem a ser a civilização, concebida como consequência orgânico-lógica, como remate e término de uma cultura?

A resposta de Spengler é: "Cada cultura tem a sua própria civilização. Pela primeira vez, estas duas palavras, que até agora designavam uma vaga distinção étnica, acham-se aqui empregadas num sentido periódico, como expressões de uma

sucessão orgânica, estrita e necessária. A civilização é o destino inevitável de cada cultura. Com isso, alcançamos o cume onde se tornam solúveis os derradeiros, os mais difíceis problemas da morfologia histórica. Civilizações são os estados extremos, mais artificiosos, que uma espécie superior de homem é capaz de atingir. São um término. Seguem ao processo criador como o produto criado, à vida como à morte, à evolução como à rigidez, ao campo e à infância das almas como a decrepitude espiritual e a metrópole petrificada, petrificante. Representam um fim irrevogável, no qual sempre se chega, com absoluta necessidade." (38)

Eis o pessimismo de Spengler, ao qual, deve ficar assinalado, Keyserling se contrapõe. Este desenvolve uma teoria que, partindo das teses de Spengler, acaba por concluir que as civilizações podem continuar a existir, desde que estabeleçam uma perfeita adaptação ao meio geográfico. Veremos este ponto no momento adequado.

Índo agora para a necessária definição conceitual, de povo, diz Spengler que "um povo é uma unidade de alma." E ainda: "O que distingue um povo de uma população, destacando-o dele e incorporando-o novamente nela, é sempre a experiência íntima do 'nós'" (39)

Para ele, "é lícito unir os conceitos do povo e da raça", pois ter "raça não é uma particularidade material, mas algo cósmico, uma direção, a sensação da concordância do destino, a marcha pela história, com igual rumo e no mesmo ritmo." (40)

Para Spengler, os povos não são nem unidades lingüísticas, nem unidades políticas, nem tampouco unidades zoológicas, mas unidades espirituais." (41) Mas, justamente por cau

sa desse sentimento, Spengler estabelece uma diferença entre os povos antes de uma cultura, durante uma cultura, e depois de uma cultura. Diz ele: "Em todos os tempos se fez sentir profundamente a circunstância de terem os povos cultos caráter mais definido do que os demais povos. O que os precede é por mim chamado de povos primários, ao passo que aos povos posteriores a uma cultura, dou a denominação de povos de felás, adotando o nome de seu exemplo mais famoso." (42)

Na continuação, dirá que "É necessário afirmar com todo o rigor que as grandes culturas são algo absolutamente primário, algo que emerge do mais oculto âmago da alma. Povos que se acham sob o domínio de uma cultura são, por sua forma interna e pelo seu aspecto, não os criadores, mas a obra dessa cultura. Essas criações - os povos - nas quais a humanidade é apinhada e plasmada, qual matéria, possuem um estilo e uma história de estilos, como os gêneros artísticos e as ideologias."(43)

Para Spengler, nações são os povos que tenham o estilo de determinada cultura. No seu modo de ver, "Não é somente o vigoroso sentimento de 'nós' o fator que liga intimamente essas grandes coletividades, as mais importantes de todas: a nação está fundada sobre uma idéia. Mas as nações são também os povos autenticamente predestinados para construir cidades." (44)

E aqui Spengler reúne alguns de seus conceitos centrais: "Cada panorama de cidade que tiver caráter, terá também caráter nacional. A aldeia, toda ela de índole racial, ainda não possui, e a metrópole já o perdeu." (45)

Veremos aqui a enorme abrangência que o conceito de raça tem para Spengler. Afirma ele que "o que dissemos anteriormente sobre a existência e a vigilância refere-se ao fenô-

meno do homem em si. Mas mundos históricos, tais como os das grandes culturas, estão ligados às coletividades humanas. O fenômeno primordial é a cultura superior. Com ela, e por seu intermédio, constituem-se essas coletividades. Nesse ponto torna-se importante a diferença entre correntes de existência e relações de vigilância. Aquelas baseiam-se na raça; estas, no idioma. Ambas em conjunto costumam-se ser consideradas, erroneamente, como os elementos pelos quais se possa definir o conceito do fenômeno 'povo'. Contudo representam o instinto da raça e o espírito do idioma dois mundos totalmente diversos." (46)

Nestes pressupostos, pois, a raça é um ser de natureza cósmica, psíquica; "Está sujeita a certas periodicidades e, no seu íntimo, é condicionada também pelas grandes relações astronômicas. Os idiomas, por sua vez, são formações causais, a atuarem pela polaridade dos seus meios. Uma planta tem raça, mas somente os animais são capazes de receber impressões da raça. A vigilância de seres do reino animal é sempre um ato de falar, seja qual for o meio empregado. Ao lado de tal idioma de expressão, que se destina ao mundo, coloca-se um idioma de comunicação, que pretende ser compreendido por determinadas criaturas. Aquêle pressupõe apenas uma vigilância; este requer ainda uma ligação de consciências vigilantes. Não é possível traçar um limite exato, quando se trata de culturas elevadas, com seu idioma de expressão artística e religiosa. Todas as correntes da existência (raça) têm significado histórico, ao passo que as ligações de consciências vigilantes (idioma) têm caráter religioso. Sob esse prisma, podemos encarar as palavras primordiais totem e tabu. Quase todas as religiões têm um idioma secreto (tabu). Em cada língua viva há, além da parte do tabu, que é suscetível de ser aprendida, certo traço racial,

completamente incomunicável, que não pertence ao idioma, mas à fala. O mesmo se aplica à arte: ela terá vida, quando os artistas falarem o idioma formal como uma língua materna comum."(47)

Spengler atribuirá à condição rural toda a positividade gerada pela lógica interna da sua teoria. Para ele, a casa rural é a expressão mais pura que existe da raça, e "com a arquitetura superior, a cultura recebe o seu caráter de tabu. O castelo, casa da aristocracia, e a catedral exaltam a distinção entre totem e tabu, fazendo com que ela alcance um simbolismo poderoso." (48) A importância que Spengler atribui ao mundo rural fará com que ele considere esse espaço como a gênese das culturas. Nas suas palavras: "Uma cultura inicia a sua vida, quando se destacam da classe rural, aglomeração meramente racial, determinados grupos que estão 'em forma' (como cavalos de corrida ou esportistas)." (49)

Spengler exemplifica este estranho conceito: "Em forma está uma época da arte, para a qual a tradição se haja tornado natural, como o contraponto para Bach." (50) Daí, ele deduz: "Por isso, existem em todas as culturas superiores uma classe rural, de camponeses que são 'raça em si' e, de certo modo, natureza, e uma sociedade, que pretende estar 'em forma' , como grupo de classes, organizado hierarquicamente e, sem dúvida alguma, de maneira mais artificial e menos duradoura." (51)

E aqui surge mais um conceito dentro do pensamento de Spengler, o de telurismo, de certo modo já elaborado por Herder, o qual vai ser transformado por Keyserling num de seus conceitos centrais. Afirma Spengler que "Os idiomas podem deslocar-se, ao contrário da raça, a qual recebe seu caráter da paisagem. Quem se desloca são homens pertencentes a determinada raça, que, em outro solo, pode converter-se em outra raça.

As raças humanas distinguem-se pelo modo de falar e não pela estrutura gramatical do idioma. Com a alma da paisagem, modifica-se a dos microcosmos. Nesse caso, não se trata de uma adaptação, no sentido de Darwin, mas de uma identidade metafísica de ambas essas almas. Somente sentimos a própria peculiaridade de uma raça, em confronto com a expressão de uma corrente existencial, quando essa última tiver vida. Pode-se falar de uma luta entre o sangue e o solo. Nela se formam as raças de uma cultura elevada, as misteriosas forças cósmicas do ritmo comum de coletividades estreitamente ligadas entre si." (52)

E aqui entramos num dos nódulos mais importantes do pensamento de Spengler, a crítica ao urbano, considerado este como a corporificação da decadência das civilizações. Para este autor, "também a cidade é um ser vegetal, e como toda evolução de uma linguagem de formas superiores, está sempre ligada à paisagem. Somente a Civilização com as suas metrópoles imensas menospreza tais raízes da alma e acaba desprendendo-se delas." (53)

Em contraposição a esta prática, "O camponês é o homem eterno, independente de qualquer cultura. (...) Seus deuses são mais antigos do que nenhuma religião elevada." (54) Para Spengler, "a alma de todas as culturas vivas é religiosa, tem religião, dê-se disso conta ou não. Mas o homem das metrópoles é irreligioso. Toda a religiosidade urbana é uma ilusão." (55)

Nesta linha de raciocínio, dirá Spengler que "História superior alguma poderá ser compreendida, a não ser por quem reconhecer a cidade, cada vez mais isolada do campo, como a criação que determine o uso e o sentido de uma cultura. A História Universal é a história de cidades." (56)

Estabelece-se assim o esmagamento do campo pela

metrópole, pois "a cidade significa espírito e dinheiro. Em comparação com ela, o campo é província, até que ela mesma, a cidade pequena tanto como a grande, torna-se província nas suas relações para com a metrópole, cuja massa pétreia constitui a cidade absoluta." (57) "Em vez de um povo rico em formas, unido à terra, surgiu um novo nômade, um parasita, o habitante das metrópoles, criatura meramente afeita aos fatos reais, desligada das tradições, parcela das massas flutuantes, amorfas, homem sem religião, inteligente, improdutivo, imbuído de profunda antipatia à classe agrícola (e, em especial, à sua categoria mais elevada, a aristocracia rural), homem que, portanto, representa um passo gigantesco em direção ao inorgânico, ao fim. Que significa isso?

A Metrópole significa o cosmopolitismo em lugar do 'torrão natal', termo profundo, que recebe seu sentido pleno quando o bárbaro se transforma em homem culto, e que o perde novamente no mesmo instante em que o homem civilizado começa a professar o 'ubi bene ibi patria'. A metrópole não pressupõe um povo, mas uma massa. A aversão dessa massa a quaisquer tradições, nas quais ela hostiliza a própria cultura (...); sua inteligência sagaz, fria, muito superior à sisudez do aldeão; seu naturalismo que toma rumos diferentes, ao recuar até aos instintos do homem primitivo, no que se refere a quaisquer temas sexuais ou sociais; (...) tudo isso em confronto com a cultura definitivamente concluída, com a 'Província', caracteriza muito bem uma fase nova, tardia, da existência humana, fase desprovida de futuro, porém inevitável." (58)

O sombrio panorama da cidade prossegue: "A classe dos comoneses, em tempos remotos, deu origem ao mercado, à cidade rural, e alimentou-a com o melhor do seu sangue. Mas ago-

ra a metrópole gigantesca suga a seiva da aldeia, insaciavelmente, solicitando homens e mais homens, que devora até que, finalmente, morra exausta, em meio a um deserto apenas povoado. Quem cair na rede da pecaminosa beleza desse derradeiro prodígio de toda a História não tornará jamais a libertar-se. Povos primitivos conseguem desprender-se do solo e migrar rumo a regiões distantes. O nômade intelectual já não logra fazer o mesmo. O apelo nostálgico de regressar à cidade grande talvez supere em força qualquer outra nostalgia. Para o referido nômade, cada qual dessas cidades é o solo pátrio, ao passo que na mais próxima aldeia ele já se sente no estrangeiro. (...) O homem das metrópoles leva a cidade constantemente consigo, quer se dirija à praia do mar, quer suba a serra. Perdeu o campo em seu interior e nunca mais o encontrará no mundo de fora. O motivo porque os homens metropolitanos não podem mais viver em outro solo que não esse, puramente artificial, é o retrocesso do ritmo cósmico na sua existência, ao mesmo tempo que se tornam cada vez mais perigosas as tensões da sua vigilância. (...) A tensão, sem o ritmo cósmico animador, é a transição ao nada. Ora, a civilização é tensão e mais nada. O caminho que conduz da sagacidade aldeã, passando pelo espírito citadino, até à inteligência metropolitana, pode ser definido também como a contínua diminuição do sentimento do destino e o incoercível incremento da carência de causalidade. A inteligência substitui a experiência inconsciente da vida por uma prática magistral do pensamento, quer dizer, por algo que é árido e descarnado. As fisionomias inteligentes de todas as raças parecem-se entre si." (59)

Assim, "desarraigada, desprendida do elemento cósmico, entregue irrevogavelmente à pedra e ao espírito, cria a

cidade uma linguagem formal a reproduzir todos os traços da sua índole; não os traços de um devir, mas os de algo que deveio, que está concluído, que pode ser modificado, porém não desenvolvido. Por isso, há nela somente causalidade, mas nenhum destino, somente extensão, mas nenhuma direção viva. Segue-se disso que toda a linguagem formal de uma cultura, inclusive a história da sua evolução, permanece ligada ao seu lugar de origem; a forma civilizada, por sua vez, acomoda-se a qualquer localidade, motivo por que, desde o momento da sua primeira aparição, propaga-se irrestritamente." (60)

Para Spengler, as cidades modernas em todas as civilizações, adquirem um caráter cada vez mais uniforme: "São as formas características de uma vigilância extrema, não coibida por nenhuma potência cósmica, puro espírito, pura extensão, e por isso de tamanha força expansiva que as últimas e mais remotas irradiações chegam aos confins do globo terrestre, superpondo-se umas às outras." (61)

E aqui, a forma do ciclo que Spengler atribui à vida das cidades: "o ato de distanciar-se da Cultura; o cultivo puro da forma civilizada; a fossilização." (62)

No interior do movimento destes conceitos, surgirá então a idéia de liberdade, sendo tal coisa, como veremos, negativa. Esta idéia - dirá Spengler - "expressa o fato de que, dentro dos muros da cidade, acabou a aderência vegetal ao solo e romperam-se os laços que amarram e restringem toda a vida rural. O espírito da cidade é a intelecção que se libertou; e tudo quanto, em fases posteriores, manifesta-se violentamente em movimentos espirituais, sociais e nacionais que levam, todos eles, o nome da liberdade, procede deste fato único, primordial, de ter-se o homem libertado do campo." (63)

Spengler expressa assim uma face brutal do anti-capitalismo romântico; para ele, "a burguesia nasceu, exclusivamente, do antagonismo fundamental entre a cidade e o campo. O conceito de terceiro Estado (...) é uma unidade tão-somente de oposição; não pode, portanto, ser definido quanto ao seu conteúdo, por carecer de costumes próprios e de simbolismo peculiar, uma vez que a alta sociedade burguesa copia a nobreza, e a religiosidade urbana imita a do clero primitivo." (64)

Inevitavelmente - e obrigatoriamente - a crítica de Spengler à urbanidade chegaria àquilo que é a fonte vital da moderna cidade e seus meios, isto é, a indústria.

Para o autor aqui acompanhado, "A Técnica é tão antiga quanto a vida que se movimenta livremente no espaço. A relação original entre um microcosmo vigilante e o seu macrocosmo - a 'Natureza' - consiste num ato de sondar realizado pelos sentidos, o qual, depois de ser, no começo, uma mera impressão dos mesmos, transforma-se em seu juízo. Desse modo, já atua criticamente ('separando') ou - o que é a mesma coisa - analiticamente, procurando as causas. O momento decisivo da história da vida superior ocorre quando as percepções da Natureza, feitas na intenção de orientar-se à base delas, convertem-se em ações destinadas a dar à Natureza determinado caráter, modificando-a propositadamente. Assim, a Técnica torna-se até certo ponto soberana, e a instintiva experiência primária converte-se em uma ciência primordial, da qual os seus portadores têm nítida 'consciência'. O pensamento emancipou-se da sensação. Essa fase foi introduzida pelo idioma verbal." (65)

Com esta fase - continua Spengler - "desenvolve-se do sistema de sinais característicos uma teoria, uma imagem, que se desprende da técnica cotidiana, não somente no pe-

ríodo dos começos primitivos, mas também no auge da civilização; imagem essa que é uma parcela da consciência inativa, separada da técnica do momento, a qual, no entanto, não é o seu produto. As pessoas 'sabem' então o que querem. Mas deve ter a contecido muita coisa, até que tenham esse saber, e convém não se enganarem a respeito da índole do mesmo. Mediante a experiência numérica, o homem pode manejar o mistério, sem, todavia, tê-lo desvendado. Por meio dessa técnica, porém, a consciência vigilante intromete-se violentamente no mundo dos fatos. A vida serve-se do pensamento como de uma chave mágica, e no apogeu de certas civilizações, nas suas grandes cidades, sur girá finalmente a fase em que a crítica técnica, farta de servir a vida, arvorar-se-á em tirania." (66)

A este processo que foi descrito, Spengler chamará de técnica faustiana, que invade a natureza com o propósito de dominá-la. Neste contexto, toda teoria é de antemão hipótese de trabalho, pois "o inventor e o descobridor faustiano é algo único. A potência primitiva da sua vontade, a força luminosa das suas visões, a energia férrea da sua meditação prática, têm de afigurar-se sinistras e incompreensíveis a quem as contemplar do ponto de vista de culturas estranhas. Mas todos nós as levamos no sangue. A nossa cultura tem alma de descobridora. As suas grandes invenções amadureceram lentamente nas profundezas. Foram anunciadas e ensaiadas por espíritos pioneiros, até desabrocharem, finalmente, com a inevitabilidade de um destino. Todos aqueles homens já se aproximavam muito das beatas meditações dos monges góticos. Aí revela-se a origem re ligiosa de qualquer pensamento técnico. Esses fervorosos inven tores, rezando e jejuando nas suas celas de convento, arrebatavam a Deus os seus segredos e consideravam isso um serviço re-

ligioso. Também para eles existia aquele perigo, peculiarmente faustiano, de que o Diabo pudesse entrar em jogo, com o intuito de conduzir os seus espíritos àquele cume de montanha, onde lhes seria prometido todo o poder deste mundo. Uma e outra vez sucumbiam a tal ambição. Arrancavam à divindade os seus arcanos, com o propósito de tornarem-se, eles mesmos, divinos. Espreitavam os mistérios do ritmo cósmico, a fim de violá-los, e criavam assim a idéia da máquina como cosmo minúsculo que obedecesse exclusivamente à vontade humana.

Mas, simultaneamente com o Racionalismo, surgiu a invenção da máquina a vapor, que revolucionou tudo e modificou fundamentalmente o quadro econômico do mundo. Até então, a Natureza prestara certos serviços. Daí por diante, então, a Natureza é submetida ao jugo, qual escrava, e seu trabalho é medido - parece sarcasmo - por cavalos de força." (67)

E aqui vem a conclusão final, condenatória: "Mas, precisamente por isso, o homem faustiano converteu-se em servo da sua própria criação. Seu número e a disposição da sua vida são obrigados pela máquina a seguirem uma trilha na qual não há descanso nem possibilidade de retrocesso. (...) O mundo econômico da indústria mecanizada requer obediência do industrialista tanto como do operário de fábrica. Ambos são escravos e não donos da máquina, que só agora demonstra o seu secreto e diabólico poder." (68)

AS POSSIBILIDADES SPENGLERIANAS DE MACUNAÍMA

Mário de Andrade concebeu Macunaíma como um "sintoma de cultura" (69) entendida esta "como um desenvolvimento espiritual inconsciente que se origina da própria entidade nacional e atual". Considerava ainda que a "cultura vem de dentro para fora, tem suas raízes nas próprias funções vitais do organismo." (70) Macunaíma fica sendo então indício da emergência da cultura brasileira, sinal de vida do desenvolvimento inconsciente da entidade nacional. Norteado pelos mesmos referenciais de Spengler para o nascimento das culturas, Mário de Andrade apresenta o seu herói despertando do estado primitivo e se surpreendendo do eterno infantilismo humano. Mas os referenciais serão usados pelo seu prisma negativo: Macunaíma não será a "grande alma" spengleriana, mas o "grande mal" da lenda Arekuná; não se surpreenderá com o eterno infantilismo humano, mas ficará "para sempre com a cara enjoativa de piá". Mas estes referenciais, pelo positivo ou pelo negativo, estarão em uso permanente: Macunaíma de fato terá sua origem no ilimitado, no contínuo, pois nasceu por causa do silêncio à beira do Ura-ricoera, e será também transitório e limitado, pois desaparecerá deste mundo para ser estrela - virado em tradição.

Como sintoma da cultura brasileira, Macunaíma realiza a visão spengleriana da história, para a qual a realidade é composta de uma pletora de culturas geradas pela paisagem natural, e recebendo desta as suas características ideais, psicológicas, existenciais, lingüísticas, religiosas, etc. Macunaí-

ma nasce e morre - cumpre o seu ciclo vital - como um ser da natureza viva, tendo no informe e ilimitado silêncio (do Ura-ricoera) a sua paisagem-mãe, seu começo e seu fim.

Mas será no capítulo V ("Piaimã") onde teremos a sintetização mais intensa da problemática multifacética de "MACUNAÍMA". E não por acaso, será também neste capítulo onde aparecerá com maior nitidez a influência do pensamento de Spengler

Vimos no primeiro ensaio, entre outros, dois pontos que aqui apresento:

1º) Se como todo romance "MACUNAÍMA" apresenta uma oposição de potências abstratas no seu interior, gerando no confronto das representações destas potências a movimento narrativo, será justamente neste capítulo que o quadro das antíteses obterá sua completa configuração.

2º) Será a perda do "amuleto nacional" (a muiraquitã) que trará Macunaíma para a cidade. O capítulo V (Piaimã) mostra a disputa pelo locus do amuleto nacional: a cidade, potência figurada pelo italiano-Curupira-Piaimã, versus o mato-virgem, potência figurada pelo herói de nossa gente.

Estes dois tópicos, resumo de ganhos do 1º ensaio desta dissertação, serão aprofundados agora à luz das novas referências conceituais.

Neste sentido, vamos rever a trajetória de Macunaíma no capítulo "Piaimã".

Começemos por observar que Macunaíma, antes de viajar para São Paulo afim de recuperar o amuleto nacional, inverte significativamente um preceito folclórico do ciclo da borracha na Amazônia: nesta época, os aventureiros que iam para a selva em busca da fortuna rápida "abandonavam" a consciência logo que entravam no Rio Negro vindos do Rio Amazonas, justa-

mente na ilha de Marapatá. Esta ato, apenas na imaginação, significava "abandonar todas as restrições de ordem ética" (71). Mas Macunaíma inverterá o preceito, pois abandona a consciência ao sair da selva em direção à civilização (se podemos aqui usar este conceito).

"No outro dia Macunaíma pulou cede na ubá e deu uma chegada na foz do rio Negro pra deixar a consciência na ilha de Marapatá. Deixou-a bem na ponta de um mandacará de dez metros, pra não ser comida pelas saúvas. Voltou pro lugar onde os manos esperavam e no pino do dia os três rumaram prá margem esquerda da Sol."

Macunaíma viaja desprovido de consciência, portanto, o que equivale a dizer que fica desprovido de "valores psicológicos e morais": "Se abandonou as forças psicológicas e os valores morais na ilha de Marapatá" - explica Mário de Andrade - "abandonou-as apenas como reagentes. O que não quer dizer que os não possua ou readquirira, naquela parte em que essas forças e valores são resultantes ou concomitâncias naturais do ser biológico, não digo 'racional' mas 'superior'" (71).

Será nessa viagem que Macunaíma vai incorporar a terceira parte do amálgama racial que o (in)define; e como indício sempre seguro de que algo decisivo está para acontecer com o herói, evidencia-se a demiurgia de Vei, a Sol (isto é, o clima tropical):

"Uma feita a Sol cobrira os três manos duma escaminha de suor e Macunaíma se lembrou de tomar banho. Porém no rio era impossível por causa das piranhas (...) então Macunaíma enxergou numa lapa bem no meio do rio uma cova cheia d'água. E a cova era que-nem a marca dum pé gigante. Abicaram. O herói depois de muitos gritos por causa do frio da água entrou

na cova e se lavou inteirinho. Mas a água era encantada porque aquele buraco na lapa era marca do pèzão do Sumé, do tempo em que andava pregando o evangelho de Jesus prá indiada brasileira. Quando o herói saiu do banho estava branco louro e de olhos azuizinhos, água lavara o pretume dele. E ninguém não seria capaz mais de indicar nele um filho da tribo retinta dos Tapanhomas." Os dois irmãos de Macunaíma não conseguem o mesmo branqueamento, e resulta que "estava lindíssima na Sol da lapa os três manos um louro um vermelho outro negro, de pé bem erguidos e nús."

Eram "as três raças tristes" de Capistrano de Abreu. No "RETRATO DO BRASIL", de Paulo Prado consta uma interessantíssima indicação quando o assunto é o amálgama racial brasileiro:

"Na sua magistral dissertação COMO SE DEVE ESCREVER A HISTÓRIA DO BRASIL já Martius (...) indica (...) a quem se propuser a escrever o que os alemães chamariam a história pragmática do Brasil.

Largo estudo em que apareceriam, encontrando-se e fundindo-se, as três raças cujos efeitos de recíproca penetração biológica deverão produzir o nôvo tipo étnico que será o habitante do Brasil. Ir procurar na própria terra os resíduos de 'uma muito antiga, posto que perdida história' e que a ciência moderna começa a ligar e aparentar a outras civilizações primitivas emigradas do ocidente americano, além-mar, e ainda latentes nas mitologias, teogonias e geogonias das raças aborígenes." (72)

Adiantando aqui uma idéia de Keyserling, veremos que para este filósofo o pressuposto da formação de uma nova cultura é o "cruzamento de unidades vitais" - raças - "pré-exis

tentes. Deste cruzamento depende necessariamente o caráter empírico do novo. É impossível uma realização do sentido senão com os meios já existentes. Quando os caracteres dos pais são originalmente incompatíveis, formando-se, como no cruzamento de raças díspares, produtos sem caráter, que segundo as circunstâncias, podem ser acolhidas sob a denominação de barbárie, alexandrinismo, ecletismo, sincretismo ou pura civilização de seres que continuam sendo selvagens." (73)

Numa fórmula, portanto: Se desenvolve uma nova cultura quando da mescla se origina o equivalente a uma nova raça definida. Vimos também, nesta mesma formulação, que do cruzamento de raças díspares nascem produtos sem caráter. Assim, Macunaíma, o herói sem nenhum caráter, é índio e negro ao nascer e se tornará branco ao sair da paisagem-mãe. E o episódio do branqueamento só foi possível pela lembrança (o pèzão do Sumé) da implantação da civilização cristã-européia entre a indiada brasileira.

E assim, Macunaíma e seus irmãos chegam a São Paulo.

Sua primeira reação ao chegar à metrópole é, naturalmente, com relação ao trabalho. Mário de Andrade afirma nesta circunstância a sua tese do "ócio criador", isto é, a tese de que a cultura e a civilização brasileiras, se afirmadas, o seriam pelo ócio e não pelo trabalho - por ser este uma característica da civilização européia. (74)

"Macunaíma ficou muito contrariado. Ter de trabalhar, ele, herói... Murmurou desolado:

- Ai! que preguiça!..."

"E foi numa boca-da-noite fria que os olhos touparam com a cidade macota de São Paulo esparramada a beira-rio

do igarapé Tietê.

Os manos entraram num cerrado cheio de inajás ou-ricuris ubussus bacabas mucajás miritis tucumãs trazendo no curuatá uma penachada de fumo em vez de palmas e cocos."

Um signo da modernidade industrial, as chaminés das fábricas, são chamadas por Macunaíma (é do seu ponto de vista que o narrador aqui se coloca) como coisas naturais, sua referência possível.

"Todas as estrelas tinham descido do céu branco de tão molhado de garôa e banzavam pela cidade. Macunaíma lembrou de procurar Ci." Mas este não é o campo vasto do céu.

"Macunaíma campeou campeou mas as estradas e terreiros estavam apinhados de cunhãs tão brancas tão alvinhas, tão!... Macunaíma gemia. Roçava nas cunhãs murmurando com doçura: 'Mani! Mani! filhinhas da mandioca...' perdido de gosto e tanta formosura. Afinal escolheu três. Brincou com elas na rede estranha plantada no chão, numa maloca mais alta que a Paranaguara. Depois, por causa daquela rede ser dura, dormiu de atravessado sobre os corpos das cunhãs. E a noite custou pra ele quatrocentos bagarotes." Como disse Spengler, a cidade significa espírito e dinheiro.

Como foi dito no primeiro ensaio, inverte-se nesta sequência, antropofagicamente, a relação sujeito-objeto dos cronistas do 1º século literário brasileiro; o nativo torna-se o narrador, e o civilizado transmuda-se em "maravilhoso". O humor inerente à troca dos papéis fica por conta da mudança operar-se apenas como ilusão do narrador, e não como realidade; pois que a original relação narrador-narrado plasmou-se como concreta dominação, ao contrário da paródia macunaímica.

A entrada de Macunaíma em São Paulo é, numa fór-

mula, o encontro de uma nascente cultura com uma agonizante civilização, para utilizar a necessária postulação spengleriana. Macunaíma representa nesta cena o "grande número de poderosas culturas" - uma em particular - "florescendo com pujança antediluviana do seio de uma paisagem mãe, à qual (...) continua estritamente ligada". Esta paisagem-mãe continua "cada uma imprimindo a sua própria forma ao seu material - a humanidade -, cada uma tendo as suas próprias idéias, as suas paixões, a sua vida própria, o seu próprio querer e sentir, a sua própria morte." (75)

Macunaíma está aí agora, frente a este cenário hostil, para recuperar o símbolo e a possibilidade de florescimento da nova cultura. Do outro lado, para recebê-lo, está um enxerto de civilização, a artificialidade importada de uma civilização que representa "os estados extremos, mais artificiosos, que uma espécie superior de homens é capaz de atingir. São um término. Seguem ao processo criador como o produto criado, à vida como à morte, à evolução como à rigidez, ao campo e à infância das almas como a decrepitude espiritual e a metrópole petrificada, petrificante. Representam o fim irrevogável, no qual sempre se chega, com absoluta necessidade." (76)

Alguns anos depois da redação de MACUNAÍMA, por ocasião do seu apoio à chamada Revolução de 1932, Mário de Andrade vai retomar esta questão:

"De fato há uma distinção intransponível por enquanto entre S.Paulo e o Brasil. É que são duas civilizações diversas. O Brasil é uma... não chega bem a ser uma civiliza-ção, é uma precariedade, em grande parte de caráter equatorial. S.Paulo é uma civilização européia cristã, com a mentalidade, o clima, a internacionalidade, os recursos duma civilização euro

péia cristã. (...)

S.Paulo estraga o Brasil, o Brasil estraga S.Paulo. São Paulo é uma grandeza já e seria muito mais grandioso si não fosse estragado pelo Brasil. Mas é uma civilização europeia, não creio que se possa esperar nada de realmente novo dele, sob o ponto-de-vista social. O Brasil é uma precariedade, mas é novo, e dele se pode esperar uma solução nova, um avanço novo, uma criação social nova, uma civilização nova. É verdade que prá muito longe. Ou pra nunca porque os homens do Brasil pra combater a civilização cristã querem se civilizar à europeia. A exemplo do Japão que trocou uma civilização por um progresso..." (77)

Essencialmente, coloca-se como virtualidade a dis solução do universo mítico na aventura corrente - a relação de Macunaíma versus a Cidade/Máquina -, e ao contrário do que sucede com Ulisses, a sua individuação não é construída, sendo conseqüentemente negativa.

Se, como diz Spengler, "A História Universal é a história de cidades" (78), a aventura urbana de Macunaíma o se questra da mitologia e o dissolve na história, mantendo o seu estado incharacterístico, anteriormente devido à primitividade, e posteriormente pela inorganicidade das civilizações mortas.

Portanto, "A inteligência do herói estava muito perturbada. Acordou com os berros da bicharia lá em baixo nas ruas, disparando entre as malocas temíveis. E aquele diacho de sagüi-açu que o carregara pro alto do tapiri tamanho em que do mira... Que mundo de bichos! que despropósito de papões roncando, mauaris juruparis sacis e boitatás nos atalhos nas socavas nas cordas dos morros furados por grotões donde gentama saía muito branquinha branquíssima, de certo a filharada da mandio-

ca!... A inteligência do herói estava muito perturbada. As cunhãs rindo tinham ensinado pra ele que o sagüi-açu não era sagüim não, chamava elevador e era uma máquina. De-manhãzinha ensinaram que todos aqueles piados berros cuquiadas sopros roncocos esturros não eram nada disso não, eram mas cláxons campainhas apitos buzinas e tudo era máquina. As onças pardas não eram onças pardas, se chamavam fordes hupmobiles chevrolés dodges mármons e eram máquinas. Os tamanduás os boitatás as injás de curuatás de fumo, em vez eram caminhões bondes autobondes anúncios-luminosos relógios faróis rádios motocicletas telefones gorjetas postes chaminés... Eram máquinas e tudo na cidade era só máquina! O herói aprendendo calado. De vez em quando estremecia. Voltava a ficar imóvel escutando assuntando maquinando numa cisma assombrada. Tomou-o um respeito cheio de inveja por essa deusa de deveras forçada, Tupã famanado que os filhos da mandioca chamavam de Máquina (...)

Então resolveu ir brincar com a Máquina pra ser também imperador dos filhos da mandioca. Mas as três cunhãs deram muitas risadas e falaram que isso de deuses era gorda mentira antiga, que não tinha deus não e que com a máquina ninguém não brinca porque ela mata. A máquina não era deus não, nem possuía os distintivos femininos de que o herói gostava tanto. Era feita pelos homens. Se mexia com eletricidade com fogo com água com vento com fumo, os homens aproveitando as forças da natureza. (...)

Macunaíma passou então uma semana sem comer nem brincar só maquinando nas brigas sem vitória dos filhos da mandioca com a Máquina. A Máquina era que matava os homens porém os homens é que mandavam na Máquina... Constatou pasmo que os filhos da mandioca eram donos sem mistério sem querer sem fas-

tio, incapaz de explicar as infelicidades por si. Estava nostálgico assim. Até que uma noite, suspenso no terraço dum arranhacéu com os manos, Macunaíma concluiu:

Os filhos da mandioca não ganham da máquina nem ela ganha deles nesta luta. Há empate.

Não concluiu mais nada porque ainda não estava acostumado com discursos porém palpitava pra ele muito embrulhadamente muito! que a máquina devia de ser um deus de que os homens não eram verdadeiramente donos só porque não tinham feito dela uma Iara explicável mas apenas uma realidade do mundo. De toda essa embrulhada o pensamento dele sacou bem clarinha uma luz: Os homens é que eram máquinas e as máquinas é que eram homens. Macunaíma deu uma grande gargalhada. Percebeu que estava livre outra vez e teve uma satisfação mãe. Virou Jiguê na máquina telefone, logou pros cabarés encomendando lagosta e francesas."

A mudança de cenários que ocorre neste capítulo, quando Macunaíma abandona o locus primitivo pelo urbano-industrial representa também uma alteração no estilo narrativo: a "bricolage" do folclore cede lugar a um intermitente expressionismo.

Sem dúvida, a descrição da cidade de São Paulo realizada neste capítulo não corresponde à realidade empiricamente posta, mas sim a uma imagem subjetiva, expressivamente distorcida, para atender ao programa consciente da obra. Montar uma imagem de São Paulo na década de '20 onde "tudo é máquina" é um exagero; mas é um exagero proposital, e além do mais indicador do significado mais geral do romance. A infidelidade à empiria, mais do que uma prática tomada por inspiração do expressionismo alemão, revela-se como uma necessidade da composição estética da obra em geral e deste capítulo em particular,

já que o locus urbano-industrial hiperbólico é, em primeiro lugar, uma falsidade, e em segundo, uma realidade virtual enquanto um dos polos efetivos da oposição fundante da natureza romanesca da obra.

Mário de Andrade norteia-se nestas páginas por idéias que se assemelham ao programa estético do expressionismo. Seu procedimento aproxima-se daquele do grupo Die Brücke, cujos pintores usavam os temas de seus quadros para expressar seus sentimentos, indo à distorção para obter o efeito desejado.

A deformação como prática consciente do fazer estético não foi tema estranho a Mário de Andrade: n'A ESCRAVA QUE NÃO É ISAURA, concluía que "Somos na realidade uns primitivos. E como todos os primitivos realistas e estilizadores. A realização sincera da matéria afetiva e do subconsciente é nosso realismo. Pela imaginação deformadora e sintética somos estilizadores. O problema é juntar num todo equilibrado essas tendências contraditórias." (79)

Sem dúvida a aparência da cidade de São Paulo, tomada no plano da impressão visual, não correspondia ao clima, por assim dizer, futurista do capítulo "Piaimã". Mas "ninguém duvida de que a essência das coisas não seja a sua realidade exterior. A realidade tem que ser criada por nós." (80)

Entretanto, deformada ou não a realidade, não é ela, empiricamente tomada, que nos interessa primariamente, e sim a matéria estética criada a partir dela.

E a cidade de São Paulo, pela necessidade interna de composição, apresenta - como METROPOLIS, de Fritz Lang (81) - os sinais precursores da morte das civilizações, identificados por Spengler. Nela, todas as coisas - que são máquinas -

são desprovidas de espiritualidade e de sentido interior, e a cidade mesma é dotada do colossalismo que o pensamento spengleriano assinalava como marca do fim das civilizações. "Somente a civilização com as suas metrópoles imensas menospreza tais raízes da alma" - referia-se Spengler ao ambiente natural - "e acaba desprendendo-se delas." (82) Para o homem ligado à paisagem, como Macunaíma, "Seus deuses são mais antigos do que qualquer religião elevada" (83), pois que "a alma de todas as culturas vivas é religiosa, tem religião (...). Mas o homem das metrópoles é irreligioso." (84) De fato, Macunaíma constata esta noção, quando "as três cunhãs deram muitas risadas e falaram que isso de deuses era gorda mentira antiga, que não tinha deus não e que com a máquina ninguém não brinca porque ela mata."

Na caracterização spengleriana, "Em vez de um povo rico em formas, unido à terra, surgiu um novo nômade, um parasita, o habitante das metrópoles, criatura meramente afeita aos fatos reais, desligada das tradições, parcela das massas flutuantes, amorfas, homem sem religião, inteligente, improdutivo". (85) De fato, como Macunaíma ouviu das três cunhãs, "A máquina não era deus não (...). Era feita pelos homens." E assim "Macunaíma passou então uma semana sem comer nem brincar só maquinando" - seu pensamento havia tomado a forma de máquina.

(...) a máquina devia de ser um deus de que os homens não eram verdadeiramente donos só porque não tinham feito dela uma lara explicável mas apenas uma realidade do mundo."

Como disse Spengler, o homem da metrópole é uma "criatura meramente afeita aos fatos reais". Macunaíma concluiu: "Os homens é que eram máquinas e as máquinas é que eram homens." Ao inverter a relação entre o homem e a máquina, Macunaíma imaginariamente coloca as coisas nos seus devidos lugares, e assim ganha

condições de agir: "(...) deu uma grande gargalhada. Percebeu que estava livre outra vez e teve uma satisfação. Virou Jiguê na máquina telefone, ligou pros cabarés encomendando lagostas e francesas."

Para Spengler, "O momento decisivo da história da vida superior ocorre quando as percepções da Natureza, feitas na intenção de orientar-se à base delas, convertem-se em ações destinadas a dar à Natureza determinado caráter, modificando-a propositadamente. Assim, a Técnica torna-se até certo ponto soberana, e a instintiva experiência primária converte-se em uma ciência primordial, da qual os seus portadores têm nítida 'consciência'. O pensamento emancipou-se da sensação. Essa fase foi introduzida pelo idioma verbal." (86)

Macunaíma não havia acreditado quando as três cunhãs disseram que a máquina era feita pelos homens e "Se mexia com eletricidade com fogo com água com vento com fumo, os homens aproveitando as forças da natureza." De fato, "o inventor e o descobridor faustiano é algo único. A potência primitiva da sua vontade, a força luminosa das suas visões, a energia férrea da sua meditação prática, têm de afigurar-se sinistras e incompreensíveis a quem as contemplas do ponto de vista de culturas estranhas." (87) O que Macunaíma não entende é que "com o Racionalismo, surgiu a invenção da máquina a vapor, que revolucionou tudo (...). Até então, a Natureza prestava certos serviços. Daí por diante, então, a Natureza é submetida ao jugo, qual escrava..." (88) E aí Macunaíma aproxima-se da conclusão de Spengler: "precisamente por isso, o homem faustiano converteu-se em servo da sua própria criação. Seu número e a disposição da sua vida são obrigados pela máquina a seguirem uma trilha na qual não há descanso nem possibilidade de retrocesso.

(...) O mundo econômico da indústria mecanizada requer obediência do industrialista tanto como do operário de fábrica. Ambos são escravos e não donos da máquina, que só agora demonstra o seu secreto e diabólico poder." (89)

E aqui chegamos a um ponto interessante. Mário de Andrade compõe uma imagem de São Paulo incompatível com a realidade, e montada à semelhança da distorção expressionista, como vimos. A questão é que de fato a cidade tinha de aparecer desta forma, já que se trata de uma forma de vida importada, conforme o autor. Nas suas palavras, "o erro principal do Brasil (...) é estarmos querendo recriar em nossas grandezas e violências equatoriais, uma civilização européia, prática, fria, dominada pela estupidez dum lógica greco-cristã, incapaz de reconhecer os direitos do corpo preguiçoso e os sombrios úmidos e misteriosos dum filosofismo místico-sensual. Se o Brasil adquirir uma civilização própria, esta há-de se assemelhar muito mais às civilizações antigas do Egito, da China, que às da Europa ou da América do Norte." (90)

Portanto, fica claro que o quadro expressionista que Mário de Andrade compôs para São Paulo não poderia ser fiel à realidade empírica, para ser coerente com o seu pensamento. São Paulo dentro de MACUNAÍMA é evidência de "nossa idiotíssima civilização importada" (91). Como disse Prudente de Moraes, Neto, "A civilização no Brasil pegou de enxerto. Isso fez com que surgisse aqui uma falsa tradição que não passa do prolongamento de tradições alheias." (92)

Numa fórmula, a imagem alegórica de São Paulo é a expressão da civilização importada, negativa para a hipotética e futura civilização brasileira. Se Macunaíma é "indício de cultura" nacional, só poderá encontrar em São Paulo mortal hosti-

lidade. E como, além do mais, Macunaíma é desprovido de caráter, facilmente se deixará absorver pela forma de vida urbana, seu pensamento se torna "maquinação" de imediato e sua inteligência fica perturbada. Para Spengler, "Les commencements de toutes les Kulturen sont caractérisés par la création d'un mythe qui exprime une nouvelle relation entre l'humain et le divin." (93) Mas ao contrário dos heróis clássicos, Macunaíma não constrói sua individuação na aventura, já que esta - a aventura na cidade de civilização estranha - destrói o universo mítico originário. A morte de Macunaíma seria, assim, a morte no nascedouro da Kultur nacional. Mas Mário de Andrade arranjará as coisas de outra maneira, ao negar a morte por inteiro do herói: será transformado em constelação, o que equivale a ser tradição. Não para ser imitado, mas para ser meditado.

Será no decorrer da sua aventura urbana que Macunaíma passará pela ruptura com o símbolo máximo do clima tropical, isto é, com Vei, a Sol. Isto ocorre no capítulo VIII (VEI, A SOL), decisivo para o andamento do romance, e que sintomaticamente ocorre imediatamente antes da CARTA PRÁS ICAMIABAS.

Começa com Macunaíma encontrando a árvore Volomã, que dá todas as frutas. Macunaíma engana a árvore para comer de suas frutas, e com raiva ela arremessa o herói através da baía de Guanabara, indo cair numa ilhota deserta. "Caiu dormindo em baixo duma palmeirinha guairô muito aromada onde um urubú estava encarapitado. Ora o pássaro careceu de fazer necessidades, fêz e o herói ficou escorrendo sujeira de urubú." Nesta triste situação, Macunaíma pede ajuda a Caiuanogue, a estrelada-manhã, que nega; o mesmo ocorre com Capei, a Lua: "Macunaíma gritou pra Capei que pelo menos desse um foguinho pra ele aquecer.

- Peça pro vizinho! ela fez apontando prá Sol que já vinha lá no longe remando pelo paraná guaçú. E foi-se embora."

Sabemos que na cosmogonia indígena brasileira, material primário deste romance, existe o pressuposto de que tudo que existe e tem vida têm necessariamente uma Mãe (como é o caso de Ci, a Mãe do Mato): "Como verdadeira mãe que é, não abandona os seres que lhe devem a vida, vigia-lhes o desenvolvimento, guia-os e protege-os para que consigam o próprio destino, acompanhando-os e protegendo-os da nascença até a morte." (94) A velha Vei, a Sol, é portanto a mãe da natureza tropical, e nesta qualidade vai acompanhá-lo, criando demiurgicamente situações para que Macunaíma crie a civilização tropical. Macunaíma terá sua vida, assim, condicionada por duas Mães: a do Mato e a do Clima tropical.

O primeiro episódio de intervenção de Vei, a Sol, é na circunstância da sua singular maioridade, quando foge do Curupira. O segundo é aquele onde Macunaíma, tangido pelo calor e pela sede, acaba encontrando Ci dormindo na mata. O terceiro episódio é quando Macunaíma, movido pelo calor, atira-se na lapa de água encantada, branqueando-se em consequência.

Agora "Macunaíma tremia que mais tremia e o urubú sempre fazendo necessidade em riba dele. Era por causa da pedra ser muito pequetitinha. Vei vinha chegando vermelha e toda molhada de suor. E Vei era a Sol. (...) Vei tomou Macunaíma na jangada que tinha uma vela côr-de-ferrugem pintada com murici e fez as três filhas limparem o herói, cataremos carrapatos e examinarem si as unhas dele estavam limpas. E Macunaíma ficou alinhado outra vez. Porém por causa dela estar velha vermelha e tão suando o herói não maliciava que a coroca era mesmo

a Sol, a boa da Sol poncho dos pobres. Por isso pediu pra ela que chamasse Vei com seu calor porque ele estava lavadinho bem mas tremendo de tanto frio. Vei era a Sol mesmo e andava matinando fazer Macunaíma genro dela. (...) Vei queria que Macunaíma ficasse genro dela porque afinal das contas ele era um herói (...) falou:

- Meu genro: você carece de casar com uma das minhas filhas. O dote que dou pra ti é Oropa França e Bahia. Mas porém você tam de ser fiel e não andar assim brincando com as outras cunhãs por aí.

Macunaíma agradeceu e prometeu que sim jurando pela memória da mãe dele."

Mas bastou a Sol continuar a sua viagem que Macunaíma trai sua palavra, e vai brincar com uma portuguesa.

"Quando Vei com suas filhas chegaram do dia e era a boca da noite as moças que vinham na frente encontraram Macunaíma e a Portuguesa brincando mais. (...)

Então a Sol se queimou e ralhou assim:

(...) si você tivesse me obedecido casava com uma das minhas filhas e havia de ser sempre moço e bonito. Agora você fica pouco tempo moço talqualmente os outros homens e depois vai ficando mocetudo e sem graça nenhuma. (...) Não te dou mais nenhuma das minhas filhas não!"

Nas fichas de planejamento da obra (95) Mário de Andrade indica o significado deste capítulo:

"A raiva de Vei a Sol por Macunaíma não ter se a-mulherado com uma das filhas da luz, é porque vivemos errados, em vez de termos criado uma civilização nascida diretamente da terra tropical e suas exigências até morais, como indianos, chineses, aztecas (filhas da luz), importamos a civilização de cli

ma temperado (as francesas e a varina) da Europa."

E no seu artigo Especial para Mensagem (96):

"Francamente às vezes até me chateia, mas frequentemente me assusta, a versidade de intençõeszinhas, de subentendidos, de alusões, de símbolos que dispersei no livro. Talvez eu devesse escrever no livro, pelo menos ensaio, Ao lado de Macunaíma, comentando tudo o que botei nele. Até sem querer.

De uma das alegorias não me lembrava, porém a leitura de hoje fez ela me ressaltar bem viva na lembrança. Talvez a recordação chegasse tão viva agora porque, tendo imaginado retomar a composição do meu romance CAFÉ, o problema de formarmos, de querermos formar uma cultura e civilização de base cristã européia (...). Mas agora tudo se relembrou em mim vividamente, ao ler a frase: 'Era malvadeza da vingarenta (a velha Vei, a sol) só por causa do herói não ter se amulherado com uma das filhas da luz", isto é, as grandes civilizações tropicais, China, Índia, Peru, México, Egito, filhas do calor. A alegoria está desenvolvida no capítulo intitulado Vei, a sol. Macunaíma aceita se casar com uma das filhas solares, mas nem bem a futura sogra se afasta, não se amola mais com a promessa, e sai à procura de mulher. E se amulhera com uma portuguesa, o Portugal que nos herdou os princípios cristãos-europeus. E, por isso, no acabar do livro, no capítulo final, Vei se vinga do herói e o quer matar."

Este capítulo trata, portanto, da ruptura do herói de nossa gente com o clima tropical. Este momento configura a sua hamartia, o erro dos heróis que, no teatro grego, indicava a tragédia. Por causa da sua traição, Macunaíma compartilhará da velhice da civilização importada, ao invés da eterna juventude que adviria do seu casamento com uma das filhas

do clima tropical.

Sintomaticamente, o capítulo seguinte (IX-CARTA PRÁS ICAMIABAS) mostra Macunaíma expressando-se na língua de Portugal. Abandona o brasileiro falado pelo português escrito.

Também neste ponto Mário de Andrade converge para uma posição teórica aproximada aos filósofos alemães estudados.

Como foi visto, Spengler postula que no estágio de cultura superior, é necessário distinguir entre as "correntes de existência", baseadas na raça, e as "relações de vigilância", baseadas no idioma. Acreditava que "Em cada língua viva há, além da parte do 'tabu' - equivalente para ele a um idioma secreto - "que é suscetível de ser aprendida, certo traço racial, completamente incomunicável, que não pertence ao idioma, mas à fala." (97) De fato, para Spengler o roteiro do desenvolvimento das coletividades humanas é explicado pela oposição entre "existência" e "vigilância", e a decadência das civilizações corresponde, no que tange à comunicação, à superação da fala pelo idioma. Um "idioma de comunicação" requer uma ligação de consciências vigilantes.

Mário de Andrade tem pressupostos semelhantes nesta questão: "Também reconheço que dentro da vida sensível do homem tem muita coisa que as palavras não conseguem traduzir. A linguagem, sendo uma precisão exclusiva da inteligência consciente, está claro que todos os valores que conseguir adquirir são elementos que interessam a essa própria inteligência. Ora seria um engano pobre imaginar que essa multifariedade da nossa vida sensível sequer procura ser reconhecida e especificada por esse instrumento bem precário que é a consciência humana!"(98)

E arredonda: "Simplesmente porque a vida sensível

excede ao conjunto de faculdades que nos levam ao conhecimento intelectual."(99) Pois há uma parte em que a vida sensível es capole da inteligência e da linguagem." (100)

Aqui surge a sua fórmula para o nascimento do "escritor clássico": "Há fenômenos, mais propriamente individuais que seculares consistindo na coincidência da linguagem com a sensibilidade. É o momento em que a sensibilidade dum indivíduo não o interessa além dos poderes de abstração da inteligência. Se esse momento coincide com uma linguagem suficientemente desenvolvida na sua parte expressiva da vida sensível, surge na literatura o 'escritor clássico'".(101)

Na opinião de Manuel Bandeira, "Não se pode compreender bem a atitude e procedimento de Mário de Andrade em relação à questão da língua sem os situar dentro de sua atitude como homem, como brasileiro e como artista."(102) "Só sendo brasileiro", escrevia Mário a Bandeira, "é que nos universalizaremos, pois assim concorreremos com um contingente novo, novo assemblage de caracteres psíquicos pro enriquecimento do universal humano". (103)

"Não lhe satisfazia a solução regionalista" - continua Manuel Bandeira - "criando uma espécie de exotismo dentro do Brasil e excluindo ao mesmo tempo a parte progressista com que o Brasil concorre para a civilização do mundo. Uma hábil mistura das duas realidades parecia-lhe a solução capaz de concretizar uma realidade brasileira 'em marcha'. Abrasileirar o brasileiro num sentido total, patriarizar a pátria ainda tão despatriada, quer dizer, concorrer para a unificação psicológica do Brasil - tal lhe pareceu que devia de ser sempre a finalidade de sua obra, mais exemplo do que criação." (104) Pouco mais adiante, arremata Manuel Bandeira: "A verdade é que a ques

tão do abasileiramento da linguagem literária não passa de um detalhe em sua obra, detalhe mais visível, é certo, mas sempre detalhe do problema mais vasto e mais complexo de aprofundar harmonicamente o tipo brasileiro."(105) (Grifo meu)

Em 1927, em artigo para o "Diário de Notícias", Mário de Andrade esclarece a relação com a língua de Portugal: "Nenhum de nós tem a pretensão de criar uma língua que um português não possa entender. Não se trata de inventar uma fala de origem brásilica e inconfundivelmente original, não. Se trata apenas duma libertação das leis portuguesas, as quais, sendo leis legítimas em Portugal, se tornaram preconceitos eruditos no Brasil por não corresponderem a nenhuma realidade e a nenhuma constância da entidade brasileira." (106)

Neste ponto Mário de Andrade distancia-se de outros autores do modernismo, como Cassiano Ricardo, que orgulhava-se de que "hoje alguns livros brasileiros, como tanto que-ria Euclides, já precisam ser traduzidos para o português. A observação é de Alcântara Machado, referindo-se ao "Macunaíma" de Mário de Andrade." (107) Alegrava-se por concluir que "A linguagem do povo é uma vitória da nossa democracia biológica contra os gramáticos. (...) Raro é o homem de governo que fala ou escreve brasileiro bem. As leis são escritas numa linguagem que o povo não entende. Criam-se enormes distâncias entre o falar da cidade e o escrever dos escritores." (108)

Já para Mário de Andrade "A sistematização lhe parecia absolutamente necessária, porque sem ela o escritor ficaria sentimentalmente popular, e ele queria ser um escritor culto. Escrever brasileiro sem cair no caipirismo." (109)

Assim, "A discussão provocada pela CARTA ÀS ICAMIABAS, do livro MACUNAÍMA, mostra o mundo de intenções que Má

rio insinuava nas invenções aparentemente mais ingênuas."(110)

Ele mesmo diz: "Quanto ao caso da Carta prás Ica-
miabas, tem aí um milhão de intenções. As intenções justificam
a carta porém não provam que ela seja boa, é lógico e reconhe-
ço. Primeiro: Macunaíma como todo brasileiro que sabe um pouca
dinho, vira pedantissimo. O maior pedantismo do brasileiro a-
tual é o escrever português de lei: academia, Revista de Lín-
gua Portuguesa e outras revistas, Rui Barbosa, etc. desde Gon-
çalves Dias. Que ele não sabe bem a lingua acentuei pelas con-
fusões que faz (testículos da Biblia por versiculos etc. e o
fundo sexual dele se acentua nas confusões testiculo, buraco
por orifício, etc). Escreve pois pretensiosissimo e irritante.
Pra que escreve? Unica e tão sòmente pra pedir dinheiro. Coisa
que já serve de provérbio a respeito de brasileiro que mora no
estrangeiro: pedir dinheiro pros patrícios em viagem. Isso po-
de ser vezo de outras raças também, pouco me importa, coinci-
dência não prova que isso não é bem brasileiro. Agora: como pe-
dir dinheiro? Sorrateiramente, subrepticamente. É o que ele
faz dando como função da carta, contar as coisas de São Paulo.
Conta. Como? O fundo sexual dele está claro pela abundância de
preocupações carnais e por começar por elas. Agora a ocasião
era boa pra eu satirizar os cronistas nossos (contadores de mon-
tros nas plagas nossas e mentirosos a valer) e o estado atual
de São Paulo, urbano, intelectual, político, sociológico. Fiz
tudo isso, meu caro. Fiz tudo isso em estilo pretensioso, sati-
rizando o português nosso, e pleiteando subrepticamente pela
linguagem lepida, natural (literatura) simples, dépourvue dos
outros capítulos." (111)

Pode-se dizer, portanto, que por seu estilo singu-
lar dentro do romance, este capítulo atua como contraponto nu-

ma obra que tem por intenção "encurtar as distâncias entre a língua geral brasileira e a língua literária." (112)

Macunaíma expressando-se no idioma como o faz neste capítulo significa a sua opção pela "relação de vigilância" em detrimento da "corrente de existência". A metrópole "petrificada e petrificante" já existe nele.

Quando Macunaíma recupera a muiiraquitã e inicia o retorno ao Uraricoera, "virou para trás contemplando a cidade macota de São Paulo (...) sacudiu os braços no ar e virou a taba gigante num bicho preguiça todinho de pedra": as cidades petrificadas são o estágio final da agonia das civilizações.

Mas a cidade pétrea deixou suas marcas no herói: como disse Spengler, "o homem das metrópoles leva a cidade constantemente consigo (...). Perdeu o campo em seu interior e nunca mais o encontrará no mundo de fora." (113) Por isso, "Macunaíma gastara o arame derradeiro comprando o que mais o entusiasmara na civilização paulista. Estavam ali com ele o revólver Smith-Wesson o relógio Pathek e o casal de galinha Legorne."

Assim, Macunaíma volta feliz pra beira do Uraricoera, mas Vei a Sol não havia esquecido nem perdoado o herói. Enquanto "lá do longe vinha a cantiga peguenta das uiaras", "Vei a Sol dava lambadas no costado relumeando suor de Maanape e Jiguê remeiros e no cabeludo corpo em pé do herói." Vei queria que Macunaíma caísse na água, o elemento das traiçoeiras Uiaras, para que fosse devorado. Mas surge o bando sarapintado das araras vermelhas e jandaias, o séquito do Imperador do Mato Virgem, e "formaram uma tenda de asas e gritos protegendo o herói do despeito vingarento da Sol."

"Então Macunaíma teve saudades do sucedido na taba grande paulistana."

Na fórmula spengleriana, "quem cair na rede da pe caminosa beleza desse derradeiro prodígio de toda a História não tornará jamais a libertar-se." (114) Pois lembrando-se da cidade grande, "deu um tremor comovido no beijo dele que quase a muiraquitã cai no rio." O fim do herói ensaia-se a cada instante.

HERMANN KEYSERLING

Dentre os vários filósofos e pensadores que exerceram influência sobre Mário de Andrade, e em particular atuaram no plano das idéias da composição de MACUNAÍMA, Hermann Keyserling foi o único que recebeu os créditos diretamente. Num dos prefácios "inéditos" do romance, explicou Mário de Andrade que "os valores nacionais que o animam (a Macunaíma) são apenas o jeito dele possuir (...) o 'Sein' de Keyserling a significar, imprescindível a meu ver, que desperta empatia. Uma significação não precisa ser total prá ser profunda. É por meio do 'Sein' (ver o Prefácio do tradutor em *Le Monde qui Nâit*) que a arte pode ser aceita dentro da vida. Ele é que faz da arte e da vida um sistema de vasos comunicantes, equilibrando o líquido que agora não turtuveio em chamar de lágrima." (115)

Mário de Andrade referia-se aqui ao momento em que Christian Sénéchal (o dito tradutor) afirmava que "A cultura do futuro deve se basear, segundo Hermann Keyserling, não sobre as capacidades (Können), mas sobre o Ser (Sein), isto é, sobre o núcleo da personalidade humana." Expondo a teoria keyserlinguiana da "vida", Sénéchal diz que as capacidades, sendo meras exterioridades, podem ser adquiridas a partir da circunstância de não possuírem relação orgânica com o verdadeiro "ser". Este, por sua vez, define o seu progresso na obtenção de um sentido mais profundo para a vida. (V. Anexo II)

De fato, segundo Keyserling, "ninguém pode representar com eficácia o que não está e acordo com a sua persona

lidade, pois a força vital de um impulso espiritual depende apenas de 'quem', e não do 'que'." (116)

Se Macunaíma possui então o "Sein" da teoria Keyserlinguiana, seu progresso deve ser o de dar "um sentido mais profundo à vida"; e tal progresso será justamente viver a crise provocada pelo choque entre a cultura popular, gerada pela vivência do brasileiro no trópico, com a civilização esgotada - técnica e cristã - importada da Europa.

Mário de Andrade era pessimista com relação à época de Macunaíma. No segundo prefácio "inédito" (27-III-1928), julgava que "Nas épocas de transição social como a de agora é duro o compromisso com o que tem de vir e quase ninguém não sabe. Eu não sei. Não desejo a volta do passado e por isso já não posso tirar dele uma fábula normativa. Por outro lado o jeito de Jeremias me parece ineficiente. O presente é uma neblina vasta. Hesitar é sinal de fraqueza, eu sei. Mas comigo não se trata de hesitação. Se trata duma verdadeira impossibilidade, a pior de todas, a de nem saber o nome das incógnitas. Dirão que a culpa é minha, que não arregimentei o espírito na cultura legítima. Está certo. Mas isso dizem os pesados de Maritain, dizem os que espigaram de Spengler, os que pensam por Wells ou por Lenine e viva Einsteins!" (117)

Macunaíma é criado então para viver esta época "de neblina vasta" dentro do Brasil. A crise do período é entendida como sendo uma crise da cultura e da civilização. Arnold Hauser, analisando este período - a que chamou "a era do filme - julgava que "ninguém tem mais nítida consciência da crise por que passa a vida burguesa do que a própria burguesia (...). Nada é mais típico da dominante filosofia da cultura do período do que a tentativa de tornar a 'rebelião das massas'

(conforme Ortega y Gasset) responsável pela alienação e degradação da cultura moderna, e pelo ataque que contra essa se desencadeia em nome da mente e do espírito. (...) A maioria é consciente ou inconscientemente reacionária e abre o caminho ao fascismo sob a sedução das idéias de Bergson, Barrés, Charles Maurras, Ortega y Gasset, Chesterton, Spengler, Keyserling, Klages e outros. A 'nova Idade Média', a 'nova Cristandade', a 'nova Europa', tudo isto é o velho domínio romântico da contra-revolução, e a 'revolução na ciência', a mobilização do 'espírito' contra o mecanicismo e o determinismo das ciências naturais não passam do 'início da grande reação mundial contra o Iluminismo democrático e social." (118)

Este juízo de Hauser, verdadeiro para a situação européia, deverá ser mediado pelas concretas condições brasileiras e pelo uso particular que a leitura destes citados autores sofreram aqui. Afinal de contas, onde achar num país de extração colonial como o Brasil, onde a via de construção do capitalismo verdadeiro é marcada por um ritmo híper-tardio, o aludido "Iluminismo democrático e social"? Este dado, porém, não anula a crítica a Spengler e Keyserling quando os aponta como irracionistas. Se havia uma Razão na Europa que poderia ser assaltada, se havia um acervo de racionalidade na tradição européia - para usar o postulado lukácsiano -, no Brasil a Razão só existia enquanto virtual projeto para o futuro - desde que houvesse o agente social que sustentasse tal projeto. Este agente não seria, é claro, o setor oligárquico, democrático ou republicano. Portanto, o uso de idéias spenglerianas ou keyserlinguianas não destruíria nenhuma Razão no Brasil, mas poderia impedir, no futuro, a emergência de um movimento social com base nesta. Numa fórmula: o empréstimo do irracionalismo europeu

cria uma opção de futuro para um país - nos anos vinte e trinta - que enfrentava um processo de transformação social.

A prática de idéias marcadamente spenglerianas e keyserlinguianas, no Brasil do período, pressupõe uma disposição intelectual de intervenção na realidade. Renato Almeida, saudando Keyserling quando de sua passagem por São Paulo (1929), indicava que este "apresenta um sistema de ação, pelo qual o homem se tornará adequado à realidade. Precisamos tanto de abandonar a abstração pura como o materialismo grosseiro, incapazes ambos de evitar a decadência da civilização. Na harmonia desses dois elementos, que chamaremos espiritual e material, está a sabedoria". Observava ainda que Keyserling "conclui que o homem do futuro deverá restaurar a sua unidade pela crítica, isto é, pelo aproveitamento de todas as forças metafísicas, que constróem o espírito. É necessário perceber a totalidade da vida, o que não se conseguirá pela razão seca, nem pela materialidade estéril. Far-se-á apelo a todas as forças da consciência, que terão de fundir a inteligência e o espírito." (119)

O homem, na concepção de Keyserling, não é uma entidade abstrata, mas uma realidade que se manifesta de diversas formas, através de múltiplas criações culturais, em toda a superfície do planeta e no decorrer da história. Conhecer o homem requer adentrar-se nestas criações culturais e interpretá-las. O verdadeiro conhecedor do homem é aquele que entra em contacto direto com o que o homem vive, e o que procura entender o mais diretamente possível o que o homem viveu na sua história.

A teoria keyserlinguiana tende a afirmar o particularismo das culturas - pela incidência positiva dos elementos intransferíveis destas culturas - em detrimento do reconhecimento da particularidade destas mesmas culturas - já que esta ca-

tegoria conduz logicamente à universalidade.

Keyserling funda a sua filosofia em oposição ao intelectualismo, em nome de uma espécie de primado da vida e da criação, onde se pode perceber influências de Bergson, Simmel, Dilthey e da Lebensphilosophie em geral. A "vida" de que fala Keyserling não é especificamente a vida biológica, mas uma síntese de momentos opostos que encarnam na existência individual do homem. Leis reais e leis ideais encontram sua unidade na vida humana, a qual não é um objeto, mas um impulso criador. Este impulso criador - a vida - dá lugar a um "conhecimento criador", o qual se manifesta com especial força na obra de arte, mas pode - e deve, segundo Keyserling - manifestar-se também no pensamento científico, e obviamente, no filosófico.

Uma das noções centrais do pensamento de Keyserling - talvez a sua noção capital - é a de "sentido" (Sinn). "O que eu chamo 'sentido'" - diz Keyserling - "está no fundo da vida, em todas as circunstâncias, como princípio criador, ainda que cada coisa possa descrever-se melhor por meio da psicologia coletiva, ou da morfologia, ou da biologia das raças, ou da astrologia, ou de outra forma qualquer." (120) O "sentido" keyserlinguiano, portanto, significa o princípio criador, que outra coisa não é que a própria vida.

Keyserling dedicou-se a "reabilitar" a percepção do "sentido", que julgava permanecer vivo em muitos povos orientais, enquanto estava em vias de desaparecimento no ocidente - na visão de Spengler - por causa da progressiva e perigosa mecanização e intelectualização do homem ocidental. Segundo ele, "toda a cultura tradicional da terra está e tem que estar em transe de morte; o estado psíquico de todos os homens, historicamente determinados, mudou de modo tão profundo, que já

não há possibilidade de uma unificação no sentido tradicional. E esta mudança consiste no deslocamento definitivo da incidência, que dá sentido à estrutura da alma; esta acentuação passou do intransferível ao transferível." (121) Assim, "Não é necessário aceitar as hipóteses de Spengler para reconhecer que a velha cultura está no seu ocaso. Mas não apenas a ocidental. Todas as culturas tradicionais do planeta estão em decadência." (122)

Para Keyserling cultura é "a forma da vida, como imediata expressão do espírito. (...) é sujeição, e portanto obrigação com relação a um passado vivo; todas as suas manifestações são simbólicas (no duplo aspecto de que todo o culto representa, de um lado, o sentido e, de outro, sua encarnação numa imagem correspondente); que é exclusiva e, portanto, estritamente limitada no exterior; que é essencialmente unitária, pelo que cada coisa particular nela pressupõe e alude à totalidade. A cultura é um organismo espiritual, definição que continua sendo verdadeira, conserve-se ou não a teoria da alma das culturas (de Spengler), ou a dos paideumas (de Frobenius), ou qualquer outra estabelecida até agora. A mesma definição nos diz também quando a civilização exterior, que pode muito bem ser cultura, não o é; isto ocorre quando sua expressão não significa nada interior; quando o dito antes não corresponde à configuração dada." (123)

Para Keyserling, "Todas as culturas anteriores tinham seu centro de gravidade no irracional, no impulsivo, no sensitivo, no alógico, no erótico. Pois bem, o irracional é essencialmente intransferível. De mônada a mônada falta aqui todo trânsito. Por isso as culturas primitivas correspondem realmente, mais ou menos, à idéia que forma o homem da existência

vegetativa; estão ligadas ao espaço e ao tempo; são como tipos, incapazes de mutação, e não se podem tomar e possuir de fora. O espírito, na sua mais dilatada acepção, desde o logos ao intelecto, é, ao contrário, transferível: uma verdade racionalmente concebida é concebida, no fundamental, por todos; o intelecto rompe todas as fronteiras. Compreender (...) é o ato de compreender o estranho à nossa alma. Quanto mais se desenvolve o espírito (...) mais ganha em significação o transferível com relação ao intransferível." (124)

Keyserling é obrigado, neste ponto da sua reflexão, a resolver uma questão: se a cultura constrói-se no irracional, que na sua definição é intransferível, como pôde operar-se a sobrevivência das culturas grega e judaica no mundo ocidental moderno? Sua resposta parte da afirmação de que "a tese central de Spengler é justa para todas as culturas existentes até nossos dias, porque (...) nenhuma de suas formas podia viver por si, a não ser como expressão de um espírito unitário existente com anterioridade. Se a helenização e a hebraização tiveram bom êxito, foi porque o espírito vivo, grego e hebreu, conquistou imediatamente um círculo cultural, ou, como no caso do cristianismo, entrou em nova síntese, na forma de uma herança viva. Não há exemplo na história de que o fundamentalmente vivo se haja transferido por si mesmo, levando vida própria independente. A cultura cristã pressupunha a conversão para ser recebida. Em termos gerais: uma tradição viva em qualquer forma, foi até agora o pressuposto de toda transmissão." (125)

Os conceitos de Keyserling até agora formulados o colocam em aberta hostilidade à forma da existência humana de seu tempo. Ao seu modo de ver, "O intelecto se emancipou de todo ligamento tradicional; a consciência se centrou nele, e a

conseqüência final desse assédio (...) é que a vida humana recebe seu caráter do transferível como tal." Portanto, o "centro real do organismo real psíquico está hoje em outro lugar, diferente de antigamente, quando se formaram as culturas."(126)

Para Keyserling se coloca falsamente o problema quando se acentua o caráter barbarizador da técnica. "Onde quer que se introduze a técnica" - diz ele - "não há forma vital da idade pré-técnica que resista por muito tempo." (127) Mas é preciso distinguir os efeitos da técnica conforme as culturas: "Na Europa, cuja cultura, no seu sucessivo desenvolvimento, acabou por produzir a técnica, parece possível até certo ponto a coexistência do velho com o novo. Mas fora da Europa a técnica faz tábula rasa de toda antiga tradição. E o faz com frenética rapidez, por um motivo cujo conhecimento explica o sentido de todo o processo: que na técnica não se trata de nada extraordinário, mas sim de coisas evidentes. (...) Esta breve consideração basta para dar imediato testemunho de que estão arruinadas todas as coisas da idade pré-técnica e de que são apenas pessimistas românticos os que postulam uma reação contra a técnica. Não só porque é impossível deter um desenvolvimento evidente, mas sobretudo porque a tecnificação é, em primeiro lugar, algo positivo, um passo adiante na submissão da natureza ao espírito, de um desenvolvimento mais amplo do ser humano psíquico."(128)

Para Keyserling "o progresso técnico é apenas uma expressão especial do desenvolvimento intelectual." As conquistas da técnica são necessariamente válidas para o intelecto, e portanto, fundamentalmente evidentes. Em sentido contrário, "todo o irracional é essencialmente inexplicável; se o intelecto produz o critério de realidade, é necessário que apareça este critério como irreal, até que o intelecto esteja desenvolvido

o suficiente para compreender também seu sentido. (129)

Para Keyserling, aqueles que regem sua vida somente pelo intelecto são os que hoje congregam as multidões, naquele sentido empregado por Ortega Y Gasset. E até que as coisas mudem, "reside neles a incidência da significação histórica." (130) Pois sendo o "elemento transferível da técnica, do pensamento mecânico-materialista" acessível às multidões, resulta disto "um círculo, que basta por si mesmo para assegurar o poder decisivo, no mundo moderno, para aquilo que as multidões representam." (131)

Keyserling preocupa-se com a questão da representação, por parte de individualidades concretas, de todo um coletivo. Para ele, "cada cultura expressa um estado concreto da alma" e neste sentido "somente pode haver cultura em abstrato enquanto domina um tipo concreto, que a encarna por virtude de seu estado psicológico; na realidade, as culturas até hoje existentes subsistiram apenas enquanto viveram no tipo de homem que as representava. Ao extinguir-se este, também as culturas em questão encontraram seu fim, ainda que os fundamentos biológicos permanecessem invariáveis." (132)

Em concordância com Spengler e Frobenius, Keyserling afirma que as "culturas perecem quando estão esgotadas, quando o 'sentido' que encarna nelas encontrou sua expressão extrema, de tal modo que daí para a frente as culturas têm que petrificar-se. Esta é a sua morte natural, e nesta maneira de terminar pôs Spengler sua acentuação principal." (133)

Se para Spengler as civilizações fossilizam-se pelo esgotamento de seu ciclo vital, para Keyserling elas esgotam-se antes disso, quando "entram em contacto com outras formas de vida, que quebram sua unidade." (134) É assim um fenôme

no mundial o desaparecimento das velhas culturas, "porque o novo tipo humano determinante renega sua tradição." (135) Este novo tipo humano não pode mais continuar o anterior porque nele a "transformação da psique, no sentido de romper a antiga unidade pelo desenvolvimento da razão e pelo deslocamento do centro de gravidade para o intelecto, cortou provisoriamente todo nexos entre a consciência e a profundidade vivente. Assim, pois, a vida para a consciência moderna ficou privada de sentido." (136)

Esta questão, que é a da decadência das civilizações, revelará uma diferença entre a teoria de Spengler e a de Keyserling, diferença esta que possibilitará a opção de Mário de Andrade pelo segundo.

Keyserling constata a perda de sentido para a vida na consciência moderna. Mas indaga: "Como se forma um novo sentido no mundo dos fenômenos?" E responde: "O suposto empírico de tal formação é, como na geração terrena de uma alma nova, o cruzamento de unidades vitais pré-existentes. Deste cruzamento depende necessariamente o caráter empírico do novo. É impossível uma realização do sentido, senão com os meios já existentes. Quando os caracteres dos pais são originariamente incompatíveis, formam-se, como no cruzamento de raças díspares, produtos sem caráter que, segundo as circunstâncias, podem ser acolhidas sob a denominação de barbárie, alexandrinismo, ecletismo, sincretismo ou pura civilização de seres que continuam sendo selvagens." (137)

E aqui surge uma fórmula decisiva para o projeto de Mário de Andrade: "Se desenvolve uma nova cultura quando da mescla se origina o equivalente a uma nova raça definida." (138)

Devemos trazer à mente agora a situação de Macunaíma: enquanto herói, é um sintoma de cultura; é constituído

pela mescla das três raças tristes fundantes da etnia brasileira; é um herói sem nenhum caráter.

Para Keyserling, portanto, o nôvo é criado a partir do pré-existente, e este é mais um ponto que o aparta de Spengler. A partir desta idéia, é possível imaginar-se a criação de uma cultura brasileira criada a partir da elaboração dos elementos das culturas já existentes no país, portadas pelas várias raças aqui aglomeradas em arlequinal arranjo. Esta cultura seria um ser nôvo, que na concepção de Keyserling poderia ser antecipado por uma "grande individualidade" inovadora. Assim, "Inovador é quem, partindo de uma base dada, faz um pequeno trecho de caminho para cima ou para a frente. Os que se adiantaram a seu tempo, o fizeram sempre a poucas gerações de distância e sua direção já estava prefigurada pelo passado."

(139) Keyserling cria um esquema teórico onde a inovação perde qualquer caráter de radicalidade, e o futuro fica sendo apenas uma reafirmação do passado. Com a sua teoria "se anula a pura possibilidade de uma originalidade absoluta." (140)

Vimos até aqui que para Keyserling existem três momentos principais do processo de desaparecimento da cultura tradicional:

- 1º) A técnica;
- 2º) o desenvolvimento da inteligência em geral;
- 3º) a perda do sentido da vida na sua forma anterior.

Com relação a estes momentos Keyserling desenvolverá o seu otimismo, justificando a recomendação de seu tradutor francês de "ver no MUNDO QUE NASCE a contrapartida da obra de Spengler" (conf. ANEXO II).

De fato, com relação ao primeiro dos momentos as-

sinalados (o da técnica como fator do processo de desaparecimento da cultura tradicional), Keyserling dirá que "se a técnica é essencialmente evidente, mais tarde terá que valer também como evidente de fato, pois todo problema resolvido fica anulado para a consciência, e isto significa que a técnica já não despertará o interesse humano." Nesta circunstância, ela "já não significará para o espírito mais do que antes significara o material com que se cria a técnica; então seus progressos se converterão em fundamentos - por si mesmos insignificantes - de toda situação posterior. Mas então a oposição hoje tão alardeada entre a civilização e a cultura terá perdido todo sentido, pois o característico da civilização se terá convertido no pressuposto de toda vida. (...) Pois não resta dúvida de que o homem é maior como dominador da natureza do que como subordinado a ela." (141)

Consideração igualmente marcada pelo otimismo terá Keyserling com relação ao segundo momento assinalado, o do desenvolvimento da inteligência em geral como forma de desaparecimento da cultura tradicional. Para o filósofo prussiano, "os problemas da razão não podem despertar o interesse vital principal, a não ser quando, por um lado, pareça 'problemática' sua solução e, por outro, continue prevalecendo a convicção de que a razão pode resolver todos os problemas e decidí-los em última instância." (142) "Esta convicção" - continua Keyserling - "não pode durar muito entre as massas, por mais atrasadas que estejam com relação aos seletos." E arrola dois argumentos:

Primeiro: todo conhecimento racional leva em si imanente a totalidade de seus possíveis desenvolvimentos, motivo pelo qual estes são apreendidos com extrema rapidez.

Segundo: a exclusiva acentuação do intelectual contribui indiretamente para que com grande rapidez perceba o homem que o intelectual não encerra a totalidade da vida e ainda exclui o mais importante, porque o que fica deslocado da consciência demonstra então seu caráter de realidade nas formas mais sinistras, pela ação irracional e irresistível do inconsciente.

Fique assinalado, portanto, que o otimismo keyserlinguiano com relação à possibilidade de restauração das culturas é inteiramente construído sobre a agressão às manifestações da racionalidade. Após aplainar desta forma o terreno para a sua teoria, Keyserling julga que "assim nosso tempo se encontra já em grande medida dedicado a vários intentos para reconduzir a consciência ao verdadeiro centro da vida." (143)

E aqui manifesta-se de novo o perfil de homem de ação do filósofo prussiano: adverte ele que a recondução da consciência ao seu lugar de direito não será conseguido "na forma de movimento de reação". Profetiza que "mais cedo ou mais tarde os movimentos metafísicos e religiosos, que tenham em conta o novo estado, hão de alcançar predomínio sobre os reacionários. E quando a alma tenha readquirido desta maneira sua única atitude exata; quando se tenha criado uma nova relação entre a profundidade e a superfície; quando todo o extremo tenha sido liquidado, então voltará a ser possível a cultura, no sentido de uma forma vital como imediata expressão do espírito."(144)

Esta cultura presumidamente terá um sentido mais amplo do que qualquer outra jamais teve, "porque então se tratará de uma cultura ecumênica ou da humanidade inteira. As culturas particulares, no sentido tradicional, ficam para sempre anuladas; porque o transferível ganhou para sempre a suprema-

cia sobre o exclusivo. E então chegará a ser possível uma cultura da humanidade, precisamente pelos mesmos motivos que fazem agora impossível a cultura em geral. Então o espírito poderá expressar-se por meio da natureza, conhecida racionalmente, dominada tecnicamente, da mesma forma imediata com que por outros meios se expressou em tempos anteriores. Então a humanidade voltará a ser religiosa. Então poderá também existir uma grande arte. Hoje a arte não pode ser produzida, por mais que existam talentos artísticos, porque a arte, como expressão de essência, pressupõe uma cultura." (145)

Assim, nesta contrafação otimista à escatologia spengleriana, onde a cultura ocidental se petrificaria numa civilização dominada pela Máquina e pela técnica faustiana, Keyserling julga discernir os princípios da regeneração do antigo mundo, nos seus sinais de declínio. Além de abrir uma hipótese de sobrevivência para a civilização ocidental, Keyserling ainda estabelece uma base de constituição de uma forma autônoma e original da vida dos vários povos. Para ele, "Cada povo personifica uma atitude específica. O material psíquico é, aproximadamente, igual em todos e também (...) são sensivelmente análogas as disposições naturais, pois todos os povos produzem individualidades de grande valor." (146)

Se todos os povos são primariamente semelhantes, o que distingue então um povo de outro? Responde Keyserling que "é a maneira de coordenar o fundamentalmente análogo; isto é, o centro ao qual em cada caso aparece referido o nexodo sentido; somente por ser assim podem raças estranhas converterem-se em povos novos." (147)

O processo de constituição de novas culturas obedecem - segundo Keyserling - a três séries causais interfe-

tes, embora independentes, a saber:

1º) Os influxos cósmicos;

2º) a herança;

3º) a determinação própria, inata, do espírito.

"Por influxos cósmicos" - explica - "entendo tudo o que, de uma forma ou de outra, cai dentro do antigo conceito de meio-ambiente." (148)

"Por herança" - continua Keyserling - "entendo a transmissão de sangue, da mesma forma que a tradição. No homem, considerado historicamente, a síntese de ambos os elementos é na realidade hereditária, pois a disposição espiritual herdada e o nível cultural herdado dependem, em mais da metade, da criação das crianças. Logo que se desfaz a tradição, morre o tipo espiritual-anímico, por mais que o sangue continue puro." (149) Dentro desta concepção, "o sangue e a tradição formam uma unidade indissolúvel, do ponto de vista da cultura." (150) Consequentemente, "a história da cultura existe exclusivamente sobre a base da ação orgânica, combinada, da tradição física e da tradição psíquica." (151)

Trata-se, aqui, do esquema interpretativo da história adotado por Cassiano Ricardo em MARCHA PARA OESTE: "uma quarta parte de nós é espírito, enquanto as outras três quartas partes se compõem de telurismo, que é matéria, sangue e instinto." (152)

Na continuação, por determinação própria do espírito "se compreende todo o histórico e cultural, porquanto tem por origem o espírito de iniciativa ou a fantasia criadora; isto é, o livre sujeito individual." (153)

Com base nestas três séries causais, em permanente interferência, Keyserling acredita que "toda situação cósmi

ca é determinável do ponto de vista humano." (154) Mas Adverte: "A supremacia reside em uma ou outra, conforme as circunstâncias." (155) Assim, foram determinantes nos tempos pré-históricos os influxos cósmicos, e o princípio da história conheceu a supremacia da herança. "Mas quanto mais vai despertando a consciência, mais decisivo se torna o fator da liberdade espiritual." (156)

Este esquema interpretativo do desenvolvimento da cultura, concebido por Keyserling, na verdade aproxima-se fundamentalmente da lei dos três estados do positivismo de Augusto Comte. Em polêmica com esta filosofia, Keyserling propõe-se a ver o problema do progresso "na sua colocação correta", ou seja, "condicionado pelo espírito e importante apenas no aspecto espiritual." (157) Julga que "a humanidade atravessa hoje uma nova crise. A idéia de progresso chegou a ser o evangelho das multidões, cujo ideal é portanto, o chauffeur, o bárbaro tecnizado. Mas já nada significa para as minorias seletas. Isto em função de que estas levam várias gerações de vantagem sobre as massas. Nas minorias seletas a dilatação do organismo psíquico pelo lado do intelecto alcançou seu fim natural, porquanto isto era possível no sentido de uma edificação mais alta, sobre os fundamentos dados." (158)

Keyserling conclui assim que o mundo que nasce é produto da ação das "minorias seletas", pois que "tanto seu imediato sentimento pessoal como toda a experiência externa lhes ensina que uma cultura mais extensa e mais alta somente pode ser obtida mediante uma nova incorporação das forças não intelectuais - tanto as impulsivas e irracionais como as espirituais - a vida evolutiva consciente." (159) Assim, "como a vida mesma, nas suas raízes, é sentido, resulta daqui uma consequên

cia que anula em definitivo a identificação entre ciência e sabedoria. Sabedoria significa poder criador. O logos é o princípio que infunde sentido." (160) Portanto, "se apenas uma apreensão mais profunda do sentido pode conduzir a uma nova cultura, a era da ciência e da teoria já passou definitivamente , porque seu conceito de espírito era demasiado estreito e especializado. Cumpre agora produzir um novo estado interior, no qual o espírito, consciente de sua profundidade, possa atuar outra vez." (161) (162)

AS POSSIBILIDADES KEYSERLINGUIANAS DE MACUNAÍMA

Pôde ficar claramente explicitado, a partir do prefácio inédito de MACUNAÍMA, que a influência de Keyserling se fez sentir na obra de Mário de Andrade: Macunaíma "é o herói desta brincadeira, e os valores nacionais que o animam são apenas o jeito dele possuir o 'Sein' de Keyserling". É justamente sobre este "Ser" (Sein) de Macunaíma que surgirá, hipoteticamente, a cultura brasileira no futuro.

Macunaíma é sintoma de cultura. Conforme Keyserling, "os primórdios de todas as culturas são caracterizados pela criação de um mito que exprime uma nova relação entre o humano e o divino". Vimos no primeiro ensaio que a palavra mito designa um estágio de desenvolvimento anterior à História; é um recurso dos povos primitivos para dominar no plano das idéias o seu passado original, para emprestar sentido ao seu presente. Por este motivo, Macunaíma é um herói, embora limitado pelas possibilidades de uma cultura apenas hipotética. Daí, ser um anti-herói. Herói vem do grego hêros, homem divinizado, filho ou descendente dos deuses: "Na antiguidade clássica, o apelativo 'herói' era destinado a todo ser fora do comum, capaz de obrar façanhas fora do comum, que o aproximassem dos deuses. Equivalia aos semi-deuses, produto da aliança entre um deus e uma mortal. Ser primário, elementar, força indômita da natureza, além de protagonizar as epopéias e as tragédias clássicas do herói, detinha privilégios divinos, que simbolizavam os instrumentos mediante os quais a Mãe Terra manifestava a sua ple-

nitude (...). A grandeza do ser eleito se media na vitória sobre os obstáculos que a própria Natureza lhe antepunha. Instintivo, genuíno, puro, ignorante das forças que possuía, conduzia-se impelido por um dinamismo que se confundia com o próprio ato vital. (...) Na tragédia, o herói, sujeito ao império dos deuses, era constrangido pelas circunstâncias a cometer uma falha que o arrastava à desgraça. Este erro tem um nome: hamartia." (164)

Pois bem: dentro das condições brasileiras, Macunaíma é o herói de nossa gente. Ele é o mito que "exprime uma nova relação entre o humano e o divino", denotador do primórdio da cultura brasileira. Herói incharacterístico sem ser anti-herói característico, Macunaíma desafia sua existência primitiva num universo mítico construído eruditamente, pela apropriação culta da cultura popular.

"Eu sei que sou um primitivo" - disse Mário de Andrade - "porém já falei em que sentido o sou. Sou primitivo porque sou indivíduo duma fase principiando." (165) É interessante observar que Mário de Andrade rejeita, em vários momentos, a sua época histórica: quando chama de rapsódia a MACUNAÍMA, mesmo sabendo que "a época das rapsódias já passou"; quando afirma-se como "um primitivo"; quando constrói sua principal personagem como um herói mítico, do começo dos tempos. Trata-se de um processo que pode ser tomado por duas pontas: primeiramente, por uma recusa da história "européia" do Brasil, isto é, do caminho que o país seguiu como apêndice cultural da Europa; em segundo lugar, como uma recusa romântica do capitalismo brasileiro, principalmente a partir dos sinais evidentes da "vida burguesa" que apareciam na década de vinte.

Neste sentido, Keyserling oferece uma alternativa

"não-burguesa" de leitura da realidade histórica, ao rejeitara economia e a materialidade como formas explicativas. Assim, a crise da sociedade contemporânea pôde ser vista, tanto por Spengler e Keyserling, como por Mário de Andrade, como uma crise da cultura pura e simplesmente. Eis aqui o terreno do aristocratismo, amplamente trilhado por este elenco, e a respeito do qual Mário de Andrade fará severa auto-crítica na dramática conferência de '42 na Casa do Estudante: "Meu aristocratismo me puniu."

O tradicionalismo de Keyserling se impõe: para ele, cultura é "a forma da vida como imediata expressão do espírito", sendo "sujeição e portanto obrigação com respeito a um passado vivo." E formula: "A Cultura é um organismo espiritual." (166)

Tanto para Spengler quanto para Keyserling - e por suposto, para Herder - os povos são unidades espirituais, têm caráter definido, organicidade, e enquanto se definem como raças, são seres de natureza cósmica, psíquica, instintiva. A raça recebe seu caráter da paisagem, e portanto não pode se deslocar. As raças são, neste sentido, o resultado da vivência da espécie humana num determinado meio natural, numa paisagem-mãe, num determinado meio geográfico. A cultura é uma manifestação metafísica da natureza através da raça, e esta tem com a paisagem uma identidade igualmente metafísica.

Sem a posse destas noções, não se pode entender o sentido histórico-filosófico que Mário de Andrade adotou ao escrever MACUNAÍMA.

O esquema acima tracejado indica a fase da cultura, dentro da teoria da história de Spengler e Keyserling. Predomina na vida do povo/raça correspondente a essa cultura os elementos intransferíveis, que são as correntes de existência.

Este é o período vivo da existência dos povos, em oposição à fase seguinte - a civilização - quando os povos morrem espiritualmente nas metrópoles fossilizadas. Então, não há mais povo e sim população, que é a forma desfibrada das raças. As relações de vigilância substituem as correntes de existência, e os elementos transferíveis sufocam os elementos intransferíveis. O idioma, formado pela civilização, são formações causais e, ao contrário das raças, podem se deslocar para qualquer paisagem, para qualquer geografia, dado seu caráter transmissível. A linguagem formal é o meio de expressão da cidade, da sua índole "desarraigada, desprendida do elemento cósmico, entregue irrevogavelmente à pedra e ao espírito." Em negação a isto, o meio rural, "natural", possui peso determinante na constituição das culturas.

Reposto assim esta teoria, a questão que se coloca agora, para Macunaíma, é a seguinte:

1º) Ele não tem "raça", mas o seu "Sein" é um momento transitório e de sentido incerto; em outras palavras, a "nova raça" resultante da mestiçagem macunaímica é uma incógnita;

2º) nenhuma das "três raças tristes" que formam o "Sein" de Macunaíma é capaz, por si só, de criar a cultura brasileira;

3º) por outro lado, uma destas raças (a branca, acrescentada quando da viagem à Cidade) não gera uma cultura nacional, mas sustenta uma civilização (importada, sobreposta, estrangeira, alienígena, dominadora, inorgânica, etc. etc.).

Como disse Mário de Andrade, "A cultura é mesmo quasi o oposto da apropriação cultural estrangeira. A cultura vem de dentro para fora, tem suas raízes nas próprias funções

vitais do organismo. A apropriação de culturas estrangeiras vem de fora para dentro e, pois nascida de outros centros e outras raças com outras precisões vitais, contraria e destrói as precisões duma entidade racial e as possibilidades artísticas dela." (167)

Chegamos assim ao paradoxo - que se desfaz ao conhecer a teoria da história que lastreou Mário de Andrade - de que o Brasil tem uma civilização sem ter cultura.

Na concepção de Mário de Andrade, a apropriação de culturas estrangeiras "é característica de ausência de cultura, ou melhor, é característica de selvageria legítima". Assim, "A religiosidade e o mimetismo são manifestações essenciais e determinantes da organização psíquica em estado selvagem." Pois "Todos estes são sintomas de civilização sobreposta e principalmente de inexistência de cultura. Nós possuímos uma certa civilização musical, isto é, já começamos a nos acomodar com a atualidade musical do Universo. Porém não possuímos cultura nenhuma. A civilização em grande parte não deriva do esforço humano, é quasi nada meritória, é consequência fatal duma porção de circunstâncias em que a fecundidade da terra e a riqueza derivante dominam. A cultura é meritosíssima, provém só do esforço humano, é trabalho e sofrimento, é racional. Nós possuímos civilização e não possuímos cultura. Somos inferiores, sob esse ponto de vista, a muita ilha de Java, pois a própria cultura ameríndia incipiente, que poderíamos ter desenvolvido, tal e qual o México está fazendo, foi esquecida por nós na pressa com que nos civilizamos." (168)

Paulo Prado raciocinava em termos idênticos no RETRATO DO BRASIL. À importação de idéias ele chama justamente de "vício romântico": "O analfabetismo das classes inferior-

res (...) corre parêlas com a bacharelíce romântica do que se chama a intelectualidade do país. Sem instrução, sem humanidades, sem ensino profissional, a cultura intelectual não existe, ou finge existir em semiletrados mais nocivos do que a peste. (...) Um vício nacional, porém, impera: o vício da imitação. Tudo é imitação, desde a estrutura política em que procuramos encerrar e comprimir as mais profundas tendências da nossa natureza social, até o falseamento das manifestações espontâneas do nosso gênio criador. Emerson dizia dos americanos do seu tempo que a mania da imitação (...) lhes vinha da superstição da Viagem, fornecedora do alimento espiritual que não sabiam encontrar na própria terra, mas onde somente se desenvolve e se apura a alma da raça." (169)

É também neste sentido que se pode entender a repulsa de Mário de Andrade - que se definia como católico de fé diária - à tendência "de querermos formar uma cultura e civilização de base cristã-européia" (170). Com relação à civilização cristã, "Os homens não tiveram culpa disso, porque as civilizações transcendem às vontades humanas, mas essa foi a causa dos cuidados de agora. Se fez a Civilização Cristã, que apesar de todas as grandezas dela, é um insulto à grandeza de Jesus." (171)

Mas Keyserling via justamente nos sintomas da morte do Ocidente ("barbárie, alexandrinismo, eclétismo, sincretismo ou pura civilização de seres que continuam sendo selvagens") a base da formação de uma nova cultura. Na sua expressão, "se desenvolve uma nova cultura quando da mescla se origina o equivalente a uma nova raça definida." Assim, Mário de Andrade opta pela teoria de Keyserling, pois da mescla racial chamada Macunaíma pode ser originada o equivalente a uma nova ra-

ça, o que equivale ao surgimento da nova cultura.

Entende-se agora: "os valores nacionais que o animam são apenas o jeito dele possuir o 'Sein' de Keyserling".

Estamos aqui falando das condições de formação das culturas: para Keyserling, o novo é criado a partir do pré-existente, porque "é impossível que cresça rapidamente uma nova cultura, ainda que seu pai espiritual seja um deus." Resumindo: "É impossível uma realização do sentido senão com os meios já existentes." (172)

Isto recoloca a importância da tradição para a realização da cultura. Para este filósofo alemão, "Inovador é quem, partindo de uma base dada, faz um pequeno trecho de caminho para cima ou para a frente. Os que se adiantaram a seu tempo, o fizeram sempre a poucas gerações de distância e sua direção já estava prefigurada pelo passado. Com isso se anula a pura possibilidade de uma originalidade absoluta. Para dizer ou fazer algo é preciso conhecer, consciente ou inconscientemente, o que existe agora." (173) Macunaíma índio-negro vive o universo mítico da selva brasileira, saído das pesquisas etnográficas. Nascido do decameron Arekuná e Taulipang de Koch-Gumberg, vivendo por empréstimo o PORANDUBA AMAZONENSE de João Barbosa Rodrigues, encarnando O SELVAGEM de Couto de Magalhães, parodiando IRACEMA de José de Alencar, Macunaíma "afinal não passa duma antologia do folclore brasileiro". Daí Mário de Andrade dizer: "Gastei muito pouca invenção neste poema fácil de escrever." (174) Com base em Keyserling, é possível a Mário de Andrade estabelecer uma relação entre si - e a sua obra - e José de Alencar. Onde se depreende o sentido da dedicatória posteriormente retirada de MACUNAÍMA.

A tradição como elemento vital na constituição das

culturas - da cultura brasileira, especificamente - ocupa posição central dentro do MACUNAÍMA. Vejamos um momento desta questão, dentro da própria obra.

O capítulo IV ("Boiúna-Luna") é aquele onde fica descrito a perda da muiiraquitã, que acabará por levar Macunaíma a São Paulo, com todas as conseqüências deste ato. E será justamente a partir deste acontecimento - a perda do amuleto - que a natureza literária da obra se define, na medida em que fica criada uma oposição no interior da narrativa, ausente até então. Se até este ponto da narrativa tivemos a exposição da entidade de Macunaíma - vale dizer, do seu "Sein" keyserlinguiano - tendo a sua existência mítica desfiada pela sucessão de "causos" e lendas colhidas pela etnografia e organizadas pela erudição intencionada de Mário de Andrade, a partir deste evento a obra ganha dimensões de romance.

Vejamos a situação.

No capítulo anterior Macunaíma perde Ci quando da morte do filho de ambos. A Mãe do Mato vira tradição e seu filho (o guaraná) vira a reconciliação dos homens com o clima gerado por Vei, a Sol. Como símbolo da relação estabelecida entre o herói de nossa gente e a natureza tropical, surge a muiiraquitã. Este símbolo não deve sair da posse de Macunaíma. Ele é a possibilidade da cultura brasileira.

Padecendo de saudades de Ci, Macunaíma e os manos "gauderiam por aqueles matos sobre os quais imperava agora." Mas então surge o monstro Boiúna, lendária criatura extraída da obra A LÍNGUA DOS CAXINAUÁS, de Capistrano de Abreu. Macunaíma "Vagabunda pelo mato e topa com a cascata Naipi", reconta Mário de Andrade para Manuel Bandeira. (175) "Pergunta porque que ela chora. Ela conta e ele tem raiva de capêi - que a moça já

contou que mora na gruta - sexo dela vendo sempre se Naipí foi mesmo brincada. Macunaíma falou que matava Capêi Capêi escuta e sai da gruta, é um monstro e quer matar Macunaíma. Então ele na temeridade sem coragem mata Capêi. E a cabeça decepada (tradição) ficando escrava dele o segue. Macunaíma tem medo, foge. A cabeça não podendo servir o senhor dela, fica sem que fazer nesta terra. Então vai ser astro que é o destino fatal dos seres (tradição). Vira Lua."

Mas antes de Capei virar Lua ela persegue Macunaíma, que foge em desabalada carreira: "Logo adiante havia um rancho teatino. Entraram e fecharam a porta bem. Então Macunaíma pôs reparo que perdera o tembetá. Ficou desesperado porque era a única lembrança que guardava de Ci." Ou seja: é porque Macunaíma fugiu da tradição (Capei/Lua) que ocorre a perda do amuleto símbolo da cultura brasileira.

Os seres do folclore nacional avisam o herói do acontecido: "uma tracajá engulira a muiiraquitã e o mariscador que apanhara a tartaruga tinha vendido a pedra verde pra um regatão peruano se chamando Venceslau Pietro Pietra. O dono do talismã enriquecera e parava fazendeiro e baludo lá em São Paulo, a cidade macota lambida pelo igarapé Tietê." Esta é a "hamartia" de Macunaíma, o erro trágico dos heróis.

A partir daí, com a perda da muiiraquitã e com a fuga da tradição, a obra que até então era rapsódia alcança a dimensão de romance. Vale dizer que é na relação com a problemática da tradição que a obra define o seu gênero literário. Portanto: "Nós só seremos de deveras uma Raça o dia em que nos tradicionalizarmos integralmente."

Mas Macunaíma não vai dar certo, como sabemos. Sua descaracterização a partir da grande cidade chegará ao ponto de

le "não mais entender o silêncio", quando volta para o Urari-coera. E foi o silêncio que determinou o seu nascimento. Daí Macunaíma resolve ir para o céu, "Ia ser o brilho bonito mas inútil porém de mais uma constelação". Macunaíma "então vai ser astro que é o destino fatal dos seres (tradição)".

"Plantou uma semente do cipó matamatá, filho-da-luna, e enquanto o cipó crescia agarrou numa itá pontuda escreveu na lage que já fora jaboti num tempo muito de dantes:

NÃO VIM NO MUNDO PARA SER PEDRA."

Esta frase, quase um epitáfio, é a única inteiramente em maiúscula do romance inteiro, e é uma chave: à transformação em pedra, que é a morte pela civilização (Spengler e Keyserling) Macunaíma prefere viver como tradição.

No campo vasto do céu.

NOTAS

(1) ROSENFELD, Anatol - MÁRIO E O CABOTINISMO in TEXTO E CON-
TEXTO, Editora Perspectiva, S.Paulo, 3ª edição, 1976, p. 186.

(2) KANT, Immanuel - IDÉIA DE UMA HISTÓRIA UNIVERSAL DE UM PON-
TO DE VISTA COSMOPOLITA, Editora Brasiliense, São Paulo, 1986,
p. 9.

(3) Idem, ibidem, p. 10.

(4) Idem, ibidem, p. 10.

(5) BECKER, Howard e BARNES, Harry - HISTÓRIA DO PENSAMENTO SO-
CIAL, vol. II, Sociedade de Intercâmbio Cultural Luso-Brasilei-
ro lda, Lisboa, 1956, p. 99. Nachman Fabbel trilha um ponto de
vista semelhante. Observa que "Nele (no Volk) se poderia des-
cobrir as raízes primitivas da nacionalidade, vista quase como
um feito natural rodeado de mistério a ser desvendado no passa-
do longínquo, nas origens ou gênese da comunidade primeva. O
nacionalismo alemão adotaria o conceito de Volk, a comunidade
popular, para expressar um ideal político por uma mística do ir-
racional. (...) Em Herder, o conceito de Volk ainda assume um
significado cultural mais do que político e, de fato, os estu-
dos que encetou no campo da lingüística e da literatura reve-
lam a paixão pelo trabalho erudito e pela investigação profun-
da da alma. A língua é o repositório cultural de um povo, fru-
to de um acúmulo de tradições e criatividade durante séculos e
séculos de história, e é através da língua que o conhecimento
se torna possível, assim como as diferenças lingüísticas re-
fletem diferentes experiências dos povos. A teoria estética de
Herder liga-se à idéia de que a poesia constitui um produto de
condições naturais e históricas captadas por intermédio de uma
experiência do "sentir" (Gefühl). Ainda que autônoma, a obra

poética está relacionada com o seu ambiente gerador, que nela se incorpora e se transforma num "sentir" em si e que, no decorrer do tempo, além de o refletir, também o influencia. A linguagem poética, que pertence a todos e não a alguns predestinados, é a "língua-mãe da humanidade" e aparece, em sua pureza original e sua força, nos períodos primitivos de cada nação, como comprova a riqueza lingüística do Velho Testamento, das Eguas, de Homero. Na antiga poesia se revela a imensa riqueza lingüística de cada nação, que servirá aos poetas posteriores como fonte de cujas águas cristalinas irão beber permanentemente. (...) Talvez a maior importância de suas idéias resida na descoberta da língua como meio de individualização das nações, idéia que iria imprimir grande estímulo ao nascente nacionalismo europeu..." FALBEL, Nachman - "Os Fundamentos Históricos do Romantismo" in "O ROMANTISMO", org. J. Guinsburg, Edit. Perspectiva, S. Paulo, 1985, p. 43.

(6) COLLINGWOOD, R.G. - A IDÉIA DE HISTÓRIA, Editorial Presença, Lisboa, s/d, p. 118.

(7) Conf. BECKER e BARNES, op. cit. p. 100.

(8) HERDER, Johann Gottfried - IDÉIAS PARA A FILOSOFIA DA HISTÓRIA HUMANA, org. GARDINER, Patrick, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 3ª edição, 1984, p. 43 s.

(9) COLLINGWOOD, R.G. - op. cit. p. 122.

(10) HERDER, Johann Gottfried - op. cit. p. 43 s.

Conforme a análise de Benedito Nunes ("A Visão Romântica" in O ROMANTISMO, org. J. Guinsburg, Edit. Perspectiva, S. Paulo, 1985, p. 70) "Desenvolvida pari passu com uma teoria poética da origem do mito e da linguagem na alma de cada povo, a atividade mitogônica do Romantismo ligou o sentido dramático do tempo histórico, caudal propulsivo transformando as nações, ao

crescimento orgânico e à floração espontânea da natureza, que circunscreveria, como último limite de uma consciência retrospectiva dirigida a etapas remotas do passado, o estado primigênio do homem, onde o natural e o cultural se transpassam e se confundem.

Nesse estado, o homem é um sonâmbulo inconsciente; a brigando no ventre maternal da Natureza, que se revelaria depois nas imagens oníricas e míticas, ele é, para Joseph Görres, como o verbo e a palavra da terra. A mulher que Gérard de Nerval lhe dará por companheira, misto de mãe e de divindade, assimila as figuras das deusas ctônicas primordiais. Além da Terra-Mãe, que constitui o precedente mítico do Volkstum - do gênio de um povo, de seu caráter nacional e de suas virtudes morais e intelectuais - além de ser feminino, celeste e transparente, ou carnal e subterrâneo, mas sempre superior ao seu oposto masculino, a quem pode salvar e redimir, o sonho, estado primitivo da alma humana e "segunda vida do espírito" (Gérard de Nerval), foi outro dos grandes mitos do Romantismo."

(11) "O entrosamento da individualidade orgânica da Natureza com a individualidade singular do homem far-se-á através de formas de vida mais complexas: as civilizações e os povos, que Herder ensinou, ainda no período do Sturm und Drang, a valorizar em seus elementos característicos e originais, provenientes das condições de existência sempre particulares no espaço e sempre variáveis no tempo. Elementos físicos, vitais e espirituais, conforme o clima, o tempo e o momento, articulam-se na síntese coletiva e histórica que define uma nação. Unindo o geral e o particular, a personalidade cultural e nacional de cada povo (Nationalcharakter, Geist des Volkes, Geist der Nation) se distingue por valores próprios e intransferíveis; é uma forma de

vida completa, auto-suficiente, da qual a singularidade do indivíduo humano se torna inseparável. "Num certo sentido", diz Herder, "toda perfeição humana é nacional, secular, e estritamente considerada, individual." Conf. NUNES, Benedito - op. cit. p. 59.

(12) MORAIS, Eduardo Jardim de - A BRASILIDADE MODERNISTA - sua dimensão filosófica, Edições Graal, Rio, 1978, p. 88. Ver também CASTELLO, José Aderaldo - "Modernismo ou Néo-Romantismo?" in CULTURA nº 5, Jan/Mar de 1972, Brasília, p. 124 s.

(13) CANDIDO, Antonio - FORMAÇÃO DA LITERATURA BRASILEIRA: Momentos Decisivos, 5ª ed. Editora Itatiaia, Belo Horizonte; EDUSP, S.Paulo, 1975, vol. 2, p. 20.

(14) NUNES, Benedito - op. cit. p. 53.

(15) Idem, ibidem, p. 55.

(16) ANDRADE, Mário de - "ÁLVARES DE AZEVEDO - I" in Diário Nacional, 22/3/1931.

(17) AMOROSO LIMA, Alceu de - MEMORANDO DOS 90, org. de Francisco de Assis Barbosa, Nova Fronteira, Rio, 1984, p. 419.

Afinal, valeu tanto para a prática do romantismo brasileiro quanto para a do modernismo a pergunta de Gonçalves de Magalhães, nos SUSPIROS POÉTICOS E SAUDADES: "Pode o Brasil inspirar a imaginação dos poetas e ter uma poesia própria?" Para que o Brasil tivesse poesia de padrão equivalente ao europeu, do ponto de vista romântico, Macedo Soares dava a fórmula: "inteligência culta, imaginação viva, sentimentos e linguagem expressiva, eis os requisitos subjetivos do poeta; tradições, religião, costumes, instituições, história, natureza, eis, os materiais." Na continuidade: "Os costumes são, se assim me posso exprimir, a cor local da sociedade, o espírito do século. Seu caráter fixa-se mais ou menos segundo as crenças, as tradições

e as instituições de um povo. Eles devem transparecer em toda a poesia nacional, para que o poeta seja compreendido pelos seus concidadãos." E ainda: "Quanto à natureza, considerada como elemento da nacionalidade da literatura, onde ir buscá-la mais cheia de vida, beleza e poesia (...) do que sob os trópicos?" "Se nossas instituições não nos são inteiramente peculiares, se nossa história não tem essa pompa das páginas da meia-idade, temos ao menos instituições e histórias nossas. (...) Em suma: despir andrajos e falsos atavios, compreender a natureza, compenetrar-se do espírito da religião, das leis e da história, dar vida às reminiscências do passado; eis a tarefa do poeta, eis os requisitos da nacionalidade da literatura."

SOARES, Macedo - CONSIDERAÇÕES SOBRE A ATUALIDADE DE NOSSA LITERATURA, III, EAP, ns 3-4, págs. 396 e 397 (1857). Conf. CANDIDO, Antonio, op. cit. p. 10).

(18) RUSSELL, Bertrand - HISTÓRIA DA FILOSOFIA OCIDENTAL, Cia. Editora Nacional, S.Paulo, livro terceiro, 1957. p. 230.

(19) SCHWARZ, Roberto - AO VENCEDOR AS BATATAS - Forma Literária e Processo Social nos Inícios do Romance Brasileiro, Livraria Duas Cidades, São Paulo, 1977, p. 21 s.

(20) Idem, ibidem, p. 31.

(21) Idem, ibidem, p. 31.

(22) No seu trabalho comparativo das obras magnas do romantismo e do modernismo brasileiros, Cavalcanti Proença observa que "Este silêncio hiperbólico de IRACEMA lembra os silêncios de MACUNAÍMA: 'fez-se na cabana tão grande silêncio, que ouvia-se pulsar o sangue na artéria do guerreiro e tremer o suspiro no lábio da virgem'. Em Mário de Andrade, 'o silêncio foi tão grande (...) que a índia tapanhuma pariu uma criança feia.'; 'um silêncio imenso dormia à beira-rio do Uraricoera'; 'A mudez era

tão imensa que espichava o tamanho dos paus no espaço.'"

Continua Cavalcanti Proença: "Já tratei, outra ocasião, do parentesco entre IRACEMA e MACUNAÍMA. Resumo aqui estas considerações: Alencar utiliza a aposição para dar ao leitor o significado dos termos indígenas, ou para qualificar a personagem. Em Mário o processo se repete pelas mesmas necessidades. Assim, 'tabajaras, senhores da aldeia' (Al); 'Emoron-Pódole, o pai do sono' (M.A.); 'Meu nome é Martin, que na tua língua que dizer filho de guerreiro' (Al); 'Tuxaua Mexó-Mexótiqi, nome que na minha fala quer dizer engatinha-engatinha' (M.A.). Haverá o caso da rede de Ci e da de Iracema; o aruaí e a jandaia; o menino de Ci morre por falta de leite; o de Iracema só não tem o mesmo destino porque a mãe se lembra de outra lição de Bradil e entrega o peito seco à avidez dos filhotes da irara. Mais importante é o reconhecimento explícito de Mário de Andrade, para quem Alencar é 'patrono santo da língua brasileira', o 'José de Alencar, meu irmão' que, hoje em dia é estreja no céu, como Carlos Gomes e outros." Conforme a Edição Crítica de IRACEMA, Rio, Livros Técnicos e Científicos; S.Paulo, EDUSP, 2ª ed. 1979, pags. 235 s.

(23) MILLIET, Sérgio - DIÁRIO CRÍTICO, S.Paulo, Martins, EDUSP, 1981, vol. X, p. 79.

(24) ANDRADE, Mário de - "1925 - Assim falou o Papa do Futurismo" in MÁRIO DE ANDRADE - Entrevistas e Depoimentos - Org. Telê Porto Arcona Lopez, T.A. Queiroz Edit., S.Paulo, p. 18.

(25) ARARIPE JÚNIOR, Tristão de Alencar - TEORIA, CRÍTICA E HISTÓRIA LITERÁRIA, seleção e apresentação de Alfredo Bosi, Rio, Livros Técnicos e Científicos; S.Paulo, EDUSP, 1978, p. 27 ss.

(26) Conf. MORAES, Eduardo Jardim de - op. cit. p. 119 s.

(27) HAUSER, Arnold - HISTÓRIA SOCIAL DA LITERATURA E DA ARTE,

Editora Mestre Jou, São Paulo, 2ª edição, 1972, p. 774.

(28) SPENGLER, Oswald - A DECADÊNCIA DO OCIDENTE - ESBOÇO DE UMA MORFOLOGIA DA HISTÓRIA UNIVERSAL. Zahar Editores, Rio, 1973, 2ª edição.

(29) SPENGLER, Oswald - Op. cit., p. 23.

(30) Idem, ibidem, p. 25.

(31) Idem, ibidem, p. 27.

(32) Idem, ibidem, p. 27.

(33) GARDINER, Patrick - TEORIAS DA HISTÓRIA, Fundação Calouste Gulbekian, Lisboa, 3ª edição, 1984, p. 236.

(34) Idem, ibidem, p. 236/7.

(35) SPENGLER, Oswald - Op. cit. p. 96.

(36) Idem, ibidem, p. 96.

(37) Idem, ibidem, págs. 96 s.

(38) Idem, ibidem, p.

(39) Idem, ibidem, p. 291.

(40) Idem, ibidem, p. 291.

(41) Idem, ibidem, p. 292.

(42) Idem, ibidem, p. 292.

(43) Idem, ibidem, p. 292.

(44) Idem, ibidem, p. 292.

(45) Idem, ibidem, p. 292.

(46) Idem, ibidem, p. 288.

(47) Idem, ibidem, p. 289.

(48) Idem, ibidem, p. 289.

(49) Idem, ibidem, p.

(50) Idem, ibidem, p.

(51) Idem, ibidem, p.

(52) Idem, ibidem, p. 289.

(53) Idem, ibidem, p. 280.

- (54) Idem, *ibidem*, p. 280.
- (55) Idem, *ibidem*, p. 242.
- (56) Idem, *ibidem*, p. 280.
- (57) Idem, *ibidem*, p. 280.
- (58) Idem, *ibidem*, p. 48.
- (59) Idem, *ibidem*, p. 282.
- (60) Idem, *ibidem*, p. 285.
- (61) Idem, *ibidem*, p. 286.
- (62) Idem, *ibidem*, p. 287.
- (63) Idem, *ibidem*, p. 386.
- (64) Idem, *ibidem*, p. 386.
- (65) Idem, *ibidem*, p.
- (66) Idem, *ibidem*, p. 436.
- (67) Idem, *ibidem*, p.
- (68) Idem, *ibidem*, p.
- (69) ANDRADE, Mário de - ANOTAÇÕES PARA O PREFÁCIO in ANCONA LOPEZ, Telê Porto, MACUNAÍMA: A MARGEM E O TEXTO, Hucitec-SCET, São Paulo, 1974, p. 94.
- (70) Idem - CULTURA E SELVAGERIA in SÃO PAULO JORNAL, 18-II-1926. Album R.3 - CRÔNICA: RECORTES IV - IEB-USP.
- (71) Idem - TAXI E CRÔNICAS NO DIÁRIO NACIONAL, *op.cit.* p.103 s.
- (72) PRADO, Paulo - RETRATO DO BRASIL - ENSAIO SOBRE A TRISTEZA BRASILEIRA in PROVÍNCIA & NAÇÃO, Liv. José Olympio Ed., Rio, e Conselho Estadual de Cultura, S. Paulo, 1972.
- (73) KEYSERLING, Hermann - EL MUNDO QUE NACE, Revista de Occidente, Madrid, 1929, p. 45 s.
- (74) Curiosamente, Mário de Andrade tomava para si mesmo esta caracterização do brasileiro.
- Em 1933, a Editora Macaulay enviou a Mário um questionário de 13 ítems, dos quais o nono indagava:

"Where would you really prefer to live - any place other than you are? In the event you wish to live elsewhere, will you give us the reason why?"

Mário respondeu:

"Detesto os climas moderados, e por isso vivo pessimamente em S.Paulo. Também não aprecio a civilização, nem muito menos, acredito nela. Tanto o meu físico como as minhas disposições de espírito exigem as terras do Equador. Meu maior desejo é ir viver longe da civilização, na beira de algum rio pequeno da Amazônia, ou nalguma praia do mar do Norte brasileiro, entre gente inculta, do povo. Meu maior sinal de espiritualidade é odiar o trabalho, tal como ele é concebido, semanal e de tantas horas diárias, nas civilizações chamadas 'cristãs'. O exercício da preguiça, como eu cantei no Macunaíma, é uma das minhas mares preocupações." Conf. Mário de Andrade, "ENTREVISTAS E DEPOIMENTOS", T.A. Queiroz Edit., S.Paulo, 1983, p. 39 e 41.

(75) V. nota 34.

(76) V. nota 38.

(77) ANDRADE, Mário de - MOVIMENTO PAULISTA in ORIGINALS - REVOLUÇÃO DE 32 - DOCUMENTOS VÁRIOS - IEB-USP.

(78) V. nota 56

(79) Andrade, Mário de - A ESCRAVA QUE NÃO É ISAURA (Discurso sobre Algumas Tendências da Poesia Modernista), 1ª ed. São Paulo, 1925, p. 141.

(80) EDSCHMID, Kasimir - DIE NEUE RUNDSCHAU, 1918, conf. MENDONÇA TELES, Gilberto, VANGUARDA EUROPÉIA E MODERNISMO BRASILEIRO, Edit. Vozes, Petrópolis, 1972. p. 83.

(81) Lotte H. Eisner, no seu clássico estudo sobre o cinema expressionista alemão (A RELA DEMONÍACA - As Influências de

Max Reinhardt e do Expressionismo, Paz e Terra, Rio, 1985) observa que "Em A DECADÊNCIA DO OCIDENTE, manifesto muito revelador da Weltanschauung alemã, Oswald Spengler exalta a bruma, o enigmático claro-escuro, o kolossal e a solidão infinita. O espaço que a 'alma fáustica' do homem do Norte preza não é jamais claro e límpido, nele flutuam aflúvios tenebrosos e densos; o Walhall germânico - símbolo de aterradora solidão - é invadido por uma turvação onde reinam heróis insociáveis e deuses hostis. A alma 'fáustica' de Spengler, apaixonada por essa nebulosidade, terá predileção pela cor marron (...) ausente do arco-íris, e conseqüentemente 'a mais irreal de todas as cores'; é a cor da alma, torna-se o emblema do transcendental, do infinito e do 'espacial'."(p. 47) Lotte H. Eisner, juntando estes efeitos referentes ao filme METROPOLIS (1926), de Fritz Lang, cita mais uma vez Spengler: "Apenas os solitários podem fazer a 'experiência cósmica', só eles são capazes de apreciar a nostalgia da floresta, o indizível isolamento."(p. 47)

A identidade de conceitos entre a obra de Spengler e METROPOLIS é evidente para Lotte H. Eisner: "Spengler, teórico do misticismo, tentou enxergar com clareza os motivos de tais preferências: a luz do dia impõe limites aos olhos, cria objetos corpóreos. A noite dissolve os corpos, o dia dissolve a alma. É neste sentido que podemos dizer, ainda segundo Spengler, que a escuridão é um atributo tipicamente germânico."(p. 48) Assim, "Para descrever as massas dos habitantes da cidade subterrânea em METROPOLIS, Lang utilizou com felicidade a estilização expressionista: seres privados de personalidade, com ombros arqueados, acostumados a baixar a cabeça, submissos antes de lutar, escravos vestidos com roupas sem época."(p.153) E isto tudo porque "Há liames íntimos e profundos (...) entre as paisa-

gens e os seres humanos. O aspecto de uma região deve frisar, acentuar a tensão de uma cena. O expressionismo constrói seu universo, não se adapta pela compreensão a um mundo preexistente. (Cada paisagem, já dizia Novalis, é o corpo idealizado de uma determinada forma de espírito)".(p.106)

A intenção em citar uma análise sobre METROPOLIS, de Fritz Lang, não é o estabelecimento de qualquer relação direta entre esta obra e MACUNAÍMA, e sim que, primeiro, ambas as obras inspiraram-se na visão spengleriana da moderna cidade industrial, e segundo, ambos os autores adotaram o estilo expressionista ao plasmar esteticamente a referida visão.

(82) V. nota 53.

(83) V. nota 54.

(84) V. nota 55.

(85) V. nota 58.

(86) V. nota 65.

(87) V. nota 67.

(88) Idem.

(89) V. nota 68.

(90) ANDRADE, Mário de - "JOSÉ AMÉRICO DE ALMEIDA" in TÁXI E CRÔNICAS DO DIÁRIO NACIONAL, op. cit. p. 276.

(91) IDEM - "MALEITA I", TAXI E CRÔNICAS DO DIÁRIO NACIONAL, op.cit. p. 454.

(92) MORAIS NETO, Prudente de - "MODERNISMO NÃO É ESCOLA: É UM ESTADO DE ESPÍRITO" in Correio da Manhã, Rio, 19-VI-1925, conf. Álbum R-82, Arquivo Mário de Andrade, IEB:USP.

(93) HILLKMAN, Antoine - OSWALD SPENGLER in LES GRANDS COURANTS DE LA PENSÉE MONDIALE CONTEMPORAINE, org. M.F.Sciacca, PORTRAITS 2º vol., Fischbacher & Marzorati, p. 1419.

- (94) CAMARA CASCUDO, Luis da - "DICIONÁRIO DO FOLCLORE BRASILEIRO", S.Paulo, Melhoramentos, 1979, 5ª ed. p. 680.
- (95) ANDRADE, Mário de - PREFÁCIO INÉDITO ESCRITO IMEDIATAMENTE DEPOIS DE TERMINADA A PRIMEIRA VERSÃO" in "MACUNAÍMA: A MARGEM E O TEXTO" op.cit. p. 89.
- (96) Idem, MENSAGEM (Quinzenário de Literatura e Arte) 2(26) Belo Horizonte, 24 jul. 1943, p. 1.
- (97) SPENGLER, O. - op. cit. p. 285.
- (98) ANDRADE, Mário de - "A LINGUAGEM I" in TAXI E CRÔNICAS DO DIÁRIO NACIONAL, op. cit. p. 87.
- (99) Idem, "A LINGUAGEM II", op. cit. p. 93.
- (100) Idem, "A LINGUAGEM III", op. cit. p. 95.
- (101) Idem, ibidem.
- (102) BANDEIRA, Manuel - MÁRIO DE ANDRADE E A QUESTÃO DA LÍNGUA, in ANHEMBI nº 23, Vol. VIII, ano II, outubro 1952, p.291.
- (103) Idem, ibidem, p. 292.
- (104) Idem, ibidem, p. 292.
- (105) Idem, ibidem, p. 293.
- (106) Conf. BANDEIRA, Manuel, op. cit. p. 294.
- (107) RICARDO, Cassiano - MARCHA PARA OESTE, op.cit. p. 475.
- (108) Idem, ibidem, p. 474.
- (109) BANDEIRA, Manuel - op. cit. p. 293.
- (110) Idem, Prefácio a CARTAS A MANUEL BANDEIRA, de Mário de Andrade, op. cit. p. 18.
- (111) FERNANDES, Lygia - op. cit. p. 152.
- (112) ANDRADE, Mário de - CARTAS A MANUEL BANDEIRA, op. cit. p. 227.
- (113) SPENGLER, O. - Op. cit. p. 282.
- (114) Idem, ibidem, p. 282.

- (115) ANDRADE, Mário de - MACUNAIMA: A MARGEM E O TEXTO, op.cit.
p. 91 s.
- (116) KEYSERLING, Hermann - EL MUNDO QUE NACE, Revista de Occi-
dente, Madrid, 1929, p. 16 s.
- (117) ANDRADE, Mário de - MACUNAIMA: A MARGEM E O TEXTO, op. cit.
p. 92 s.
- (118) Conf. Ernst Troeltsch, DIE REVOLUTION IN DER WISSENSCHAFT,
citado por Arnold Hauser, HISTÓRIA SOCIAL DA LITERATURA E
DA ARTE, Editora Mestre Jou, S.Paulo, Tomo II, p. 1116 s.
- (119) ALMEIDA, Renato - MOVIMENTO BRASILEIRO, VII, 12.
- (120) KEYSERLING, Hermann - op. cit. p. 22.
- (121) Idem, ibidem, p. 31 s.
- (122) Idem, ibidem, p. 27 s.
- (123) Idem, ibidem, p. 27 s.
- (124) Idem, ibidem, p. 32 s.
- (125) Idem, ibidem, p. 32 s.
- (126) Idem, ibidem, p. 34.
- (127) Idem, ibidem, p. 35 s.
- (128) Idem, ibidem, p. 26 s.
- (129) Idem, ibidem, p. 38.
- (130) Idem, ibidem, p. 39.
- (131) Idem, ibidem, p. 39.
- (132) Idem, ibidem, p. 40.
- (133) Idem, ibidem, p. 30.
- (134) Idem, ibidem, p. 30.
- (135) Idem, ibidem, p. 43.
- (136) Idem, ibidem, p. 43.
- (137) Idem, ibidem, p. 46.
- (138) Idem, ibidem, p. 46.
- (139) Idem, ibidem, p. 46 s.

- (140) Idem, ibidem, p. 18 s.
- (141) Idem, ibidem, p. 18.
- (142) Idem, ibidem, p. 62 s.
- (143) Idem, ibidem, p. 63 s.
- (144) Idem, ibidem, p. 64.
- (145) Idem, ibidem, p. 65.
- (146) Idem, ibidem, p. 65 s.
- (147) Idem, ibidem, p. 77.
- (148) Idem, ibidem, p. 77.
- (149) Idem, ibidem, p. 69.
- (150) Idem, ibidem, p. 69.
- (151) Idem, ibidem, p. 70.
- (152) Idem, ibidem, p. 70.
- (153) RICARDO, Cassiano - MARCHA PARA OESTE (A Influência da Bandeira na Formação Social e Política do Brasil), Liv. José Olympio Edit. Rio, 1940, p. 543.
- (154) KEYSERLING, Hermann - EL MUNDO QUE NACE, op. cit. p. 71.
- (155) Idem, ibidem, p. 71.
- (156) Idem, ibidem, p. 71.
- (157) Idem, ibidem, p. 71.
- (158) Idem, ibidem, p. 109.
- (159) Idem, ibidem, p. 128.
- (160) Idem, ibidem, p. 128.
- (161) Idem, ibidem, p. 175.
- (162) Idem, ibidem, p. 178.
- (163) Keyserling dedicou parte substancial de sua vida a viajar por países de características culturais bastante diversas da européia. Em 1929 visitou a América do Sul, tendo travado conhecimento com o grupo modernista de São Paulo. Tarsila do Amaral ofereceu ao conde um jantar memorável (conf. AMARAL,

Aracy A., TARSILA SUA OBRA E SEU TEMPO, Edit. Perspectiva-EDUSP, S.Paulo, 1975, Vol. I, p. 264).

Como resultado de sua viagem, publicou em 1932 SUDAMERIKANISCHE MEDITATIONEN (Meditações Sul-Americanas), onde expõe a sua conclusão de que no "continente do 3º dia da criação surgiria uma civilização do futuro":

"Ainsi naissent irrésistiblement sur le continent de nouveaux peuples. Peut-être sera-t-il un jour aussi morcelé et crevassé que l'Europe. Et là-bas, la variabilité à peu près illimitée de l'homme, qui égale celle du chien et même la dépasse, se manifeste de façon particulièrement impressionnante, parce que la multiplicité s'accroît de plus en plus malgré l'unité de langue et l'approchant unité de sang; et cela en un temps où, au sur-sol, ce qui est transmissible prend le pas sur l'intransmissible, et partant la continuité sur la discontinuité. C'est en Amérique du Sud que j'ai compris tout à fait l'Europe. Ce qui est conforme à la terre et juste selon la terre, ce n'est point une humanité uniforme, mais au contraire une humanité si fortement différenciée que chaque famille Y représente une nation à part. Car tout souvenir particulier crée une fixation particulière; dans l'espace de quelques générations il crée une mémoire raciale particulière." (Conf. MÉDITATIONS SUD-AMÉRICAINES, Librairie Stock, Paris, 1932, p.97 s. Obs: exemplar de Mário de Andrade.)

Uma memória racial particular somar-se-á ao ambiente natural:

"Si maintenant nous mettons l'accent sur le côté tellurique de la relation que nous considérâmes d'abord au point de vue du Sang, rien ne sera plus riche d'enseignements que le rapport intérieur de l'homme avec une terre nouvelle. De même

qu'un sol nouveau éveille le sens familial comme protection contre l'esseulement, une jeune terre est celle que suscite le plus fervent amour du sol. Elle le fait dans la même sens où une jeune femme suscite la plus ardente passion, surtout lorsque l'homme n'est pas tout à fait sûr de l'avoir définitivement vaincue et liée à soi. Le sentiment du pays natal chez l'être solidement enraciné ressemble par contre aux liens émotionnels presque inconscients qui unissent de vieux époux. Les hommes qui aujourd'hui ont le plus grand amour de leur sol sont, selon mon expérience, les Sud-Américains; l'étude de ce continent est donc la voie la plus rapide pour apercevoir clairement ce côté du problème qui met le mieux en lumière l'influence de la terre sur l'âme. Pour plus de clarté, abordons le problème par cette question: d'où vient qu'en Amérique du Sud, en dépit de tout mélange de sangs, il y ait plus de survivances européennes, et qui promettent de se maintenir plus longtemps, qu'aux Etats-Unis? Cela provient de ce que les Espagnols, au contraire des Anglo-Saxons, se sont donnés sans réserve à la terre nouvelle. Ces derniers n'entrèrent jamais en contact vivant avec elle; à l'époque industrielle, ils se détournèrent même consciemment de la terre. Ainsi se rompit le lien vivant qui attache l'homme au paysage; la nourriture de cette partie de l'âme qui est liée à la terre se fit de plus en plus maigre, et partant l'âme dépérit peu à peu. Mais par là, la tradition européenne de leur substrat physiologique se perdit. La tradition même la plus spirituelle ne subsiste, immortelle, que si elle est incarnée dans les émotions et les habitudes. L'Esprit comme tel ne le lie pas et ne crée pas de liens.

Tous les habitants de la péninsule ibérique sont caractérisés par leur reconnaissance primaire de la terre et leur o-

rientation vers la terre. L'Espagnol dit destierro, desterrado, où le Français dit exil, exilé, et l'Allemand Verbannung, verbannt. De tout temps la terre fut si bien au premier plan de son intérêt que pour cette raison même, il ne posa jamais naïvement la question de race; la brève période de son histoire où mit l'accent sur la pureté du sang fut l'expression d'une réaction convulsive et d'origine religieuse devant un mélange de sang vraiment excessif. C'est ainsi qu'à l'époque de la libération, les coloniaux se soulevèrent contre l'Espagne en qualité de nacidos en la tierra, de nés sur la terre nouvelle, qui par là étaient bien entendu différents des hommes nés dans la péninsule ibérique; et ils en concluaient tout naturellement à leur droit à une existence indépendante." (Idem, *ibidem*, p.89 s.)

(164) MOISÉS, Massaud - DICIONÁRIO DE TERMOS LITERÁRIOS, Ed. Cultrix, S.Paulo, 1982, p. 272.

(165) ANDRADE, Mário de - A ESCRAVA QUE NÃO É ISAURA (Discurso sobre Algumas Tendências da Poesia Modernista), 1ª ed., S.Paulo, 1925, p. 141.

(166) KEYSERLING, Hermann - EL MUNDO QUE NACE, op.cit. p. 27.

(167) ANDRADE, Mário de - CULTURA E SELVAGERIA, in SÃO PAULO JORNAL, 18-II-1926. Album R.3 - CRÔNICA: RECORTES IV - IEB-USP.

(168) Idem, *ibidem*.

(169) PRADO, Paulo - RETRATO DO BRASIL - Ensaio Sobre a Tristeza Brasileira, op. cit. p. 230 s.

(170) ANDRADE, Mário de - MENSAGEM (Quinzenário de Literatura e Arte) 2(26) Belo Horizonte, 24 jul. 1943, p. 1.

(171) Idem, MORTO E DEPOSTO in OS FILHOS DA CANDINHA, S.Paulo, Martins, 1963, p. 62.

- (172) KEYSERLING, Hermann - EL MUNDO QUE NACE, op.cit. p.
- (173) Idem, ibidem, p.
- (174) ANDRADE, Mário de - PREFÁCIO INÉDITO ESCRITO IMEDIATAMENTE DEPOIS DE TERMINADA A PRIMEIRA VERSÃO in MACUNAÍMA: A MARGEM E O TEXTO, op. cit. p. 87 s.
- (175) Idem, CARTAS A MANUEL BANDEIRA, Ed. de Ouro, Rio, s/d, p. 218.

UM PONTO DE CHEGADA

Procuramos, no decorrer dos dois ensaios que compõem este trabalho, reconstruir parcialmente as condições ideológicas de Mário de Andrade no momento mesmo da escritura de MACUNAÍMA: como o mais culto dos modernistas articulava a sua visão de mundo em dezembro de 1926.

As concretas condições sociais, na forma como atuavam no seu universo conceitual, emergiram: a crise da sociedade oligárquica, de base cafeicultora, oferecia o cenário plasmado em MACUNAÍMA. A sociedade brasileira passava pelo seu mais significativo processo de transformação até aquele momento. A exclusividade agrária do processo produtivo brasileiro, embora permanecesse hegemônica, passava a ter de disputar com a indústria as formas futuras da determinação social. A oligarquia divide-se internamente: aos mais conformados com a repetição simples da lógica econômica da situação neo-colonial contrapôs-se o dinâmico segmento organizado no Partido Democrático, que ofereceu um projeto alternativo à dicotomia entre o passadismo do PRP e a descaracterização da nacionalidade gerada pela industrialização. Pouco importa aqui a tibieza da real industrialização do período e a insuficiente diferenciação dos segmentos agrários: estamos no terreno das ideologias.

A ligeireza das análises contemporâneas adivinhava na incipiente industrialização aquilo que outra vertente - o marxismo - chama de capitalismo verdadeiro. É a reação a este novo vetor social que interessa: o repúdio às hipotéticas novas formas da sociabilidade burguesa gera um movimento intelectual extremamente interessante, e aqui nos contentaremos em si

tuar nele apenas o centro de nossa atenção, isto é, MACUNAÍMA.

A emergência do vetor industrial na sociedade brasileira forçava naquele momento um novo acordo entre as elites brasileiras - a rural tradicional e a adventícia urbana. A nova conciliação destas elites, gerando um padrão de sociabilidade marcado pela hegemonia das formas arcaicas ao mesmo tempo em que permite ao moderno emergir como problema, marca o período de composição de MACUNAÍMA. A tensão entre o novo e o velho do ponto de vista social é, sinteticamente, a protoforma deste romance. A oscilação entre o gênero romance e o gênero rapsódia é manifestação desta tensão, do ponto de vista formal.

Tomada de um modo abrangente, a modernidade mesma é uma circunstância histórica de tensão. Atua neste quadro o avanço tecnológico que agiliza a produção, passando a rapidez a ser componente vital do ser moderno. O tempo pode ser visto nesta circunstância como "tempo de trabalho", assumindo assim a dimensão de mercadoria; neste sentido, há todo um impulso dirigido para a sua redução. O processo de devir torna-se obsessão, o constante vir-a-ser detectado por Hegel implanta-se como o ethos contemporâneo.

A persistência do capitalismo gera uma ilusão, com fundamentos na aparência, de que a história encerrou-se. Esta persistência vem contradizer certas previsões simplistas de setores dominantes do movimento socialista internacional. Implanta-se assim a concepção de que o homem moderno está condenado a repetir eternamente gestos diferentes, numa atividade que a consciência burguesa vai conceituar como a racionalidade possível. Nesta concepção, as ações humanas ficam desprovidas de qualquer teleologia fundada na transformação histórica, e passam a ter em si mesmas a sua finalidade - surgindo neste movimento o

lúdico como possível explicação do mundo.

Atua neste processo a forma de irrupção do socialismo no século XX, e a sua congênita crise. A concepção do movimento socialista - que neste caso deve algo ao positivismo - de que o simples evoluir da história conduziria ao poder socialista (como se o tempo fosse o demiurgo e a vingança do proletariado) impôs à reação moderna um impulso intelectual em sentido contrário, justamente o de anular conceitualmente o tempo histórico. Não é diferente o papel desempenhado pelas teorias da história que vêem no movimento desta apenas uma circularidade, apenas o cumprimento de ciclos vitais (Spengler).

A tragédia do socialismo real, justamente o de ter ocorrido exclusivamente entre os países de economia atrasada, nasce da obrigação destas sociedades de cumprir a tarefa que as burguesias avançadas já haviam cumprido, isto é, a de acumular capital. Ao nível da aparência surge um paradoxo: os países (para este raciocínio basta a União Soviética) que se acreditavam na vanguarda do século XX mergulham em tarefas do século anterior (como uma primária industrialização) ou mesmo em tarefas da revolução comercial. Este fenômeno reforça a crença de que o capital e a sua sociabilidade decorrente sejam o epílogo da história - a sua forma insuperável.

Este é o quadro mais geral da modernidade: uma tenção temporal, que tem por um lado a agilização do tempo no processo produtivo, e pelo outro, o tempo histórico tido como concluído.

Estas indicações genéricas sobre a modernidade, todavia, são mais adequadas à circunstância do primeiro mundo do que ao concreto momento brasileiro em torno do MACUNAÍMA. O que não nega, enquanto universalidade, a sua utilidade enquanto referência para o Brasil.

O pensamento de Spengler, e por decorrência o de Keyserling, representa um importante segmento da reflexão alemã moderna sobre a história e sua processualidade. Sabemos do uso que A DECADÊNCIA DO OCIDENTE teve nas manifestações do expressionismo, principalmente em METROPOLIS, de Fritz Lang. E sabemos agora que a obra destes dois autores alemães lastreou o romance central do modernismo brasileiro. Isto dá a indicação de que alguma coisa na consistência mais geral do pensamento de Spengler e de Keyserling encontra sólida ressonância no panorama ideológico brasileiro.

Já no primeiro ensaio desta dissertação apontamos para a utilidade da referência à via de desenvolvimento histórico da Alemanha para, em contraposição, ganharmos aproximação com o perfil do desenvolvimento histórico brasileiro.

Na verdade, a particularidade histórica alemã cruzou toda a modernidade, e o uso de pensadores alemães pelo "mais culto dos modernistas" brasileiros não é casual.

Estamos partindo do pressuposto de que "o caso brasileiro, sob certos aspectos importantes, [pode ser] conceitualmente determinável de forma próxima ou assemelhável àquela pela qual o fôra o caso alemão, mas de maneira alguma de forma idêntica." (1)

No plano das paralelas, operando-se com abstrações construídas a partir do concreto da via prussiana de desenvolvimento histórico, temos que "tanto no Brasil, quanto na Alemanha, a grande propriedade rural é presença decisiva; de igual modo, o reformismo 'pelo alto' caracterizou os processos de modernização de ambos, impondo-se, desde logo, uma solução

conciliadora no plano político imediato, que exclue as rupturas superadoras, nas quais as classes subordinadas influiriam, fazendo valer seu peso específico, o que abriria a possibilidade de alterações mais harmônicas entre as distintas partes do social. Também nos dois casos o desenvolvimento das forças produtivas é mais lento, e a implantação e a progressão da indústria, isto é, do 'verdadeiro capitalismo', do modo de produção especificamente capitalista, é retardatária, tardia, sofrendo obstaculizações e refreamentos decorrentes da resistência de forças contrárias e adversas. Em síntese, num e noutro casos, verifica-se (...) que o novo paga alto tributo ao velho." (2)

Tecidas no plano das abstrações as similitudes históricas entre Brasil e Alemanha, cumpre agora ir para as necessárias diferenciações:

"Desse modo, se aos dois casos convém o predicado abstrato de que neles a grande propriedade rural é presença decisiva, somente principiamos verdadeiramente a concreção ao atender como ela se objetiva em cada uma das entidades sociais, isto é, no momento em que se determina que, no caso alemão, se está indicando uma grande propriedade rural proveniente da característica propriedade feudal posta no quadro europeu, enquanto no Brasil se aponta para um latifúndio procedente de outra gênese histórica, posto, desde suas formas originárias, no universo da economia mercantil pela empresa colonial.

"Do mesmo modo quanto à expansão das forças produtivas. Em ambos os casos o desenvolvimento é lento e retardatário em relação aos casos clássicos. Mas enquanto a industrialização alemã é das últimas décadas do século XIX, e atinge, no processo, a partir de certo momento, grande velocidade e expressão, a ponto da Alemanha alcançar a configuração imperia-

lista, no Brasil a industrialização principia a se realizar efetivamente muito mais tarde, já num momento avançado da época das guerras imperialistas, e sem nunca, com isto, romper sua condição de país subordinado aos pólos hegemônicos da economia internacional. De sorte que o "verdadeiro capitalismo" alemão é tardio, enquanto o brasileiro é hipertardio." (3)

Vimos numa citação anterior que o "verdadeiro capitalismo" alemão sofreu "obstaculizações e refreamentos decorrentes da resistência de forças contrárias e adversas": pois bem, estes obstáculos foram oferecidos pela elite prussiana, o estamento "junker", os grandes proprietários de terra tradicionais do leste alemão. Os "junker" participam do grande acordo pelo alto que realizou a unidade alemã sob a direção de Bismark. Esta conciliação das elites, na qual este segmento rural representa o "velho" com o qual a burguesia industrial teve de se entender, esta conciliação - dizíamos - promoveu no seu desdobramento importantes manifestações no plano do pensamento.

Spengler e Keyserling são representantes típicos, no plano da filosofia, da reação prussiana ao desenvolvimento do capitalismo verdadeiro na Alemanha. O tom de desgosto que marca a obra destes pensadores é expressão do sentimento similar dos "junker" frente às mudanças da sociedade germânica. Com põem uma vertente da Lebensphilosophie (Filosofia da Vida), justamente aquela que reage contra as concretas manifestações do capitalismo pleno, tais como a indústria, a técnica moderna, a urbanização, a racionalidade burguesa, a sociedade de massas, etc. Estes fatores sintetizam a irrupção do novo na sociedade alemã, e são repudiados por Spengler e Keyserling, que falam pelo velho ainda mantido pelo acordo social alemão.

A situação brasileira dos anos '10 e '20 asseme-

lha-se em alguns pontos à alemã, no plano ideológico. Como foi visto no primeiro ensaio, a oligarquia cafeicultora apresentou naquela circunstância um projeto global - econômico, político e cultural - alternativo à direção que a sociedade brasileira tomava naquele momento: não desejavam nem a simples continuidade, nos mesmos moldes, do sistema produtivo, nem desejavam a realização de uma completa industrialização do país. O que, no plano do discurso da época, aparecia assim: nem passadismo, nem descaracterização da nacionalidade.

É neste plano de trânsito das idéias que Spengler e Keyserling respondem parcialmente à necessidade ideológica do setor ruralista brasileiro: estes pensadores fornecem, por referência e empréstimo, a teoria da história que, por incipiência, a burguesia rural brasileira não foi capaz de produzir. Esta, portanto, apoia-se numa concepção filosófica gerada para uma situação apenas abstratamente similar à sua para reagir contra o mesmo fator, isto é, o capitalismo verdadeiro.

Por outro lado, se são úteis para um momento da ação ideológica da aristocracia do café no Brasil, Spengler e Keyserling não bastam para a completa articulação de idéias deste setor. Em outras palavras, são úteis para uma crítica conservadora ao movimento das sociedades em pauta - a alemã e a brasileira - em direção ao capitalismo verdadeiro, mas não suficientes (no caso brasileiro) para uma indicação efetivamente programática. Eles dizem para onde estas sociedades estão indo, e afirmam que este caminho é mau; para o Brasil, eles não tem mais o que dizer.

Aqui, mais uma vez, torna-se possível aferir o poder mimético de MACUNAÍMA. A presença destes dois pensadores da Lebensphilosophie dentro desta obra é mais um indício da sin

tonia de Mário de Andrade com o projeto incompleto (e que se revelará utópico) da aristocracia paulista. MACUNAÍMA expressa - entre outras coisas - a perspectiva de uma burguesia débil que visa à autonomia nacional, tornando-se por decorrência refratária às formas da sociabilidade das metrópoles capitalistas. Utopia contraditória, já que a autonomia ambicionada não quebraria a lógica da dominação neo-colonial expressa na divisão internacional do trabalho. Utopia, portanto, rapidamente levada à falência. Não poderia ser outro o destino de um projeto que buscasse na tradição gerada pelas populações à margem do capital o particularismo nacional.

O pessimismo concernente a esta situação - e aos autores alemães - marca o final de MACUNAÍMA. O herói "urbanizado" torna-se incapaz da realização de seu "trabalho": a criação da cultura brasileira. Não mais entendia o silêncio mítico que o gerou, e torna-se presa dos matos misteriosos e dos seres fabulosos sobre os quais imperara nos seus dias de glória.

Não há mais possibilidades para ele, suas capacidades se esvaíram.

Há um impasse no final do romance, e este impasse é, mimeticamente, o impasse da sociedade tradicional brasileira: ambos indicam um caminho a ser tomado pelo povo brasileiro, mas ambos - o herói de nossa gente e a sociedade tradicional - não encontram dentro de si a força histórica capaz de objetivar seu projeto. O herói é sem caráter, e a aristocracia do café é incompleta enquanto classe burguesa.

A aristocracia é incompleta porque, em primeiro lugar, o seu projeto não é capaz de realizar também o projeto de outras classes (da burguesia industrial, do nascente proletariado); se realizasse também o projeto circunstancial destas clas

ses, ao realizar o seu próprio, teria neste processo a hegemonia política, por ser o programa mais abrangente. Mas é o inverso que ocorre: o projeto oligárquico é na verdade excludente para as novas classes sociais.

Em segundo lugar, a aristocracia paulista é incompleta enquanto classe burguesa porque o seu projeto não muda na substância o quadro da subordinação do Brasil aos centros hegemônicos do capital. O país permaneceria no papel de fornecedor de produtos primários - café, por exemplo. E este é o papel tradicionalmente reservado aos países de extração colonial. A subordinação está implícita.

E em terceiro lugar, a aristocracia do café é incompleta enquanto classe burguesa porque nem mesmo este projeto ela será capaz de levar a termo. A crise do capitalismo em 29, a Revolução de 30 e o resultado de 1932 encerraram o assunto.

Eis a maior riqueza de MACUNAÍMA: a de só poder ser entendido no bojo da contrariedade em que foi criado.

Vamos a um último raciocínio.

Expondo em determinado momento o seu método de composição para o MACUNAÍMA, Mário de Andrade afirmou que gastou "muito pouca invenção neste poema fácil de escrever." Vamos reter aqui a afirmação de que MACUNAÍMA é um poema. Há também a afirmação de que esta obra vinha numa seqüência lógica depois de AMAR VERBO INTRANSITIVO e de CLã DO JABOTI, e mais do que seqüência, Mário de Andrade afirma que MACUNAÍMA é o resultado da equação daquele romance e daquela coleção de poemas.

Será produtivo analisarmos o alcance desta afirmação da natureza poética de MACUNAÍMA, levando em consideração as observações anteriores.

Citemos Octávio Paz: "a operação poética consiste numa inversão e conversão do fluir temporal; o poema não detém o tempo: o contradiz e o transfigura." Assim, "o tempo passa de outra maneira que a história ou daquilo que chamamos vida real." (4)

Neste sentido, sem contradizer a sua classificação romanesca, a natureza poética de MACUNAÍMA é (inclusive) uma imposição no plano formal do sentido social da obra. Esta afirmação perderia todo significado se à palavra poesia não fosse acrescentado o conceito de "moderna"; e isto porque "a contradição entre história e poesia pertence a todas as sociedades, mas só na idade Moderna se manifesta de uma maneira explícita." (5)

O sentido mais profundo de MACUNAÍMA é o do choque com o processo contemporâneo da história brasileira. Com relação ao passado não há embate, mas intenção de resgate regenerativo da tradição. Não há, assim, alarme com o passado, mas sim com as circunstâncias sociais do momento, e no mínimo um pessimismo com o futuro.

É neste sentido que a crítica à poesia moderna (terceiromundista?) de Octávio Paz interessa aqui; para ele, "Desde a sua origem a poesia moderna foi uma reação frente, para e contra a modernidade: a Ilustração, a razão crítica, o liberalismo, o positivismo e o marxismo." (6)

A forma da composição de MACUNAÍMA seqüestra o herói da temporalidade cotidiana, como a crítica já apontou. Mais do que uma qualidade dos heróis "normais", esta atemporalidade indica uma necessidade interna para a coerência da obra e do objetivo crítico do autor. Recordemos aqui a afirmação de Mário de Andrade de que "somos os primitivos de um tempo principiando". Para Octávio Paz, "a relação entre os três tempos - passa

do, presente e futuro - é diferente em cada civilização. Para as sociedades primitivas o arquétipo temporal, o modelo do presente e do futuro é o passado." Assim, "Como se fosse um manancial, este passado de passados flui continuamente, desembocando no presente e, confundido com ele, é a única atualidade que verdadeiramente conta. A vida social não é histórica, mas sim ritual; não é feita de mudanças sucessivas, mas consiste na repetição rítmica do passado atemporal. O passado é um arquétipo e o presente deve ajustar-se a esse modelo imutável; além disso, esse passado está presente sempre, já que regressa no rito e na festa. Assim, tanto pode ser um modelo continuamente imitado como também porque o rito periodicamente o atualiza, o passado defende a sociedade da mudança." (7)

Este é, finalmente, o sentido mais abrangente de MACUNAÍMA: ao dar voz às manifestações folclóricas, ao fazer o "Brasil" falar pelas populações à margem do capitalismo verdadeiro - ao mesmo tempo em que busca o "caráter nacional" - Mário de Andrade indica o seu projeto de via brasileira de auto-construção: fora do capitalismo, dentro da tradição.

NOTAS

- (1) CHASIN, José "O INTEGRALISMO DE PLÍNIO SALGADO - Forma de Regressividade no Capitalismo Híper-Tardio. Ciências Humanas, São Paulo, 1978, p. 626.
- (2) Idem, ibidem, p. 627.
- (3) Idem, ibidem, p. 628.
- (4) PAZ, Octávio - "LOS HIJOS DEL LIMO - Del romanticismo a la vanguardia". Editorial Seix Barral, S.A., Barcelona, 1974, p. 9.
- (5) Idem, ibidem, p. 9.
- (6) Idem, ibidem, p. 10.
- (7) Idem, ibidem, p. 25 s.

A N E X O S

A N E X O I

Prefácio do Tradutor CHRISTIAN SÉNÉCHAL a

O MUNDO QUE NASCE de Hermann KEYSERLING

Tradução de Maria Dolores Prades

Na sua densa e clara Introdução ao pensamento filosófico alemão desde Nietzsche, M. Bernard Groethuysen considera sucessivamente as obras de Dilthey, de Simmel e de Husserl, deixando, assim, de lado a personalidade de Hermann Keyserling. Podemos reprovar-lhe tal omissão? Não acredito: Hermann Keyserling não é, de fato, um filósofo nos moldes de Hegel ou Bergson e não é perigoso avançar no sentido de apontá-lo como um dos precursores de uma linhagem nova de tipos humanos, a dos técnicos da filosofia aplicada. Ele não procura estabelecer um sistema de filosofia inédito, mas procura fazer da filosofia, até o momento cultivada por si mesma, com desinteresse e objetividade, uma servidora generosa da humanidade. Sem dúvida, todos os filósofos acreditaram trabalhar para o progresso e a felicidade humana, mas por meio e graças aos esforços dos educadores, dos homens de Estado, dos apóstolos, dos moralistas, dos artistas, enfim, dos mediadores do seu pensamento vulgarizado. E ficaram, como muitos poetas, na sua torre de marfim, indiferentes à ação direta sobre as almas, limitando-se, quando muito, a confiar o seu tesouro de vida a alguns discípulos. O livro, a conferência, eram os únicos meios de transmissão, vistos com dignidade, para a meditação serena e solitária do filósofo. E o hiato foi-se aprofundando entre pensamento e ação, invenção

e aplicação, teoria e prática. De um lado, as conquistas intelectuais prosseguiram com espírito de continuidade por parte dos pensadores, de outro, as realizações históricas foram abandonadas ao azar, ao destino. Na verdade, é estranho que a idade da ciência que aspirou transformar o homem em dono das forças da natureza, tenha sonhado de modo tão reduzido em transformá-lo no dono de seu próprio destino. Pelo fato de ter apenas olhado em direção à natureza externa afim de dominá-la, e de ter aspirado ao aumento de seu bem-estar material, a humanidade perdeu a direção de seu rumo. Disto, o naufrágio da guerra mundial.

A originalidade de Hermann Keyserling se manifesta desde este momento. Este metafísico tem a nostalgia da ação. Sua autobiografia demonstra-o, depois de uma dupla oscilação entre o ideal de pura intelectualidade e o de homem demoníaco, atinge, em 1919, a consciência de sua missão de reformador prático em nome do espírito (1). Sua ambição não reside na construção de um edifício teórico novo, mas na transmissão de impulsos vivos; não pretende oferecer um painel para a admiração de seus leitores, mas transformá-los. Assim como Simmel tinha discernido, seu verdadeiro dever não é o de escrever livros, mas antes de tudo o de ser uma personalidade, "ein Sein". Sua obra-prima será a sua vida e o ritmo poderoso que o anima e que o torna capaz de intervir com eficácia na evolução do Ocidente. Não se trata mais de pensar por pensar, mas de pensar para criar. "Wirken", "schöpferisch", estas palavras frequentam Hermann Keyserling, que não tem nada de diletante, nem de amador.

(1) Existem duas autobiografias de H. Keyserling; uma apareceu em 1923 na coletânea: Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen, vol. IV (F.Meiner, Leipzig); a outra apareceu em Menschen als Sinnbilder (O.Reich, Darmstadt), apoiando a tese de que "somente o insuficiente é produtivo".

Para ele, a filosofia não é uma ciência entre as ciências, nem uma simples disciplina do espírito, nem uma enciclopédia: ela é potência de vida construtiva. Enquanto que a ciência não é nunca um fim, mas um órgão da vida, a verdadeira filosofia é a própria vida, na sua unidade, considerada no domínio do conhecimento; é ao mesmo tempo prática e teoria, conhecimento e "ser", é sabedoria, é arte. (2)

Ora, o que os sábios da Grécia não puderam fazer, no final da antiguidade, quando as formas da alma tradicionais estavam em vias de desagregação, nós podemos fazê-lo, nos nossos dias, pois o juízo crítico de Lutero, de Descartes, de Voltaire e de Kant, assegurando para sempre a liberdade plena do espírito (obra esboçada por Sócrates), permite uma nova síntese cultural de acordo com o grau de consciência da época. Mas esta obra só pode ser realizada por homens que, ao invés de fugir da realidade, estão convencidos a fazer de sua vida pessoal o corpo de seu conhecimento e conseguiram encarnar, dentro deles, o ideal ecumênico. Ora, Hermann Keyserling, depois de uma longa fase de acolhimento universal, que se esgotou com a sua viagem ao redor do mundo, sentiu-se pronto para assumir esta tarefa de "Realpolitiker" da sabedoria, análoga à do homem de Estado e do chefe militar. E, mais adiante, leremos as páginas onde ele reabilita o jornalista - na verdade um supra-jornalista - como podemos ler, em outra parte, onde ele se vê tanto chefe de orquestra, como capaz de uma ação mágica. Pois, frisemos novamente, a originalidade, para Keyserling, não consiste na novidade das idéias. Estas são apenas instrumentos que adquirem valor quando sabemos utilizá-las para agir sobre ou-

(2) Donde: A escola da Sabedoria e da Filosofia

trem. Hermann Keyserling considera-se não como o representante de verdades apenas por ele suspeitadas, mas como um mecanismo de transmissão de uma potência de uma irradiação mais ou menos considerável. Assim como a principal virtude do sábio não reside na serenidade, a originalidade do filósofo não reside na descoberta de uma idéia. Nietzsche, Bergson, Simmel, Freud, Kant, G. Le Bon, etc., estão aqui para que sugermos as suas obras. Para um filósofo uma idéia tem o mesmo valor que uma letra ou uma palavra tem para um escritor. As diversas obras de Hermann Keyserling não se adaptam umas nas outras, como se fossem diversas partes de um edifício arquitetônico, que se elevaria progressivamente, segundo um projeto pré-concebido, mas elas tem um efeito que mais se assemelha a sinfonias cujos temas, na maioria das vezes emprestados, são aqui delineados, ali desenvolvidos, aqui colocados no próprio centro, ali simples acessórios, mas sempre expressas com força, adaptadas, integradas em um organismo com vistas a um fim prático particular. Daí, as eternas referências de uma obra a outra, daí a impressão de déjà-vu e ao mesmo tempo de novidade, como quando se escutam os leitmotive de Wagner. Nascida da experiência, a doutrina de H. Keyserling quer permanecer viva, com condições de desenvolvimento. Também podemos dizer que nenhum livro do filósofo contém ainda, verdadeiramente, todo o seu pensamento. Duas obras entretanto, entre todas, nos revelam a própria essência, não diria da sua doutrina, mas, mais exatamente, de seu "ser" e de sua ação possível, são elas: Schöpferische Erkenntnis (O Conhecimento Criativo) e Wiedergeburt (Renascimento), é necessário que a França conheça um dia sua tradução, mais ainda que o Reisetagebuch, cujo interesse é de ordem principalmente psicológica, pois marca o fim de uma fase de evolução de Hermann Keyserling.

Na extraordinária profusão de idéias do virtuoso intelectual que é Hermann Keyserling, existem três razões principais que facilitam a orientação do leitor, pois seriam os três centros em torno dos quais gravita o conjunto das visões particulares. São: 1º O Ser e o Sentido; 2º o ritmo e a tensão; 3º o poder criador do Logos.

A cultura do futuro deve se basear, segundo Hermann Keyserling, não sobre as capacidades (Können), mas sobre o Ser (Sein), isto é, sobre o núcleo da personalidade humana. Enquanto que as capacidades, puramente externas, podem ser adquiridas, no momento mesmo em que deixam ir à revelia as disposições naturais, na medida em que não possuem relação orgânica com o verdadeiro ser, o progresso deste consiste em dar um sentido mais profundo à vida. A filosofia do ser é uma filosofia do significado. Ora, se a velha cultura está morrendo, é porque o estado das coisas não tem mais sentido para o homem da atualidade. E a Escola da Sabedoria visa, precisamente, restituir-lhe um novo. Não se trata aqui de um conceito, de um conteúdo positivo do pensamento, mas do princípio de vida deste conteúdo. Hermann Keyserling se dedica a distinguir este Sentido (1) dos sentidos lógico, ético ou estético, que são expressões parciais, tanto da substância metafísica como da razão. Ora este Sentido, fonte eternamente criativa, aspira a se expressar no plano da natureza (finalidade das formas) e sobre o plano da vida humana. O sábio será aquele cuja vida, no seu

(1) Para evitar qualquer confusão, escrevi Sentido com maiúscula, ao invés de traduzir Sinn por significado ou por qualquer perífrase

todo, seja a expressão integral deste Sentido. A tarefa do homem consiste no duplo trabalho de aprofundamento da consciência e da expressão; a salvação reside numa orientação espiritual (Einstellung) que transforma o caos interior das disposições naturais em um cosmos organizado em torno de um centro de gravidade. Todo deslocamento do acento do significado cria uma nova mentalidade. A originalidade não é constituída pelos elementos, que são idênticos em todos, mas no centro do conjunto da vida espiritual. Donde a inumerável diversidade de tipos humanos, de concepções do universo, de religiões, de governos, de línguas, de nacionalidade. Isto significa que todos os tipos tem valor igual? De forma alguma. O valor de um organismo depende da congruência do Sentido e da expressão. Se a ignorância, os preconceitos, as superstições, os sofismas são funestos, é porque eles impedem o indivíduo de estabelecer uma correspondência absoluta entre a vida e o Sentido mais profundo, do tipo ao qual ele pertence. A vida do indivíduo deve, em cada uma de suas ações, em cada um dos seus pensamentos, expressar o que é "nele mais ele mesmo que ele". Depois de restabelecer a ligação entre o espírito e a alma, é necessário trabalhar com a ligação entre o Ser e a ação. A vida tem que ser um símbolo perfeito do Ser, do Sentido, ao qual conseguiu-se dar existência. Menschen als Sinnbilder (Figuras Simbólicas) é o título do livro onde Hermann Keyserling apresenta alguns tipos de orientação espiritual característicos: ele mesmo, Schopenhauer, Spengler, Kant e Jesus.

A meta assim estabelecida, qual será o movimento do progresso? Para responder a esta questão, a experiência íntima do homem foi determinante. Da mesma forma que a tensão existente entre estas tendências profundas tinham resultado num

ritmo fecundo para a vida de H. Keyserling, é da tensão externa existente entre as concepções do universo e das formas de vida que nascerá o ritmo criador de concepções e de novas formas. O progresso que nos permitirá ultrapassar o estado presente da humanidade não se produzirá no espírito do sincretismo ou do ecletismo. Não se trata de propor ao intelectual programas conciliadores dos extremos através de compromissos engenhosos. A abolição da hostilidade é impossível e o centro justo nunca é criador. A harmonia viva resulta da fusão, em contraposição, de oposições anteriores, que sejam entre as relações internacionais ou entre as relações de classes, ou do casamento, ou da arte. O estado ideal não reside numa sábia neutralização ou na preponderância de um elemento, mas num ritmo superior que servirá de ponto de partida para um progresso posterior num plano mais elevado, onde serão dominados, e não conciliados, contrastes aparentemente irredutíveis. Assim, novos problemas se colocarão, que farão com que os conflitos passados sejam esquecidos. A meta suprema é a realização de um estado ecumênico, onde o bem não terá vencido o mal, mas onde a luta tenderá para uma evolução "além do bem e do mal". Tal é o verdadeiro sentido da fórmula de Nietzsche. O mal não está nas idéias do adversário, mas na imobilidade. Um problema não se resolve no plano em que ele se coloca, seu papel é o de manter o processo vital em movimento. O essencial é provocar uma tensão superior, fazer do indivíduo um Weltüberlegener, isto é, elevá-los a um nível superior de existência correspondente ao estado ecumênico. Pois é do indivíduo que parte sempre o progresso na terra, o homem sendo criador, no sentido absoluto do termo, assim como Deus o foi quando criou o mundo.

Depois da natureza e do andamento do progresso,

sua condição, a saber: a potência criadora do homem, que poderá servir, no seio da humanidade, como "centro" do sistema de forças capazes de transformar, de elevar a coletividade. A representação, na verdade, ao invés de ser, como se acredita ainda nos próprios meios filosóficos, "um decalque da realidade", que o espírito pode interpretar a posteriori, ao invés de ser algo irreal, passivo, é apenas uma das formas da realidade, e o mundo é, na verdade, nada mais do que a imagem das representações humanas. Ora esta idéia que está ausente na maioria dos homens, ainda que William James e Bergson tenham trabalhado para recuperá-la, tem que transformar-se numa evidência, se pretendemos que a soberania do homem se desprenda livremente e que a verdadeira história se inicie. De toda livre construção do Espírito nasce um novo estágio da realidade; a realização de uma utopia é sempre possível, pois a natureza, ao invés de constituir um limite para cima, para a humanidade, representa apenas, na sua existência, um degrau determinado de realidade possível, ao qual nossa livre vontade não é de forma alguma obrigada a limitar-se, podendo até ultrapassá-la. Sinteticamente, como diz Keyserling, na sua fórmula surpreendente:

Sinnerfassung = Sinngebung = Schöpfung

Quer dizer que apreender o Sentido quer dizer conferir-lo, portanto criá-lo.

Quem é o criador? Nem o intelecto, nem a razão, mas o Logos. O Logos e não a fé ou qualquer outra potência da alogicidade. Keyserling, ao contrário do que imaginam muitos dos seus adversários, vê o progresso com uma clareza e uma compreensão mais profunda. Nisto, ele permaneceu discípulo fiel do genial russo Wolkoff-Mouromtsoff, que lhe passou a sua aversão pelo mais ou menos. Se, somente o obscuro, o indiferencia-

do, é profundo, não é menos exato que a via que conduz de um nível de existência a outro mais elevado é uma via de claridade. Em todo verdadeiro progresso histórico, trata-se de alguma coisa de apreensível intelectualmente. O próprio Jesus não teria transformado através do amor: o sentimento é, na verdade, apenas transmissível sob a forma do contágio, e esta só é possível entre contemporâneos e compatriotas. Também o amor cristão renovou o mundo antigo pelo fato de trazer consigo, ao mesmo tempo, uma compreensão mais profunda da vida.

Apenas quando o espírito dos homens se modificar que a matéria, leis, instituições, estado social, poderão se moldar segundo a nova consciência das coisas. Ora, atualmente nossa civilização externa é superior ao nosso nível espiritual - aquele de forjador, do técnico primitivo. O espírito deve, portanto, recuperar o terreno perdido, seu desenvolvimento deve corresponder ao progresso das capacidades. Deve compreender e não abdicar diante do que Keyserling, depois de Hans Blüner, chamou o Eros. Se o Eros, efetivamente, é a força fundamental de toda criação, é o Logos quem estabelece a meta e sobretudo é ele o princípio de transmissibilidade, de iniciativa e de liberdade. Enquanto o Estado é fatalidade, o Logos - por menor que ele possa ser - dá início ao movimento e dirige as forças cegas do inconsciente. Ele faz de nós os donos do destino, em certa medida. Assim, o conhecimento é criativo, é ele que dá impulso ao mundo, e o sábio é aquele que se transformou por inteiro em iniciativa do espírito.

Tais são as idéias básicas, as idéias geradoras da obra de Hermann Keyserling. Não posso, evidentemente, sonhar que nesta breve introdução afluíria outros pontos importantes que desenvolvi no meu estudo que apareceu na Vie des Peuples (novembro de 1924) e onde Hermann Keyserling viu "a única exposição fiel e compreensiva" de seu pensamento na França.(1)

Forçado sou, portanto, a indicá-lo ao leitor, assim como o livro de M. Maurice Boucher (2). Me limitarei, para concluir, a mostrar como o filósofo do Conhecimento Criativo, paralelamente a seu esforço doutrinário, persegue um exame aprofundado de todos os elementos da cultura ocidental, com vistas a apreender o seu significado, isto é, de conferir-lhes o seu verdadeiro Sentido e assim modificar a realidade. Sua atenção já se voltou e concentrou sobre a missão da Alemanha, sobre a vida econômica moderna, sobre a forma de governo (democrático ou aristocrático), sobre a educação, o casamento, etc. Mas, com O Mundo que Nasce, Hermann Keyserling trata de toda a questão da cultura ocidental. E ainda, que ele, um dia, protestou contra aqueles que faziam dele um adversário "otimista" do

(1) A presente versão francesa do Mundo que Nasce (Die neuentstehende Welt) é verdadeiramente produto de uma colaboração íntima entre o autor e o tradutor, este familiarizado, depois de vários anos, com o pensamento de Hermann Keyserling. Ela é por tanto escrupulosamente precisa. Cabe ao leitor julgar se ele encontra, na tradução, um pouco da energia viril de um homem que quer agir tanto pela força mágica de seu ritmo vital, como pela precisão e a clareza de suas idéias e o rigoroso encadeamento de seus grandes temas fundamentais. É para conservar este ritmo que, a pedido do autor, nenhuma frase foi entrecortada. Quanto aos neologismos e aos germanismos, as sublinhei por causa de seu vigor expressivo.

(2) Cf. em Menschen als Sinnbilder, caps.: Spengler der Tatsachenmensch. (O. Reichl, Darmstadt.)

autor "pessimista" da Decadência do Ocidente; convém portanto ver no Mundo que Nasce a contra-partida da obra de Oswald Spengler. Pois se Hermann Keyserling soube render homenagem ao sábio e ao "romancista da história" que é Spengler, "o homem dos fatos" por excelência (3), se ele concordou, até que as culturas primitivas são formas de vida independentes que germinam, crescem, desdobram-se e murcham, como as plantas, ele se afasta dele de maneira tão expressa quanto, no que se refere às culturas elevadas, onde o elemento intransmissível possui tanto menos importância que o espírito, o Logos, se desenvolve. As constatações morfológicas de Spengler podem ser justas para a fase que precede o acordar da consciência; não tendo mais valia, quando afirma a omni-potência do destino, e a meta do futuro é precisamente a de triunfar completamente. Uma humanidade superior começa no mesmo instante em que o fator fisiológico não decide em última instância, onde o espírito, ao contrário, se serve do elemento fisiológico apenas como um simples meio de expressão. Bem longe de nos encontrarmos num período de decadência definitiva, onde a cultura ocidental se petrificaria numa civilização, caracterizada pela técnica e pelo cesarismo, podemos, desde já, discernir os primórdios da regeneração do antigo mundo, nos seus sinais de declínio. O Ocidente parece para possibilitar o nascimento a um organismo mais amplo, correspondente ao novo estado físico, onde predomina o elemento transmissível. A humanidade está no ponto de pegar o seu destino nas suas mãos. Tomara, possa ela encontrar no Mundo que Nasce mais do que um reconforto e uma esperança: uma utopia, isto é, um estado de coisas realizável por uma elite, na qual reali

(3) La Philosophie de Hermann Keyserling (Rieder - Paris)

zou-se uma nova síntese da alma e do espírito, e na qual o espírito aprofundado está no centro mesmo da vida integral!

C. SÉNÉCHAL.

A N E X O I I

O MODERNISMO

Especial para A GAZETA, por MENOTTI DEL PICCHIA,
da Academia Brasileira de Letras

O modernismo foi resultado da precipitação do ritmo de uma evolução, retardada e colonial até certa altura, mas bruscamente transformada, com o fastígio da cultura do café, numa alta civilização na orla litorânea.

A imigração e a riqueza varreram nessa área os resíduos coloniais, grudados à velha mentalidade irradiada da Academia de São Paulo, onde, apesar de terem declamado versos libertários e feito discursos diversos tribunos de boca de ouro, não tinha tido, nas suas cátedras, um Tobias Barreto, trovejante e corajoso renovador de valores. Sentia-se necessidade de aparelhar o Brasil dos seus essenciais meios de vida e Monteiro Lobato, todo intuição e imaginação, interessaria a literatura no trágico problema do homem rural e, depois, na pesquisa do petróleo. Oliveira Viana retomaria as teses de Tavares Bastos. A própria língua começava a insubordinar-se contra o seu congelamento, e sentia-se o ímpeto fisiológico do seu crescimento e liberdade para exprimir a nova paisagem.

O mundo sofrera um cataclismo. A revolução da técnica anunciada por Keyserling fazia, após a guerra, desmontar-se o velho cenário europeu como um fundo de teatro cujos ato-

res iriam representar outra peça. Spengler registrara a queda dessa velha civilização sobrevivendo espectralmente a um tipo de cultura já morto. Freud ampliara o território do espírito e barrondando os subterrâneos do subconsciente e libertando os monstros larvares que, emergindo à tona deformados e hediondos nos seus recalques, criavam pesadelos e mitos que levariam às massas a dominação supersticiosa dos demagogos carismáticos. Esses monstros soltos, gritando pelo jornal, pelo cinema, pelo rádio, pela informação rápida socializada pelo motor a explosão; que fez o campo invadir as cidades e as populações rurais rebentarem as comportas estanques da nossa velha estrutura agrária, criaram o que Ortega Y Gasset denominou com tanta justiça a "rebelião das massas". Surgiu a era das reivindicações sociais. Toda a ossatura anterior do velho tipo fisiocrático da economia estalava aos pés da humanidade que se movia; por força da revolução interior, como se movem as criaturas quando aos seus pés a terra nas convulsões de um terremoto. Entrava-se no mundo de hoje, mundo atomizado de Ropke, da fila e da casa de apartamento, rota toda a contextura clássica, com as massas barbarizadas uivando reivindicações que não encontram mais remédio nos padrões burgueses das nossas leis. Essa babélica confusão começou a articular uma linguagem diferente, a modificar os módulos da sensibilidade, a pedir a criação de uma paisagem nova dentro da qual a máquina se harmonizasse com a arquitetura urbana.

Para dar consciência a essa revolução é que um grupo de artistas de São Paulo realizou, em 1922, a hoje histórica "Semana de Arte Moderna". Foi esse o marco divisor entre duas mentalidades, ou melhor, o início consciente de uma nova quadra de civilização.

(A GAZETA, São Paulo, 12 de outubro de 1954).

B I B L I O G R A F I A

BIBLIOGRAFIA

I - OBRAS GERAIS

- ABREU, Capistrano de - CORRESPONDÊNCIA. INL, Rio, 1954.
- _____ ENSAIOS E ESTUDOS. Civilização Brasileira, Rio, INL, Brasília, 1975.
- ABREU RAMOS, Plínio de - OS PARTIDOS PAULISTAS E O ESTADO NOVO. Editora Vozes, Petrópolis, 1980.
- ADORNO, Theodor e HORKHEIMER, Max - DIALÉTICA DO ESCLARECIMENTO: Fragmentos Filosóficos. Rio, Zahar Editora, 1985.
- ALMEIDA, Guilherme de - O ROMANTISMO BRASILEIRO in CLIMA nº 6, Nov. 1941, S. Paulo.
- ALMEIDA, Renato - HERMANN KEYSERLING in Movimento Brasileiro (VII, 12, jul. 1929).
- ALENCAR, José de - IRACEMA. Edição crítica de M. Cavalcanti Proença. Rio, Livros Técnicos e Científicos; S. Paulo, EDUSP, 1979.
- AMOROSO LIMA, Alceu de - MEMORANDO DOS 90. Org. Francisco de Assis Barbosa. Rio, Nova Fronteira, 1984.
- _____ A REAÇÃO ESPIRITUALISTA in A LITERATURA NO BRASIL, Afrânio Coutinho, Editorial Sul-Americana S.A., Rio, 1969, vol. IV.
- ARARIPE JUNIOR, Tristão de Alencar - TEORIA, CRÍTICA E HISTÓRIA LITERÁRIA. Seleção e apresentação de Alfredo Bosi, Rio, Livros Técnicos e Científicos; S. Paulo, EDUSP, 1978.

- AZEVEDO, Fernando de - A CULTURA BRASILEIRA. Brasília, Ed.Universidade de Brasília, 1963.
- BECHER, Howard e BARNES, Harry - HISTÓRIA DO PENSAMENTO SOCIAL. Sociedade de Intercambio Luso-Brasileiro lda, Lisboa, 1956.
- BENJAMIN, Walter - O NARRADOR, in TEXTOS ESCOLHIDOS (Coleção OS PENSADORES), Abril Cultural, S.Paulo, 1980.
- _____ TESES SOBRE A FILOSOFIA DA HISTÓRIA in SOCIOLOGIA. Org. Flávio R. Kothe, Coord. Florestan Fernandes, Ed. Ática, S. Paulo, 1985.
- BOSI, Alfredo - HISTÓRIA CONCISA DA LITERATURA BRASILEIRA. São Paulo, Editora Cultrix, 1975.
- CAMARA CASCUDO, Luis da - CIVILIZAÇÃO E CULTURA. Liv. José Olympio, Rio; INL, Brasília, 1973.
- _____ DICIONÁRIO DO FOLCLORE BRASILEIRO. S.Paulo, Melhoramentos, 1979.
- CANDIDO, Antonio - FORMAÇÃO DA LITERATURA BRASILEIRA - Momentos Decisivos. S.Paulo, EDUSP; Belo Horizonte, Itatiaia, 1975.
- _____ e CASTELLO, José Aderaldo - PRESENÇA DA LITERATURA BRASILEIRA. Vol. I.: DAS ORIGENS AO ROMANTISMO. São Paulo-Rio, DIFEL, 1976.
- CARPEAUX, Otto Maria - PEQUENA BIBLIOGRAFIA CRÍTICA DA LITERATURA BRASILEIRA. Rio, Editora Letras e Artes, 1964.
- CARONE, Edgard - A REPÚBLICA VELHA (Instituições e Classes Sociais). S.Paulo, DIFEL, 1970.

- _____ A PRIMEIRA REPÚBLICA (Texto e Contexto). S.Paulo, DIFEL, 1969.
- CARLYLE, Thomas - OS HERÓIS. S.Paulo, Melhoramentos, s/d.
- CARVALHO, Ronald - PEQUENA HISTÓRIA DA LITERATURA BRASILEIRA. Rio, F.Briguet & Cia, Editor, 1929.
- CHASIN, José - O INTEGRALISMO DE PLÍNIO SALGADO - Forma de Regressividade no Capitalismo Híper-Tardio. S.Paulo, Liv. Edit. Ciências Humanas, 1978.
- _____ AS MÁQUINAS PARAM, GERMINA A DEMOCRACIA in ESCRITA-
-ENSAIO Nº 7, ano IV, Ed. e Livraria Escrit, S. Paulo, 1980.
- COLLINGWOOD, R.G. - A IDÉIA DE HISTÓRIA, Editorial Presença, Lisboa, s/d.
- CRUZ COSTA, J. - CONTRIBUIÇÃO À HISTÓRIA DAS IDÉIAS NO BRASIL. Rio, Civilização Brasileira, 1967.
- COUTINHO, Carlos Nelson - O SIGNIFICADO DE LIMA BARRETO NA LITERATURA BRASILEIRA in REALISMO E ANTI-REALISMO NA LITERATURA BRASILEIRA, Rio, Paz e Terra, 1974.
- CUNHA, Euclides da - OS SERTÕES. S.Paulo, Círculo do Livro, 1975.
- EISNER, Lotte H. - A TELA DEMONÍACA - As Influências de Max Reinhardt e do Expressionismo. Rio, Paz e Terra, 1985.
- ELIADE, Mircea - MITO E REALIDADE. S.Paulo, Ed.Perspectiva, 1972.
- _____ O SAGRADO E O PROFANO - A Essência das Religiões. Lisboa, Edição Livros do Brasil, s/d.
- FAUSTO, Boris - A REVOLUÇÃO DE 1930. S.Paulo, Brasiliense, 1970.

- _____ O BRASIL REPUBLICANO, 4º vol. ECONOMIA E CULTURA in HISTÓRIA GERAL DA CIVILIZAÇÃO BRASILEIRA. S.Paulo, DIFEL, 1984.
- FERNANDES, Florestan - O FOLCLORE EM QUESTÃO. S.Paulo, Hucitec, 1978.
- FREYRE, Gilberto - Introdução à História da Sociedade Patriarcal no Brasil I - CASA-GRANDE & SENZALA - Formação da Família Brasileira sob o Regime de Economia Patriarcal. Rio, Liv. José Olympio Edit., 1933.
- _____ INTERPRETAÇÃO DO BRASIL - Aspectos da Formação Social Brasileira como Processo de Amalgamento de Raças e Culturas. Rio, Liv. José Olympio Edit., 1947.
- GARDINER, Patrick - TEORIAS DA HISTÓRIA. Lisboa, Fundação Calouste Gulbekian, 1984.
- GAY, Peter - A CULTURA DE WEIMAR. Rio, Paz e Terra, 1978.
- HAUSER, Arnold - HISTÓRIA SOCIAL DA LITERATURA E DA ARTE. São Paulo, Mestre Jou, 1972.
- HERDER, Johann Gottfried - IDÉIAS PARA A FILOSOFIA DA HISTÓRIA HUMANA in TEORIAS DA HISTÓRIA, Patrick Gardiner, Lisboa, Fundação Calouste Gulbekian, 1984.
- HIRSCHBERGER, Johannes - HISTÓRIA DA FILOSOFIA CONTEMPORÂNEA. S.Paulo, Editora Herder, 1968.
- HOLLANDA, Sérgio Buarque de - RAÍZES DO BRASIL. Liv. José Olympio Edit., Rio, 1936.
- HORKHEIMER, Max - ORIGENS DA FILOSOFIA BURGUESA DA HISTÓRIA. Lisboa, Editorial Presença, 1984.

- KANT, Immanuel - IDÉIA DE UMA HISTÓRIA UNIVERSAL DE UM PONTO DE VISTA COSMOPOLITA; S.Paulo, Edit. Brasiliense, 1986.
- KAYSER, Wolfgang - ANÁLISE E INTERPRETAÇÃO DA OBRA LITERÁRIA. S.Paulo, Martins Fontes; Coimbra, Arménio Amado, 1976.
- KEYSERLING, Hermann von - LE MONDE QUI NAIT. Librairie Stock, Paris, 1927.
- _____ EL MUNDO QUE NACE - Revista de occidente, Madrid, 1929.
- _____ EL CONOCIMIENTO CREADOR. Espasa-Calpe s/a, Madrid/Barcelona, 1930.
- _____ MÉDITATIONS SUD-AMÉRICAINES. Librairie Stock, Paris, 1932.
- _____ JOURNAL DE VOYAGE D'UN PHILOSOPHE. Librairie Stock, Paris, 1930.
- LAMBERT, Rosemary - A ARTE DO SÉCULO XX. Rio, Zahar Editores, 1984.
- LEVI, Darrel E. - A FAMÍLIA PRADO. S.Paulo, Cultura 70 Liv. e Editora S/A, 1977.
- LÉVY-BRUHL, Lucien - LA MENTALITÉ PRIMITIVE. Paris, Presses Universitaires de France, 1947.
- LUKÁCS, Georg - SIGNIFICACIÓN ACTUAL DEL REALISMO CRITICO. México, Ediciones Era, 1967.
- _____ CONVERSANDO COM LUCÁCS. Rio, Paz e Terra, 1969.
- _____ ENSAYOS SOBRE EL REALISMO. Buenos Aires, Ed. Siglo Veinte, 1965.
- MARXISMO E TEORIA DA LITERATURA. Rio, Civilização Brasileira, 1968.

- _____ ESTÉTICA. Barcelona, Ediciones Grijalbo, 1966.
- _____ EL ASALTO A LA RAZÓN - La Trayectoria del Irracionalismo desde Schelling hasta Hitler. Barcelona/México, Ediciones Grijalbo, 1972.
- _____ SOCIOLOGIA. Org. José Paulo Netto. S. Paulo, Editora Ática, 1981.
- _____ INTRODUÇÃO A UMA ESTÉTICA MARXISTA - Sobre a Particularidade como Categoria da Estética. Rio, Civilização Brasileira, 1970.
- LUZ, Nícia Vilela - A LUTA PELA INDUSTRIALIZAÇÃO DO BRASIL. São Paulo, DIFEL, 1961.
- MARX, Karl - HISTORIA CRÍTICA DE LA TEORIA DE LA PLUSVALÍA. México, Fondo de Cultura Económica, 1945.
- _____ e ENGELS, Friedrich - LA IDEOLOGIA ALEMANA - Crítica de la novíssima filosofía alemana em las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer, y Stirner y del socialismo alemán en las de sus diferentes profetas. Montevideo, Ediciones Pueblos Unidos; Barcelona, Ediciones Grijalbo, 1972.
- MENDONÇA TELLES, Gilberto - TRISTÃO DE ATHAYDE - Teoria, Crítica e História Literária. Rio, Livros Técnicos e Científicos; Brasília, INL, 1980.
- MONTEIRO, Mário Ypiranga - O REGATÃO - Notícia Histórica. Manaus, Edições Planície, Coleção Muiraquitã, Sérgio Cardoso & Cia, Ltda., 1957.
- MORAES, Raymundo - PAIZ DAS PEDRAS VERDES. Manaus, Imprensa Pública, s/d.

- NOGUEIRA FILHO, Paulo - A GUERRA CÍVICA - 1932. Rio, José Olympio, 1956. .
- OLIVEIRA, Francisco de - A EMERGÊNCIA DO MODO DE PRODUÇÃO DA MERCADORIAS: uma interpretação teórica da economia da República Velha no Brasil. in HISTÓRIA GERAL DA CIVILIZAÇÃO BRASILEIRA, O BRASIL REPUBLICANO 1, São Paulo, DIFEL, 1975.
- OSBORN, Loran David e NEUMEYER, Martin Henry - A COMUNIDADE E A SOCIEDADE - Introdução à Sociologia. S.Paulo, Cia Editora Nacional, 1936.
- PRADO, Eduardo - A ILLUSÃO AMERICANA. S.Paulo, Livraria e Oficinas Magalhães, 1917.
- PRADO JR., Caio - HISTÓRIA ECONÔMICA DO BRASIL. S.Paulo, Brasiliense, 1969.
- RUSSEL, Bertrand - HISTÓRIA DA FILOSOFIA OCIDENTAL (Vol. III). S.Paulo, Cia. Editora Nacional, 1957.
- RANKE, Leopold von - HISTÓRIA. Org. Sérgio Buarque de Hollanda. S.Paulo, Edit. Ática, 1979.
- SALGADO, Dilke de Barbosa Rodrigues - BARBOSA RODRIGUES, UMA GLÓRIA DO BRASIL. Rio, Edit. A NOITE, 1945. .
- SCHAWARTZMAN, Simon - TEMPOS DE CAPANEMA. Rio, Paz e Terra. São Paulo, EDUSP, 1984.
- SCHWARZ, Roberto - AO VENCEDOR AS BATATAS. S.Paulo, Duas Cidades, 1977.
- SÉNÉCHAL, Christian - PREFÁCIO a LE MONDE QUI NAIT, Hermann von Keyserling, Librairie Stock, Paris, 1927.

- SOARES, Macedo - CONSIDERAÇÕES SOBRE A ATUALIDADE DE NOSSA LITERATURA, III, EAP, nºs 3-4. Conf. FORMAÇÃO DA LITERATURA BRASILEIRA - MOMENTOS DECISIVOS, Antonio Candido, S.Paulo, EDUSP; Belo Horizonte, Itatiaia, 1975.
- SILVA, Sérgio - EXPANSÃO CAFEIEIRA E ORIGENS DA INDÚSTRIA NO BRASIL. S.Paulo, Alfa-Omega, 1976.
- TORRES, Alberto - O PROBLEMA NACIONAL BRASILEIRO - Introdução a um Programa de Organização Nacional. S.Paulo, Cia. Editora Nacional, 1933.
- VERNANT, Jean-Pierre - MITO E PENSAMENTO ENTRE OS GREGOS. São Paulo, DIFEL, EDUSP, 1973.
- VIANNA, Oliveira - EVOLUÇÃO DO POVO BRASILEIRO. S.Paulo, Cia. Editora Nacional, 1938.
- _____ POPULAÇÕES MERIDIONAIS DO BRASIL (Vol. II). Rio, Paz e Terra, 1974.
- _____ RAÇA E ASSIMILAÇÃO. S.Paulo, Cia Editora Nacional, 1934.
- VILELA LUZ, Nícia - A LUTA PELA INDUSTRIALIZAÇÃO DO BRASIL. São Paulo, Editora Alfa-Omega, 1978.

II - OBRAS SOBRE O MODERNISMO

- AMARAL, Aracy A. - TARSILA, SUA OBRA E SEU TEMPO. S.Paulo, EDUSP, Edit. Perspectiva, 1975.
- _____ ARTES PLÁSTICAS NA SEMANA DE 22 - Subsídio para uma história da renovação das artes no Brasil. São Paulo, EDUSP, Edit. Perspectiva, 1972.

- ANDRADE, Oswald de - SERAFIM PONTE GRANDE. Rio, Civilização Brasileira, 1972.
- _____ PONTA DE LANÇA. Rio, Civilização Brasileira, 1972.
- _____ MANIFESTO ANTROPÓFAGO in OBRAS COMPLETAS VI, Rio, Civilização Brasileira, Brasília, INL, 1970.
- _____ O ESFORÇO INTELECTUAL DO BRASIL CONTEMPORÂNEO. Revista do Brasil nº 96, S.Paulo, dez. 1923.
- _____ MEMÓRIAS SENTIMENTAIS DE JOÃO MIRAMAR. S.Paulo, DIFEL, 1964.
- _____ O MODERNISMO. Anhembi, ano V, nº 49, vol. XVII, São Paulo, dez. 1954.
- _____ POESIAS REUNIDAS. S.Paulo, Círculo do Livro, 1976.
- ANCONA LOPEZ, Telê Porto - MACUNAÍMA: A Margem e o Texto. São Paulo, Hucitec, Sec. de Cultura, Esportes e Turismo, 1974.
- _____ MÁRIO DE ANDRADE: RAMAIS E CAMINHOS. S.Paulo, Duas Cidades, 1972.
- ALVARENGA, Oneyda - MÁRIO DE ANDRADE. O Estado de S.Paulo, 26/2/1946.
- _____ SONORA POLÍTICA. Revista do Arquivo Municipal, 12(106), S.Paulo, 1946.
- ARANHA, Graça - A ESTHÉTICA DA VIDA. Rio, Livraria Garnier, s/d.
- ÁVILA, Affonso, org. - O MODERNISMO. S.Paulo, Edit.Perspectiva, 1975.
- BANDEIRA, Manuel - MÁRIO DE ANDRADE E A QUESTÃO DA LÍNGUA. Anhembi, nº 23, vol. VII. ano II, S.Paulo, out. 1952.

- BECCARI, Vera D'Horta - LASAR SEGALL E O MODERNISMO PAULISTA.
S.Paulo, Brasiliense, 1984.
- BRITO, Mário da Silva - HISTÓRIA DO MODERNISMO BRASILEIRO - AN-
TECEDENTES DA SEMANA DE ARTE MODERNA. Rio, Civiliza-
ção Brasileira, 1974.
- CANDIDO, Antonio - Prefácio para MÁRIO DE ANDRADE POR ELE MES-
MO. Org. Paulo Duarte, S.Paulo, Hucitec, 1977.
- CARVALHO, Ronald de - OS "INDEPENDENTES" DE SÃO PAULO. Recortes
de Mário de Andrade, sem indicação de periódico.
1922 (?).
- CASTELLO, José Aderaldo - MODERNISMO OU NEO-ROMANTISMO?. Cultu
ra nº 5, jan/mar. 1972, Brasília.
- CENDRARS, Blaise - ETC... ETC... (UM LIVRO 100% BRASILEIRO).
S.Paulo, Perspectiva, 1976.
- COELHO, Saldanha , org. - MODERNISMO - Estudos Críticos. Revis-
ta Branca, Rio, 1954.
- DASSIN, Joan Rosalie - POLÍTICA E POESIA EM MÁRIO DE ANDRADE.
S.Paulo, Duas Cidades, 1978.
- DEL PICCHIA, Menotti - O MODERNISMO. A Gazeta, S.Paulo, 12/10/
/1954.
- DUARTE, Paulo - MÁRIO DE ANDRADE POR ELE MESMO. S.Paulo, Edart,
1971.
- FERNANDES, Lygia - MÁRIO DE ANDRADE ESCREVE - Cartas a Alceu,
Meyer e outros. Rio, Editora do Autor, 1968.
- GREMBECKI, Maria Helena - MÁRIO DE ANDRADE E L'ESPRIT NOUVEAU.
S.Paulo, IEB/USP, 1969.

- HENRIQUES, Luis Sérgio Nascimento - CONTRADIÇÕES DO MODERNISMO
in REALISMO E ANTI-REALISMO NA LITERATURA BRASILEIRA,
Rio, Paz e Terra, 1974.
- JARDIM DE MORAIS, Eduardo - A BRASILEIRIDADE MODERNISTA - Sua Di-
mensão Filosófica. Rio, Edições Graal, 1978.
- JOSSERAND, Sylvie Catherine - Edição Crítica de CAFÉ. Tese de
Doutoramento, Nanterre, Paris X, orientação de Clau-
de Guichard. Mimeo.
- LAFETÁ, João Luiz - 1930: A CRÍTICA E O MODERNISMO. S. Paulo ,
Duas Cidades, 1974.
- _____ ESTÉTICA E IDEOLOGIA: O Modernismo em 1930. Argumen-
to, nº 2, Rio, Paz e Terra, 1973.
- MARTINS, Wilson - O MODERNISMO - S. Paulo, Cultrix, 1969.
- MELLO E SOUZA, Gilda - O TUPI E O ALAÚDE - Uma Interpretação
de Macunaíma. S. Paulo, Livraria Duas Cidades, 1979.
- MENDONÇA TELES, Gilberto - VANGUARDA EUROPEIA E MODERNISMO BRA-
SILEIRO. Petrópolis, Edit. Vozes, 1972.
- MILLIET, Sérgio - DIÁRIO CRÍTICO, vol. X, S. Paulo, Martins,
EDUSP, 1981.
- MORAIS NETO, Prudente de - MODERNISMO NÃO É ESCOLA: É um esta-
do de espírito. Correio da Manhã, Rio, 19/VI/1925.
- PRADO, Paulo - POESIA PAU-BRASIL in OBRAS COMPLETAS de Oswald
de Andrade, Vol. 7, Rio, Civilização Brasileira.
- _____ PROVÍNCIA & NAÇÃO - PAULÍSTICA - RETRATO DO BRASIL.
Rio, José Olympio, 1972.
- PROENÇA, M. Cavalcanti - ROTEIRO DE MACUNAÍMA. Rio, Civilização
Brasileira; Brasileira, INL, 1977.

- RICARDO, Cassiano - MARCHA PARA OESTE (A Influência da Bandeira na Formação Social e Política do Brasil). Rio, José Olympio, 1940.
- ROSENFELD, Anatol - MÁRIO E O CABOTINISMO in TEXTO E CONTEXTO, S.Paulo, Edit. Perspectiva, 1976.
- SCHWARZ, Roberto - O PSICOLOGISMO NA POÉTICA DE MÁRIO DE ANDRADE in A SEREIA E O DESCONFIADO, Rio, Paz e Terra, 1981.
- TOLEDO, Caio Navarro de - LIMITES E POSSIBILIDADES DA OBRA DE ARTE: A Prática Literária de Mário de Andrade - Uma Interpretação Lukácsiana. Revista de Letras, FFCL de Assis, v. 13, 1972.
- VÁRIOS - BRASIL: 1º TEMPO MODERNISTA - 1917/29 - DOCUMENTAÇÃO. IEB/USP, 1972.
- VÁRIOS - REVISTA DO ARQUIVO MUNICIPAL, CVI, S.Paulo, 1946.

III - OBRAS DE MÁRIO DE ANDRADE

- AMAR VERBO INTRANSITIVO. S.Paulo, Martins, 1976.
- A ESCRAVA QUE NÃO É ISAURA - Discurso sobre algumas tendências da poesia modernista. 1ª edição, S.Paulo, 1925.
- ASPECTOS DA LITERATURA BRASILEIRA. S.Paulo, Martins, 1974. - O Movimento Modernista.
- A VOZ DA HISTÓRIA (Citado por Cassiano Ricardo em MARCHA PARA OESTE).
- CULTURA E SELVAGERIA. SÃO PAULO JORNAL, 18/II/1926. Album R-3 CRÔNICA: RECORTES IV, IEB/USP.

ENTREVISTAS E DEPOIMENTOS. Org. Telê Porto Ancona Lopez, São Paulo, T.A. Queiroz Edit. 1983.

- 1925 - ASSIM FALOU O PAPA DO FUTURISMO

- NOTAS DIÁRIAS (ESPECIAL PARA MENSAGEM) (Quinzenário de Literatura e Arte) 2 (26) Belo Horizonte, 24 jul. 1943.

O ALEIJADINHO E ALVARES DE AZEVEDO. Rio, R.A. Editora, 1935.

O EMPALHADOR DE PASSARINHO. S. Paulo, Martins; Brasília, INL, 1972.

OS COCOS. S. Paulo, Duas Cidades; Pró-Memória/INL, Brasília, 1984.

OS FILHOS DA CANDINHA. S. Paulo, Martins, 1943.

- MORTO E DEPOSTO

Manuscritos originais de CAFÉ. Arquivo Mário de Andrade, IEB/USP.

Manuscritos originais de Roteiro de Aulas - Curso de Filosofia e História da Arte, Universidade do Distrito Federal. Fotocópias dos originais, Secção de Obras raras, Biblioteca Municipal de São Paulo.

O TURISTA APRENDIZ. S. Paulo, Duas Cidades; Sec. de Cultura, Ciência e Tecnologia, 1976.

MACUNAÍMA, O HERÓI SEM NENHUM CARÁTER. Edição crítica organizada por Telê Porto Ancona Lopez; Rio, Livros Técnicos e Científicos; S. Paulo, Sec. de Cultura, Ciência e Tecnologia, 1978.

- CARTA A RAIMUNDO MORAIS

- PREFÁCIO INÉDITO ESCRITO IMEDIATAMENTE DEPOIS DE TERMINADA A PRIMEIRA VERSÃO.

- PREFÁCIO (27-III-1928)

- ANOTAÇÕES PARA O PREFÁCIO

NAMOROS COM A MEDICINA. S.Paulo, Martins; Brasília, INL,1972.

OSVALDO DE ANDRADE. Revista do Brasil nº 105, S.Paulo, set.
1924.

PADRE JESUÍNO DO MONTE CARMELO. S.Paulo, Martins, 1963.

POESIAS COMPLETAS. S.Paulo, Círculo do Livro, s/d.

TAXI E CRÔNICAS NO DIÁRIO NACIONAL. Org. Telê Porto Ancona Lopez. S.Paulo, Livraria Duas Cidades e Secretaria de Cultura, Ciência e Tecnologia, 1976.

- A LINGUAGEM I (16-IV-1929)

- A LINGUAGEM II (27-IV-1929)

- A LINGUAGEM III (28-IV-1929)

- SINHÔ (11-V-1929)

- LE CORBUSIER (21-II-1929)

- NOITE DE FESTA (29-XII-1929)

- JOSÉ AMÉRICO DE ALMEIDA (16-II-1930)

- ÁLVARES DE AZEVEDO I (22-III-1931)

- MALEITA I (8-XI-1931)

IV - CORRESPONDÊNCIA

A LIÇÃO DO AMIGO. - Cartas a Carlos Drummond de Andrade. Rio,
Liv. José Olympio Editora, 1982.

CARTAS A MANUEL BANDEIRA. Rio, Edições de Ouro, s/d.

CARTAS DE TRABALHO - Correspondência com Rodrigo Mello Franco
de Andrade (1936-1945). Brasília, MEC:SPHAN - Pró-
-Memória, 1981.

MÁRIO DE ANDRADE - ONEYDA ALVARENGA: CARTAS. S.Paulo, Livraria
Duas Cidades, 1983.

CARTAS A MURILO MIRANDA (1934-1945). Rio, Nova Fronteira, 1981.

CARTAS DE MÁRIO DE ANDRADE A ÁLVARO LINS. Rio, Livraria José O-
lympio Editora, 1983.

CORRESPONDENTE CONTUMAZ (Cartas a Pedro Nava) (1925-1944).Rio,
Nova Fronteira, 1982.