

Este exemplar corresponde
à edição final da dissertação
defendida e aprovada pela
Comissão julgadora.

27/11/90.

Abílio da Silva Guerra Neto
Roberto Romano

O Homem Primitivo

origem e conformação no universo cultural brasileiro
(séculos XIX e XX)

autor: Abílio da Silva Guerra Neto

orientadora: Maria Stella Martins Bresciani

HISTÓRIA · IFCH · UNICAMP · 1990

G937h

13304/BC

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL

BT000073471

ÍNDICE

INTRODUÇÃO	I
CAPÍTULO 1: A Tristeza Brasileira e tristezas de outros tempos e outros lugares ..	1
Notas Especiais (capítulo 1)	43
CAPÍTULO 2: O Homem Brasileiro primitivo, infantil, indolente, sensual	50
Notas Especiais (capítulo 2)	97
CAPÍTULO 3: Intermezzo para uma profícua discussão bibliográfica	110
Notas Especiais (capítulo 3)	141
CAPÍTULO 4: O Primitivismo Modernista Brasileiro em Mário de Andrade, Oswald de Andrade e Raul Bopp	146
Notas Especiais (capítulo 4)	183
BIBLIOGRAFIA	185

INTRODUÇÃO

Ironizando críticos e historiadores da literatura brasileira, que não se cansavam em apontar o invencível espírito imitativo dos autores nacionais, Silvio Romero observou como esse ajuizamento era movido pela ignorância: "é o desconhecimento da história do país. Ouviram dizer que os pátrios escritores são uns grandes esfaimados que se nutrem continuamente dos produtos do espírito europeus e decidiram desde logo, ignorar quantas influências tenham-se encaminhado para desenhar-lhes o perfil. Ora, um grande sistema de imitação tem também sua lei de progredir. Há sempre um motivo, que importa achar, que atira-nos ora por aqui, ora por acolá. Só o conhecimento da nossa vida espiritual, por mais fundos que sejam seus delíquios, pode habilitar-nos a encontrá-lo" (*A Poesia Hoje*).

Sábias palavras de 1878. Sua sensatez, porém, reverberou com pouca intensidade nos meios críticos e historiográficos do país. É certo que a macaqueice intelectual brasileira não pode ser ignorada; são fatos corriqueiros os modismos teóricos que periodicamente assolam as Universidades do país. Mas, se o modismo é a materialização mais óbvia da indigência cultural, não convém esquecer sua absoluta incapacidade em exterminar a vida inteligente que insiste, desde o século XIX, em sobreviver em nosso meio. O mito da imitação cristalizou-se de tal maneira que durante muito tempo poucos se ativeram sobre quais motivações está sedimentado. Ele pressupõe uma necessidade de abandonarmos o contato com a produção intelectual alienígena e, no seu vácuo, a edificação de uma verdadeira cultura nacional que expressasse com sinceridade o que somos. Chauvinismo que escureceu e entorpeceu mentes sãs ao identificar o modismo dos macaquitos e o cosmopolitismo dos nossos intelectuais mais sérios.

Se é certo hoje em dia que o mito da imitação já perdeu parte substancial de sua eficácia, o mesmo não se pode dizer sobre muitos valores e certezas que se edificaram a partir dele e que alicerçam juízos equivocados sobre a produção intelectual brasileira. Uma das mais expressivas objetivações dessa visão distorcida é a aura que rebrilha sobre as cabeças unguidas dos modernistas da Semana de 22. Muitos identificaram neles o momento inaugural da nossa vida inteligente autônoma, os revolucionários que abriram o caminho da emancipação cultural do país. Outros, ao contrário, quizeram subtrair-lhes qualquer originalidade e os alinharam na longa fila dos imitadores. O *locus* comum dos dois pontos de vista é a suposição *a priori* de uma lei da imitação nacional, que teria ou não sido transgredida pelos jovens "futuristas".

A minha pesquisa recusou estas premissas. O tema aqui desenvolvido - o *homem brasileiro* - é entendido na sua dupla conexão com as produções intelectuais européia e brasileira. As transformações sofridas pelo conceito *homem brasileiro*, do século XIX à primeira metade do século XX, resultaram de transformações mais largas e complexas da nossa vida cultural, onde o contato sempre presente com o pensamento europeu não impediu uma especificidade flagrante das investidas tupiniquins no mundo da arte e das ciências humanas. Não há nenhuma vanglória nesta constatação; grande parte das particularidades observáveis - talvez a maioria - decorrem diretamente de insuficiências intelectuais ou de distorções intencionais. Admitir um processo cultural ao mesmo tempo conectado e diferenciado em relação à Europa parece-me um exercício de bom senso e realismo, uma maneira de colocar na prática a lição de Silvio Romero: a de que todo sistema de imitação possui uma lei individual de progredir.

O trabalho que aqui se apresenta é resultado de uma pesquisa de três anos. Como muitas vezes acontecem em trabalhos dessa natureza, houve, durante o andamento, uma mudança brusca de enfoque e do próprio tema, o que me levou a não aproveitar boa parte do material coletado. Uma coesão final satisfatória me pareceu mais importante do que registrar todos os desenvolvimentos realizados em um produto desequilibrado. Aos que acompanharam a parte inicial do processo e que, sem dúvida, se surpreenderão com o que vem a seguir, peço a devida compreensão.

Nos moldes de Jean-Jacques Rousseau, no seu *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*, acrescentei algumas notas especiais a esse trabalho, que foram demarcadas com letras do abecedário e podem ser encontradas ao final de cada capítulo. O filósofo genebrino atribuiu à sua preguiça e à intenção de um discurso reto a necessidade dessas notas, remetendo ao leitor a decisão de acompanhá-las ou não; no meu caso, onde a objetividade do discurso não foi uma conquista integral, as notas especiais são imprescindíveis à compreensão global do texto e a única

escolha que deixo ao meu leitor mais interessado é acompanhá-las durante ou depois da leitura de cada capítulo.

Gostaria de agradecer - não como uma praxe, mas com sincera gratidão - à prof. Maria Stella Bresciani por sua pacienciosa orientação nesse longo e difícil percurso, no final do qual tornei-me, bem ou mal, aquilo que mais desejei na vida: um historiador. Igualmente sincero é meu agradecimento ao prof. Roberto Romano, a quem devo a sugestão inicial de pesquisa e o apoio necessário para ultrapassar os primeiros obstáculos intelectuais. À minha mulher, Silvana, e minha irmã, Lucia Helena, devo o amparo emocional e o suporte material imprescindíveis à empreitada. São tantos os amigos e companheiros que me incentivaram durante todo o período que seria impossível nomeá-los sem cometer injustiças; à todos um singelo e coletivo abraço fraternal. Ressalto, por fim, que os apoios institucional e financeiro oferecidos pela UNICAMP, PUCCAMP e FAPESP foram essenciais para o bom andamento da pesquisa e redação final da dissertação.

ao meu grande amigo

Álvaro Cunha

CAPÍTULO 1

A TRISTEZA BRASILEIRA e tristezas de outros tempos e outros lugares

*Las tristezas no se hicieron para las bestias,
sino para los hombres;
pero si los hombres las sienten deprimado,
se vuelven bestias.*

Cervantes, *Don Quixote de la Mancha*.

I

O Brasil, país tropical, abençoado por Deus e bonito por natureza, já abrigou em seu seio um povo triste. Quando o carnaval brasileiro ainda não havia inventado suas fantasias e adereços peculiares, nem se transformado em símbolo da nossa alegria coletiva, alguém arriscou dizer que "numa terra radiosa vive um povo triste."¹ Durante o período que nos aparta, teria mudado o caráter do povo e a alegria subjugado a tristeza? Ao menos na economia discursiva assim ocorreu. Se a alegria dionisíaca do brasileiro encontra ainda seus apologetas, mesmo que a realidade histórica e sua sucessão de mazelas sociais insista em desmintí-la, será difícil encontrar, nos dias de hoje, quem corrobore nossa tristeza. Paulo Prado, mecenas Modernismo paulista, no seu *Retrato do Brasil*, de 1928, buscou e encontrou nos primórdios da colonização sua origem: "legaram-lhe essa melancolia os descobridores que a revelaram ao mundo."² Não era uma voz isolada; alargando a origem unívoca da tristeza para as outras duas raças formadoras da nacionalidade, Guilherme de Almeida já havia, em versos modernistas de 1925, cantado a melancolia brasileira:

*- Ritmos curvos de tristeza -
saudade dos brancos
nostalgia dos verdes
banzo dos negros"³*

1 Paulo Prado, *Retrato do Brasil*, p.9.

2 *Id., ib.,* p.9.

3 Guilherme de Almeida, *Raça*, p.30.

A brasilidade entrevista nos versos de Guilherme de Almeida resulta de uma história de sofrimentos, do entrecruzamento de três raças sacudidas e aproximadas pelas forças obscuras da história:

*"Olho, na minha noite das minhas estrelas
sobre a minha terra, a minha cruz:
a minha cruz de estrelas, a minha cruz malfeita,
a minha cruz imperfeita, a minha cruz em
cuja luz
três raças se cruzeram, três sangues gotejaram
de três crucificados."*⁴

A primeira imagem do cruzamento racial, a cruz imperfeita, "homenageada" por Cassiano Ricardo em *Martim Cererê* - "Então o luso, das glórias marinhas, / formando a legião das três raças em cruz"⁵ - Guilherme de Almeida sobre pôs outras, as estradas que se cruzam e a fornalha de barro, metáforas da fusão racial infeliz, origem da tristeza brasileira:

*"há uma encruzilhada de três estradas sob a
minha cruz de estrelas azuis:
três caminhos se cruzam - um branco, um verde
e um preto - três hastes da grande cruz.
E o branco que veio do norte, e o verde que
veio da terra, e o preto que veio de leste
derivam num novo caminho, completam a cruz
unidos num só, fundidos num vértice.
Fusão ardente na fornalha tropical de barro
vermelho, cozido, estalando ao calor
modorrento dos sóis imutáveis."*⁶

No ano anterior, em 1924, em conferência proferida no México, Ronald de Carvalho já havia interpretado de maneira semelhante a psique nacional: "A alma brasileira nasceu de três grandes melancolias. Deu-lhe a saudade portuguesa a doçura da sensibilidade ibérica e o fatalismo voluptuoso da imaginação oriental; acrescentou-lhe o índio a inquietação do terror cósmico; ajuntou-lhe o africano a queixa imensa da sua humilhação, o travo do seu sofrimento resignado."⁷ Não era a primeira vez que expressava esta idéia. Na *Pequena História da Literatura Brasileira*, publicado em 1919, Ronald de Carvalho já a havia referido de forma parecida: "O brasileiro é naturalmente triste, porque tristes são as três raças que contribuíram para a sua formação. O português é nostálgico como a lânguida toada dos seus fados; o africano é um abatido, suas revoltas são gritos de dor contra as

⁴ *Id., ib.,* p.3.

⁵ Cassiano Ricardo, *Martim Cererê*, p.122.

⁶ Guilherme de Almeida, *op. cit.*, p.15.

⁷ Ronald de Carvalho, "Bases da Nacionalidade Brasileira" in *Estudos Brasileiros*, p.75.

aguras do exílio em que o puseram; o índio é um sofredor, tem na alma a resignada queixa dos rios e o murmúrio das selvas misteriosas."⁸

Entre um e outro livro de Ronald de Carvalho, precisamente em 1921, seu mestre Graça Aranha enunciou que ao Brasil "cada povo aí trouxe a sua melancolia."⁹ Mesmo Menotti del Picchia, que em *Juca Mulato* e diversos outros textos insistiu na idéia de um homem brasileiro forte e resoluto, não escapou à convenção e em 1922 - pouco depois de Graça Aranha e anterior, portanto, aos outros modernistas citados - apontava para a tristeza brasileira: "Nós, brasileiros, somos racialmente um povo triste. Entre nós e a alegria, esteve, noutra tempo, o mar. O mar e a saudade... A terra conquistada era um exílio. O luso, só nostálgico, sonhando com a terra nativa, com os arraiais líricos da beira do Tejo, cantava, na guitarra, a dor do bem querido na ausência. O negro, arrancado como uma árvore, abruptamente, ao solo do seu berço, vinha estiolar-se aqui, doente de banzo, enchendo o ar com as nênias que avoazeava no samba... O imigrado, de grandes olhos lacrimosos, ficou, por muito tempo, na soleira da casa da fazenda, a cismar com os que haviam ficado lá longe, na pequena quinta cheia de racismos pagãos e vermelhos, de lugares repletos de azeite loiro como o cabelo das mulheres que havia amado. Por uma fatalidade histórica, a herança dessas três tristezas anuviou nossa alma e andamos pelas ruas pensativos, tristonhos, como se acompanhássemos um enterro. Nossos lugares de diversões são macabros, sombrios, como quartos mortuários. Em contraste com um sol efusivo, pascoal, ruidosamente claro e alegre, somos tristes, bisonhos, não sabemos rir nem sorrir..."¹⁰

Tradição forte o suficiente para fazer-se presente em 1931, nos versos de Raul Bopp:

" - Ai tristeza brasileira
com raças mal-assombradas
e dramas que começam atrás das sacristias!
Em tudo isso há mau-olhado"¹¹

Temos aqui circunscrita, nas palavras dos autores citados, uma breve tradição que atribui ao brasileiro o mal da melancolia.¹² As versões modernistas da tristeza

⁸ Ronald de Carvalho, *Pequena História da Literatura Brasileira*, p.58.

⁹ Graça Aranha, *Estética da Vida*, p.86.

¹⁰ Menotti del Picchia, "Rir! Rir! É preciso rir!", *Correio Paulistano*, 16/08/1922 in Yoshie Sakiyama Barreirinhas, *Menotti del Picchia, o Gedeão do Modernismo - 1920/22*, p.355.

¹¹ Raul Bopp, *Cobra Norato*, p.114.

¹² A tristeza brasileira não foi descoberta pelos modernistas, como podemos verificar no poema *Música Brasileira* de Olavo Bilac: "Tens, às vezes, o fogo soberano/ Do amor! encerras, na cadência, acesa/ Em

brasileira inflacionaram ainda mais as tentativas de formalizar o caráter nacional brasileiro, desafio conceitual que polarizava as atenções dos nossos intelectuais desde o final do século passado e que oscilou incessantemente entre propostas arianizantes constitutivas e descrições constatatativas das nossas virtudes ou mazelas coletivas. Eduardo Frieiro tentou colocar por terra, em 1931, a máxima da irremediável tristeza brasileira. Seu livro *O Brasileiro não é Triste*, denuncia a convencionalidade do tema. A melancolia, mal medieval ressuscitado e universalizado pelo Romantismo, seria de propriedade coletiva da humanidade, não cabendo a um povo ou período histórico específicos seu monopólio. Sua imputação preferencial ao homem brasileiro seria descabida e sem sentido. As três raças formadoras prescindiriam do estigma que lhes imputaram: "O povo português é saudável, rijo e vitalizado. Há nele um perfeito equilíbrio de robustez e de euforia física"; "Na alma simples e primitiva do Africano não há lugar para tristezas", sendo que "também parece arriscado concluir pela tristeza do Índio."¹³ No segundo momento da argumentação, Eduardo Frieiro personaliza sua crítica, desacreditando os argumentos particulares dos defensores da tristeza nacional: Ronald de Carvalho, Silvio Romero, Graça Aranha e Paulo Prado. Eduardo Frieiro percebe com clareza que um vício de raciocínio poderoso e de difícil remoção subjaz na permanência do conceito: "*flor amorosa de três raças tristes*, disse Bilac da música brasileira. Bonito verso que foi tomado à letra e agora corre com força de lugar-comum"; "não é com duas razões", diz ele, "que se destrói uma calúnia, nem é coisa fácil despojarmos a mente de certos empachos literários."¹⁴ Sua desmistificação do conceito, porém, não se funda em uma crítica dos seus pressupostos e, por esse motivo, as fontes intelectuais que alimentaram a noção de brasileiro triste são desprezadas.

A associação contrastante entre o brasileiro melancólico e a magnífica natureza tropical é uma constante nos textos modernistas citados, garantindo uma especificidade temática e um universo teórico particular. As "selvas misteriosas", de Ronald de Carvalho; a "fornalha tropical", de Guilherme de Almeida; o "sol efusivo, pascoal, ruidosamente claro e alegre", de Menotti del Picchia; a "terra radiosa", de Paulo Prado; a

requebros e encantos de impureza/ Todo o feitiço do pecado humano./ Mas sobre essa volúpia, erra a tristeza/ dos desertos, da mata, do oceano:/ Bárbara poracé, banzo africano,/ E soluços de trova portuguesa./ És samba e jongo, chiba e fado, cujos/ Acordes são desejos e orfandades/ De selvagens, cativos e marujos:/ E em nostalgias e paixões consistentes,/ Lasciva dor, beijo de três saudades,/ Flor amorosa de três raças tristes."

¹³ *Id., ib.*, pp.14,16,16, respectivamente.

¹⁴ *Id., ib.*, pp.11,33, respectivamente.

luz", de Graça Aranha. Sempre a presença da natureza luxuriante, berço da tristeza nacional: talvez aqui se encontre a chave que possibilitou Wilson Martins entrever em um texto de Monteiro Lobato o "tema de *Retrato do Brasil*".¹⁵ *Urupês* termina assim: "O cabloco é soturno. Não canta senão rezas lúgubres. Não dança senão o catereté aladainhado. Não esculpe o cabo da faca, como o caliba. Não compõe sua canção como o felá do Egito. No meio da natureza brasílica, tão rica de formas e cores, onde os ipês floridos derramam feitiços no ambiente e a infolhescência dos cedros, às primeiras chuvas de setembro, abre a dança dos tangarás; onde há abelhas de sol, esmeraldas vivas, cigarras, sabiás, luz, côr, perfume, vida dionisiaca em escachô permanente, o cabloco é o sombrio urupês de pau podre a madorrar silencioso no recesso das grotas. Só ele não fala, não canta, não ri, não ama. Só ele, no meio de tanta vida, não vive..."¹⁶

II

A relação entre o brasileiro triste e a natureza tropical, ao contrário do que parece acreditar Wilson Martins, não se origina em Monteiro Lobato. Trata-se de uma adaptação de argumentos europeus, de larga tradição, e sua introdução no meio intelectual brasileiro deve-se a Silvio Romero. Em sua monumental *História da Literatura Brasileira*, publicada em 1888, Romero discute, amparado nas explicações do historiador inglês Henry Thomas Buckle e do higienista francês Michel Lévy, a influência climática no homem brasileiro e suas decorrências na evolução histórica do país. Thomas Buckle supõe uma lei histórica que distribui segundo os climas a possibilidade de civilização e o grau limite de seu desenvolvimento. Lei geral que comporta uma grande exceção: o Brasil, país tropical de enorme fertilidade, não contou com nenhuma civilização adiantada no passado remoto ou recente, rompendo uma regra histórico-climática confirmada amplamente pelas civilizações hindú, egípcia, incáica, azteca e maia, que floresceram em regiões quentes e úmidas. O fato excepcional levou Thomas Buckle a deter-se por algumas páginas na procura dos seus motivos. Este trecho, citado na íntegra por Silvio Romero e que teria surpreendente sobrevida no universo intelectual brasileiro,

¹⁵ "Para completar a genealogia espiritual de Paulo Prado, seria preciso acrescentar-lhe mais um nome, o de Monteiro Lobato, que lançara, na conclusão do artigo "Urupês", o tema do *Retrato do Brasil*." (Wilson Martins, *História da Inteligência Brasileira*, volume VI, p.426).

¹⁶ Monteiro Lobato, *Urupês*, p.134.

descobre a presença, além do calor e da umidade, de um outro agente climático:

"O agente a que eu aludo é o vento geral, - vento alísio, (*trade-wind*) admirável fenômeno pelo qual todas as civilizações anteriores às da Europa foram grande e perniciosamente influenciadas. Este vento abrange não menos de 56° de latitude: 28° ao Norte do equador e 28° ao Sul. Nesta larga extensão, que compreende alguns dos mais férteis países do mundo, o vento geral sopra durante todo o ano, ora do Nordeste, ora do Sudeste. (...)

"O que porém agora nos interessa não é uma explicação dos ventos gerais, e sim uma explanação do modo como este grande fenômeno prende-se à história da América do Sul. O vento geral, soprando na costa oriental da América do Sul e procedendo de Leste, atravessa o oceano Atlântico e deixa pois a terra cheia de vapores acumulados em sua passagem. Estes vapores, tocando à praia em intervalos periódicos, são condensados em chuva; e como seu progresso para Oeste é obstado pela cadeia gigantesca dos Andes, que não podem passar, empregam toda sua umidade no Brasil, que por isso é muitas vezes alagado pelas mais destruidoras torrentes. Esta abundante cópia de umidade, sendo ajudada pelo vasto sistema fluvial peculiar à parte oriental da América, e acompanhada pelo calor, tem estimulado o solo a uma atividade sem igual em qualquer outra parte do mundo. O Brasil, que é quase tão grande como toda a Europa, é coberto de uma vegetação de incrível profusão. Tão viçoso e luxuriante é o seu crescimento que a natureza parece extravazar-se num brinco de vaidosa força. Uma grande parte desta imensa região é entrelaçada por densas e enredadas florestas, cujas magníficas árvores, florescendo com beleza sem rival, e marchetadas de mil cores, despedem seus produtos com inexcedível prodigalidade. Em suas franças aninham-se pássaros de esplêndida plumagem, que pousam em seus altos e escuros recessos. Por baixo, suas bases e troncos são embaracados por matos rasteiros, plantas trepadeiras, inúmeras parasitas, tudo borbulhando de vida. Ali existem em camasia miríadas de insetos de todas as variedades, réptis de forma estranha e singular, serpentes e lagartos listrados com fatal beleza; todos acham meios de existência nesta vasta oficina e armazém da natureza. E para que nada falte a esta terra de maravilhas, as florestas são cercadas por enormes prados, que, fumegando de calor e umidade, suprem com alimento manadas inumeráveis de gados silvestres, que pastam e engordam em suas ervas; as planícies próximas, ricas de outras formas de vida, são a morada prediletas dos animais mais sutis e ferozes, que preiam uns aos outros, porém que parece nenhum poder humano ter esperança de extirpar.

"Tal é a força e abundância de vida por que é colocado o Brasil acima de todos os outros países do mundo.

"Entre esta pompa e esplendor da natureza porém nenhum lugar foi deixado para o homem!... É reduzido à insignificância pela majestade que o cerca. As forças que se

lhes opõem são tão formidáveis que ele nunca foi apto a lhes fazer frente, nunca foi capaz de resistir à sua acumulada pressão. O Brasil todo, a despeito de inúmeras vantagens aparentes, tem permanecido inteiramente inculto, vagando seus habitantes selvagens e impróprios para resistir aos obstáculos que a generosidade da natureza pôs em seu caminho. Os aborígenes, como todo o povo na infância da sociedade, foram adversos a empresas, e, sendo desconhecedores das artes com que removem os obstáculos físicos, nunca intentaram opor-se às dificuldades que obstaram ao seu progresso social.

"Estas dificuldades entretanto são tão sérias que durante cerca de quatro séculos os recursos da ciência européia tem sido em vão empregados no intuito de afugentá-las. Ao longo da costa do Brasil há sido introduzida da Europa uma certa cópia de cultura que os naturais por seus próprios esforços nunca teriam alcançado. Tal cultura porém, em si mesma muito imperfeita, nunca penetrou nos recessos do país, e no interior até agora existe um estado de coisas semelhantes ao que dantes existia. O povo ignorante, e além disto brutal, não praticando nenhuma restrição, e não reconhecendo lei alguma, continua a viver em seu antigo e inveterado barbarismo. Neste país as causas físicas são tão ativas e produzem seu império em uma escala de tal magnitude, que tem sido até impossível escapar aos efeitos de sua ação combinada. Os progressos da agricultura são paralizados por florestas intransitáveis, e as colheitas são estragadas por inumeráveis insetos. As montanhas são por demais altas para serem escaladas; os rios por demais largos para serem vadeados ou cobertos com pontes; cada coisa foi aí produzida para reprimir o pensamento humano e conter sua crescente ambição. Destarte as energias da natureza tem encadeado o espírito do homem. Nenhures é tão penoso o contraste entre a grandeza do mundo externo e a pequenez do interno. O pensamento intimidado por esta luta desigual não só tem sido incapaz de avançar, como sem o auxílio estrangeiro teria indubitavelmente recuado. Até ao presente, com todos os proventos, constantemente introduzidos da Europa, não existem sinais de progresso real; não obstante a frequência de estabelecimentos coloniais, menos de um quinto da terra é cultivado.

"Os hábitos do povo são tão bárbaros como dantes, e, quanto a seu número, é muito digno de notar-se que o Brasil, a região onde mais que nas outras os recursos físicos são mais poderosos, onde os animais e vegetais são mais abundantes, onde o solo é regado pelos mais nobres rios e a costa ornada pelos melhores portos, este imenso território, que é maior doze vezes o tamanho da França, contém uma população que não excede a seis milhões de almas. Estas considerações suficientemente explicam por que é que em todo o Brasil não existem monumentos da mais imperfeita civilização, nenhum sinal de que o povo tenha, em período algum, saído por si mesmo do estado em que se achava quando o seu país foi descoberto. No Brasil o calor do clima foi

acompanhado por uma irrigação dupla, proveniente, de um lado, do imenso sistema fluvial próprio da costa oriental, e, de outro, da abundante umidade depositada pelos ventos gerais. Desta combinação resulta que a fertilidade sem igual, tão grande quanto podia interessar ao homem, derrocou os cálculos deste, parализando seu progresso por uma exuberância que, se fosse menos excessiva, o teria ajudado."¹⁷

A filosofia da História de Thomas Buckle aglutina vários temas de grande ressonância. A influência climática na conformação e no destino do nosso povo; a divisão qualitativa entre a civilização européia e as demais; a inviabilidade de uma civilização moderna nos trópicos; a oposição entre natureza pujante e homem subjugado: temas que são estruturados por uma teoria da história híbrida, fruto da síntese de novas e antigas convicções. Junto à positividade científica isenta de teologia e metafísica (exemplo prático do projeto filosófico de Auguste Comte) e à valorização utilitária da existência humana (que tem como modelo Stuart Mill) alinham-se a caracterologia dos povos nacionais fundada no seu habitat natural (enunciada por Herder, no século XVIII) e a antiga idéia das influências climáticas na fisiologia, psicologia e relações sociais de um povo. O brasileiro esmagado pela exuberância da natureza é uma suposição que articula-se, portanto, com teorias históricas e antropológicas diversas que tem como ponto comum a idéia de que o meio físico interfere de maneira contundente na existência humana. Na descrição da natureza brasileira feita por Buckle, uma frase chama a atenção: "*entre esta pompa e esplendor da natureza porém nenhum lugar foi deixado para o homem!*": não estaríamos diante da fórmula, ainda em estado embrionário, de Monteiro Lobato e que ganhou um sem número de versões? "No meio da natureza brasileira, tão rica de formas e cores (...) o caboclo é o sombrio urupês...", diz Lobato em 1914; "em contraste com um sol efusivo, pascoal, ruidosamente claro e alegre, somos tristes, bisonhos, não sabemos rir nem sorrir", reafirma Menotti del Picchia em 1922; "numa terra radiosa vive um povo triste", reitera Paulo Prado em 1928. A oposição paradoxal entre a natureza exuberante e o homem triste tem na formulação de Thomas Buckle sua matriz visível mas imperfeita: a segunda parte da equação, o homem impossibilitado de alcançar a civilização, foi ocupada pela melancolia. O livro de Silvio Romero nos auxilia novamente; poucas páginas separam a descrição de Buckle e a explicação do higienista francês Michel Lévy sobre os efeitos fisiológicos do calor excessivo nos habitantes de países quentes!

¹⁷ Henry Thomas Buckle, *História da Civilização na Inglaterra*, citado por Silvio Romero, *História da Literatura Brasileira*, p.66. Grifos meus. As demais citações de Buckle foram retiradas da própria obra, que vem referida na bibliografia final.

"Os habitantes dos climas equatoriais experimentam desde o nascer os efeitos do calor. Experimentam-nos sem interrupção até a morte; sua organização, composta de elementos de uma hereditariedade especial, é a expressão mais verdadeira e completa do poder desse agente; ela carrega o selo da ação solar como todos os produtos da natureza que a cerca. O calor exalta os órgãos da periferia e determina um movimento centrífugo: exageração habitual das funções exteriores, relaxamento das funções centrais, tal o ritmo dos indígenas da zona tórrida. O calor árido contrai, encrespa, irrita seus tecidos cutâneos; o calor úmido os distende pelo suor e muitas vezes pelas erupções; num caso e noutro, os fluidos são levados para debaixo da pele, que perde a cor e adquire um alto grau de sensibilidade: os órgãos que simpatizam diretamente com a pele recebem um igual impulso, especialmente os sentidos e o aparelho genital. A sobreexcitação cutânea tem como consequência a depressão vital das mucosas; as forças digestivas languescem; a elaboração do quilo é incompleta; o sangue, fornecido além disso por uma alimentação pouco substancial, fica seroso e pouco estimulante; levado aos pulmões, cuja atividade está diminuída, não se arterializa tão completamente como nos climas frios, onde a respiração é mais enérgica.

"O Dr. Copeland notou que nos países quentes escapa-se uma porção menor de ácido carbônico pelas vias respiratórias; o carbono predomina, então, nos fluidos orgânicos, que não tem plasticidade, e vai fixar-se no pigmento, cuja formação tende a aumentar. A economia ficaria sobrecarregada desse princípio contrário à vida se o não expulsasse em parte pela pele e pelo fígado, que se anima com uma atividade suplementar à do pulmão; o carbono, que esta víscera não elimina sob a forma de ácido carbônico, o fígado se encarrega de evacuar-lo debaixo da forma de bilis, pelo tubo digestivo. Em todas as épocas da vida, desde o estado embrionário, observa-se este antagonismo entre o fígado e o pulmão; ligados por uma relação inversa de desenvolvimento e atividade, logo que um destes órgãos se enfraquece, o outro se exalta; o clima nisto opera como a idade e as moléstias; cria idiosincrasias especiais e amortece as que dantes existiam.

"A transpiração cutânea, a secreção da bilis, a deposição mais copiosa do pigmento são o tríplice trabalho, que domina a fisiologia dos países quentes; a pele e o fígado são os órgãos mais vivos e sobre eles se dirige mais frequentemente a iminência mórbida. Aí a forma mais ordinária da saúde não será, pois, o temperamento sanguíneo que mostra uma quificação e uma hematose perfeitas; manifestam-se como tipo mais genérico os caracteres do predomínio bilioso, os sinais de uma verdadeira saturação de carbono, combinados com os do temperamento linfático e os do nervoso.

"A constituição dos indígenas testemunha a influência enervadora do clima: todos os observadores assinalam neles o contraste da fraqueza radical, do relaxamento dos tecidos,

da indolência e da apatia, com a exaltação do sistema nervoso, o fogo das paixões, os borbotões desordenados de atividade física e moral. O enfraquecimento geral destas raças é também favorecido pela natureza do regime alimentício, pouco reparador no fundo, apesar dos condimentos incendiários com que se esforçam para despertar a inércia de seus órgãos digestivos enfraquecidos pelos excessos venéreos, que cometem pelo estímulo especial do clima, pelas desordens de toda a espécie a que as levam sua luxúria natural, a ociosidade e o despudor dos costumes.

"A afecção dominante nestes climas na estação seca, é uma febre contínua renitente, acompanhada de congestões rápidas que se operam, já no encéfalo ou nas meninges, já no tubo digestivo e anexos. Com esta afecção coincidem as moléstias locais, febris ou apiréticas: o calor seco dispõe para as hiperemias cerebrais, as meningites, as encefalites, apoplexias. O brilho da reverberação solar provoca oftalmias; a pele, sede de uma estimulação constante, se cobre de erupções diversas. Os aparelhos digestivo e biliar se irritam por seu lado, diretamente ou por simpatia: as colites, as desintérias, as hepatites mostram-se em multidão, cercadas de febre violentas, ordinariamente de natureza palustre, que não custa a imprimir seu cunho particular em todas estas flegmasias; até as febres traumáticas revestem-se deste tipo especial.

"A estação úmida vem acabar, por sua ação dissolvente, a prostração da economia, gasta pela superexcitação produzida pelos calores da estação precedente. As primeiras chuvas, que refrescam a terra ressequida, fermentam a camada de detritos orgânicos que a cobrem; logo depois a superfície do solo se enche de lamas e umidades fétidas, e sobre toda a extensão da zona tórrida operam-se emanções deletérias, máxime nas costas cobertas de mangues e pântanos, nos terrenos baixos e nas terras cobertas de mato; aparecem então as endemias de febres intermitentes e renitentes, seguidas ou complicadas com hepatite, disenteria ou cólera-morbo; as lesões locais apresentam maior propensão para a supuração e a gangrena.

"Ao passo que a febre da estação seca se faz notar pela perseverança da sobreexcitação inicial até o momento da catástrofe, e da estação úmida começa por sintomas de abatimento, e acompanha-se de uma prostração que progride com a decomposição dos fluidos orgânicos; por isso foi chamada febre biliosa pútrida por muitos observadores dos países quentes."¹⁰

A explanação de Michel Lévy atualiza em moldes científicos (evidentemente do século XIX) a antiga teoria médica dos quatro humores, que derivou, ao longo dos séculos, em teorias antropológicas, políticas e históricas. O predomínio fisiológico da bile expelida pelo fígado, provocado pelo clima quente, tem como decorrência

¹⁰ Michel Lévy, *Traité d'Hygiène*, citado por Silvio Romero, *op. cit.*, p.76.

psicológica a indolência e a sensualidade. Fórmula antiga, que pode ser encontrada em antigos receituários. A aproximação entre Thomas Buckle e Michel Lévy, operada por Silvio Romero levou à formulação de uma rede de influências, onde o calor e a umidade predominantes no clima do país levam à predominância do impaludismo; este, por sua vez, produz o abatimento intelectual, a superficialidade inquieta, a irritabilidade e o nervosismo, que acabam se revelando nas letras. Do clima à expressão literária, passando pela fisiologia e a psicologia humanas: longe de arbitrária, esta linha associativa sintoniza-se com a produção intelectual europeia do momento e que está renovando a longa tradição da influência mesológica nos destinos dos homens e dos povos.

III

A idéia de uma relação íntima entre o clima e as propensões humanas remonta à antiguidade e deu vazão a um sem número de versões. Existem referências à sua presença entre os caldeus e os hebreus. Na antiguidade grega, Heródoto (ap.480-ap.425a.C.) atribuiu aos países férteis os homens indolentes e aos países pobres os homens robustos.¹⁹ Negativamente comparado ao europeu livre e guerreiro, o asiático é tido por Hipócrates (V a.C.) como pusilânime e covarde, propenso à escravidão sob governo despótico; a pouca variabilidade climática na Ásia, com preponderância do calor entorpecedor, não impulsionaria o gênio humano ao conhecimento, tornando-o submisso à paixão e à emoção.²⁰ Hipócrates, assim, distribuía a preguiça, a voluntariedade, a coragem e a covardia aos diversos povos segundo as vicissitudes do clima, do ar e das águas, extendendo sua rede de analogias entre os temperamentos e os humores humanos aos condicionamentos externos da natureza. Tal teoria, que no caso de Hipócrates derivou em uma terapêutica adequada, tornou-se, dois ou três séculos depois, ponto de partida para a teoria arquitetônica-urbanística de Vitruvius (ap.50-26a.C), exposta nos *Dez Livros de Arquitetura*, onde a cidade racionalmente projetada cumpre função profilática e higiênica. Como contrapunha a inteligência sutil e penetrante dos povos meridionais ao espírito espesso dos setentrionais - expressão humana da oposição entre o ar salubre e o clima benigno onde vivem os primeiros e os gases infectos e vapores úmidos do território dos segundos -, Vitruvius aconselhava como melhor localização urbana uma colina de clima temperado, onde fossem edificadas muralhas e ruas para barrar e dispersar os ventos malignos preponderantes, evitando assim os efeitos deletérios do

¹⁹ Cf. Afrânio Peixoto, *Clima e Saúde*, p.6.

²⁰ Hipócrates, *On Airs, Waters, and Places*, p.15.

clima.²¹ Plínio (I d.C.) derivava da aspereza do clima frio a resistência dos povos do Norte, relação que se tornou ainda mais específica com Quinto Cúrcio (I d.C.) que, ao falar sobre os caucasianos, associava a rudeza dos espíritos à rudeza do território. Horácio (65-8 a.C.), Cícero (I a.C.), Sêneca (ap.55 a.C.-37 d.C.)²² e diversos outros autores clássicos gregos e latinos igualmente acreditavam em uma estreita interação entre os homens e o meio natural que os abriga, tornando-se quase sempre argumento central das explicações sobre as diferenças de hábitos e costumes entre os povos do Norte e do Sul. A crença comum não nivela os juízos de valor: o clima frio pode explicar tanto a barbárie hedionda como o vigor excepcional do homem setentrional, enquanto o clima temperado pode determinar a superioridade intelectual ou a artificialidade degradadora dos hábitos e costumes do homem meridional. Os benefícios e malefícios do clima de cada região estão diretamente ligados às concepções divergentes da natureza humana imaginada pelos antigos, mas com visível preponderância na preferência pelo clima temperado. As lendas da Idade de Ouro e as diversas narrativas que as sucederam localizam as terras benfazejas em clima ameno, perpetuando-se como esquema literário. Nem frio, nem calor, ou, como na versão de Isidoro (ap.570-636 d.C.), *quia non ibi frigus non aestus, sed perpetua aeris temperies.*²³

A plasticidade humana diante da força modeladora do clima foi enquadrada, pela tradição clássica, nas múltiplas associações entre os aspectos da natureza e a fisiologia e psicologia humanas. A bipartição conceitual entre norte/sul e frio/quente convivía com a complexa teoria médica sobre as interações entre corpo, espírito e natureza - a *doutrina dos quatro temperamentos e humores*. Galeno (ap.129-199 d.C.), e quem coube tardiamente a sistematização mais abrangente, chegou à seguinte conclusão: "em relação à gênese dos humores nada mais de sábio foi acrescentado ao que já foi dito por Hipócrates, Aristóteles, Praxágoras, Filótimo e muitos outros dentre os Antigos. Eles demonstraram que a qualidade dos alimentos é modificada pelo calor: quando o calor é moderado, uma vez ingerido o alimento produz sangue; quando o calor não está em proporção adequada, o alimento resulta nos outros humores. E todos os fatos observados concordam com esse argumento. Os alimentos, quando naturalmente mais quentes, produzem intensamente as bÍlis, ao passo que, quando são mais frios, produzem bastante fleuma."²⁴ Uma vez admitida a autoridade dos Antigos acerca da origem climática dos humores, Galeno recorre novamente a eles para restabelecer a rede de analogias implicada pela doutrina. A bÍlis negra, por exemplo, "de acordo com

²¹ Vitrúvio, *Ten Books on Architecture*, Livro I.

²² Cf. Afrânio Peixoto, *op. cit.*, p.6.

²³ Citado por Sérgio Buarque de Holanda, *Visão do Paraíso*, p.163.

²⁴ Galeno, *On the Natural Faculties*, p.193.

inteligentes médicos e filósofos, tende a ser excessiva, no que tange às estações do ano, principalmente no seu final e, no que se refere à idade, principalmente depois da plenitude da vida. De forma análoga eles afirmam existir modos de vida, regiões, constituições e doenças igualmente frios e secos. (...) Nas outras três combinações (entre calor, frio, seco e úmido) correspondem relações semelhantes."²⁵ Erwin Panofsky, resumindo a doutrina clássica dos humores e temperamentos, diz que "a cólera, ou bÍlis amarela, associava-se com o elemento ígneo e acreditava-se que compartilhava suas qualidades de calor e secura. Afirmava-se, pois, que correspondia ao quente e seco Euro, ao verão, ao meio-dia e à idade da maturidade viril. A fleuma seria úmida e fria como a água e se relacionava com o vento Austro, com o inverno, com a noite e com a velhice. O sangue, úmido e quente, igualava-se ao ar e se equiparava com o suave Zéfiro, com a primavera, com a manhã e com a juventude. Finalmente, o humor melancólico - cujo nome deriva do grego bÍlis negra - considerava-se coessencial com a terra, seco e frio; relacionava-se com o áspero Bóreas, com o outono, com o entardecer e com a idade de uns sessenta anos."²⁶ O *homo melancholicus* de Aristóteles, inteligível a partir deste campo conceitual, tem como característica específica a capacidade de tanto subir às alturas mais sublimes, como a de descer às regiões mais profundas da loucura²⁷, ambiguidade que será recuperada posteriormente no Renascimento.

Na Idade Média a *acedia* substituiu a melancolia. São Tomás de Aquino (ap.1225-74), sistematizador do conhecimento escolástico, deixa claro que a *acedia* não é uma tristeza genérica, mas uma forma pecaminosa de afrontar a divindade: "chama-se pecado mortal o que nos priva da vida espiritual, fundada na caridade, pela qual Deus habita em nós. Por onde, é genericamente mortal o pecado que, em si mesmo e por essência, contraria à caridade. Ora, tal é a *acedia*. Pois, o efeito próprio da caridade é o alegrar-se com Deus. Ora, a *acedia* consiste em nos entediar-mos com o bem espiritual, enquanto bem divino. Por isso, é genericamente pecado mortal."²⁸ O acabrunhamento do espírito corresponde à indolência do corpo, ou então, como prefere Tomás de Aquino, tendo as palavras de Gregório (589-604) como legitimação, a ociosidade e a sonolência corporais convivem com a importunidade e instabilidade espirituais. Pecado mortal por contrariar a caridade, e também pecado capital, pois dela originam-se outros pecados, a *acedia* manifesta-se no corpo e no espírito, o que possibilitou que fosse formulada uma doutrina estabelecendo nexos entre a história bíblica da

²⁵ *Id., ib.,* p.196.

²⁶ Erwin Panofsky, *Vida y Arte de Alberto Durero*, p.172.

²⁷ Cf. Rudolf y Margot Wittkower, *Nascidos bajo el Signo de Saturno*, p.104.

²⁸ São Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, volume 5, questão XXXV, artigo III, p.2340.

queda humana e a teoria clássica grega dos quatro humores ou temperamentos. Datada do século XII, essa doutrina escolástica defende que "antes de Adão morder a maçã, a constituição do homem estava perfeitamente equilibrada (...), e portanto era imortal e sem pecado. Somente a destruição daquele equilíbrio original deixou o organismo sujeito às enfermidades e à morte e a alma humana exposta aos vícios: o desesperança e a avareza engendradas pela bilis negra, a soberba e a ira pela bilis amarela ou cólera, a gula e a acedia pela fleuma e a luxúria pelo sangue."²⁹ Com excessão da desesperança, as outras qualidades constituem os chamados sete vícios ou pecados capitais da tradição medieval, configurando-se em um evidente desvio teológico do conjunto de analogias presente na fonte clássica. O que era eminentemente uma teoria naturalista, que buscava a compreensão da espiritualidade humana a partir dos seus vínculos materiais com o mundo, torna-se uma explicação dos vários modos como o homem pode quebrar seus elos com a divindade. Não é outro o motivo da quase desaparecimento dos aspectos físicos na versão religiosa.

O desvio operado pela doutrina medieval não se restringe à simples substituição das propensões temperamentais pelos vícios; acaba também incorrendo na migração da tristeza, que na teoria original corresponde à gélida e seca bilis negra, para o humor úmido e frio, a fleuma. Mais do que uma transposição, uma metamorfose conceitual: a ambivalência da melancolia aristotélica reduz-se à negatividade do vício capital da acedia. Outro desvio em relação à fonte clássica, ao menos em sua matriz aristotélica, ocorre quando a exclusividade do temperamento melancólico, incidente apenas nos limites da genialidade e da loucura, dá lugar à extensibilidade da acedia escolástica. São essas duas matrizes conceituais - uma ambígua e exclusivista, outra pessimista e extensiva - que informarão os conceitos de melancolia nos séculos seguintes. Coube às teorias herméticas árabes, em plena Idade Média, coordenar de forma sistemática a associação dos humores aos planetas: "o temperamento sanguíneo se associava com a amável Vênus, a quem se considerava úmida e calorosa como o ar, ou ainda, com maior frequência, com o igualmente moderado e benévolo Júpiter; o colérico, com o feroz Marte; o fleumático com a lua (...), e o melancólico (...) com Saturno, o antigo deus da terra."³⁰

Na Europa, a teoria clássica, na sua versão hermetizada, vai ser recuperada pela Renascença italiana através do padre florentino Marsilio Ficino (1433-99) e seu círculo de amigos humanistas. O maior contributo que deram foi reabilitar Saturno, associado secularmente à velhice, à invalidez, à pena, à morte e à toda sorte de infortúnios. Convergindo o apreço do neo-platônico Plotino (III d.C.) por Saturno e o amor de Aristóteles pela natureza melancólica,

²⁹ Erwin Panofsky, *op. cit.*, p.105.

³⁰ *Id.*, *ib.*, p.180.

os florentinos excepcionalizaram a figura do planeta outrora amedrontador. Os nascidos sob o signo de Saturno ganharam, a partir da imagem do gênio renascentista, amplo reconhecimento social nos séculos XV e XVI; a eles cabiam o dom da geometria, o saber prático e metafísico. "Em sua *De Vita Triplici* (1482-1489), Marsílio Ficino demonstrou que a melancolia, o temperamento ambivalente dos nascidos sob o igualmente ambivalente planeta Saturno, era um dom divino, e ele, o zeloso platônico, fechou o círculo ao reconciliar as idéias de Aristóteles e Platão, pois sustentam que a melancolia dos grandes homens era simplesmente uma metonímia da mania divina de Platão. O renascimento aceitou a conclusão de Ficino: unicamente o temperamento melancólico era capaz do entusiasmo criativo de Platão."³¹

Ainda no século XVI, as diversas teorias sobre as influências da natureza sobre o homem receberá, através de Jean Bodin (1530-96), uma complexa e abrangente reordenação. A bipartição clássica entre povos do Norte e povos do Sul já não fazia sentido diante da nova geografia pós-grandes navegações; a inflação territorial do mundo conhecido e a multidão de povos recém-descobertos dão à antiga divisão do mundo entre civilizados e bárbaros um caráter estreito e provinciano. Bodin proporá uma nova divisão territorial; seu diálogo com a tradição, fato corriqueiro no intelectual renascentista, é dúbio: ao mesmo tempo que critica o erro dos Antigos, muitas vezes legitima seu próprio discurso com a autoridade dos *Ancients*; deles aceita o mesmo critério classificador dos territórios - o clima. Sua divisão tripartite (que terá longa sobrevida nas classificações geográficas européias) atribui três povos a três regiões distintas: os povos do Norte, habitantes das regiões frias próximas dos polos; os povos do Sul, habitantes das quentes regiões próximas ao equador; e os povos intermediários, habitantes das zonas temperadas intermédias.³² Realizada a divisão, Bodin estabelece os vínculos entre as regiões, os povos e os planetas, mobilizando conhecimentos astrológico-vitalistas, com visível marca de Ficino: "atribuo o planeta Saturno aos povos do sul, Júpiter aos grupos intermediários e Marte aos povos do norte. Continuando a distribuição, Vênus aos povos do sul (o sol, como fonte de luz, é comum a todos), Mercúrio aos povos intermediários e a lua aos povos do norte. A partir dessa atribuição dos planetas aos três povos, nós poderemos compreender com maior precisão o poder da natureza. Os caldeus diziam que o poder de Saturno controla o conhecimento, que o de Júpiter guia a ação, que o de Marte dirige o trabalho. Isto, aliás, foi compreendido pelos melhores intérpretes da natureza hebreus. Eles achavam Saturno silencioso, o que é da maior importância para a contemplação. Júpiter eles achavam justo. Os gregos tomaram estas idéias, como todas boas coisas, dos hebreus. Eles

³¹ Rudolf y Margot Wittkower, *op. cit.*, p.104.

³² Jean Bodin, *Method for easy Comprehension of History*, p.88.

imaginaram que a justiça estava sentada ao lado de Júpiter. Marte, porém, eles supuseram forte e irado. Os caldeus e os gregos o imaginaram governando sobre a guerra. Saturno, naturalmente, é tido como frio, Marte quente, Júpiter mais moderado que os outros dois. O primeiro (Saturno) preside o conhecimento e outras coisas que encontram sua realização na solitária contemplação da verdade; o segundo (Júpiter), a própria sensatez, corporifica todas as virtudes terrenas; o terceiro (Marte), corporifica a arte e indústria, dependente da destreza e potência. O primeiro diz respeito ao intelecto, o segundo à razão, o último à imaginação. Os povos do sul, através do contínuo entusiasmo pela contemplação, impelidos pela bilis negra, tiveram promotores e líderes dos altos estudos. Eles revelaram os segredos da natureza; eles descobriram as disciplinas matemáticas; finalmente, eles iniciaram a observação da natureza, o poder da religião e dos corpos celestes. Por serem os citas menos apropriados à contemplação, por causa do suprimento de sangue (pelo qual a mente é oprimida, quase nunca emergindo), eles voluntariamente dirigiram seus interesses à todas as coisas que dependem dos sentidos, isto é, ao exercício das artes e fabricação."³³ As relações dos planetas com o intelecto, a razão e a imaginação são de inspiração evidentemente neo-platônica, provavelmente incorporadas através de Marsílio Ficino. Elas referem-se quase com certeza à cosmologia espiritualizante que compreende o universo hierarquizado em *mens* (elevado mundo divino), *anima mundi* (alma do mundo) e *corpus mundi* (mundo dos sentidos).³⁴ A atribuição do intelecto, capacidade humana suprema que permite o conhecimento das elevadas verdades divinas, aos povos não-europeus, é uma evidente demonstração da descentralização dos valores operada por parte do humanismo europeu e que tem nas utopias renascentistas suas materializações mais radicais. O arrefecimento do chauvinismo milenar permitiu a Bodin reconhecer e acatar, a exemplo dos neo-platônicos florentinos, o saber hermético dos povos orientais.

A sistematização de Jean Bodin abrange diversos outros temas já trabalhados pela tradição, em especial a teoria dos humores e temperamentos, o que é perceptível na citação anterior. Os elementos da natureza (água, fogo, terra e ar), segundo Bodin, sofrem influências dos corpos celestes e, em consequência, o corpo sofre influência dos elementos, os humores recebem os influxos do corpo, o espírito sofre a pressão dos humores, a alma do espírito e, por fim, a mente da alma. Embora a mente seja destituída de toda a

³³ Jean Bodin, *op. cit.*, p.111.

³⁴ Cf. Frances A. Yates em *Giordano Bruno e a Tradição Hermética*, capítulo IV, "A magia natural de Marsílio Ficino, p.75 e seguintes, explica a cosmologia neo-platônica da Renascença. A relação que faço entre Bodin e Ficino é hipotética, mas fundada em uma enorme coincidência conceitual.

materialidade, ela é influenciada em decorrência da contiguidade de associações. Os povos do Norte, governados por Marte, são desequilibrados nos humores por excesso de sangue, o que os tornam cruéis e valentes, mas facilmente apaziguáveis. Os povos do Sul, regidos por Saturno, sofrem as consequências do excesso de bÍlis negra, desaguando em selvageria e propensão ao despotismo. Como a bÍlis negra é removida do sangue com dificuldade, igualmente os distúrbios do intelecto, produzidos pela bÍlis negra, são dificilmente erradicados, o que resulta em implacável crueldade. O excesso dos humores resulta em tipos específicos de insanidade: a bÍlis amarela abundante leva ao frenesi (mais frequente nos povos intermediários, onde esse tipo de humor prevalece), a bÍlis negra à alienação, o sangue à exaltação(a) e o fleuma à senilidade indolente. Como a bÍlis negra é dentre os humores o mais dificilmente extirpável, as insanidades são mais numerosas entre os povos do Sul. Mas, trazendo novamente à tona a positividade melancólica, Bodin julga que se esta melancolia debilitante for *ben temperada*, os homens do Sul alcançam extraordinária força da mente e do corpo, o que tornou possível o conhecimento contemplativo dos orientais. Na África febres são muito raras e fracas e a febre peculiar ao estado melancólico, uma vez curada, nunca retorna. Conforme se avança da região intermediária para o norte mais remoto, mais frequentemente ocorrem febres definhantes, tumores e edemas, epilepsia, convulsões e cegueiras.³⁵

Ao abordar o estado de espírito e a sexualidade, Bodin retoma antigas convencões. A bÍlis negra faz os homens do sul tristes, com face abatida, andar vagaroso e aspecto sério, ao passo que os homens do norte são felizes e ágeis por causa de seu suprimento maior de sangue. Por outro lado, "as fontes da geração", segundo Bodin, "são quentes e úmidas e as duas bÍlis são a causa da luxúria. No caso da bÍlis amarela, a luxúria deve-se provavelmente à irritação, mas no caso da bÍlis negra, a luxúria é causada pela matéria espumante e gasosa, muito abundante nessa espécie de bÍlis. Eu penso que Aristóteles pretendeu dizer isso na passagem de *Questions*, onde ele discute porque os povos melancólicos são na sua maioria sensuais. Serve como evidência que aquele que consome alimentos ácidos e gasosos torna-se luxurioso, ainda mais se a bÍlis é inflamada por ácido e sal. Talvez seja por esta razão que os poetas imaginem Vênus nascida das espumas marítimas. De todas espécies de bestas, nenhuma, exceto a lebre, pratica o amor viril. Além disso, segundo a autoridade de Varro e Aelian, acasala-se e, em consequência, procria-se; mas só a fêmea humana, dentre todas as coisas viventes, pode acasalar-se no estado de gravidez. Ela possui esta característica, eu creio, por possuir maior provisão de bÍlis negra do que qualquer outro animal. Por isto não é extraordinário que os povos de clima quente, que são cheios dessa bÍlis, sejam conhecidos por sua maior inclinação à

³⁵ Jean Bodin, *op. cit.*, p.102 e seguintes.

paixão. Ptolomeu narra que a morena Vênus sensual é adorada sobretudo na África e que a constelação de Escorpião, que influi sobre a sexualidade, domina o continente.³⁶ A caracterização dos povos do Sul feita por Bodin acaba agregando na mesma rede associativa o planeta Saturno, o calor, a luxúria, o despotismo, a inteligência espiritual. Temos aqui generalizada para povos inteiros a ambiguidade melancólica, anteriormente restrita aos homens excepcionais. Deturpando a tradição clássica, onde sempre correspondia ao clima frio e seco, o humor melancólico associa-se agora ao clima quente.

A arte do século XVII revisitará o pessimismo medieval: "o drama barroco alemão", afirma Walter Benjamin, "cria seus tipos dramáticos segundo a imagem escolástica medieval da melancolia"; "Como acedia, a melancolia do tirano aparece sob uma luz nova e mais reveladora" pois ele é "destruído pela inércia do coração."³⁷ O Barroco, mesmo reduzindo a melancolia ao amofinhamento diante do mundo em ruínas, perpetua sua exclusividade, atribuindo-a - como Ficino - somente aos homens excepcionais. Apenas ao monarca corresponde o privilégio da melancolia; a função do bufão, que consiste precisamente em afastá-la do soberano, é a confirmação objetiva dessa excepcionalidade.³⁸ As figuras da melancolia na Renascença (na versão ficiniana) e no Barroco demarcam claramente o aparte social entre os homens especiais (dotados de originalidade) e os homens comuns do povo; o gênio renascentista, homem completo no domínio dos saberes, sai de cena para a entrada do monarca melancólico; não mais a representação proposta por Ficino, mas a de Shakespeare. A extensibilidade melancólica da Idade Média e da versão renascentista de Bodin será recuperada, sob novo ponto de vista, pelo ideário das Luzes. "A melancolia dos artistas do Renascimento e dos aristocratas do absolutismo cedeu seu posto à melancolia burguesa. (...) Jean-Jacques Rousseau, misantropo, bufão e melancólico ao mesmo tempo, acrescentou simultaneamente duas coisas à emancipação burguesa: o pensamento senhorial do burguês anônimo, que aspirava ao título nobiliárquico de *citoyen*, e a melancólica solidão do homem original do *promeneur solitaire* do bosque de São Pedro junto ao lago de Biel."³⁹ A contradição entre igualdade e individualidade expressa na pessoa e obra de Rousseau (1712-1778) é a encarnação da própria contradição da Ilustração. A melancolia burguesa, com sua extensão para o corpo da sociedade de um sentimento tradicionalmente vinculado aos homens excepcionais, surge como aspecto psicológico da individualidade vencedora. A igualdade entre todos os cidadãos reduz-se a um lema descarnado, enquanto o

³⁶ *Id., ib.,* p.106.

³⁷ Walter Benjamin, *Origem do Drama Barroco Alemão*, pp.179,177,178, respectivamente.

³⁸ Cf. Hans Mayer, *História Maldita de la Literatura*, p.26.

³⁹ *Id., ib.,* p.26.

direito universal dos indivíduos à plena realização elevou-se a padrão básico da sociedade; o enriquecimento individual tem como contrapartida o acesso coletivo à melancolia, "reserva interior do espírito e do coração."⁴⁰

O maior teórico iluminista das influências mesológicas no destino dos homens e dos povos será o barão de Montesquieu (1689-1755). Adotando a antropologia cartesiana, que reduz o orgânico ao mecânico, Montesquieu afastará qualquer resíduo do vitalismo que habitava as antigas versões, da antiguidade até Bodin. Deste último, porém, adotará a divisão tripartite fundada nas diferenças climáticas. Dessa forma, "nos climas do Norte, a física do amor mal tem força para se tornar bem sensível. Nos climas temperados, o amor, acompanhado de mil acessórios, torna-se agradável pelas coisas que inicialmente parecem ser eles próprios, e que ainda não os são: nos climas mais quentes, ama-se o amor em si; ele é a única causa da felicidade; é a vida. Nos países do Sul, uma máquina delicada, fraca mas sensível, entrega-se a um amor que, num serralho, nasce e acalma-se incessantemente, ou se entrega a um amor que, deixando às mulheres grandes independência, está sujeito a mil perturbações. Nos países do Norte, uma máquina sadia e bem constituída, mas rude, encontra seus prazeres em tudo que pode colocar o espírito em movimento: a caça, as viagens, a guerra, o vinho. Encontrareis, nos climas do Norte, povos que tem poucos vícios, muitas virtudes, sinceridade e franqueza. Aproximai-vos dos países do Sul e acreditareis afastar-vos da própria moral: as paixões mais ardentes multiplicarão os crimes; cada um procurará tomar sobre os demais todas as vantagens que podem favorecer essas mesmas paixões. Nas regiões temperadas, vereis povos inconstantes em suas maneiras, nos próprios vícios e em suas virtudes. O clima não possui uma qualidade assaz determinada para fixá-los em si mesmos."⁴¹

A mudança de ótica em relação a Jean Bodin é flagrante: a valoração positiva desvia-se para o Norte, berço dos homens rudes e valorosos. A depreciação do Sul será radical: "O calor do clima", afirma Montesquieu, "pode ser tão excessivo que o corpo ficará totalmente sem força. Então, o desânimo atingirá o próprio espírito; nenhuma curiosidade, nenhum nobre empreendimento, nenhum sentimento generoso; as disposições serão todas passivas; a preguiça será a felicidade; a maioria dos castigos serão menos difíceis de sustentar do que a ação da alma, e a servidão menos insuportável do que a força do espírito que é necessária para conduzir a si mesmo."⁴² O calor excessivo do Sul leva à indolência do corpo e do espírito, à uma certa propensão da imaginação preponderar sobre a razão, à perpetuação de hábitos e costumes, ao enfraquecimento da coragem até o

⁴⁰ *Id., ib.,* p.27.

⁴¹ Montesquieu, *Do Espírito das Leis*, parte III, Livro 14, capítulo II, p.210.

⁴² *Id., ib.,* p.210.

limite da escravidão e do despotismo; os meios físicos distintos, ao modelarem o corpo e o espírito dos habitantes, impulsionam os povos a destinos diversos: "Não nos devemos, pois, espantar que a covardia dos povos de clima quente os tenha, quase sempre, tornado escravos, e que a coragem dos povos dos climas frios os tenha mantido livres. É uma consequência que deriva de sua causa natural."⁴³ Montesquieu retoma, assim, antigas convicções sobre a determinação climática da escravidão; mas, enquanto Aristóteles deduz dessa hipótese uma vocação *natural* dos bárbaros à escravidão, Montesquieu se mostra aqui fiel ao ideário iluminista de igualdade natural de todos os homens e se recusa a reduzir a natureza humana às determinações do meio físico. Compreende-se então sua sugestão de como a razão deve restabelecer os desajustes circunstanciais produzidos pelos climas: "quando a força física de certos climas viola a lei natural dos dois sexos e a dos seres inteligentes, cabe ao legislador estabelecer as leis que vençam a natureza do clima e restabeleçam as leis primitivas."⁴⁴

Coube ainda a Montesquieu formular um argumento que mais tarde será retomado e desenvolvido por Thomas Buckle - a relação entre fertilidade e caráter de um povo: "a esterilidade das terras torna os homens laboriosos, sóbrios, habituados ao trabalho, corajosos, aptos para a guerra, pois é muito necessário que eles se esforcem para obter o que a terra lhes recusa. A fertilidade de uma região oferece, juntamente com a abundância, a indolência e certo amor pela conservação da vida"⁴⁵; "O que faz com que haja tantos povos selvagens na América é o fato de seu solo produzir por si próprio muitos frutos com os quais podemos nos alimentar. Se as mulheres cultivam em redor da cabana uma nesga de terra, logo aparece o milho. A caça e a pesca acabam de oferecer aos homens a abundância."⁴⁶ As diferentes possibilidades civilizacionais resultantes da fertilidade do solo, que Montesquieu verificou entre os povos europeus, são, por analogia, transpostas ao Novo Continente.

Jean-Jacques Rousseau compartilha com Montesquieu a antropologia mecanicista e a unicidade da espécie humana. Após defender que as diferenças naturais entre os homens são muito reduzidas, e que a maior parte delas nascem e se desenvolvem quando a humanidade passa a viver em sociedade, o filósofo francês salienta que muitas das distinções observadas entre os povos resultam de climas diversos: "os progressos do espírito se proporcionaram precisamente segundo as necessidades que os povos receberam da natureza ou aquelas às quais as circunstâncias os obrigaram e, conseqüentemente, as paixões que os levavam a atender às necessidades. Mostraria, no Egito, as artes nascendo e espalhando-se segundo o transbordamento do Nilo;

⁴³ *Id., ib.,* parte III, Livro 17, capítulo II, p.247.

⁴⁴ *Id., ib.,* parte III, Livro 16, capítulo XII, p.240.

⁴⁵ *Id., ib.,* parte III, Livro 18, capítulo IV, p.256.

⁴⁶ *Id., ib.,* parte III, Livro 18, capítulo IX, p.258.

acompanharia seu progresso entre os gregos, onde as viram germinar, crescer e elevar-se até os céus entre as areias e os rochedos do Ático, sem poder lançar raízes nas bordas férteis do Eurotas; observaria que em geral os povos do Norte são mais industriosos do que os do Sul por menos poderem se privar disso, como se a natureza quisesse assim igualar as coisas conferindo aos espíritos a fertilidade que recusa à terra."⁴⁷ Forma-se, portanto, "em cada região, uma nação particular, una de costumes e caracteres, não por regulamentos e leis, mas, sim, pelo mesmo gênero de vida e de alimentos e pela influência comum do clima."⁴⁸

IV

A noção, esboçada por Rousseau, de uma particularidade nacional forjada pelo clima, receberá em Johann Gottfried Herder um desenvolvimento monumental. (b) Será mais uma reordenação completa dos influxos mesológicos sobre o destino humano, agora já dentro do universo intelectual moderno, onde exercerá uma influência marcante até o início do século XX. Suas *Idéias para uma Filosofia da História da Humanidade* explicam como a universal igualdade humana pôde, nas diversas épocas e lugares, dar vazão a desenvolvimentos nacionais particulares. Seu ponto de partida é a já bicentenária divisão tripartite dos territórios a partir das diferenças climáticas; mas, divergindo de Montesquieu, que supõe uma superioridade das influências da região setentrional, e também de Jean Bodin, que salientava as boas propensões recebidas pelos habitantes do Sul, Herder faz o elogio da mediania platônica: "chama a atenção de todo mundo que a zona dos povos de corpo bem constituído seja uma zona intermediária da terra que, como a beleza mesma, se acha entre os extremos. Não existe o frio agoniador dos samoiados (povo da zona polar) nem os áridos ventos salinos dos mongóis; e, por outra parte desconhece tanto os calores abrasadores dos desertos de areia africanos, como as umidades e trocas violentas do clima americano. Não se acha no cume da altura terrestre nem na vertente até o polo: ao contrário, bem a protegem, por um lado, as altas muralhas das serras tártaras e mongólicas e, por outro lado, o vento do mar a refresca. Suas estações alternam regularmente, e sem a violência que domina o equador, e, como já havia observado Hipócrates que uma suave regularidade das estações exerce também grande influência sobre o equilíbrio das temperamentos, não a ostenta menos no espelho e molde de nossa alma."⁴⁹

⁴⁷ Jean Jacques Rousseau, *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*, p.174.

⁴⁸ *Id., ib.*, p.193.

⁴⁹ Herder, *op. cit.*, parte II, Livro 6, capítulo III,

Aos povos de regiões de clima quente, Herder atribui os vícios da gula e da luxúria. Os negros africanos, submetidos milenarmente ao inclemente calor equatorial, ficaram por tanto tempo em regime de excessiva exaltação sexual, que seus corpos acabaram modelados para essa atividade, rebaixando-os à vil condição animalesca: "muitas demonstrações de ordem física nos ensinam que os lábios, os seios e os órgãos genitais guardam uma proporção exata entre si. A natureza, ao ter que privar a esses povos de dons mais nobres, se viu obrigada, conforme a seu simples princípio evolutivo artístico-criador, a dotá-los numa medida correspondentemente maior de gozos sensuais, os quais deveria aparecer na parte fisiológica. (...) Com semelhante organização rica em azeites com vistas ao prazer sensual, tiveram que modificar-se à força o perfil e a estrutura de todo o corpo. Ao projetar-se a boca à frente, o nariz achata-se e diminui, adquirindo o rosto uma remota semelhança com o crânio simiesco. A isto corresponde, por sua vez, a posição do pescoço, a transição ao occipital, a estrutura elástica do corpo; até seu nariz e sua pele estão constituídas para o gozo animal e sensual."⁵⁰

O rebaixamento à animalidade através da sexualidade, é uma herança arcaica ainda presente em Herder, que nem mesmo o depuramento "racional" da antropologia das Luzes conseguiu extirpar. A hipotética lubricidade negra, e conseqüente aproximação à condição bestial, tem larga tradição na cultura ocidental: "Da maldição de Cam, a quem a exegese rabínica e, depois dela, a exegese protestante, censuravam os crimes de castração e incesto, até a classificação de Lineu e às descrições de muitos filósofos das Luzes, os homens negros serviram de alvo às impiedosas censuras dos homens brancos, a negrura, e com ela uma vasta gama de associações maléficas, opondo-se à brancura, como o crime à inocência, ou o vício à virtude, ou ainda a bestialidade à humanidade. O rigor das condenações permite inferir a força das tentações, a repugnância cultural atesta a severidade de um tabu que só podia estimular a atração biossexual contrariada. Também a Antiguidade clássica tinha em conta a sensualidade ou o impudor dos negros, aos quais a ciência moderna atribuiu obstinadamente um pênis monstruoso; a literatura mundial, sobretudo a anglosaxônica, de Shakespeare a Edgar Poe e a Melville, estes nostálgicos de "brancura", faz-nos conhecer melhor estes jogos da imaginação que associam a chamada epiderme negra ao mal, ou à lubricidade, ou, mais simplesmente, ao animal".⁵¹ A distinção entre os negros africanos e silvícolas americanos, que expressa a oposição radical do pensamento iluminista entre a negatividade do homem semi-animalesco e a positividade do homem natural, não foi suficiente para que no futuro os péssimos atributos dos moradores de regiões de

p.170.

⁵⁰ *Id., ib.*, parte II, Livro 6, capítulo IV, p.176-177.

⁵¹ Léon Poliakov, *O Mito Ariano*, p.110.

clima quente contaminassem os habitantes da América tropical. A teoria do filósofo alemão Christoph Meiners (1745-1810), sobre a rápida degeneração dos povos europeus na América⁵², e que teria tão grande repercussão nos nossos meios intelectuais durante o século XIX e início do XX, é prova cabal disto.

Ao contrário da maioria absoluta de seus antecessores(c), Herder ameniza muito a plasticidade humana diante da força modeladora do meio físico: "o clima é um caos de causas, muito desiguais entre si e, portanto, de efeito lento e dispar, até que por fim penetram a medula do ser e o modificam em seus hábitos e sua gênese. A força vital resiste por largo tempo, com denodo, com sua maneira peculiar e única; mas, como não é imune às influências estranhas, acaba adaptando-se com o correr do tempo."⁵³ Opondo-se às forças climáticas difusas, que só obtém modificações relevantes em períodos muito longos, Herder supõe uma força vital interior aos seres vivos - uma espécie de energia conservadora das disposições sedimentadas. Esse confronto de forças - uma modificadora, outra conservadora, na qual alguns autores entreviram, de forma embrionária, a oposição darwinista entre hereditariedade e adaptação - afasta Herder de sua matriz rousseauista. Seu conceito de força vital ou energia orgânica de conservação, antagoniza-se de forma contundente com a antropologia mecanicista prevalecente durante os séculos XVII e XVIII. A retomada por Herder de concepções próximas ao vitalismo filosófico renascentista é muito visível; seu ponto de partida é um universo absolutamente articulado material e espiritualmente, fruto das forças orgânicas da criação, que determinam a possibilidade existencial de cada ser. O abandono da episteme mecanicista tem como contrapartida a defesa irrestrita da ciência como forma de conhecimento. É essa postura inovadora que permite entender como pôde pensar em reabilitar a antiga teoria dos humores: "Se não se limitar este trabalho à Europa e se evitar erigir nosso convencional ideal de beleza em protótipo da sanidade e formosura, buscando a natureza viva tal como se apresenta nas diversas zonas da terra, quaisquer que sejam as harmonias das partes convergentes e suas variantes, se chegaria indubitavelmente a novos descobrimentos sobre o *consensus partium* e a melodia das forças vivas na estrutura do homem, que seria o melhor dos prêmios para semelhante labor. Mais ainda: talvez este estudo do consenso natural das formas nos levaria mais longe do que a doutrina dos temperamentos e humores tantas vezes tratada, e quase sempre com escassos frutos."⁵⁴ Na teoria clássica dos humores Herder vislumbrou a idéia, que lhe é tão cara (e que se transformaria em pedra basilar do Romantismo e do Positivismo), de um conjunto onde as partes estão

⁵² Cf. Léon Poliakov, *O Mito Ariano*, p.157.

⁵³ Herder, *op. cit.*, parte II, Livro 7, capítulo V, p.214.

⁵⁴ *Id., ib.*, parte II, Livro 7, capítulo V, p.212

naturalmente articuladas, ou seja, a *relação orgânica entre a parte e o todo*.

As noções manipuladas por Herder - "calor", "princípio vital", "energia", "eletricidade" ou "magnetismo animal", que se transformaram em verdadeiros mitos do século XIX e cerne das concepções românticas, são a base de uma filosofia da História absolutamente inovadora: "em todas as partes da terra se desenvolve o que nela pode desenvolver-se, seja segundo a situação geográfica do lugar e suas necessidades, seja segundo o carácter inato ou adquirido de seus povos. (...) Forças humanas vivas são o motor da história humana. Posto que o homem nasce de uma raça, dentro dela sua cultura, educação e mentalidade tem carácter genético. Daí esses caracteres nacionais tão peculiares e tão profundamente impressos nos povos mais antigos que se perfilam tão inequivocamente em toda sua atuação sobre a terra. Assim como a fonte se enriquece com os componentes, forças ativas e sabor próprios do solo onde brotou, assim também o carácter dos povos antigos se originou dos traços raciais, da região que habitavam, do sistema de vida adotado e da educação."⁵⁵ A interação entre a força modeladora do meio físico e a força vital conservadora permite, ao longo de grandes períodos, a constituição dos diversos povos e nações. A divergência intelectual frente às idéias iluministas do progresso humano - divergência iniciada em plena Ilustração por Rousseau e Montesquieu - ganha com a teoria de Herder uma amplitude surpreendente. As conquistas humanas globais, contínuas e acumulativas, com um ponto comum de chegada, imaginadas por Condorcet e Kant, são substituídas por percursos nacionais divergentes e circunstanciais. Estão lançadas as bases "científicas" para as histórias nacionais articuladas ao carácter dos povos, que se disseminaram por todo o século XIX e início do século XX, principalmente na Alemanha e na França. A uniformidade humana quebrada por Herder não é uma presença obrigatória nas diversas teorias românticas, obtendo pouca penetração na Inglaterra, mas é essencial no desenvolvimento da crítica alemã e grande parte da francesa.⁵⁶

A adoção herderiana da planta como símile, consonante ao abandono do artefato mecânico descarnado, longe de ser uma mera transposição metafórica, significa o estabelecimento de uma visão histórica com novos princípios. A analogia orgânica é levada às últimas consequências: a semente original; o crescimento a partir dessa configuração inicial; a assimilação dos elementos exteriores como

⁵⁵ *Id., ib.*, parte III, Livro 12, capítulo VI, p.391.

⁵⁶ "Nenhum dos poetas românticos ingleses era da opinião de Novalis de que 'quanto mais pessoal, local, temporal e peculiar é um poema, mais perto está do centro do poder'." M. H. Abrams, *El Espejo y la Lámpara*, p.170. A uniformidade dos sentimentos entre os homens é uma crença do século XVIII que persistiu na crítica romântica inglesa do século XIX.

alimentos do crescimento; e a organização imanente do crescimento. O princípio vital presente na origem estabelece as virtualidades do crescimento futuro e as influências exteriores são incapazes de esforços mecânicos que o modifiquem substancialmente. Herder, porém, não restringiu sua concepção à filosofia da história. Como diz Abrams, o filósofo alemão generaliza as qualidades da planta e "as incorpora às categorias de sua visão de mundo. A natureza é um organismo e o homem, parte inextrincável desse todo vivente, é em si mesmo uma unidade orgânica e indissolúvel de pensamento, sentimento e vontade, exibindo em sua própria vida os mesmos poderes e funções que a natureza exterior."⁵⁷ O organicismo herderiano se colocava como uma alternativa universal para o paradigma mecânico, possibilitando uma nova teoria psicológica e uma nova teoria poética. Tanto a mente do gênio natural como a estrutura da obra poética agora passam a ser concebidas em analogia com o organismo vegetal: uma auto-evolução inconsciente, imanente e espontânea. Nesse sentido, o laço íntimo que o presente possui com a origem se dá tanto no aspecto individual como no coletivo. A atração da arte romântica pelos atavismos do indivíduo é análoga à da historiografia romântica pelos atavismos coletivos. As idéias herderianas, no seu conjunto, contradizem o cosmopolitismo abstrato, o igualitarismo intelectual e a concepção mecanicista hegemônicas no Iluminismo. Suas virtualidades não demoraram a exercer seu fascínio e tiveram desdobramentos imediatos na teoria literária. Uma delas, talvez não a mais importante e complexa, mas sem dúvida a mais ajustada às preocupações do presente trabalho, ocorreu em território estrangeiro.

Madame de Staël (1776-1817), amiga dos alemães do *Sturm und Drang* e fomentadora do Romantismo na França, estabeleceu a oposição conceitual entre a imaginação meridional e setentrional. Staël supunha que, ao contrário do pensamento, a imaginação não está sob o influxo dos sucessivos progressos do pensamento. A beleza poética, domínio da imaginação, não é passível de um tacão de medidas supremo e só é valorado pelo gosto pessoal. As artes derivam da imaginação particular de cada povo e, no caso europeu, elas se subdividiriam em duas tendências básicas, expressando as vicissitudes histórico-culturais particulares e, principalmente, a interação diferenciadas entre os homens e o meio físico. "O clima", segundo Madame de Staël, "é certamente uma das principais razões das diferenças que existem entre as imagens que agradam no norte e as que amamos relembrar no sul. Os sonhos dos poetas podem conceber objetos extraordinários; mas as impressões de hábitos aparecem necessariamente em tudo o que se compõe. Evitar a lembrança dessas impressões seria perder a maior das vantagens, a de pintar o que a própria pessoa experimentou. Os poetas do sul misturam incessantemente a imagem de frescor, bosques cerrados, riachos límpidos, a todos os

⁵⁷ M. H. Abrams, *op. cit.*, p.298.

sentimentos da vida. Não se recordam nem mesmo dos prazeres do coração sem neles misturar a idéia da sombra benfazeja que deve protegê-los dos calores ardentes do sol. Esta natureza tão viva que os cerca desperta neles mais movimentos que pensamentos. Foi um erro, segundo me parece, ter-se afirmado que as paixões eram mais violentas no sul que no norte. Aí se veem interesses mais diversificados num mesmo pensamento; ora, é a fixidez que produz os milagres da paixão e da vontade. Os povos do norte se ocupam mais da dor que dos prazeres e sua imaginação nisto é mais fecunda. O espetáculo da natureza exerce sobre eles uma forte influência, da mesma forma que se mostra em seus climas: sempre sombria e nebulosa. Sem dúvida as diversas circunstâncias da vida podem alterar esta disposição à melancolia, mas somente esta traz a marca do espírito nacional. É preciso procurar num povo, como num homem, seu traço característico: todos os demais são o efeito de mil acasos diferentes; mas só este constitui seu ser."⁵⁵ A preferência de Madame de Stäel pela poesia setentrional é flagrante; a ela serão atribuídas as características mais nobres, como o espírito sublime que se eleva do mundo prosaico, a criação do mito da liberdade, a racionalidade filosófica e o respeito às mulheres - tudo isso fruto de uma imaginação mais profunda, uma melancolia delicada e um espírito solitário. No sul, seduzida pela volúpia e pela sensualidade, a imaginação se restringe ao mundo dos fenômenos, forjando uma poesia de menor espiritualização. As considerações de Madame de Stäel são na sua maioria incomprováveis (muitos atributos conferidos aos povos do norte são absolutamente contraproducentes), mas sua revitalização da melancolia criadora, associada ao clima frio e úmido, teve grande repercussão no século XIX e a obra de Taine é a prova cabal disto. (d)

Alguns dos juízos de Madame de Stäel e a posição teórica de Herder foram retomadas pelo historiador francês Hippolyte Taine (1828-1893). Taine coloca como objetivo central de todo estudo histórico a compreensão da alma humana que se expressa através dos sentimentos e dos pensamentos. "O homem exterior oculta um homem interior, e o primeiro não faz mais do que manifestar o segundo. (...) Ali está o verdadeiro homem, ou seja, o grupo de faculdades e sentimentos que produz todo o demais."⁵⁷ Os produtos culturais em geral e, no caso do estudo de Taine, a literatura inglesa, são, quando tomados na sua concretude material, apenas "restos mortos, e não valem mais do que como índices do ser íntegro e vivente."⁶⁰ Postura intelectual psicologizante e visceralmente romântica,

⁵⁵ Madame de Stäel, *Da Literatura*, excerto transcrito in Luiza Lobo, *Teorias Poéticas do Romantismo*, p.99.

⁵⁷ Hippolyte Taine, *Historia de Ia Literatura Inglesa*, p.10.

⁶⁰ *Id., ib.,* p.8.

equilibrada por uma predisposição científica que busca encontrar condicionantes materiais e leis evolutivas gerais.

Mesmo rejeitando qualquer possibilidade de uma psicologia na sua hierarquia das ciências, Auguste Comte (1798-1857) é uma referência muito forte na obra de Taine. Na sua filosofia progressista da história, à qual chamava *dinâmica social*, Comte apontou três forças modificadoras da velocidade da marcha natural das civilizações que, sem desviar da evolução prevista (e que é igual para toda a comunidade humana), explicariam os diversos estágios mentais e materiais das sociedades em uma mesma época. Essas forças modificadoras - o meio, a raça e a ação política - transformaram-se nas mãos de Taine em forças materiais essenciais na constituição dos povos: "três fontes diversas contribuem para produzir o estado moral elementar: a raça, o meio e o momento."⁶¹ A raça, segundo Taine, é constituída por disposições inatas e hereditárias remotas, que relacionam as diferenças de temperamento e de estrutura corporal, variando de acordo com os povos. A origem arcaica das disposições raciais e sua sobrevida através dos tempos apontam para a inquebrantável solidez dos caracteres primordiais. "Tal é a primeira e mais rica fonte dessas faculdades matrizes de onde derivam os acontecimentos históricos; e desde logo se vê que, se é poderosa, é porque não constitui um simples manancial, mas uma espécie de lago e como um depósito profundo de onde os outros mananciais vão aglomerando suas próprias águas durante uma multidão de séculos."⁶² Imagem arquetípica, calma e profundo, depositário de uma essência espiritual e a-histórica, o "lago" de Taine é muito menos uma imagem poética da hereditariedade darwiniana (o que pretendia ser), do que uma antevisão do inconsciente coletivo racial de Jung (o que, evidentemente, jamais sonhou).

O atavismo, um dos temas prediletos da literatura romântica⁶³, é mediatizado, na teoria de Taine, pelo clima e pelo momento; o ar, o alimento e a temperatura do território ocupado por um povo, como também certas circunstâncias históricas específicas, produzem ajustes em seu caráter. Sobre a impressão primitiva e permanente se sobrepõem as impressões circunstanciais e secundárias, físicas ou sociais, que complementam a condição original.⁶⁴ Revisitando

⁶¹ *Id., ib.*, p.14.

⁶² *Id., ib.*, p.16.

⁶³ As predisposições atávicas individuais e coletivas são abundantes nos contos literários de E.T.A. Hoffmann, Edgar Alan Poe, Guy de Maupassant, Teófile Gautier e outros autores da literatura fantástica.

⁶⁴ A trilogia conceitual taineana, mesmo que derivada do positivismo comteano, é visceralmente aparentada com os pressupostos históricos de Herder. "O entrosamento da 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

convencões a essa altura já milenares, Taine explica a profunda diferença entre as raças germânicas e latinas: "umas, nos países frios e úmidos, no fundo de ásperas selvas pantanosas ou à margem de um oceano bravo, sendo reduzidas às sensações melancólicas ou violentas, estimuladas à embriaguez e à alimentação forte, inclinadas à vida militante e carniceira; as outras, ao contrário, em meio das mais belas, à margem de um mar resplandescente e risonho, induzidas à navegação e ao comércio, isentas das necessidades grosseiras do estômago, dirigidas desde o princípio para os hábitos sociais, para a organização política, para os sentimentos e faculdades que desenvolvem a arte de falar, o talento de gozar, a invenção das ciências, das letras e das artes."⁶⁵ Taine evoca imagens poéticas para retomar a tradição do melancólico relacionado aos elementos frio e úmido: "chuva, vento e convulsão marítima: não existe lugar aqui para nada mais do que idéias sinistras ou melancólicas."⁶⁶ Por outro lado, a deficiência física ou psíquica, tradicionalmente relacionadas à melancolia, é substituída pelo vigor: "necessitam viver como caçadores e porqueiros: necessitavam fazer-se, como antes, atléticos, ferozes e sombrios."⁶⁷

O retorno do temperamento melancólico ao seu elemento original úmido e frio é acompanhado pela valorização do homem vigoroso, bruto e simples, não contaminado pelo artificialismo civilizado. Taine acompanha, nesse ponto, os juízos de Rousseau, Montesquieu e Herder. "Tal é essa raça", diz Taine sobre a raça germânica, "que, surgida por última, em meio à decadência de sua irmã, a grega e a latina, traz ao mundo uma civilização nova, com um caráter e um espírito novos. Inferior às suas antecessoras em vários pontos, em outros a supera. Em meio de seus bosques, seus atoleiros e neves, sob seu céu inclemente e triste, no curso de sua larga barbárie, conquistaram o império dos instintos rudes; o germano não adquiriu o gênio alegre, a facilidade expansiva, o sentimento da beleza harmoniosa; seu corpanzil

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." Benedito Nunes, "A Visão Romântica" in *O Romantismo* (org. J. Guinsburg), p.59.

⁶⁵ Hippolyte Taine, *op. cit.*, p.17.

⁶⁶ *Id., ib.*, p.28.

⁶⁷ *Id., ib.*, p.29.

fleumático segue sendo feroz e rígido, voraz e brutal; seu espírito inculto e rígido permanece inclinado ao selvagerismo e renitente à cultura. Suas idéias embotadas e coaguladas, não conseguem ostentar-se desembaraçadas e copiosamente, com um enlace natural e uma regularidade involuntária. Porém esse espírito, privado do sentimento do belo, não pode ser mais conveniente ao sentimento de verdadeiro. A profunda e pujante impressão que recebe do contato dos objetos, e que não sabe expressar ainda mais que com um grito, o eximirá mais tarde da retórica latina e converterá sua atenção até as coisas à revelia das palavras. Mais ainda: sob o império do clima e da solidão, do hábito da resistência e do esforço, põe seus olhos em um ideal distinto: conquista da primazia dos instintos viris e morais e o desejo da independência, a inclinação aos costumes sérios e severos, a atitude para a abnegação e a veneração, o culto do heroísmo. Existe aqui os rudimentos de uma civilização mais tardia, porém mais sã, menos inclinada ao prazer e à elegância, melhor sedimentada na justiça e na verdade. Em todo caso, até aqui a raça está intacta, intacta em sua rusticidade primitiva; a cultura recebida de Roma não pôde desenvolvê-la nem deformá-la. Se entrou ali o cristianismo, é por afinidades naturais e sem alterar o gênio nativo."⁴⁰ A cadeia de raciocínio rudeza-simplicidade-pureza, de evidente inspiração anti-cultural, é uma das matrizes intelectuais do romantismo, e comporta um sem número de contradições. (e)

Taine adotou outra idéia da tradição: a divisão tripartite dos povos. Apesar do critério climático ainda prevalecer, associa-se aos três estados imaginados por Comte. Ao invés de colocá-los sucessivamente ao longo do tempo, como determina a doutrina original, Taine transforma os estados religioso, filosófico e positivo em predisposições naturais dos povos, sem que haja desenvolvimento de um estado a outro. A Índia, onde o povo prima pela imaginação, existe a tendência à prevalecer o estado religioso; na Grécia, por sua vez, onde existe o aumento do controle racional sobre a imaginação, vinga o estado metafísico; por fim, em Roma, onde impera o espírito prático e prosaico, desenvolve-se o estado positivo. Ao mesmo tempo que anula a sucessão progressiva de um estado a outro, Taine subverte o juízo de valor comteano. Comparado ao estado metafísico dos gregos, o estado positivo dos romanos aparece como um empobrecimento espiritual, uma perda substancial na compreensão da existência humana. Trata-se de um evidente remanejamento conceitual com tonalidade romântica.

Na sua *História da Civilização na Inglaterra* texto comentado por Silvio Romero e que tanta repercussão teve no meio intelectual brasileiro, Henry Thomas Buckle divide em dois ramos as civilizações humanas; o primeiro, coincidente com os países europeus, caracteriza-se pelo predomínio do

⁴⁰ *Id., ib.,* p.57.

esforço humano sobre o meio físico, e o segundo, formado pelos demais povos, estaria submetido ao implacável jugo da natureza. Seguidor de John Stuar Mill quanto à origem única da humanidade e à inexistência de atavismos raciais⁶⁷, Buckle concebe uma filosofia da história de inspiração comteana, onde sua cientificidade afastaria os vícios teológico e metafísico: a predestinação e o livre arbítrio tomados como os móveis da história. Para ele, as influências mesológicas variadas diversificariam os povos através dos tempos. Seriam quatro os fatores naturais preponderantes cujas especificidades e combinações acabariam determinando as características dos povos e seu grau de progresso: o clima, a alimentação e o solo, que determinam a acumulação e distribuição das riquezas; e o aspecto geral da natureza, que afeta a acumulação e distribuição do pensamento. Este último "produz seus principais resultados excitando a imaginação, e sugerindo essas inumeráveis superstições que constituem o grande obstáculo para o progresso dos conhecimentos humanos. E como é na infância de um povo, que essas superstições exercem maior influência, acontece que os diversos aspectos da natureza tem produzido variedades correspondentes no caráter do povo, e tem dado à religião nacional peculiaridades que é, em certas circunstâncias, impossível destruir."⁷⁰

A bipartição das civilizações suposta por Thomas Buckle indica que apenas os povos europeus conseguiram vencer o império da natureza, possibilidade aberta pelo predomínio do entendimento sobre a imaginação, que possibilitou o controle eficaz das influências mesológicas, instrumentalizando as boas e anulando (ou ao menos minimizando) as ruins. Mas, como diversas civilizações alcançaram graus avançados no passado, Buckle supõe que isso ocorreu devido às condições de fertilidade extremamente favoráveis - onde calor e umidade são os dois elementos essenciais -, hipótese comprovada pelas civilizações hindú, egípcia, azteca, maia e inca. Encadeando argumentos extraídos da economia política, química e fisiologia de sua época, Buckle considera que a produção abundante e espontânea de alimentos não azotados (arroz, tâmara, milho, batata e banana, cujo princípio ativo é o oxigênio) causa o crescimento demográfico acelerado e uma redução do salário individual do trabalhador. Por outro lado, o calor excessivo torna o homem incapaz de um trabalho rude, constante e racionalmente organizado. O resultado, em termos econômicos, políticos e sociais, é a distribuição desigual dos benefícios da produção, a ausência do espírito

⁶⁷ Buckle cita, em seu apoio, a seguinte passagem de Mill: "Of all vulgar modes of escaping from the consideration of the effect of social and moral influences on the human mind, the most vulgar is that attributing the diversities of conduct and character to inherent natural differences." *Principles of Political Economy*, t.1, p.390 in *op. cit.*, p.39., nota 1.

⁷⁰ Buckle, *op. cit.*, p.38.

de liberdade, a prevalência do despotismo dos governantes e da escravidão do povo, e a divisão rígida de classes. Com essa regra geral, Buckle parte para um estudo de casos e, após deter-se sobre a civilização hindú, propõe uma lei que reduz às influências naturais o destino dos povos de países quentes: "Por isso que, na Índia, a escravidão, a abjeta e eterna escravidão, era condição natural da massa do povo condenado pelas leis físicas contra as quais vinha quebrar-se toda a resistência. A força dessas leis era em realidade tão invencível que, por toda a parte em que elas se achavam em jogo, mantiveram as classes produtoras em uma perpétua sujeição. A história não cita exemplo de país tropical em que, com uma enorme acumulação de riqueza, tenha o povo escapado ao destino: nenhum exemplo em que não tenha o calor do clima causado abundância de alimento, e abundância de alimento uma desigual distribuição, a princípio da riqueza, e depois do poder político e social."⁷¹

O antigo argumento aristotélico, de uma vocação natural dos povos bárbaros à escravidão⁷², reatualiza-se mais uma vez, agora sob uma capa científica. Diferentemente dos países quentes, onde a fertilidade do solo condiciona a evolução histórica, nos países europeus o fator natural preponderante é o clima temperado. Equidistante dos exageros climáticos das zonas polares e tropicais, os povos europeus tiveram que obter seu sustento através do trabalho regular e organizado. O progresso alcançado é qualitativamente melhor, mais sólido e duradouro do que o alcançado no passado pelas civilizações tropicais. "Quando na Europa se levantou a civilização", diz Buckle, "outras leis físicas vieram pôr-se em ação, e outros resultados se deram. Houve na Europa, pela primeira vez, alguma coisa que se aproximava à igualdade, uma tendência para remediar a desproporção enorme da riqueza e do poder, que determinava a fraqueza essencial dos maiores países antigos. Como consequência natural, foi na Europa que teve origem tudo o que pôde merecer o nome de civilização, porque só lá é que se tentou conservar a balança entre as partes relativas da civilização. Foi lá unicamente que a sociedade se organizou sobre um plano, que certamente não é suficientemente vasto, mas que no entendo é o bastante para englobar as diferentes classes de que ela se compõe, e assim assegurar, deixando margem para os progressos de cada uma, a permanência e a marcha progressiva de todas."⁷³ A maior possibilidade dos povos de clima temperado alcançar uma

⁷¹ *Id., ib.,* p.71.

⁷² "Há na espécie humana indivíduos tão inferiores a outros como o corpo é em relação à alma, ou a fera ao homem; são os homens nos quais o emprego da força física é o melhor que deles se obtém. Partindo dos nossos princípios, tais indivíduos são destinados, por natureza, à escravidão, porque, para eles, nada é mais fácil que obedecer." (Aristóteles, *Política*, capítulo II, parágrafo 13, p.20).

⁷³ Buckle, *op. cit.,* p.72.

civilização superior significa também uma crescente emancipação humana frente à natureza, uma possibilidade maior do espírito humano realizar-se autonomamente.

V

Avaliando a contribuição teórica de Herder para o desenvolvimento do pensamento geográfico, Friedrich Ratzel (1844-1904) afirma que o filósofo alemão tratou das influências mesológicas mais como artista do que como cientista. Após Herder, as antigas idéias sobre o condicionamento do meio natural na vida dos povos teriam tido um duplo desenvolvimento. Por um lado, reaparece sob novas formas filosóficas aquilo que já tinha sido repetido outras vezes. Autores "como Taine, Buckle, Spencer, ajudaram a fazer com que aqueles conceitos não permanecessem apenas como uma luz reservada a alguns intelectos superiores, mas se difundissem num círculo de pessoas muito mais amplo e encontrassem lugar especialmente na abordagem da história dos povos."⁷⁴ Na opinião de Ratzel, esse primeiro desenvolvimento teórico nada tem de original. Não passa de um *revival* de antigas teorias da influência climática, caracterizando-se por sua abordagem superficial, pelas indeterminações e repetições, pela reiterada tendência a retomar vias já abandonadas e, fundamentalmente, por sua insistência em exagerar a plasticidade humana. Por outro lado, o segundo desenvolvimento intelectual teria emprestado às ciências naturais, em especial à biologia pós-Lamarck, novos princípios conceituais - em especial a noção de evolução - princípios conceituais que permitiram um verdadeiro avanço científico nos estudos da interrelação homem-meio. "Toda a história da humanidade", diz Ratzel, "é uma contínua evolução sobre a Terra e com a Terra; e não se trata de uma simples coexistência, mas humanidade e Terra vivem, sofrem, progridem e envelhecem juntas."⁷⁵

A *Antropogeografia*, a nova disciplina científica proposta por Ratzel, deveria ser a culminância do segundo desenvolvimento pós Herder. O geógrafo alemão irá classificar em quatro as formas de influência da natureza sobre o homem. A primeira, que diz respeito às influências já milenarmente estudadas sobre o corpo e o espírito do homem, não seriam objetos específicos da antropogeografia, mas da fisiologia e da psicologia. As outras referem-se às condições estratégicas do território quanto à expansão, isolamento ou contato e usufruto dos bens naturais. As classificações antropogeográficas dos povos deriva, portanto das "influências que as condições naturais exerce sobre o

⁷⁴ Ratzel, *Antropogeografia*, p.42.

⁷⁵ *Id., ib.*, p.100.

modo de ser do homem ou sobre sua atividade"⁷⁶; ao invés de retomar os antigos critérios fisiológicos, temperamentais, étnicos ou nacionais (brancos, melancólicos, germanos, franceses, etc), Ratzel preocupava-se em definir os *povos internos*, os *povos costeiros*, os *povos montanheses* e os *povos insulares*. O projeto intelectual de Ratzel é ambicioso: a adaptação de conceitos biológicos ao estudo da geografia humana. O estudo das influências mesológicas no destino dos homens e dos povos ganharia assim um fundamento verdadeiramente científico. Discutindo as noções de variabilidade e hereditariedade, Ratzel afirma que "a primeira produz as modificações, a segunda as transmite à descendência. Hoje não há dúvida de que a variação das condições naturais contribui fortemente para criar essas modificações."⁷⁷ Recorrendo a uma passagem de Darwin, o geógrafo alemão salienta como as mutações do clima, da alimentação e outros fatores naturais acabam exercendo efeitos transformadores nos habitantes de uma dada região. Não aceita, contudo, o peso maior que Darwin dá, na maior parte de sua obra, à constituição interna do organismo, apegando-se às passagens onde o naturalista inglês mostra-se ainda um herdeiro da teoria lamarckiana da transmissão dos caracteres adquiridos. (f) A partir deste reparo, Ratzel desloca os conceitos darwinistas para seu campo teórico específico; a *seleção natural* ou *artificial* transformam-se em *migração* e *isolamento*, a *luta pela vida* e a *sobrevivência do mais apto em concorrência entre os povos* e a *vitória do povo mais forte*.

O duplo desenvolvimento suposto por Ratzel, por mais que esteja equivocado quanto à ausência de inovações nas obras de Herder, Taine e Euckle, aponta para uma distinção concreta entre as duas linhagens. A primeira, apesar de suas preocupações científicas, está balizada por noções vitalistas arcaicas e princípios românticos. Os exageros no atavismo e nas diferenças nacionais são resultados diretos dessas presenças. A segunda, tributária dos conceitos biológicos de Lamarck e Darwin, encaminha-se mais para o evolucionismo universal de todas as formas vivas. Mas, somente como um princípio heurístico se sustenta tal divisão. Como já vimos, noções próximas a Darwin já estavam presentes em Herder. No campo das especulações filosóficas, caberá ao alemão Ernst Haeckel o desenvolvimento do darwinismo em uma perspectiva mecanicista ortodoxa. "A lei universal da conservação da matéria e da energia", afirma Haeckel, "domina a vida psíquica dos animais e do homem, tanto quanto outros fenômenos naturais. Parece-nos, hoje em dia, completamente absurdo que se queira fazer uma exceção única com relação a esta lei suprema da Natureza, a favor da fisiologia nervosa de um só mamífero, que se desenvolveu, lenta e progressivamente, muitos milhões de anos depois do aparecimento da vida orgânica, e que tem por antepassados

⁷⁶ *Id., ib., p. 104.*

⁷⁷ *Id., ib., p. 60.*

imediatos toda uma série de primatas terciários. (...) Assim como o darwinismo demonstrou o papel desempenhado pela causalidade mecânica no desenvolvimento orgânico, a sua conclusão mais importante, a lei do pitecômetro provou o interesse geral desta, inclusivamente no domínio da antropologia; não só o dogma da imortalidade pessoal da alma é incompatível com a lei da substância, como acontece o mesmo com os outros dogmas, intimamente ligados a esse: o da liberdade da vontade humana, e o da existência de um deus pessoal, semelhante ao homem, que criou, que conserva e que rege o universo."⁷⁸

A concepção materialista de Haeckel, que entrou para a história da ciência e da cultura como *monismo mecanicista*, tinha lugar ainda para uma curiosa hipótese sobre o desenvolvimento dos organismos. "Havia insistido sobre o fato", diz Haeckel, comentando seu livro *Biologia Geral*, de 1866, "de que a lei biogenética fundamental conserva todo o seu valor para o homem. Neste, como em todos os outros organismos, existe a relação causal mais íntima, baseada na herança, entre a ontogenia e a filogenia, entre a história do germen do indivíduo e a da sua série ancestral."⁷⁹ A analogia entre ontogênese e filogênese, que terá um desenvolvimento surpreendente na teoria psicanalítica de Freud, integra-se a uma teoria monista, que reduz o orgânico ao mecânico, o espírito à matéria. A relação causal entre uma e outra instância funda-se na teoria lamarckiana da transmissão hereditária dos caracteres adquiridos, como o próprio Haeckel admite: "a herança progressiva é um fator indispensável da teoria monista da evolução e um dos seus elementos mais importantes."⁸⁰ Como Ratzel, Haeckel defendia que Darwin compartilhava das idéias de Lamarck, legitimando sua afirmação a partir das relações pessoais que mantinham: "Darwin estava tão convencido do alto teor da herança progressiva, como o seu grande precursor, Jean Lamarck, e como Herbert Spencer. Tive o prazer de contactar três vezes com Darwin, e sempre verificamos, sobre esta questão fundamental, critérios completamente conformes."⁸¹

O filósofo inglês Herbert Spencer, a quem Haeckel chamava em seu auxílio para comprovar o lamarckismo de Darwin, realmente prestava a este serviço. A idéia central de sua monumental síntese filosófica de todas as ciências (maior e mais abrangente do que a empreendida por Auguste Comte), era a *evolução*. Esta, segundo Spencer, poderia ser definida como "uma integração de matéria e uma concomitante dissipação de movimento, durante a qual a matéria passa da homogeneidade incoerente e indefinida para uma heterogeneidade definida e coerente; e no decorrer da qual o movimento sofre uma transformação paralela."⁸² Este

⁷⁸ Ernst Haeckel, *A Origem do Homem*, p.31.

⁷⁹ *Id., ib.*, p.15.

⁸⁰ *Id., ib.*, p.63.

⁸¹ *Id., ib.*, p.63.

⁸² Herbert Spencer, *First Principles*, citado por Will

princípio ativo estaria presente em todos os aspectos da natureza, permitindo a compreensão do desenvolvimento astronômico, dos organismos vivos ou da sociedade. (g) Mesmo antecipando Darwin nas noções de *luta pela vida* e *sobrevivência do mais apto*, Spencer era ainda tributário do pensamento lamarckiano e o seu conceito de evolução estava mais balizado pela hipótese da transmissibilidade dos caracteres adquiridos do que pela seleção natural.⁸³ No que diz respeito à conformação das sociedades e dos povos, Herbert Spencer adapta a analogia orgânica ao seu princípio fundamental de evolução: "Um organismo social tem como o organismo individual estes traços essenciais: que cresce e que enquanto cresce se torna mais complexo; e que enquanto se torna mais complexo suas partes adquirem maior independência. Tem ainda que sua vida é imensa em extensão comparada com a vida das unidades componentes; que em ambos os casos há uma crescente integração acompanhada de crescente heterogeneidade."⁸⁴

Como o que direciona o processo evolutivo é uma força imanente, Spencer acaba supondo que a evolução em geral comportaria fases distintas: em primeiro lugar teríamos a multiplicação e a diferenciação elevando o ser do homogêneo ao heterogêneo; posteriormente se daria o momento de equilíbrio; segue-se o epílogo da evolução, o período de dissolução; e por fim, o ponto terminal, a morte.⁸⁵ As sociedades passariam pelos mesmo fluxo existencial, evoluindo das formas organizativas menos complexas, onde imperam o poder religioso e o regime militar, para as formas mais complexas, onde a liberdade de iniciativa e o regime industrial tornam-se hegemônicos. Mesmo estando muito próximo de Comte ao praticamente identificar *evolução* e *progresso* (ou seja, que a evolução significa um avanço qualitativo), o filósofo evolucionista inglês, ao admitir em seu conceito de evolução a ciclicidade do organismo, acaba rompendo com o positivismo ao não confirmar a melhoria contínua e irrevogável e ao não supor uma coordenação geral de todos os organismos sociais, o que significa que sua sociologia não se metamorfoseia, como em Comte, em uma filosofia da história da humanidade em moldes iluminista ou positivista.⁸⁶ A independência dos organismos sociais e a ciclicidade individual que possuem são concepções férteis onde pode-se observar, em embrião, as filosofias orgânicas da história de Arnold Toynbee e Oswald Spengler.

Durant, *História da Filosofia*, p.337.

⁸³ Cf. Will Durant, *op. cit.*, p.352.

⁸⁴ Herbert Spencer, *Autobiografia*, citado por Will Durant, *op. cit.*, p.346.

⁸⁵ Cf. Will Durant, *op. cit.*, p.338.

⁸⁶ Afasta-os ainda, e de maneira radical, o papel do Estado na sociedade: o Estado centralizado e coordenador de Comte é o antípoda do Estado mínimo de Spencer.

O ponto comum entre as concepções "darwinistas" de Ratzel, Haeckel e Spencer é, curiosamente, o "lamarckismo" que comungam. Mas o que os aproxima não só de Darwin, mas igualmente de Comte e outros autores do século XIX (principalmente da segunda metade), é a perspectiva geral do conhecimento que almejam, o conjunto de pretensões e crenças básicas que os alimentam - em suma, o que ficou conhecido genericamente como "projeto cientificista do século XIX". Algumas coordenadas expressam sua essência; em primeiro lugar, a reiterada pretensão de *racionalidade*, tanto nos processos de intervenção sobre o meio natural como nas próprias operações do conhecimento, ambos conjugados na aquisição de riqueza material; em segundo lugar, a intensificação ao limite da dessacralização da Natureza iniciada no século XVI, possibilitando, de forma crescente, a intervenção humana na ordem natural e a constituição da ciência moderna, o que permitiu a *dominação da Natureza*; em terceiro lugar, em estreita correlação com a anterior, a substituição da fé religiosa pela crença laica no *pensamento científico*; e em quarto lugar, a irrestrita *fé no progresso* entendido como consequência natural da intervenção racional sobre a natureza através da eficácia científica.⁸⁷

VI

Em seu estudo *A Ilustração Brasileira e a Idéia de Universidade*, Roque Spencer Maciel de Barros descortina as três linhas de pensamento hegemônicas dentro do universo intelectual brasileiro na segunda metade do século XIX: as mentalidades *católica-conservadora*, a *liberal* e a *cientificista*. Essa última se caracterizaria pelo "exame científico da realidade humana e de sua evolução"⁸⁸, que buscaria nas leis gerais do progresso humano os padrões adequados de conduta social. Esta perspectiva englobaria as diversas "filosofias" do século XIX, como o materialismo, o positivismo e o evolucionismo nas suas mais diversas matizes. O positivismo comteano foi a primeira destas doutrinas a se introduzir no Brasil e a esta precedência se deve sua posterior substituição por teorias "científicas" mais atualizadas, como também a perpetuação de alguns de seus princípios a partir da diluição da teoria e da acomodação de alguns dos seus conceitos a outras doutrinas. A enorme aceitação e duração da *lei dos três estados* entre os intelectuais brasileiros seria o maior exemplo desse fator. Citando o caso concreto de Silvio Romero - que ao

⁸⁷ Cf. Josefina Gómez Mendonça, Julio Muñoz Jiménez, Nicolás Ortega Cantero, *El Pensamiento Geográfico*, p.21.

⁸⁸ Roque Spencer Maciel de Barros, *A Ilustração Brasileira e a Idéia de Universidade*, p.110.

mesmo tempo que abandonou os preceitos de Comte pelos de Spencer, Darwin, Haeckel e outros autores evolucionistas, continuou a compartilhar, durante toda sua vida, de algumas idéias positivistas -, Maciel de Barros demonstra que mais do que um caso isolado ele ilustra um processo geral sofrido pela intelectualidade nacional. A trajetória de Romero "caracteriza a evolução da nova inteligência brasileira, que guardaria do filósofo francês o 'espírito positivo' e, geralmente, pelo menos no período que estamos considerando, a crença na lei dos três estados, deixando para os infatigáveis apóstolos da religião da humanidade a conservação da doutrina integral do mestre. O positivismo faz-se *cientificismo*. (...) O positivismo é agora uma atitude; deixou, na maioria dos casos, de ser um sistema."⁶⁹

A eleição de Silvio Romero como caso exemplar não poderia ser mais feliz. Cabe a ele, segundo Antonio Candido, "a ruptura com os antigos processos críticos e adoção da orientação positiva, naturalista e sociológica."⁷⁰ Membro destacado do círculo intelectual recifense quando a capital pernambucana tornou-se pólo importador das idéias evolucionistas, Romero mudou-se posteriormente para o Rio de Janeiro, capital da incipiente República e caixa de ressonância do pequeno universo intelectual nacional, onde pôde ganhar uma enorme notoriedade. (h) Intelectual mais panorâmico do que profundo, Silvio Romero passou toda a vida no duplo labor de sistematizar as mais diversas teorias importadas da Europa e mobilizar nossa inteligência contra a acomodação, o ufanismo e a imitação do estrangeiro; ao mesmo tempo que alinhava-se ao lado dos que pregavam a necessidade de uma atualização intelectual em relação à Europa, brigava por uma produção cultural mais afinada com a nacionalidade. "O Brasil não é, não pode, não deve mais ser uma cópia da antiga metrópole. É mais que tempo de firmarmos definitivamente nossa completa independência intelectual"⁷¹, propagandeia Romero como um modernista *avant la lettre*. Sua atitude ambígua e contraditória levou-o a formulações muitas vezes impropriedades; mas, no geral, o que mais caracteriza sua obra é a enorme capacidade de apresentar novas perspectivas teóricas, que receberão nas décadas seguintes desenvolvimentos dos nossos mais importantes intelectuais.

Antonio Cândido destaca que as principais fontes intelectuais de Romero, além de Comte, foram Buckle, Taine, Haeckel e Spencer.⁷² São estes os nomes fundamentais, apesar da extensa lista de autores referidos em sua obra, que sua ânsia de atualização compulsionava a ler e seu pedantismo acentuado a citar. *História da Literatura Brasileira* teria sido, ainda segundo Cândido, sua obra mais importante, tanto por sua maior repercussão, como por sintetizar o

⁶⁹ *Id., ib.*, p.145.

⁷⁰ Antonio Candido, *O Método Crítico de Silvio Romero*, p.40.

⁷¹ Silvio Romero, *História da Literatura Brasileira*, p.81.

⁷² Antonio Candido, *op. cit.*, p.31.

desenvolvimento anterior de suas idéias básicas. Rebatendo as diversas teorias da história do Brasil existentes, que não serviriam para a explicar nossa evolução sócio-econômica, muito menos a evolução espiritual expressa na nossa literatura, Romero formula um conjunto de fatores que julga fundamental para esta inteligibilidade: "estes, a meu ver, são primários ou naturais, secundários ou étnicos e terciários ou morais. Os principais daqueles vem a ser - o excessivo calor, ajudado pelas sêcas na maior parte do país; as chuvas torrenciais no vale do Amazonas, além do intensíssimo calor; a falta de grandes vias fluviais na província entre o São Francisco e o Parnaíba; as febres de mau caráter reinantes na costa. O mais notável dos secundários é - a incapacidade relativa das três raças que constituíram a população do país. Os últimos - os fatores históricos chamados política, legislação, usos, costumes, e que são efeitos que depois atuam também como causas."⁷³ O conjunto de fatores são emprestados à Taine, mostrando-se uma clara derivação dos conceitos de meio, raça e momento, mas o desenvolvimento articulado por Romero mobiliza diversos outros princípios e conceitos, em especial o evolucionismo spenceriano, mediatizado pelo sempiterno positivismo comteano.

A síntese romeriana, de alto teor eclético, resulta em uma concepção de não-autonomia do fenômeno literário, onde este "não era uma criação saída ex-sponte da cabeça do escritor, fruto da razão e da vontade aplicadas ao sentimento, mas um produto, formado pelo concurso da vontade humana e dos fatores externos que lhe indicavam o caminho e lhe condicionavam as decisões. Pôde, numa palavra, introduzir entre nós a noção de determinismo literário, considerando o escritor um fruto da cultura, e esta um produto da raça, do meio, das tradições e das influências estrangeiras, submetido, como todos os fenômenos do mundo, à lei geral e básica da evolução transformadora."⁷⁴ Esse ecletismo de Silvio Romero foi enquadrado por Roque Spencer de Barros na linha cientificista do pensamento brasileiro do século XIX. Se, em uma visão panorâmica, a classificação não deixa de ser verdadeira, por outro lado, ela deixa escapar as fortes presenças de Taine e Buckle na *História da Literatura Brasileira*. Os dois autores, em especial o primeiro, implicam em uma marcante presença romântica na obra romeriana. (i)

Silvio Romero aborda o fator mesológico, como já demonstrei em outra parte deste capítulo, a partir de Michel Lévy e, principalmente, Thomas Buckle, a quem critica pelo excessivo determinismo climático, mas figura onipresente em toda a sua argumentação. (j) Tanto Buckle como Lévy compartilham de antigas convicções, renovadas por Herder e Taine, acerca das influências climáticas sobre o corpo e o espírito. Romero os segue: é à ação do clima que devemos "a

⁷³ Silvio Romero, *op. cit.*, p.73.

⁷⁴ Antonio Candido, *op. cit.*, p.99.

efusão sentimental de nosso lirismo, mais doce, suave e ardente do que o lirismo herdado dos portugueses"⁷⁵ e é ao calor excessivo que devemos atribuir a propensão à preguiça e o desenvolvimento de uma inteligência sonhadora e contemplativa. Tais características psicológicas e intelectuais tem, complementarmente, um traço fisiológico muito determinado: "os caracteres do tipo fisiológico mais geral na população brasileira, máxime nas famosas depressões de que temos tantas vezes falado (menos a do extremo sul), são os do temperamento bilioso, sinal duma verdadeira saturação do carbono, combinados com os do temperamento linfático e os do nervoso, como asseveram os higienistas."⁷⁶ Mas, aqui, diante do despotismo do calor inclemente, mostra-se um positivista: "conjuremo-lo", propõe Romero, "por meio de todos os grandes recursos da ciência."⁷⁷ Podendo ser dominado, ou pelo menos arrefecido, pelas técnicas desenvolvidas pela ciência moderna, o efeito climático perde, na teoria de Silvio Romero, a penetração e rigor que outros autores lhe deram.

O fator racial na determinação do caráter dos povos tem um histórico tão antigo quanto o fator mesológico, mas sua exposição geral foge da amplitude do meu trabalho. No que diz respeito ao século XIX, terá no conde de Gobineau o seu grande sistematizador e propagandeador. No Brasil, foi o naturalista Martius quem, ainda na primeira metade do século, apontou para a fusão que estava se processando entre três raças oriundas de três continentes distintos.⁷⁸ Silvio Romero denunciou que a teoria de Martius para a formação étnica brasileira era apenas descritiva e não levava em conta o elemento fundamental - o mestiço resultante da miscigenação.⁷⁹ Miscigenação, aliás incompleta: o povo brasileiro, segundo Romero, ainda "não é um grupo étnico definitivo; porque é um resultado pouco determinado de três raças diversas, que ainda acampam em parte separadas ao lado

⁷⁵ Silvio Romero, *op. cit.*, p.81.

⁷⁶ *Id., ib.*, p.274.

⁷⁷ *Id., ib.*, p.82.

⁷⁸ "Qualquer que se encarregar de escrever a História do Brasil, país que tanto promete, jamais deverá perder de vista quais os elementos que aí concorrerão para o desenvolvimento do homem. São porém estes elementos de natureza muito diversa, tendo para a formação do homem convergido de um modo particular três raças, a saber: a de cobre ou americana, a branca ou caucasiana, e enfim a preta ou etiópica. Do encontro, da mescla das relações mútuas e mudanças dessas três raças, formou-se a atual população, cuja história por isso mesmo tem um cunho muito particular." Carl Friedrich Philipp von Martius, "Como se deve escrever a História do Brasil" in *O Estado do Direito entre os Autóctones do Brasil*, p.87.

⁷⁹ Silvio Romero, *op. cit.*, p.48.

uma da outra."¹⁰⁰ A indeterminação de um caráter geral acaba encaminhando Romero para dois desenvolvimentos teóricos: o entendimento da participação individual das três raças na formação da nacionalidade e, em decorrência, da literatura nacional; e um olhar prospectivo sobre o resultado hipotético da futura fusão racial e as conseqüentes produções intelectuais e literárias. Com respeito a esse último, Silvio Romero, formula uma teoria do branqueamento a partir de um conceito pretensamente darwinista; como em um processo de miscigenação, a seleção natural tenderia a fazer prevalecer a raça mais numerosa, e como a branca tem sido e tende a ser a mais numerosa, a fusão étnica resultaria em um mestiço branqueado, uma curiosa mescla "áfrico-indiana e latino-germânica".¹⁰¹ Além disso, do velho ponto de vista mesológico, a fusão racial seria não só uma vantagem mas uma necessidade, pois "o mestiço é a condição dessa vitória do branco, fortificando-lhe o sangue para habilitá-lo aos rigores de nosso clima"¹⁰², uma clara alusão à teoria da degradação do homem ariano nos trópicos. Silvio Romero, ao discutir a capacidade intelectual das raças formadoras, recorre à etapologia comteana. Os negros seriam, na faseologia da inteligência humana, os mais atrasados, pois se encontravam, quando foram transportados para o Brasil, "no momento primeiro do fetichismo, fase primordial da idade teológica. Os índios achavam-se no período da astrolatria, momento mais adiantado do estado fetichista. Os portugueses eram monoteístas, último momento do teologismo; mas tinham grandes resíduos da época anterior - o politeísmo."¹⁰³ Como as crenças, costumes, hábitos e tradições são, do ponto de vista positivista, *consensuais*, a fusão racial brasileira implicará em uma miscelânea de elementos contraditórios, daí o estado fragmentário de nossa literatura popular e a tendência da língua portuguesa metamorfosear-se em um dialeto acentuado. (1) Tributário do Romantismo brasileiro, Silvio Romero defende a superioridade intelectual do índio sobre o negro, posições que serão invertidas, a partir de pressupostos teóricos muito próximos, por Nina Rodrigues, no começo do século XX. Por outro lado, tanto o negro como o índio eram tidos por Romero como inferiores ao branco em todos os aspectos (seja biológico, cultural, civilizacional ou intelectual), o que não impediu sua defesa inflexível de um lugar para as "raças inferiores" em nossa história nacional.

O fator histórico, adaptação de Silvio Romero para o conceito *momento* de Taine, corresponde à conclusão de que as forças econômicas, os tipos de governo e as relações sociais de um povo tem um papel fundamental na caracterização da cultura e, em especial, da literatura nacionais. O passado colonial brasileiro, com uma sociedade escravocrata e

¹⁰⁰ *Id., ib.,* p.64.

¹⁰¹ *Id., ib.,* p.86.

¹⁰² *Id., ib.,* p.118.

¹⁰³ *Id., ib.,* p.87.

patriarcal, e uma economia voltada para a exportação, condição reiterada por séculos através dos ciclos econômicos - ou seja, essa sociedade simplificada, pouco estimulante e sem atrativos, não foi durante os séculos um berço fértil para a literatura e a inteligência em geral. Quadro sombrio: "nada de franquias e privilégios municipais. A instrução era nula; a imprensa proibida; as comunicações com o estrangeiro vedadas. A Inquisição florescia e os conventos abundavam; o jesuíta maquinava a formação de um vasto Paraguai. As questões de justiça estavam em grande parte nas mãos dos governadores e eram, em alçada superior, decididas na metrópole. No exército, o filho do país não subia aos altos postos; reinava o regime de privilégios e exclusões."¹⁰⁴ O resultado sócio-cultural era mais tétrico ainda: "povo educado, como um rebanho mole e automático, sob a vergasta do poder absoluto, vibrada pelos governadores, vice-reis, capitães-mores e pelos padres da Companhia; povo fragelado por todas as extorsões, - nunca fomos, nem somos ainda uma nação livre, culta, livre e original."¹⁰⁵ O intelectual padrão brasileiro, caracteriza-se pela imitação artificial de valores europeus ou, o que é muito raro, pela busca de originalidade que não encontra condições propícias de florescer; o produto intelectual genuinamente brasileiro, quando desponta, é recebido pela mais completa indiferença ou desdém. A posição de Romero diante deste estado de coisas é mais uma vez de enfrentamento realista: "todo escritor nacional na hora presente está encarregado do imperioso dever de dizer toda a verdade a nosso povo, ainda que pelo rigor tenha de desagradar geralmente. (...) Instruamo-nos e travemos a grande luta de nossa regeneração social, econômica e literária. Já é tempo de olharmos para trás, lançar as vistas sobre o caminho percorrido há quatrocentos anos e conhecermos que pouco, bem pouco, temos feito como nação culta."¹⁰⁶

Os fatores mesológico, racial e histórico seriam coordenados, na visão de Silvio Romero, pelo *evolucionismo transformista*. O resultado desse processo interativo seria uma sociedade original, com um povo novo e uma cultura específica. Mesmo agora, salienta Romero, pode-se observar a formação de um caráter nacional que não se reduz mais às figuras regionais do caboclo, do negro, do luso, do sertanejo, do matuto, do caipira ou do praieiro. "Aqueles são tipos reais", concorda Romero, "mas particulares, isolados, e não enchem toda a galeria pátria. Há um espírito geral que os compreende, que os domina: é o espírito popular, subjetivo à nação, que não se pode fabricar, que deve ser espontâneo. O caráter nacional não está em se falar em *maracás* e *tangapemas*, tampouco está em se lembrar o *chiba*, o *humba-meu-boi*, o *samba*, etc. Deve estar no

¹⁰⁴ *Id., ib.*, p.124.

¹⁰⁵ *Id., ib.*, p.126.

¹⁰⁶ *Id., ib.*, p.126.

sentimento original, no sentir especial do brasileiro,"¹⁰⁷ Abrindo uma fissura em seu discurso naturalista-evolucionista, Silvio Romero retoma o antigo arsenal romântico: *sentimento, espontaneidade, subjetividade e originalidade*. O romantismo, inimigo principal da crítica romeriana, pode ser visto como elemento intelectual recalcado mas presente. A necessidade de autonomia nacional e de originalidade cultural por um lado, a ausência de uma tradição intelectual mais aprofundada por outra, constituem fortes indutores de uma postura espontaneísta, onde a intuição coloca-se como guia do conhecimento. O homem ainda informe, em pleno processo de fusão racial em meio tropical, com suas raízes em passado e territórios longínquos - caracterização do brasileiro feita por Romero -, pode não ter sido a mais clara ou mesmo a menos contraditória; mas, tanto as teorias que importa e acomoda em uma síntese sem precedentes no período, como os temas e questões que suscita em profusão, são, sem dúvida alguma, de uma sobrevida incontestável por várias décadas no cenário intelectual brasileiro. Não cometeria o abuso de afirmar que a produção intelectual que se segue tem suas páginas como fonte principal; não tenho nenhum receio em dizer, porém, que a inexistência de sua obra tornaria muito mais difícil e complexa a tarefa de avaliar e compreender as futuras obras do início do século XX, inclusive as modernistas.

¹⁰⁷ *Id., ib.,* p.132.

Notas Especiais
(Capítulo 1)

(a) A exaltação resultante do excesso de sangue é a mais branda das quatro insanidades humorais e sua terapêutica fundada na música: "Na Alemanha quase inexistem loucos por bilis negra mas, ao contrário, por sangue; a este tipo de alienação o homem comum chama de perturbação de São Vitor, a qual impele-os à exultação e à dança insensata. Músicos acompanham os loucos com suas liras; posteriormente eles introduzem gradualmente ritmos e músicas mais sérios e contidos, até que a gravidade da música e do ritmo acalme os alienados." (Jean Bodin, *op. cit.*, p.102) A música como apaziguadora do espírito é um tema antigo e tem na *República* de Platão sua aparição mais famosa:

" - E se comparássemos, julgo eu, toda esta qualidade de alimentação e dieta com a melopéia e o canto composto de toda a espécie de harmonias e de ritmos, era uma comparação bem feita?

- Como não?

- por conseguinte, acolá a variedade produz a licença, aqui a doença; ao passo que a simplicidade na música gera a temperança na alma, e a ginástica, a saúde no corpo?

- É assim mesmo, respondeu ele" (Platão, *A República*, livro III, p.139).

(b) A base sensual da inteligência humana, a felicidade do homem em estado de natureza e a corrupção da vida em sociedade serão outras idéias de Rousseau adotadas por Herder: "boa disposição da natureza é esta para um ser cujo primeiro grande bem estar e inteligência nasce unicamente de sensações. Estando são nosso corpo, seus sentidos bem exercitados e ordenados, se tem a base para o bom humor e a alegria interna, cuja perda não sabe compensar a razão especulativa. O fundamento da felicidade sensível do homem consiste sempre que esteja com o corpo e alma no instante em que está vivendo, que goze o que tem a seu alcance e se distraia o menos possível com preocupações do passado ou do futuro. (...) O olho do filho da natureza, livre de prejuízos, contempla a paisagem e se recreia nela sem o saber; ou se dedica a seus afazeres, e gozando o fluxo das estações do ano, somente envelhece na idade mais avançada. Não distraído por pensamentos abstratos, nem perturbado por papéis escritos, seu ouvido percebe integralmente os sons; retém a palavra falada, que referindo-se a objetos concretos proporciona à alma uma satisfação mais funda que uma série de surdas abstrações. Assim vive e morre o selvagem, satisfeito, porém, com os prazeres sensíveis que lhe proporciona os seus sentidos." (Herder, *Ideias para uma*

Filosofia de la Historia de la Humanidad, parte II, Livro 8, capítulo I, p.224).

(c) A plasticidade humana e o efeito modelador do clima são, por exemplo, pedras de toque na *Teoria das Degenerações*, de Buffon, autor contemporâneo de Herder: "Desde que o homem começou a mudar de céu, e que se espalhou de clima em clima, sua natureza sofreu alterações (...) as mudanças tornaram-se tão grandes e tão sensíveis que se poderia crer que o negro, o lapão e o branco formam espécies diferentes, se de um lado não houvesse certeza de que houve somente um homem criado, e de outro lado que este branco, este lapão e este negro, tão dessemelhantes entre si, puderam todavia unir-se e propagar-se (...) é certo que todos são senão o mesmo homem (...) se o homem fosse obrigado a abandonar as regiões que outrora invadiu para voltar a seu país natal, reassumiria com o tempo seus traços originais, sua estatura primitiva e sua cor natural (...) mas talvez fosse necessário um grande número de séculos para produzir este efeito..." (Buffon, *Histoire Naturelle Générale et Particulière de l'Homme*, citado por Léon Poliakov, *O Mito Ariano*, p.144)

(d) A premissa básica de Stäel - a oposição radical de caráter entre germanos e latinos - arraigou-se profundamente nos meios intelectuais europeus, ao ponto de tornar-se um *a priori* conceitual muito disseminado durante todo o século XIX. Ainda no início do século XX faz sentir seus efeitos e no lugar inesperado. Heinrich Wölfflin, fundador de uma nova teoria estética eminentemente formalista (onde determinações exteriores à arte não deveriam ter qualquer papel explicativo), não conseguiu escapar à determinação geográfica e a ela atribui a propensão maior dos latinos meridionais à arte clássica e aos germanos setentrionais uma intimidade natural com a arte barroca (Cf. *Conceitos Fundamentais da História da Arte*).

(e) O apelo à simplicidade e a exaltação dos laços naturais entre os homens, que implicam em um ideal de igualdade humana, tem como contrapartida ideológica o culto à individualidade. Compreende-se, portanto, porque algumas das qualidades do gênio renascentista, como a sensibilidade, a solidão e a excentricidade, foram apropriadas pelo intuitivo gênio artístico do século XIX, caracterizando a exaltação romântica. "Estavam na ordem do dia qualidades temperamentais associadas à melancolia, como a sensibilidade, a veleidade, a solidão e a excentricidade, e sua manifestação adquiriu um certo valor de esnobismo comparável à *Weltschmerz* dos românticos" (Rudolf e Margot Wittkower, *op. cit.*, p.104). "Enquanto sujeito, o romântico buscava, através da teoria do gênio, encontrar uma inspiração quase divina, no sentido mais amplo do termo, desenvolvido pelo movimento *Sturm und Drang*. Os termos "gênio", "inspiração", "poeta vates", "furor poeticus"

usadas pelos críticos da Renascença, correspondem à "imaginação", "invenção" de Coleridge e da poética do Sturm und Drang." (Luiza Lobo, *Teorias Poéticas do Romantismo*, p.15). No caso específico da crítica romântica inglesa, apesar de suas flagrantes divergências para com a evolução continental, a excepcionalidade pessoal do poeta era igualmente relevada: "O poeta nato se distingue dos outros homens particularmente por seus dotes de intensa sensibilidade e susceptibilidade às paixões. 'Um poeta', como disse Wordsworth, difere dos outros homens porque está dotado de mais sensibilidade, mais entusiasmo e ternura... (é) um homem que se delicia com suas próprias paixões e volições e que se regoziza mais que outros homens no espírito de vida que está nele...". Escrevendo mais tarde em defesa de Robert Burns, acrescentava que esta contribuição do gênio, que o inclinava ao prazer, 'não é incompatível com o vício, e ... o vício leva à desgraça - a mais aguda em razão das sensibilidades que são os elementos do gênio...'. Coleridge dizia também que a sensibilidade 'profunda e rápida' e a profundidade da emoção são componentes essenciais do gênio, ainda que insistisse que não menos essenciais são as forças opostas da impessoalidade e a 'energia do pensamento'. Shelley sublinhava a 'delicada sensibilidade' e vulnerabilidade à tentação do poeta nato; e John Stuart Mill traçou um estudado retrato do 'poeta por natureza' como alguém que herdou 'frios sentidos' e 'uma organização nervosa... constituída de tal modo que seja impulsionada mais facilmente a estados de gozo ou sofrimento, por causas físicas ou morais...'. Mais tarde Mill chegou a dizer que, com uma textura tão fina e emotiva o poeta não pôde senão sofrer na presente sociedade competitiva. (...) Aqui estamos já no caminho do estereótipo do poeta maldito, dotado desse ambíguo dom da sensibilidade que o faz mais bemaventurado e mais maldito que os outros membros da sociedade, entre os quais, por destino herdado, é um proscrito." (M. H. Abrams, *El Espejo y la Lámpara*, p.154). A teoria do gênio artístico, enfeixadas nas diversas proposições da crítica romântica, retoma concepções renascentistas da excepcionalidade do artista; nesse sentido, a predisposição melancólica é um contrabando emotivo quase natural: a sensibilidade extremada e o predomínio das paixões submetem o artista à experiência dos limites. A aversão ao mundo prosaico da quantidade e do maquínico acaba impondo ao gênio sensível o sentimento melancólico.

(f) Em um dos momentos da longa citação escolhida por Ratzel, Darwin admite que os "organismos em estado selvagem possam sofrer várias modificações determinadas por efeito de condições externas e que se encontram há muito tempo expostos" (Darwin, *The Variation*, II, p.290). Mas quanto a esse ponto, não existe confusão possível. A posição de Darwin é muito clara em associar os efeitos do meio físico à seleção natural, anulando a idéia de um efeito plástico

direto, mais de acordo com o pensamento de Lamarck. "As variações climatéricas", argumenta Charles Darwin, "atuam diretamente sobre a quantidade de nutrição, acirrando assim a mais viva luta entre os indivíduos, quer da mesma espécie, quer de espécies distintas, que se nutrem do mesmo tipo de alimentos. Quando influi diretamente, o frio extremo, por exemplo, são os indivíduos menos resistentes, ou os que dispõem de menos nutrição durante o inverno, que sofrem mais. Quando vamos do sul para o norte, ou passamos de uma região úmida para uma região seca, notamos que certas espécies se tornam cada vez mais raras, e acabam por desaparecer; a alteração de clima ferindo os nossos sentidos, dispõe-nos a atribuir esta desapareição à sua ação direta. Ora, isto não é verídico; esquecemos que cada espécie, nos mesmos pontos onde é mais abundante, sofre seguidamente grandes perdas em certos momentos da sua existência, perdas impostas pelos inimigos ou concorrentes ao mesmo habitat e à mesma alimentação; ora, se estes inimigos ou estes concorrentes são beneficiados, por pouco que seja, por uma pequena variação do clima, seu número aumenta consideravelmente, e, como cada região contém já tantos indivíduos quantos pode nutrir, as poucas espécies tendem a diminuir" (Charles Darwin, *A Origem das Espécies*, p.74, grifo meu).

(g) No que diz respeito aos organismos, o próprio Darwin fez questão de rebater esse princípio de Spencer: "Pergunta-se como, quando do primeiro surgimento de vida, quando todos os seres constituídos, podemos crer, apresentaram conformação mais simples, puderam se produzir os primeiros graus de desenvolvimento ou da diferenciação das partes. Mr. Herbert Spencer responderia talvez que, um organismo unicelular simples se torna, pelo crescimento ou pela divisão, um composto de muitas células, ou se está fixo a algumas superfícies de apoio, a lei que estabeleceu entra em ação, lei esta cuja expressão é: 'As unidades homólogas de toda força diferenciam-se à medida que as suas relações com as forças incidentes são diversas.' Mas como não conhecemos fato algum que nos possa servir de ponto de comparação, toda a especulação sobre este assunto seria quase inútil. É erro, contudo, supor que não tenha havido luta pela sobrevivência e, por conseguinte, seleção natural, até que muitas formas fossem produzidas" (*A Origem das Espécies*, p.122) Está claro na passagem, apesar de todo o tato de Darwin, que ele achava o princípio metafísico de Spencer não totalmente conciliável ao seus conceitos básicos de luta pela vida e seleção natural.

(h) O grupo intelectual recifense do final do século XIX foi, já no Rio de Janeiro, batizado e alardeado por Silvio Romero como a Escola do Recife. Formado por nomes como Artur Orlando da Silva, Izidoro Martins Júnior, Clóvis Beviláqua, Gumersindo Bessa, Fausto Cardoso, Tito Lívio de Castro, o grupo tinha em Silvio Romero e Tobias Barreto seus

exponentes. O desenvolvimento intelectual desses dois autores exemplifica as três posições básicas formalizadas pela "Escola": o monismo evolucionista, o monismo mecanicista e o monismo filosófico. A base comum positivista e, logo após, evolucionista darwiniana, derivou - no caso de Romero - em princípios buscados ao evolucionismo spenceriano; Tobias Barreto apegou-se, no primeiro momento, ao monismo haeckeliano: "até aproximadamente 1884, Tobias Barreto sustentaria a hipótese de que o positivismo estaria superado, sem maiores riscos de resvalar no espiritualismo, mediante a adoção do monismo haeckeliano. Esse monismo facultaria uma intuição geral do universo, apta a permitir a formulação de uma lei do movimento aplicável às diversas esferas do conhecimento. De posse dessa doutrina tentou renovar o direito, que foi nesse período a sua maior preocupação." (Antonio Paim, *A Filosofia da Escola do Recife*, p.42). Posteriormente, Tobias converteu-se ao monismo "filosófico" de Ludwig Noiré: "a mecânica seria adequada apenas às esferas menos complexas do real. Chegando-se a 'organismos' como a sociedade, cabia enfraquecê-lo para dar lugar à liberdade." (Antonio Paim, *op. cit.*, p.42). A evolução intelectual de Tobias Barreto, que chegou até ao dogmatismo determinista de Haeckel, faz uma guinada e se reaproxima do neokantismo pelo curioso caminho do darwinismo. "Contrário à idéia de um direito natural, Tobias sustenta a idéia de que o direito é um produto da cultura humana e todos os chamados direito à vida, direito à liberdade, etc foram instituídos e consagrados pela sociedade, fora da qual e anteriormente à qual nenhum direito original existe. Fundado em Ihrering acredita ainda que nenhum desses aparece como um presente do céu, mas é, ao contrário, resultado de uma luta, um combate, representando assim uma conquista." (Terezinha Alves Ferreira Collichio, *Miranda Azevedo e o Darwinismo no Brasil*, p.65) Fausto Cardoso, seguidor de Tobias na sua fase haeckeliana, proclamava em seus livros *Concepção Monística do Universo e Taxinomia Social*, a validade de três princípios básicos no estudo de qualquer coisa existente, inclusive a sociedade: o princípio darwinista das lutas entre as espécies, a sobrevivência das formas desaparecidas e o princípio haeckeliano da lei fundamental da biogenia, que apresenta a história e cada organismo como repetição sumária da história orgânica. (Cf. Nelson Saldanha, *A Escola do Recife*, p.75) Para Antonio Paim, Silvio Romero "elabora uma obra que constitui uma prova eloquente não só do seu amadurecimento como de toda a cultura brasileira à época da República." (*A Filosofia da Escola do Recife*, p.48). Exageros à parte, a obra de Romero, como a "Escola do Recife", não pode ser compreendida como importação direta do pensamento europeu, pois sofreu influxos culturais e sociais peculiares ao meio nacional. Antonio Candido, ponderando sobre os componentes nacionais e estrangeiros na formação das idéias de Silvio Romero, pensa que, "entre as duas componentes que determinaram as características da crítica

romeriana - de um lado a influência estrangeira do evolucionismo, do positivismo, da filosofia da história; de outro, a solicitação e as necessidades do momento brasileiro - seria temerário dar um exagerado relevo à primeira em detrimento da segunda. Silvio Romero pôde aplicar, como aplicou, a lição de Taine, de Buckle, de Comte, de Spencer, de Haeckel, porque ela se prestava à aplicação no caso nacional, e porque este requeria, urgentemente, soluções daquele gênero." (Antonio Candido, *O Método Crítico de Silvio Romero*, p.124). Dentre os seguidores e admiradores mais destacados da Escola do Recife encontram-se Graça Aranha e Euclides da Cunha.

(i) Silvio Romero, em *A Filosofia no Brasil*, propôs, no século XIX, uma outra classificação para seus contemporâneos: "Os filósofos brasileiros não se prestam a uma classificação lógica, filha das leis que presidem ao desenvolvimento dos sistemas, não existindo estes aqui. Forçado a apresentar, ela seria em três grupos: a) escritores educados sob o regime do sensualismo metafísico francês dos primeiros anos deste século e que passaram para o ecletismo cousiano; b) reatores neocatólicos filiados à doutrina de Gioberti e Rosmini, ou às de Balmis e Ventura; c) e afinal, espíritos que se vão emancipando sob a tutela das idéias de Comte ou as de Darwin." (Silvio Romero, *A Filosofia no Brasil*, citado por Antonio Paim, *A Filosofia da Escola do Recife*, p.22). Como se vê, ao próprio Romero escapou a presença de elementos românticos em seu pensamento.

(j) Antonio Candido apercebe-se de um descompasso entre as afirmações de Buckle e a versão apresentada por Silvio Romero e diz que o determinismo de Buckle "não é tão acentuado quanto a fama espalha e afirmações com a de Silvio Romero levariam a crer. O escritor inglês não só admitia a importância primordial do fator humano, como acentuava a sua atuação através das criações sociais: religião, ciência, artes. Temos a opinião de que a opinião corrente formada a seu respeito vem mais da leitura dos comentadores que de um conhecimento direto do texto" (*Op. cit.*, p.63). Na realidade, o ponto de partida de Buckle é Augusto Comte. "As três fontes gerais de variação", diz Comte, "social me parecem resultar: 1. da raça; 2. do clima; 3. da ação política propriamente dita, considerada em toda sua extensão científica" (Comte - trechos escolhidos, p.136). Quanto aos efeitos climáticos sobre o destino dos povos, Comte diz o seguinte: "O clima exerce, sem dúvida, uma ação muito real e muito importante, que deve ser conhecida, sobre os fenômenos políticos. Mas, essa ação é somente indireta e secundária. Limita-se a acelerar ou a retardar, até certo ponto, a marcha natural da civilização, que não pode, de modo algum, ser desnaturada por essas modificações. Esta marcha permanece efetivamente a mesma, no fundo, em todos os climas, com variações de velocidade, porque depende de leis

da organização humana, que são essencialmente uniformes nas diversas localidades. Dado então que a influência do clima sobre os fenômenos políticos é apenas modificadora no tocante à marcha natural da civilização, que conserva seu caráter de lei suprema, é claro que esta influência somente poderia ser estudada com proveito e convenientemente apreciada depois da determinação dessa lei" (*Op. cit.*, p.137). Comte relativiza muito a importância do efeito climático nos povos mais adiantados, idéia posteriormente adotada por Thomas Buckle: "As causas físicas locais, muito poderosas na origem da civilização, perdem sucessivamente sua força, à medida que o curso natural do desenvolvimento permite cada vez mais neutralizar sua ação. (*Op. cit.*, p.138). As diversas referências de intelectuais brasileiros - Euclides da Cunha, Gilberto Freyre, Afrânio Peixoto, Batista Pereira, Roquette-Pinto, dentre outros - a Thomas Buckle seguem sempre o juízo de Romero, inclusive na crítica ao "excessivo determinismo" de Buckle. A hipótese mais provável é que "os comentadores" sugeridos por Antonio Candido resumam-se a Silvio Romero.

(I) Em uma abordagem de linha spenceriana, Silvio Romero afirma que "como as línguas são organismo que se desenvolvem e transformam, esse fato foi-se dando no Brasil e em Portugal ao mesmo tempo, isto é, tanto lá como aqui a língua se foi desenvolvendo, ou alterando, como quiserem. (...) Acresce que, não sendo as modificações feitas de acordo entre os dois países, o que seria por natureza impossível, o português do Brasil difere hoje muito do de Portugal. É isto um fato orgânico do desenvolvimento linguístico e não há aí motivo para mágoas ou zombarias." (*Op. cit.*, p.119) A sobriedade e realismo da posição de Romero ao constatar o irreversível desvio da língua portuguesa no novo meio físico-cultural, contrastante com o lusitanismo radical dos nossos gramáticos mais emperdenidos, é uma curiosa antecipação do programa modernista de uma língua nacional. Não se trata de uma coincidência, mas de um elo desfeito que pode ser reatado.

CAPÍTULO 2

O HOMEM BRASILEIRO
primitivo, infantil, indolente, sensual...

*Adstrito às influências que mutuam,
em graus variáveis, três elementos étnicos,
a gênese das raças mestiças no Brasil
é um problema que por muito tempo ainda
desafiara o esforço dos melhores espíritos.
Euclides da Cunha, Os Sertões*

I

Em 1922 foi publicado o romance utópico de Rodolfo Teófilo, *O Reino de Kiato*, uma narrativa que assemelha-se ao gênero utópico codificado na Renascença e que tem nas obras de Thomas Morus, *Utopia*, Tommaso Campanella, *A Cidade do Sol*, e Francis Bacon, *Nova Atlântida*, suas mais perfeitas concreções. Narrativas fictícias de navegantes explorando os mares desconhecidos do século XVI e que acabam descobrindo sociedades perfeitas em ilhas remotas, as utopias renascentistas são, em essência, a exposição de um projeto político-social abrangente e alternativo para uma sociedade em transformação acelerada. O *Reino de Kiato* é uma atualização para o século XX do mesmo estratagema. Dr. John King Peterson, químico anglo-saxão que acabou de descobrir um antídoto para a doença nervosa, o grande mal da civilização moderna, embarca para Londres e, como é de praxe, o navio acaba se perdendo durante uma tempestade e descobre ocasionalmente a feliz ilha de Kiato. O governo kiatense havia, depois de um empenho secular, erradicado o álcool, o tabaco, e as doenças contagiosas, fatores de corrupção do indivíduo e da sociedade. Algumas medidas preventivas aumentavam ainda mais o isolamento natural de Kiato. Oriundo de um mundo degradado e em dissolução, todo estrangeiro era obrigado a um controle rigoroso na entrada e o seu casamento com os nativos era absolutamente interdito. Mas, o inimigo não era apenas externo e um sem número de medidas profiláticas faziam parte do cotidiano kiatense. As crianças recebiam extensas aulas de higiene corporal, os jovens detalhadas palestras sobre educação sexual, os portadores de enfermidades hereditárias eram hospitalizados

e por prudência esterilizados. O mesmo rigor controlava o casamento: "era necessário um rigoroso exame de saúde nos noivos e nos seus ascendentes mais próximos. Um tuberculoso, um epilético, um leproso, um canceroso, não podiam casar-se, assim como descendentes de alcóolicos."¹

Se Rodolfo Teófilo optou pela localização do espaço utópico em terras incógnitas, alguns anos antes, em 1909, Godofredo Emerson Barnsley havia imaginado-o no futuro. O romance *São Paulo no ano 2000* é a antevisão das conquistas sociais e científicas de uma coletividade ordenada e progressista, vislumbrada oniricamente por um estudante adormecido. A coordenação social forte e centralizada exercida pelo governo permite a busca da Regeneração Nacional, onde a pedagogia e a saúde pública, exercem papéis preponderantes. Sociedades assim dispostas não poderiam deixar de produzir um homem superior. O estrangeiro ou o paulista do passado não resistem à menor comparação com o kiatense ou o paulista do futuro; estes últimos são mais fortes, mais inteligentes, mais saudáveis - materialização da máxima de Juvenal, mens sana in corpore sano, perfeita harmonia entre o moral e o fisiológico. As alternativas sociais apresentadas pelas utopias não significa, porém, uma reprovação global da sociedade moderna, afinal com ela compartilham muitas das conquistas, em especial no campo técnico-científico. "Não foi a civilização que degradou o homem; foi o álcool, a sífilis e o tabaco que o estropiaram. A perversão dos costumes acompanhou, passo a passo, as sociedades civilizadas, porque o vírus da degeneração as havia contaminado."² O sentido pedagógico é muito claro: a regeneração humana não só é possível como absolutamente desejável; para tanto são necessários um desejo efetivo e medidas providenciais.

A proximidade temática é apenas a parte mais visível de uma profunda identidade intelectual. Os dois romances são ilustrações banais e propagandísticas do ideário positivista; na maior eloquência de Barnsley transparece cristalinamente a filiação "filosófica" dos dois autores, dando à narrativa um tom ainda mais enfadonho. Pilar básico de uma sociedade que busca harmonizar ordem e progresso, o ensino paulistano do futuro deveria, segundo Barnsley, seguir os moldes do ensino anglo-saxão; sua superioridade sobre o regime escolar francês seria flagrante, afinal este "recebe a influência do chamado classicismo", enquanto o primeiro forma "homens práticos e enérgicos"³, mais preparados para enfrentar as dificuldades da vida. A crítica ao ensino clássico - formador de bacharéis superficiais, enciclopédicos, verdadeiros parasitas burocráticos - é uma negação do ideário iluminista de uma sociedade regida por leis universais e racionais, constituindo-se em um dos

¹ Rodolfo Teófilo, *O Reino de Kiato*, p.82.

² *Id., ib.*, p.89.

³ Godofredo Emerson Barnsley, *São Paulo no Ano 2000*, p.302.

muitos pontos de convergência entre o Positivismo e o Romantismo conservador. A educação clássica, que prioriza a formação do cidadão voltado para o mundo político - eminentemente o campo da *doxa*, da opinião -, é reduzida a uma pedagogia do estágio metafísico, intermediário entre as fases teológica e positiva. Em uma sociedade positiva o ensino deve fundar-se na ciência e priorizar os aspectos práticos da vida; o saber político, que participa do progresso geral do conhecimento, converte-se igualmente em ciência. O relativismo dos valores nos diversos períodos históricos, pressuposto fundamental positivista, exime o homem de uma atuação criativa e original. A migração da política da *doxa* para a *episteme* significa, em termos sociais, a obsolescência do bacharel e o surgimento do sociólogo, novo e definitivo detentor do saber político. O resultado é ideologicamente alarmante: a conversão em ciência e conseqüente atribuição de seu exercício a especialistas acaba despolitizando a política. A exultação do personagem de Rodolfo Teófilo é emblemática: "Paterson estava maravilhado. Seria possível que naquela terra não houvesse política?! Que não houvesse desavenças?!"⁴

A defesa feita pela ideologia liberal de um ensino livre, não obrigatório e não vinculado ao Estado, acaba aproximando positivistas e cientificistas no flanco oposto. Mas se concordam no projeto de um ensino obrigatório e ministrado pelo poder constituído, discordam profundamente do caráter que este deve tomar: "para os positivistas ortodoxos é de pouca valia a cultura intelectual desacompanhada da verdadeira educação do sentimento, enquanto para os outros cientificistas é exatamente da ampla cultura intelectual que se tem tudo a esperar. De um lado, o rígido sistema de educação traçado por Augusto Comte (...); de outro, um plano mais flexível, mais preocupado com o desenvolvimento da inteligência e da instrução e mais descuidado da formação do caráter que, crê-se, pouco conta no progresso das sociedades e, ademais, em grande parte depende da cultura intelectual."⁵ Essa divergência ilustra uma diferença conceitual profunda: "De um lado, o sonho de uma educação universal, de outro o desejo de uma ampla instrução científica. O positivismo sonha com a futura universalidade das crenças, com a classe intelectual - o sacerdócio - reduzida, com a educação universal garantindo a solidariedade humana no estado positivo; os entusiastas da cultura científica sonham-na ampla e generalizada, bastando por si só para acelerar a perpétua evolução e renovação humanas no sentido do progresso, com independência de uma problemática educação moral uniforme, que seria apenas o disfarce de uma nova escravização da inteligência e da consciência."⁶ A aproximação, no ideário pedagógico

⁴ Rodolfo Teófilo, *op. cit.*, p.38.

⁵ Roque Spencer Maciel de Barros, *A Ilustração Brasileira e a Idéia de Universidade*, p.191.

⁶ *Id., ib.*, p.192.

positivista, entre o científico e o moral, sob a tutela dos ideais de bem comum, harmonia coletiva e fraternidade humana, muitas vezes significa o sacrifício do verdadeiro. O realismo crú, retratando fielmente as mazelas e sofrimentos humanos, é considerado propaganda involuntária dos vícios e corrupção da humanidade, e deve ser banido da literatura e do cinema; a imprensa, por sua vez, deve desconhecer todas notícias que não contenham uma mensagem edificante para a sociedade. Esse direito que possuem o poder constituído e as instituições a ele subordinado de omitir a verdade, e que eventualmente pode se metamorfosear em direito de mentir, se legitima na supervalorização da estabilidade social, pedra de toque do pensamento comteano.

A hierarquia social fundada no saber, o pragmatismo do ensino coletivo voltado preferencialmente para a harmonia social e a centralização do direito à divulgação da verdade nas mãos do poder constituído são alguns dos muitos aspectos que aproximam as filosofias políticas de Platão e Auguste Comte. Esta proximidade, onde a noção de ordem é a grande força de atração, se faz através do romantismo. Segundo René Hubert, o verdadeiro sentido da filosofia de Comte "é a predominância da ordem sobre o progresso, do estático sobre o dinâmico, a descoberta das condições permanentes da existência social, a definição da inteligência como instrumento de sociabilidade."⁷ O papel essencial da ordem na doutrina positiva deve-se, segundo Leo Brunschvicg, à grande influência de autores românticos - em especial De Bonald e Joseph de Maistre - no pensamento de Comte, que pretendeu, com sua obra, realizar a "síntese dos séculos XVIII e XIX, do progresso racional e da ordem romântica."⁸ A conciliação entre o iluminismo-progressista de Condorcet e o romantismo-conservador de De Maistre não se faz sem contradições flagrantes, e o privilégio final dado à ordem - que na filosofia da história comteana se expressa em um estágio evolutivo derradeiro (estado positivo) - denuncia uma síntese desequilibrada. O desprezo à ilustração através da ridicularização do bacharel é uma decorrência lógica da aproximação entre a tradição romântica conservadora e o positivismo na busca de uma nova ordenação social imunizada ao vírus revolucionário. No Brasil do começo do século, onde a ridicularização de bacharel tornou-se um verdadeiro lugar-comum, o discurso positivista é propagandeado por intelectuais "modernizadores"; Monteiro Lobato, por exemplo, pede que "o bacharel - *Triatoma bacalaureus* - entregue o cetro da governança ao higienista, para que este, aliado ao engenheiro, consertem a máquina brasílica, desengonçada pela

⁷ René Hubert, *La Théorie de la Connaissance chez Auguste Comte*, citado por Cruz Costa, *Augusto Comte e as Origens do Positivismo*, p.77.

⁸ Leo Brunschvicg, *Le Progres de la Conscience dans la Philosophie Occidentale*, vol. II, citado por Cruz Costa, *op. cit.*, p.54.

ignorância enciclopédica do rubim."7 Uma nova ordem, fundado no saber competente dos sábios: aqui Rodolfo Teófilo e Godofredo Barnsley encontram seu verdadeiro irmão espiritual. (a)

Os métodos de melhoria fisiológica utilizados nas duas utopias - educação sexual e higiênica, proibições de hábitos indesejáveis, restrições a casamentos perniciosos à prole, etc - identificam-se aos propostos pelas teorias eugênicas muito difundidas neste período pelo professor Renato Kehl, coletadas em Francis Galton, primo de Charles Darwin e principal formulador da nova "ciência". Ao contrário das teorias racistas, que postulam tendências degenerativas atávicas à certas etnias, as concepções eugênicas deslocam o motivo da corrupção para os hábitos e os costumes. No livro *Melhoremos e Prolonguemos a Vida*, publicado no mesmo ano d' *O Reino de Kiato*, Renato Kehl expressa claramente esta idéia, como também enuncia seu corretivo: "A civilização que tanto fez para o progresso do indivíduo e tanto mal para a espécie, será corrigida pela Eugenia."<10 O processo civilizacional, que através de suas conquistas científicas no campo da medicina acabou por isolar o homem da seleção natural, tem como resultado inesperado e profundamente desagradável a degradação étnica. A ciência Eugenia seria o sucedâneo formulado pela civilização para o trabalho que a Natureza já não mais consegue exercer, em suma, uma *seleção racional*. Idéias de cunho darwinistas, incorporadas ao discurso positivista. A definição da Eugenia dada por Kehl - "ciência do aperfeiçoamento moral e físico da espécie"<11 - contém três divisões. A primeira, a *eugenia positiva*, ou educação sexual obrigatória dos jovens, deve esclarecer a mocidade sobre o matrimônio, mostrando a nocividade de certos acasalamientos. A segunda, a *eugenia preventiva*, é a profilaxia do suicídio, das intoxicações voluntárias do corpo (álcool, morfina, cocaína), do egoísmo social (anti-altruismo), do homicídio, do desrespeito à família, das doenças sociais (tuberculose, sífilis, etc), do anticivismo, do anti-patriotismo, da desmoralização internacional. É a parte da Eugenia que visa a organização da humanidade contra os seus inimigos. Por fim, a terceira divisão, chamada *eugenia negativa*, estabelece medidas contra procriações indesejáveis, como, por exemplo, esterilizar indivíduos perigosos à espécie.

Os livros de Kehl e os romances utópicos de Rodolfo Teófilo e Godofredo Barnsley cumprem, em segmentos sociais distintos, o papel de vulgarização do ideário eugenista. O espraiamento social das teorias eugênicas decorrem de um expressivo debate já em curso em círculos intelectuais mais abrangentes. Dentre os participantes do Primeiro Congresso Brasileiro de Eugenia, realizado em julho de 1929, estavam Roquette-Pinto, Azevedo Amaral e Levi Carneiro, estudiosos

7 Monteiro Lobato, *Problema Vital*, p.245.

10 Renato Kehl, *Melhoremos e Prolonguemos a Vida*, p.17.

11 *Id., ib.*, p.27.

destacados em outras áreas. O Congresso, depois de vários debates e apresentações de trabalhos individuais, chegou a um documento final muito interessante e elucidativo: após denunciar os "gravíssimos perigos da imigração promíscua, sob o ponto de vista dos interesses da raça e da segurança política e social da República", pede ao governo uma "selecção rigorosa dos elementos imigratórios" e que neste "sejam levados em conta os atributos coletivos das populações donde provierem as correntes imigratórias". Não contentes com essas providências, os congressistas pedem para eles próprios a "mais ampla liberdade de acção para exercermos desassombadamente severa vigilância na selecção de imigrantes".¹² Um dos participantes do Congresso de Eugenia, Roquette-Pinto, defendia que "a mestiçagem só é um mal quando realizada ao deus-dará dos infortúnios, sem eira nem beira, sem higiene e sem eugenia, sem educação e sem família."¹³ O solução do problema racial brasileiro estaria na coordenação adequada da fusão racial e não em uma luta contra uma possível degeneração advinda do cruzamento com raças inferiores. Defendendo um "moderno" conceito de eugenia, onde teriam lugar as mais variadas ciências auxiliares, como a antropometria, a genética, a biologia, a genealogia e antropologia, Roquette-Pinto coloca-se frontalmente contra os determinismos climáticos e racial. O controle científico por si só, permitirá a melhoria da estirpe, da raça e da descendência. "A Antropologia", diz o autor, "prova que o homem, no Brasil, precisa ser educado e não substituído. O processo geral de adaptação das raças aos diferentes meios brasileiros segue de acordo com o que a ciência pode desejar. A Antropologia do Brasil desmente e desmoraliza os pessimistas."¹⁴ (b)

É quase que desnecessário, por sua evidência, salientar o carácter autoritário das medidas propostas pelos eugenistas. Exemplar quanto a isso, *O Reino de Kiato* só abandonou a velha sociedade corrupta e adotou a nova sociedade eugenizada quando um antigo rei, Pantaleão I, tomou férreas medidas para garantir a transição. "Pantaleão não era rei absoluto, era ditador, que não hesitava em praticar a maior violência, contanto que estivesse convencido de que era para a salvação pública. De tão exagerado despotismo, nasceria a liberdade, a fraternização dos homens."¹⁵ O saber médico é legitimador da acção estatal, como podemos observar em *São Paulo no ano 2000*: "depois de muitos dos ilustres médicos expenderem as suas opiniões a respeito da matéria, deliberou-se exigir urgentemente do governo em nome da salvação nacional, que decretasse leis coibindo, tanto quanto possível fosse, a funesta propagação

¹² "Comunicado final do 1. Congresso Brasileiro de Eugenia", reproduzido integralmente in Edgar Roquette-Pinto, *Ensaio de Antropologia*.

¹³ Roquette Pinto, *op. cit.*, p.12.

¹⁴ *Id.*, *ib.*, p.107.

¹⁵ Rodolfo Teófilo, *op. cit.*, p.79.

da moléstia."¹⁶ Isoladas em suas idealizações solitárias e individualistas, apartadas da complexidade social, as utopias de Rodolfo Teófilo e Godofredo Barnsley deixam a descoberto o sentido político-ideológico da Eugenia. Iniciados nos segredos da progênie racial, os eugenistas autoproclamavam-se como juizes e executores ideais da política migratória brasileira, da legislação referente à procriação e saúde e do direcionamento das medidas sanitárias globais. Como Pantaleão I, querem o poder de controle interno e externo do país, legitimando esse poder no positivo saber científico que detinham.

II

Se a elevação moral e física da espécie humana sugerem medidas pedagógicas, legais e punitivas, a melhoria física requer também algumas medidas médico-sociais para a erradicação de doenças. Renato Khel sugere que essas providências já estavam em andamento: "Com os trabalhos de saneamento que ora vão ser ampliados e intensificados em todo o país, esperamos confiantes, numa regeneração física de milhões de brasileiros, na sua grande maioria, constituída de Jecas, na caracterização cáustica de Monteiro Lobato."¹⁷ O romance utópico positivista é um sintoma da convergência de dois projetos distintos - o sanitarianismo e a eugenia. Ambos tem como ponto de contato a crença numa íntima relação entre o fisiológico e o moral-intelectual, justificando amplamente o prefácio do livro de Renato Khel, assinado por um sanitarianista, Belisário Pena. Mesmo com a identidade de premissas e programas sociais e semelhantes, a Eugenia e o Sanitarismo no Brasil resultam de agentes históricos diferentes, sendo o segundo fruto da atuação de médicos especializados em saúde pública. Companheiro de Oswaldo Cruz, Carlos Chagas e Arthur Neiva, o médico sanitarianista Belisário Pena fez publicar em 1918 um libelo contra o estado calamitoso da saúde pública no país intitulado *Saneamento do Brasil*, onde alerta para as dificuldades de se implantar uma mentalidade voltada para os problemas concretos do país. À nova ciência opõem-se a medicina tradicional e a literatura ufanista: "Antes de sua criação e dos progressos da medicina experimental, vivíamos com relação aos assuntos de higiene, de profilaxia, de patologia indígena e de veterinária, num mundo de hipóteses e de teorias. Além disso a etiologia e a profilaxia das endemias que assolam o país não se achavam ainda firmadas em bases científicas, e não havia conhecimento exato da extensão e da intensidade delas através os campos e os sertões. Havia, sim, uma abundante literatura fantasista e

¹⁶ Godofredo Emerson Barnsley, *op. cit.*, p.96.

¹⁷ Renato Khel, *op. cit.*, p.158.

imaginosa sobre a saúde e as riquezas dos sertões, que provocava em toda a gente a inveja da poética vida sertaneja e o desejo de participar do gozo e das riquezas descritas."¹⁸ A realidade era bem outra e o diagnóstico bem menos romântico: "Não há como estranhar", diz Belisário Pena, "a proverbial e decantada indolência do brasileiro em geral, nem a sua incapacidade para trabalhos que demandem vigor e saúde, nem a média desanimadora do seu coeficiente de produção. Não que ele assim seja por influência do clima e da raça. Ele é, sobretudo, uma vítima indefesa da doença, da ignorância e da deficiência ou do vício de alimentação."¹⁹ (c)

A presença de Monteiro Lobato ao lado dos médicos sanitaristas não é ocasional. Deles foi o maior porta-voz, difundindo na grande imprensa, com sua ironia mordaz de polemista nato, suas idéias básicas. O personagem mais famoso de Lobato, o adoentado e preguiçoso Jeca Tatu, é resultado natural da passagem para o reino da ficção das características genéricas do homem rural brasileiro denunciado pelos higienistas. A fome, as doenças, o descaso oficial e a ignorância generalizada tornam Jeca Tatu vítima de um sistema injusto e injustificável, onde o fechar de olhos à realidade é regra geral. "As autoridades", diz Lobato, "não movem passo; os literatos da capital bizantizam sobre a colocação dos pronomes e outras maravilhas; poetas a granel gastam todas as reservas fosfóricas na metrificacão de umas máguas de mentira e de uns amoresinhos de esquina; estetas de olho ferrado na França auscultam o pulsar do coração latino para fisgar de primeira mão a 'nova corrente em via de substituir o parnasianismo'; políticos armam e desarmam casos, requerem habeas-corpus, erectando com grande riqueza de RR roçagantes a avariada palavra República."²⁰ O livro *Problema Vital* foi editado em 1919, mas foi originalmente publicado na forma de artigos, no mesmo ano, pelo jornal "O Estado de São Paulo" e que acabaram por desencadear uma grande campanha pró-higienização em todo o país. Lobato condiciona o subdesenvolvimento brasileiro, seu endividamento interno e externo, ao aniquilamento físico e moral do trabalhador rural. A compreensão lobatiana do Brasil, convergindo todas as mazelas que assolam o país para um único problema vital, levam-no à uma posição muito clara e objetiva: "Quereis remendar um país assim? restaurar-lhe as finanças? dar-lhe independência econômica? implantar a justiça? intensificar a produção? criar o civismo? restabelecer a vida moral? Restaurai a saúde do povo."²¹ O livro de Belisário, segundo Lobato, é a "voz de sábio que encarna ao vivo as mazelas do país idiotizado, exangue, leishmanioso, papudo, faminto na proporção de 80 por cento, e grito de indignação dum homem de bem contra a pitiríase

¹⁸ Belisário Pena, *Saneamento no Brasil*, p.22.

¹⁹ *Id., ib.*, p.14.

²⁰ Monteiro Lobato, *Problema Vital*, p.242.

²¹ *Id., ib.*, p.264.

organizada em sistema político que rói com furia acarina o pobre organismo inanime."²² Os sanitaristas tratam, com sua ação prática preventiva, igualmente as doenças endêmicas e o organismo social adoecido pela ignorância enciclopédica.

Monteiro Lobato tem ainda em comum com Belisário Pena a severa crítica à literatura idealizante do homem brasileiro: "Esses heróicos sertanejos, fortes e generosos, evolução literária dos índios plutárquicos de Alencar; essa caipirinha arisca, faces côr de jambo, pés lepidos de veada, carne dura de pêssego: licenças bucólicas de poetas jamais saídos das cidades grandes."²³ Essa frase, mais do que reflexo das palavras de Belisário Pena, é na verdade eco de outra, proferida pelo próprio Lobato em outra ocasião - em *Urupês*, artigo que lhe trouxe a fama em 1914 -, onde aponta a filiação do caboclo ao indianismo, ambos refratários ao mundo concreto: "Morreu Peri, incomparável idealização de um homem natural como sonhava Rousseau, protótipo de tantas perfeições humanas que no romance, ombro a ombro com altos tipos civilizados, a todos sobreleva em beleza d'alma e corpo. Contrapôs-lhe a cruel etnologia dos sertanistas modernos um selvagem real, feio e brutesco, anguloso e desinteressante, tão incapaz, muscularmente, de arrancar uma palmeira, como incapaz, moralmente, de amar Ceci. Por felicidade nossa - e de D. Antonio de Mariz - não os viu Alencar; sonhou-os qual Russeau. Do contrário, lá teríamos o filho de Araré a moquear a linda menina num bom braseiro de pau brasil, em vez de acompanhá-la em adoração pelas selvas, como o Ariel benfazejo do Paquequer. A sedução do imaginoso romancista criou forte corrente. Todo o clã plumitivo deu de forjar seu indiozinho refogado de Peri e Átala. Em sonetos, contos e novelas, hoje esquecidos, consumiram-se tabas inteiras de aimorés sonhudos, com virtudes romanas por dentro e penas de tucano por fora."²⁴ Como se vê, o positivismo de Lobato serve tanto para criticar os bacharéis ilustrados (aproximando-se da crítica romântica à Ilustração, como para desancar a idealização romântica do bom selvagem. (d)

Se na crítica à literatura idealizante Monteiro Lobato surge como fonte de Belisário Pena, a este Lobato fica devendo o argumento que alicerçará sua desmistificação do homem brasileiro. Em *Urupês*, apesar do estilo provocativo que anuncia o Movimento Antropófago ("Morreu Peri"; "moquear a linda menina"), e mesmo em *Velha Praga*, seu artigo anterior que aborda o mesmo tema, o ataque de Lobato é destituído de uma crítica social que vá além do fenômeno visível. O alvo é tão somente o cabloco. Jeca Tatú é a "velha praga" que assola o país, vagabundo, indolente e ignorante, incapaz de exercer um trabalho produtivo, prejudicial à todos aqueles que - como Lobato - dedicam-se a agricultura. Só depois, por ocasião dos artigos de *Problema*

²² *Id., ib.*, p.229.

²³ *Id., ib.*, p.234.

²⁴ Monteiro Lobato, *Urupês*, p.125.

Vital, quando resolve empunhar a bandeira higienista, o Jeca abandonado pelo governo é assediado pelas doenças endêmicas que lhe sugam as energias vitais. De preguiçoso, indolente, para "viveiro do parasita letal"²⁵, a mudança da caracterização do cabloco brasileiro resulta de um deslocamento conceitual: O desprezo classista pelo trabalhador rural é substituído por um projeto global para a sociedade brasileira, que tem como ponto principal um governo forte, centralizado, coordenador do desenvolvimento econômico e social. O Jeca Tatú, expressão humana de uma sociedade corroída e degradada, seria redimido pela ascensão do saber positivo e o sepultamento do bacharelismo retrógrado e ineficaz. Àqueles que propõem a imigração estrangeira como medida adequada para o problema de mão-de-obra, Lobato responde com o exemplo da cidade de Iguape, que após um trabalho de saneamento exemplar, começa a recuperar seus habitantes: "Fato mais eloquente não há. Por ele se evidencia a elevação do tónus vital, com o seu cortejo de reflexos no moral, revigorizantes da vontade, desmodorrantes das faculdades adormecidas. O curado, de negativo, passará a fator ativo de produção. O país ganhará nele a energia correspondente à de um imigrante entrado."²⁶

III

Em 1902, Graça Aranha publicou seu romance mais famoso. Estruturado a partir do confronto ideológico entre dois imigrantes alemães, Lenz e Milkau, que se radicam no interior do Espírito Santo, *Canaã* discute valores estético-culturais que se reproduzirão, de forma mais sistemática, em *A Estética da Vida e Espírito Moderno*, textos escritos em pleno espocar modernista no Brasil. Segundo Alfredo Bosi, essas obras "desenvolvem as idéias expostas por Milkau no romance. O evolucionismo de extração 'teuto-sergipana' enriqueceu-se em contato com os grandes pensadores irracionistas do século XIX: Hartmann, Schopenhauer, Nietzsche. Conservando os princípios fundamentais do monismo, que identifica consciência e universo, G. Aranha procurou extrair dessa unidade uma filosofia de vida que se resolve em atitudes estéticas, contemplativas e fruidoras da existência."²⁷ A síntese entre o monismo filosófico herdado da Escola do Recife e o irracionismo de tonalidades românticas caracteriza toda a obra de Graça Aranha e é a partir dela que torna-se possível compreender sua participação no grupo modernista brasileiro.

²⁵ Monteiro Lobato, *Problema Vital*, p.241.

²⁶ *Id., ib.*, p.308.

²⁷ Alfredo Bosi, *História Concisa da Literatura Brasileira*, p.372.

As convicções existenciais dos dois personagens centrais de *Canaã* são resultados antitéticos da mesma fusão conceitual que caracteriza a obra de Graça Aranha. O evolucionismo de Lentz é destituído de qualquer freio humanista, encaminhando-se para concepções próximas do darwinismo social e do racismo de Gobineau: a sobrevivência do mais apto que se materializa na valorização indiscriminada da força racial ariana e da vida militar. Milkau, por seu lado, expressa uma confiança irrestrita na superação gradual da condição animal através da elevação humana sob a tutela do amor. O romantismo de Lentz, evidente no seu apego à ordem social e culto indiscriminado ao passado nacional alemão, confronta-se com o de Milkau, que extravaza na busca da solidariedade humana, na contemplação da natureza e nas especulações sobre a autonomia da arte. Força e dominação em Lentz versus amor e solidariedade em Milkau, tendo como solo comum a certeza do progresso humano e a vitória dos sentimentos sobre a razão. Os dois alemães se defrontam, portanto, dentro do mesmo campo conceitual e a prevalência das idéias de Milkau (tanto no romance, como na obra do autor), apenas revela uma escolha pessoal.

A visão pessimista de Lentz sobre a mestiçagem no Brasil, além de referência direta à profecia de Gobineau sobre a impossibilidade civilizacional de um país de mulatos, demonstra como diversas convenções antropológicas, através de correntes subterrâneas nem sempre muito visíveis, acabaram por desembocar, no final do século XIX, em um mesmo caudal explicativo da inferioridade racial. "Não acredito", diz Lentz, "que da fusão com espécies radicalmente incapazes resulte uma raça sobre que se possa desenvolver a civilização. Será sempre uma cultura inferior, civilização de mulatos, eternos escravos em revoltas e quedas. Enquanto não se eliminar a raça que é o produto de tal fusão, a civilização será sempre um misterioso artifício, todos os minutos rotos pelo sensualismo, pela bestialidade e pelo servilismo inato do negro. O problema social para o progresso de uma região como o Brasil está na substituição de uma raça híbrida, como a dos mulatos, por europeus."²⁶ Além de defender uma migração maciça de brancos europeus superiores, ideário adotado nos anos seguintes por significativos grupos políticos brasileiros, a frase denuncia a permanência de antigas convicções; a lubricidade animalasca do negro associada à sua inata condição de escravo; velhos temas retomados pelo racismo emergente na Alemanha pré-nazista e fundado na vulgarização do discurso científico evolucionista.

Milkau, porta-voz das idéias de Graça Aranha, repele francamente o arianismo do amigo. Denunciando a teoria racial como ideologia aristocrática, ele recorre à história para desmentir a noção de raça privilegiada: "houve um tempo na História em que o semita brilhava na Babilônia e no Egito, o hindu nas margens sagradas do Ganges, e eles eram a

²⁶ Graça Aranha, *Canaã*, p.53.

civilização toda; o resto do mundo era a nebulosa de que se não cogitava."²⁹ Cada época e cada povo terá sua vez. No caso brasileiro, o mulato seria o verdadeiro "laço, a liga nacional,"³⁰ o elemento étnico basilar de uma nova nacionalidade acomodada ao meio tropical. A cultura portuguesa, em especial a língua, predominará sobre todas as influências alienígenas e será o tronco da nova sociedade: "não digo que os idiomas estrangeiros não influam sobre o idioma nacional, mas desta mistura resultará ainda uma língua, cujo fundo, cuja índole serão os do português, trabalhado na alma da população por longos séculos, fixado na poesia e transportado para o futuro por uma literatura que quer viver."³¹

A descrença na existência de raças puras alia-se a uma concepção de história onde "o progresso se fará numa evolução constante e indefinida."³² Mas, dentro do ventre evolucionista pode-se vislumbrar, ainda em estado germinal, o primitivismo. A evolução conjunta da humanidade, observável a partir de um ponto de vista transcendente e distanciado, convive com sobrevivências primitivas que podem a qualquer momento ser reavivadas. No caso brasileiro, onde o contato entre homem e natureza tropical é mais íntimo e estreito, esta situação mostra-se ainda mais candente, resultando em uma metafísica selvagem onde prevalece a imobilidade da alma. "É uma profunda inércia para a cultura e uma invencível letargia. Os gestos animais dominam no homem animal. A natureza transfunde aos homens o frenesi lúbrico que lhes dá o instantâneo esquecimento da agonia do terror em que vivem. Esses espíritos não fazem a viagem sentimental que os liberta da própria animalidade. A representação ideal do Universo é a do espanto e do assombro. A mentira nasce dessa perpétua ilusão em que se abismaram, e a maior ilusão é a da natureza invencível. Dessa passividade e indiferença na noite misteriosa em que divagam, vêm-lhe, como uma epidemia de ideal, o sentimento da negação da vida, a renúncia a toda conquista do espírito."³³ A condição próxima à animalidade, onde prevalece a sexualidade e a alma exaltada, é fruto da insidiosa influência tropical sobre o espírito humano, prevalecente não só sobre os autóctones, mas igualmente sobre os alienígenas; os portugueses, em estágio evolutivo mais avançado, não escaparam da força corruptora e sofreram regressões atávicas.

Realista como Silvio Romero, Graça Aranha critica severamente nossos literatos por não expressarem o verdadeiro papel da Natureza na conformação nacional. Ou eles se prostam ufanisticamente diante de seu esplendor incomparável, ou a renegam totalmente, equívocos antípodas

²⁹ *Id., ib., p.54.*

³⁰ *Id., ib., p.202.*

³¹ *Id., ib., p.72.*

³² *Id., ib., p.53.*

³³ Graça Aranha, *Estética da Vida*, p.107.

incurridos por Gonçalves Dias e Machado de Assis. Ao mesmo tempo que a inteligência brasileira deve se libertar dos elementos selvagens, não pode se esquecer que esses são a essência da nacionalidade e não é mistificando-os ou escamoteando-os que se conseguirá sobrepujá-los. Reflexões que permitiram a Graça Aranha, um ano antes da Semana de Arte Moderna e cinco antes do "Manifesto Poesia Pau Brasil", formular o primeiro programa estético primitivista brasileiro: "aqueles elementos bárbaros da nossa formação espiritual e da nossa nacionalidade reclamam, antes do seu desaparecimento total, os seus vates e os seus escritores. O que há de grandioso, de descomunal, de monstruoso, de amorfo, de infantil, de caduco mesmo, na natureza e nas gentes, exige a sua epopéia. Alguns tentaram ser o poeta, o épico dessa selvageria. A natureza os fez bárbaros e capazes da necessária inconsciência. A cultura rudimentar, porém, que adquiriram, pô-los em desequilíbrio com a sua verdadeira 'pátria'. O pedantismo matou neles a íntima selvageria. Deixaram de exprimir inconscientemente para vêr e explicar. Nunca tais escritores se entenderam secretamente com as coisas de que trataram."³⁴ O ideário primitivista de Graça Aranha moderniza o projeto cultural de Silvio Romero. A expressão artística da brasilidade é legitimada não só pela analogia entre o infantil e o primitivo, mas também pela aceitação do irracional como fonte da expressão artística. O desnível entre as artes culta e popular, além do inconsciente como força motriz primordial da obra de arte, elementos presentes no modernismo primitivista, já estão pré-figurados em *Estética da Vida* e, um olhar aguçado, pode vislumbrá-los já em *Canaã*. (e)

A antropologia de Graça Aranha pressupõe, ao mesmo tempo, uma evolução conjunta da espécie humana e o surgimento de particularidades nacionais forjadas na relação entre cada povo e o meio físico que habita: "em cada povo há um traço característico que, embora enigmático, é persistente, vem do passado e será o mesmo no futuro, através das peregrinações do sangue e do espírito."³⁵ Reportando à hereditariedade fisiológica e psíquica, as idéias étnicas de Graça Aranha comportam tanto um evolucionismo ainda entremeado de noções positivistas, como concepções românticas na linha de Herder e Madame de Staël. Síntese ampla que incorpora ainda hipóteses explicativas novecentistas variadas, buscadas a Thomas Buckle, Hippolyte Taine, Silvio Romero. Se a inteligência caracteriza o povo francês; o sensualismo, o italiano; o espírito metafísico, o alemão; a fé transfigurada, o espanhol, "no Brasil o traço característico coletivo é a imaginação." Suas raízes longínquas "acham-se na alma de raças diferentes, que se encontram no prodígio da natureza tropical. Cada povo aí trouxe sua melancolia. Cada homem carregou no seu espírito o terror de vários deuses, a angústia das lembranças do

³⁴ *Id., ib.,* p.117.

³⁵ *Id., ib.,* p.85.

passado perdido para sempre, e se encheu da indefinível inquietação na terra estranha. Assim desabrochou essa sensibilidade implacável, que engrandece e deforma as coisas, que exalta e deprime o espírito, que traduz as ânsias e os desejos, fonte turva de poesia e religião, por onde aspiramos a posse do Infinito, para logo nos perdermos no nirvana da inação e do sonho."³⁶ (f)

A imaginação característica do brasileiro resulta da fusão cultural e psicológica de três povos tristes no meio tropical: "As raízes longínquas dessa imaginação acham-se na alma das raças diferentes, que se encontraram no prodígio da natureza tropical. Cada povo aí trouxe a sua melancolia."³⁷ A melancolia portuguesa é confluência de duas fontes separadas pelo tempo e pelo espaço, uma recebida na infância da nação, diretamente no berço romano, a outra no apogeu de sua civilização, no grande empreendimento colonizador do século XVI: "Roma transmitiu ao espírito latino uma melancolia, que os gregos não conheceram."³⁸ "A essa melancolia antiga juntou-se na alma dos portugueses a que lhe deu o oceano. (...) Espalharam-se pelo mundo, tiveram fama e glória, e soldados brancos e marinheiros rudes um dia se partiram das suas praias, não mais tornaram, desapareceram no infinito dos mares... e nos olhos, doces e tristes, das mulheres portuguesas vê-se ainda a saudade das caravelas."³⁹ A melancolia portuguesa veio se somar o atraso cultural e intelectual das duas outras raças formadoras. Tanto o negro africano, cujo "espírito, rudimentar e informe, como que permanece em perpétua infantilidade"⁴⁰, como o indígena, que "transmitiu aos descendentes aquele pavor que está no início das relações do homem e do universo"⁴¹, reforçam o traço característico da brasilidade, a imaginação: "O nosso delírio metafísico se manifesta principalmente na representação trágica da natureza na alma dos selvagens. Os índios e os negros da nossa formação são raças cheias de terror. Pela consciência se separaram do cosmos, e eles povoaram este terrível espaço de separação de seres fantásticos e tenebrosos, que são as divindades da sua rude mitologia. (...) Tudo é alucinação, pavor, melancolia na alma selvagem que os gerou."⁴²

O estado de magia, segundo Graca Aranha, é o estágio primordial da humanidade: "o animismo é a mais remota e racial expressão da religiosidade do homem perdido nas enigmáticas aparições de um incognoscível Universo. As suas raízes são adstritas à alma dos homens e embora caoticamente, essas idéias e imaginações ancestrais formam

³⁶ *Id., ib.,* p.87.

³⁷ *Id., ib.,* p.86.

³⁸ *Id., ib.,* p.87.

³⁹ *Id., ib.,* p.88.

⁴⁰ *Id., ib.,* p.88.

⁴¹ *Id., ib.,* p.89.

⁴² *Id., ib.,* p.106.

para sempre o substrato da religiosidade humana."⁴³ A quebra de harmonia entre homem e natureza, momento em que o mundo assume um aspecto estranho e inexplicável, é concomitante ao surgimento da consciência. O terror cósmico do homem desamparado é a fonte de sua ânsia de compreender o mundo e o solo mais profundo de todos os modos explicativos da existência, seja a religião, a arte, a metafísica ou a ciência. Essa lógica explicativa, sistematizada por Auguste Comte, fundamental na antropologia-filosófica de Levy-Bruhl e na filogênese freudiana, alia-se, no texto de Graça Aranha, a componentes naturalistas e românticos. A expressão humana em suas diversas modalidades revelam o caráter diferenciado das almas dos povos, reflexo dos ambientes físicos distintos onde cada um deles empreendeu sua emancipação da Natureza. As mitologias, as lendas, os folclores, as artes, as línguas, os rituais e os festejos expressariam a origem diferenciada de cada povo. Por esse motivo Milkau, o alter-ego de Graça Aranha em *Canaã*, pôde, nas lendas alemãs, ver "passar o Reno, como um grande rio sagrado, que foi o centro e o nervo do mundo germânico, todo cheio de encantamento, e cujas louras ninfas eram as espumas das próprias águas. Ele via os quadros recuados no tempo e os quadros novos da época medieval, bruxas, cavaleiros andantes e castelos. Todo o idealismo da raça estava ali, e o que nascera nas águas do rio, criando fantasias e mitos, mantinha-se inalterável; os novos deuses latinos, penetrando no seu espírito, transmudaram-se em divindades bárbaras, as suas santas eram aquelas mesmas fadas do Reno e os santos, os velhos deuses sombrios e batalhadores..." Joca, o mestiço brasileiro, sonhava lendas forjadas em outro meio físico: "Na bela lenda do currupira outro mundo se descortinava, que era toda a alma do tropeiro maranhense. Ali estavam a mata tenebrosa, as forças eternas da Natureza que assombravam e cujo símbolo era essa divindade errante que anima as árvores, que sacode do torpor tropical as feras ou que protege a Natureza, intimidando o homem, seu perpétuo inimigo. Ela espanta, vingam-se e beneficia, transveste-se em mil figuras, em crença maligna, que é a sua encarnação preferida, em animal ou vegetal, conforme a astúcia ou a força o exigem."⁴⁴ A marca original, o atavismo das raças e dos povos, que se perpetuará nas evoluções históricas particulares, conformando o caráter nacional e as expressões culturais coletivas, surge nas impressões primordiais infundidas no homem por seu habitat natural.

Uma postura herderiana que ganha tinturas explicitamente românticas quando nos recordamos como foi em geral considerada pela crítica ocidental a mitologia pagã. Até o século XVIII os deuses e monstros arcaicos eram em geral tidos como alegorias fantasiosas, sem relação alguma com a realidade. A crítica romântica, ao privilegiar a interioridade humana como fonte expressiva, acaba deslocando

⁴³ *Id., ib.*, p.13.

⁴⁴ Graça Aranha, *Canaã*, p.84.

o primado da imitação para a expressão subjetiva e, no que diz respeito aos mitos dos antigos, estes deixam de ser imposturas ou equívocos da percepção para se converterem em uma visão de mundo coerente e inteligível. O poeta romântico inglês Wordsworth, por exemplo, pensou a gênese do mito como produto dos sentimentos e da imaginação próprios da mente primitiva, afirmando que nos tempos antigos "a faculdade imaginativa era senhora das observações naturais."⁴⁵ A *imaginação brasileira* suposta por Graça Aranha é uma retomada desta concepção psicologizante da produção mitológica e poética, com o acréscimo importante da noção positivista do animismo primordial. Nesse sentido, a mitologia presente na cultura brasileira seria um poema coletivo que expressaria a alma pura e ingênua de um povo primitivo ainda em comunhão muito intensa com a natureza.

Na teoria antropológica de Graça Aranha inexistem elementos do racismo biológico; os homens são essencialmente iguais, com possibilidades inatas idênticas, e suas diferenciações se dão a partir da interação com a Natureza e evolução histórica posterior. O esplendor, magnificiência e potência da natureza tropical é a causa essencial da primitividade intelectual do homem brasileiro; nela se origina a metafísica e a inteligência bárbaras, sob império da imaginação exaltada e melancólica. A letargia, o frenesí lúbrico, a exaltação mística são reflexos espirituais de uma Natureza que se impõe invencível. Vencer a nossa metafísica e nossa inteligência bárbaras é o trabalho essencial do homem brasileiro para ultrapassar o fatalismo imobilizante. Mas, são conquistas impossíveis sem antes conseguir sobrepujar a Natureza. Não se trata, porém, de uma conquista material, do domínio maquínico-civilizatório sobre as potências telúricas; o pavor cósmico, produto maligno da cisão indivíduo-universo e da conseqüente formação egóica, não poderá ser extinto pela ciência; estas exerce seu domínio apenas no mundo fenomênico, o que a torna incapaz de responder as indagações mais profundas do ser. A conquista deve ser essencialmente espiritual, com a derrota do espectro assustador que habita a alma coletiva. A reconciliação homem-natureza somente se dará, no entender de Graça Aranha, com a adoção de uma concepção estética da vida e da aceitação intelectual do fieri incontrolável da existência. "No começo foi o terror, no fim será a libertação. Pela disciplina da cultura estética se realizará a união indissolúvel do homem brasileiro e da natureza tropical, a hipostase mística do espírito e da matéria no Universo, que formará a alma e o corpo de um só deus, total e infinito."⁴⁶ Fusão de elementos contraditórios, o projeto cultural de Graça Aranha mostra-se, acima de tudo, radicalmente estetizante.

⁴⁵ Citado por M. H. Abrams, *op. cit.*, p.426.

⁴⁶ *Id., ib.*, p.121.

IV

No mesmo ano de *Canas*, 1902, foi publicado *Os Sertões*, de Euclides da Cunha. O parentesco intelectual entre os dois autores não foi ainda convenientemente abordado pelos historiadores da literatura brasileira. As similitudes das duas obras são acentuadas, a começar pela formação intelectual, marcada pelo positivismo e pelo evolucionismo da "Escola do Recife". O elo maior a uní-los é a obra de Silvio Romero que, presença constante, mas em um segundo plano, nos textos de Graça Aranha, rebrilha de forma intensa nas páginas arrebatadas sobre Canudos. A tríade explicativa de Taine (o meio, a raça e o momento), adotada como eixo explicativo em *História da Literatura Brasileira*, ressurgue canonicamente n' *Os Sertões*, coordenando a própria divisão dos capítulos. O vínculo de Euclides com o historiador francês passa pela versão romeriana, como vários indícios podem atestar; por outro lado, os comentários de Euclides sobre a enorme variedade climática no território brasileiro tem como interlocutor Thomas Buckle, opondo a ele os mesmos reparos feitos por Silvio Romero^(g); E, por último, um outro elemento - este, decisivo - comprova a fonte intelectual: a descrição dos efeitos físicos e psíquicos sofridos pelo homem sob o jugo do clima tropical, que é uma paráfrase da citação do higienista francês Michel Levy feita por Silvio Romero.⁴⁷ Segue a passagem de Euclides:

"O calor úmido das paragens amazonenses, por exemplo, deprime e exaure. Modela organizações tolhicas em que toda a atividade cede ao permanente desequilíbrio entre as energias impulsivas das funções periféricas fortemente excitadas e a apatia das funções centrais: inteligências marasmáticas, adormidas sob o explodir das paixões; enervações periclitantes, em que pese à acuidade dos sentidos, e mal reparadas ou refeitas pelo sangue empobrecido das hematoses incompletas... Daí todas as indiossincrasias de uma fisiologia excepcional: o pulmão que se reduz, pela deficiência da função, e é substituído, na eliminação obrigatória do carbono, pelo fígado, sobre o qual desce pesadamente a sobrecarga da vida: organizações combalidas pela alternativa persistente de exaltações impulsivas e apatias enervadoras, sem a vibratilidade, sem o tono muscular enérgico dos temperamentos robustos e sanguíneos. A seleção natural, em tal meio, opera-se à custa de compromissos graves com as funções centrais, do cérebro, numa progressão inversa prejudicialíssima entre o desenvolvimento intelectual e o físico, firmando inexoravelmente a vitória das expansões instintivas e

⁴⁷ Ver capítulo 1, p.9.

visando o ideal de uma adaptação que tem, como conseqüências únicas, a máxima energia orgânica, a mínima fortaleza moral. (...) A raça inferior, o selvagem bronco, domina-o; aliado ao meio vence-o, esmaga-o, anula-o na concorrência formidável ao impaludismo, ao hepatismo às pirexias esgotantes, às canículas abrasadoras e aos alagadicos maleitosos."⁴⁸

Em *Amazônia: Terra sem História*, um de seus famosos textos amazônicos, além dos efeitos do clima tropical sobre o corpo, Euclides da Cunha releva também a ação mesológica sobre o espírito. A floresta amazônica, portentosa e luxuriante, enebria o observador, atordoa sua racionalidade; semelhante à Graça Aranha, que assim definia o brasileiro em geral, supunha o homem amazônico sob o domínio da *imaginação*: "É que o grande rio, malgrado a sua monotonia soberana, evoca em tanta maneira o maravilhoso, que empolga por igual o cronista ingênuo, o aventureiro romântico e o sábio precavido. (...) Há uma hipertrofia da imaginação no ajustar-se ao desconforme da terra, desequilibrando-se a mais sólida mentalidade que lhe balanceie a grandeza. (...) Parece que ali a impotência dos problemas implica o discurso vagaroso das análises: às induções avantajam-se demasiado os lances de fantasia. As verdades desfecham em hipérboles. E figura-se alguma vez em idealizar aforrado o que ressaí nos elementos tangíveis da realidade surpreendedora, por maneira que o sonhador mais desensofrido se encontre bem, na parceria dos sábios deslumbrados."⁴⁹ O homem, na Amazônia, é um intruso. A natureza, ali, ainda não se encontra pronta para recebê-lo; está em pleno processo de gestação: "os mesmos rios ainda não se firmaram nos leitos; parecem tatear uma situação de equilíbrio derivando, divagantes, em meandros instáveis. (...) A flora ostenta a mesma imperfeita grandeza."⁵⁰ A gênese da floresta amazônica, em pleno andamento, ao repetir a Criação original, produz no espírito humano a "sensação angustiosa de um recuo às mais remotas idades, como se rompesse os recessos de uma daquelas mudas

⁴⁸ Euclides da Cunha, *Os Sertões*, p.69. Inexiste qualquer referência bibliográfica n' *Os Sertões* apontando a fonte desse trecho, mas há dez pontos de contato entre as passagens de Euclides e Levy: 1. A excitação dos órgãos/funções da periferia; 2. O arrefecimento dos órgãos/funções centrais; 3. A diminuição da atividade pulmonar; 4. o aumento da importância excretora do fígado; 5. a inexistência do temperamento sanguíneo no clima tropical; 6. O rebaixamento moral; 7. O predomínio da vida instintiva (acento da sexualidade); 8. O estado febril contínuo; 9. O acúmulo de moléstias climáticas; 10. A presença de alagadicos fétidos. Levando em conta que estes pontos de contato estão na mesma seqüência, torna-se praticamente impossível que se trate de uma coincidência fortuíta.

⁴⁹ Euclides da Cunha, *Amazônia: Terra sem História*, p.101.
⁵⁰ *Id., ib.,* p.100.

florestas carboníferas desvendadas pela visão retrospectiva dos geólogos."⁵¹ Esse mundo primordial e incompleto, que subjuga o homem pela imaginação, que o induz à regressão intelectual e à expansão onírica, terá, alguns anos depois, seu poeta e seu poema: Raul Bopp, com seu *Cobra Norato*. O primitivismo modernista, visceralmente freudiano, revisita o primitivismo euclidiano, varado de atavismos românticos.

Introduzindo *Os Sertões*, Euclides da Cunha salienta que originalmente premeditava apenas descrever a Campanha de Canudos, mas, uma vez retardado na redação por circunstâncias variadas, a desatualização do assunto levou-o a optar por uma maior abrangência factual e conceitual no entendimento do episódio. O aniquilamento dos fanáticos de Antonio Conselheiro pelas sucessivas expedições do exército nacional, longe de um confronto fratricida, tomava, aos olhos do autor, um aspecto comprobatório da implacável lei da história: o "esmagamento inevitável das raças fracas pelas raças fortes."⁵² Força motriz da história anunciada por Gumplowicz, um dos maiores teóricos do que se convencionou chamar *darwinismo social*, o embate racial, na sua versão tupiniquim, coloca em trincheiras rivais o homem do sertão e o homem do litoral. O sertanejo, insulado por mais de trezentos anos no interior baiano, ao ser aniquilado, teve obliterada sua chance de se transformar em uma grande raça. Foi, segundo, Euclides, um grande crime. Esse paradoxo, que alinha a fria constatação de uma inexorável marcha histórica e a indignada revolta frente ao genocídio, levou muitos críticos a enxergarem n' *Os Sertões* uma contradição intransponível. A antinomia sem dúvida existe, mas ela se acomoda satisfatoriamente, segundo penso, na concepção histórica e antropológica do autor.

Euclides da Cunha supõe que a fusão harmônica do *homo afer*, do *homo americanus* e do *celta* português resultaria, teoricamente, no *pardo*. Passível de ser imaginado a partir da lei antropológica de Broca, que releva apenas os componentes étnicos da fusão, o *homem brasileiro* homogêneo não passa, porém, de um tipo abstrato. A proporção dos elementos raciais envolvidos, a influência do meio físico e as circunstâncias históricas específicas, aspectos complexos do caldeamento racial desprezados por Broca, seriam, na verdade, os três elementos essenciais na conformação de uma raça. Somente a consideração correta desses três fatores objetivos permitiriam a superação do subjetivismo imperante nos estudos antropológicos brasileiros. O homem é o reflexo do meio físico: ele é a "perfeita tradução moral dos agentes físicos de sua terra"⁵³; a história, por sua vez, é o reflexo dos influxos mesológicos no homem. O encadeamento de determinações, que reflete-se não só na divisão em capítulos d' *Os Sertões*, como também na tecitura da narrativa(h), é uma evidente opção intelectual pela tríade taineana, mas não

⁵¹ *Id., ib., p.100.*

⁵² Euclides da Cunha, *Os Sertões*, p.7.

⁵³ *Id., ib., p.99.*

significa o abandono da etabologia comtiana. Novamente aqui Euclides da Cunha mostra-se tributário a Silvio Romero: fundiona pressupostos de Taine, do positivismo e do evolucionismo de extração darwiniana, mesclando o produto final a noções românticas de atavismos psicológicos.

A avaliação do mestiço feita por Euclides é exemplar do seu ecletismo teórico: "é que nessa concorrência admirável dos povos, envolvendo todos em luta sem tréguas, na qual a seleção capitaliza atributos que a hereditariedade conserva, o mestiço é um intruso, não lutou; não é uma integração de esforços; é alguma coisa de dispersivo e dissolvente; surge, de repente, sem caracteres próprios, oscilando entre influxos opostos de legados discordes. A tendência à regressão às raças matrizes caracteriza a sua instabilidade. É a tendência instintiva a uma situação de equilíbrio. As leis naturais pelo próprio jogo parecem extinguir, a pouco e pouco, o produto anômalo que as viola, afogando-o nas próprias fontes geradoras. (...) Essa tendência é expressiva. Reata, de algum modo, a série contínua da evolução, que a mestiçagem partira. A raça superior torna-se o objetivo remoto para onde tendem os mestiços deprimidos e estes, procurando-a, obedecem ao próprio instinto da conservação e da defesa. É que são invioláveis as leis do desenvolvimento das espécies; e se toda a sutileza dos missionários tem sido impotente para aperfeiçoar o espírito do selvagem às mais simples concepções de um estado mental superior; se não há esforços que consigam do africano, entregue à solicitude dos melhores mestres, o aproximar-se do nível intelectual médio do indo-europeu - porque todo o homem é antes de tudo uma integração de esforços da raça a que pertence e o seu cérebro uma herança, - como compreender-se a normalidade do tipo antropológico que aparece, de improviso, enfeixando tendências tão opostas?"⁵⁴

A evolução humana, mental e fisiológica, fruto da integração dos esforços mesológicos nos povos, confunde-se com a evolução histórica; ambas fazem parte da mesma lei natural. O progresso paulatino do homem e da história, galgando um a um os degraus evolutivos, resulta em conquistas sólidas e definitivas, mas qualquer descompasso entre eles violenta a ordem natural, abrindo caminho para a anomalia, o imprevisto e o desequilíbrio. O "jogo permanente de antíteses", essência do caráter mestiço, será não só a marca psicológica do jagunço, como o próprio cerne da estrutura argumentativa. *Os Sertões* é fundamentalmente um enorme aglomerado de antinomias.

A definição dos caracteres psico-fisiológicos do sertanejo é essencial para a compreensão da narrativa euclidiana; é ela que relaciona organicamente os três capítulos da obra e permite a compreensão de todos os episódios históricos de *Canudos*. Nela se mostram ainda, atomizadas, a antropologia e a filosofia da história do autor, concepções que alicerçarão seu juízo de valor sobre

⁵⁴ *Id., ib., p.92.*

os fatos narrados. O sertanejo é, antes de tudo, um *inconstante*, eternamente a oscilar entre felicidade e a tristeza, entre a operosidade e a indolência, entre a praticidade e o misticismo, entre a força e a fraqueza; entre a audácia e o fatalismo. Um desequilíbrio estrutural que possui dupla origem: o meio no qual habita e as raças das quais resulta.⁽ⁱ⁾ A inconstância do temperamento sertanejo é análoga à inconstância climática. A psicologia humana "reflete, nestas aparências que se contrabatem, a própria natureza que o rodeia - passiva ante o jogo dos elementos e passando, sem transição sensível, de uma estação à outra, da maior exuberância à penúria dos desertos incendiados, sob o reverberar dos estios abrasantes. É inconstante como ela. É natural que o seja. Viver é adaptar-se. Ela talhou-o à sua imagem: bárbaro, impetuoso, abrupto..."⁵⁵ A inconstância reflete, também, a "fusão de estádios emocionais distintos."⁵⁶ Negros e silvícolas, ainda no estágio mais rudimentar da fase religiosa, mergulhados no fetichismo anímico, recebem o influxo místico dos portugueses colonizadores, que, em pleno século XVI, ainda na metrópole, conviveram com regressões religiosas ao messianismo fanático. A fusão desses elementos contrastantes resulta em uma religião mestiça, incoerente, desequilibrada, imersa em credices e superstições, coalhada de estigmas atávicos das raças formadoras. A religião (forma incipiente de racionalização do mundo) mostra-se, assim, uma objetivação da psicologia coletiva. O sertanejo, portanto, "é um retrógrado; não é um degenerado"⁵⁷

O sertanejo é uma violentação da ordem natural. "É desgraçoso, desengonçado, torto. Hércules-Quasímodo, reflete no aspecto a fealdade típica dos fracos. O andar sem firmeza, sem aprumo, quase gigante e sinuoso, aparenta a translação de membros articulados."⁵⁸ *Espírito* oscilante entre o bem e o mal, *corpo* composto de belos traços da mitologia clássica e horrendos defeitos ilustrados pelo personagem de Vitor Hugo, o sertanejo é um ser monstruoso. Sua aberração objetiva-se em tudo que realiza. Ao se olhar para os casebres de Canudos, "a tapera colossal parecia estereografar a feição moral da sociedade ali acoutada. Era a *objetivação* daquela insânia imensa."⁵⁹ A igreja de Canudos possuía uma "fachada estupenda, sem módulos, sem proporções, sem regras; de estilo indecifrável; mascarada de frisos grosseiros e volutas impossíveis cabriolando num delírio de curvas incorretas; rasgada de ogivas horrorosas, esburacada de troneiras; informe e brutal, feito a testada de hipogeu desenterrado; como se tentasse *objetivar*, a pedra e cal, a própria desordem do espírito delirante."⁶⁰ Para os cultos da

⁵⁵ *Id., ib.,* p.99.

⁵⁶ *Id., ib.,* p.114.

⁵⁷ *Id., ib.,* p.55.

⁵⁸ *Id., ib.,* p.94.

⁵⁹ *Id., ib.,* p.147.

⁶⁰ *Id., ib.,* p.158.

religião mestiça, o sertanejo realiza "santos mal acabados, imagens de linhas duras, a *objetivarem* a religião mestiça em traços incisivos de manípulos: Santo Antônio proteiformes e africanizados, de aspecto bronco, de fetiches; Marias Santíssimas, feias como megeras..."⁶¹ Em tudo o que põe os dedos, como se fosse pensável um Midas aleijão, transforma-se em monstruosidade: "a *arx monstruosa*"⁶²; a "ara *monstruosa*"⁶³; "o edifício *monstruoso*"⁶⁴; "a *urbs monstruosa*"⁶⁵; as "aberrações *monstruosas*"⁶⁶; "a seita esdrúxula - caso de simbiose moral em que o belo ideal cristão surgia *monstruoso* dentre as aberrações fetichistas."⁶⁷

Compêndio de atavismos obscuros, reativador de anacronismos das raças inferiores, o sertanejo reaviva atributos psíquicos remotíssimos, reproduzindo as condições dos primeiros agrupamentos bárbaros ou das seitas heréticas dos primórdios do cristianismo. O desequilíbrio estrutural do sertanejo abeira-se do barbarismo instintivo e animalesco (Euclides fala do "automatismo impulsivo das raças inferiores"⁶⁸). A oscilação do sertanejo entre o estado letárgico e a impulsividade enérgica é desencadeada por uma "descarga nervosa instantânea"⁶⁹, em analogia perfeita com o estouro da boiada, provocada por uma "descarga nervosa subitânea."⁷⁰ O aglomerado ordenado de animais selvagens, que repentinamente se converte em "um corpo único, *monstruoso*, informe, indescritível, de animal fantástico"⁷¹, anuncia, emblematicamente, a conversão dos pacatos vaqueiros em jagunços intrépidos e alucinados dos capítulos finais. A primitividade bárbara do sertanejo, sua incapacidade racional de uma avaliação objetiva da própria condição, é a mola propulsora da metamorfose regressiva. Sob o domínio de atavismos, Canudos transforma-se em uma "comunidade homogênea e uniforme, massa inconsciente e bruta, crescendo sem evolver, sem órgãos e sem funções especializadas, pela só justaposição mecânica de levas sucessivas, à maneira de um polipeiro humano."⁷² A mesma identificação entre a regressão atávica, o instinto mecânico e a aberração monstruosa ressurgiu, de forma simbólica, na figura de Antonio Conselheiro: "O evangelizador surgiu, *monstruoso*, mas autômato."⁷³

-
- 61 *Id., ib.,* p.158.
 62 *Id., ib.,* p.157.
 63 *Id., ib.,* p.117.
 64 *Id., ib.,* p.158.
 65 *Id., ib.,* p.147.
 66 *Id., ib.,* p.164.
 67 *Id., ib.,* p.155.
 68 *Id., ib.,* p.92.
 69 *Id., ib.,* p.96.
 70 *Id., ib.,* p.105.
 71 *Id., ib.,* p.106.
 72 *Id., ib.,* p.153.
 73 *Id., ib.,* p.131.

A condição sertaneja, no juízo de Euclides da Cunha, é paradoxal. Ao mesmo tempo em que todos os seus aspectos antropológicos, sociológicos, religiosos e culturais se correspondem *consensualmente*, exprimindo o estágio animico-fetichista em que se encontra, ela, quando tomada em sua inserção histórica global, mostra-se uma aberração retrógrada. Paradoxal, mas não uma contradição inconciliável; afinal, a condição sertaneja é materialização da síntese conceitual operada por Euclides da Cunha entre o etapismo progressivo-positivista e o atavismo regressivo de extração romântica. A condição do líder revoltoso é a comprovação objetiva desta tese. Por um lado, Antonio Conselheiro retrata com fidelidade o grupo a que pertencia, arrastando atrás de si o povo sertanejo não por um fascínio pessoal irresistível, mas porque o dominavam as características essenciais daquele. Por outro lado, resume, na sua aparência impressionadora, a anomalia de seus pares: "cabelos crescidos até os ombros, barba inculta e longa; face escaveirada; olhar fulgurante; *monstruoso*, dentro de um hábito azul de brim americano."⁷⁴ A avaliação depende do ponto de vista: "Isolado, ele se perde na turba dos nevróticos vulgares. Pode ser incluído numa modalidade qualquer de psicose progressiva. Mas posto em função do meio, assombra. É uma diátese, e é uma síntese."⁷⁵ Anormal, se comparado com o homem moderno, Antonio Conselheiro exprime a normalidade sertaneja. Por outro lado, a normalidade sertaneja inverte-se em anomalia quando inserida no contexto histórico global. Antonio Conselheiro é, ao mesmo tempo, um paranóico e um homem primitivo normal, ambigüidade expressa no termo que melhor o caracteriza: um *retrógrado*.

O encadeamento entre a ontogênese e a filogênese operado por Euclides, assim como sua manipulação da noção de normalidade entre as duas instâncias, acabam afastando satisfatoriamente as contradições mais agudas de seu discurso e explicando a aparente ambigüidade presente na introdução d'*Os Sertões*. A aceitação do "esmagamento inevitável" da sub-raça sertaneja é absolutamente consonante aos pressupostos positivistas; na terminologia marcadamente darwinista subjaz a convicção da impossibilidade existencial de uma sociedade rudimentar no mundo civilizado. Mas, aos responsáveis pelas expedições bélicas a Canudos, crentes que defendiam o novo regime de subversivos perigosos, faltou a percepção de que o "o jagunço é tão inapto para aprender a forma republicana como a monárquico-constitucional. Ambas lhe são abstrações inacessíveis. É espontaneamente adversário de ambas. Está na fase evolutiva em que só é conceptível o império de um chefe sacerdotal ou guerreiro."⁷⁶ Estavam inscientes da significação real da desordem sertaneja e cometeram um crime inominável a partir

⁷⁴ *Id., ib., p.130.*

⁷⁵ *Id., ib., p.121.*

⁷⁶ *Id., ib., p.163.*

dessa ignorância lapidar. Os sertanejos, segundo Euclides, "requeriam outra reação. Obrigavam-nos a outra luta."⁷⁷ O esmagamento", portanto, não precisava ser literal. Não era necessário o extermínio genocida.

Como última observação, vale ressaltar uma questão presente n'Os Sertões que nos remete novamente a Silvio Romero. A todo momento Euclides salienta a *originalidade* da gênese sertaneja e dos eventos narrados; Estes, mesmo que obedecam leis naturais abstratas, comportam particularidades notáveis, somente inteligíveis a partir de sua existência individual, fruto do meio físico inconstante e da mestiçagem insatisfatória. A originalidade compreende todas as materializações da psicologia sertaneja, como as danças, as músicas, as lendas, as mitologias, a religião, os objetos de culto e de uso prático, os costumes, os hábitos e as leis. Entre o espírito e as obras existe, portanto, uma consensualidade orgânica. A introdução de um elemento alienígena qualquer, como, por exemplo, o regime republicano, trata-se de uma violência, de um artifício inaceitável. O que vale para os sertanejos, vale para os brasileiros, cultores de uma civilização de empréstimo. "Vivendo quatrocentos anos no litoral vastíssimo, em que pelejam reflexos da vida civilizada, tivemos de improviso, como herança inesperada, a República. Ascendemos, de chofre, arrebatados na caudal dos ideais modernos, deixando na penumbra secular em que jazem, no âmago do país, um terço da nossa gente. Iludidos por uma civilização de empréstimo; respingando, em faina cega de copistas, tudo o que melhor existe nos códigos orgânicos de outras nações, tornamos, revolucionariamente, fugindo ao transigir mais ligeiro com as exigências da nossa própria nacionalidade, mais fundo o contraste entre o nosso modo de viver e o daqueles rudes patrícios mais estrangeiros nesta terra do que os imigrantes da Europa. Porque não no-los separa um mar, separam-no-los três séculos..."⁷⁸ A inorganicidade da vida brasileira, expressa na imitação de estrangeirismos, Euclides da Cunha opõe, como já o fizera Silvio Romero no campo da literatura, a necessidade de se expressar a nacionalidade no conjunto de valores adotados pela sociedade. Este tipo de abordagem, que releva o respeito à originalidade do nosso modo de viver, é uma sombra onipresente no seio da intelectualidade brasileira, uma sombra tênue e obscura que alimenta os sonhos de uma excepcionalidade grandiloquente e os pesadelos uma inferioridade intransponível.

⁷⁷ *Id., ib., p.166.*

⁷⁸ *Id., ib., p.164.*

V

A posição de Euclides da Cunha frente ao genocídio de Canudos foi contradita em episódio equivalente, ocorrido no quilombo de Palmares. O médico baiano Nina Rodrigues, precursor do estudo sistemático sobre a cultura negra no Brasil, exaltou o extermínio dos negros fugitivos como uma "benemerência das armas portuguesas", que livrou o país das "ameaças à civilização do futuro povo brasileiro, nesse novo Haiti, refratário ao progresso e inacessível à civilização, que Palmares vitorioso teria plantado no coração do Brasil."⁷⁷ O retorno ao barbarismo africano, observável na pobre configuração sócio-econômica dos aquilombados por mais de 60 anos, seria uma prova contundente da impossibilidade estrutural dos negros em adotarem padrões civilizatórios superiores. Estes, libertos da coordenação social dos senhores brancos, estabeleceram um *modus vivendi* inteiramente compatível com o estágio intelectual em que se encontravam, inferior ao colonizador branco, comprometendo, caso sobrevivesse, o destino do país. Nina Rodrigues julga ser possível separar os juízos ético e científico: "A raça negra no Brasil, por maiores que tenham sido os seus incontestáveis serviços à nossa civilização, por mais justificadas que sejam as simpatias de que a cercou o revoltante abuso da escravidão, por maiores que se revelem os generosos exageros dos seus turiferários, há de constituir sempre um dos fatores da nossa inferioridade como povo."⁸⁰ O reconhecimento da injustiça secular exercida sobre os escravos não deveria obliterar os olhos dos publicistas às inexoráveis leis evolutivas. O mesmo realismo que avalia a mácula negra da nossa formação étnica deve julgar o episódio de Palmares. Em Nina Rodrigues, ao contrário de Euclides da Cunha, a ciência legitima o extermínio no caso extremo de uma rebeldia coletiva de grupos inferiores. Mas, em outra circunstância, Nina condena a polícia baiana pela repressão violenta e ineficaz às práticas religiosas dos negros, aproximando-se muito de Euclides, que criticou o governo central por enviar expedições de guerra à Canudos; tanto a polícia como o governo foram incapazes de avaliar que as manifestações que combatiam eram expressões naturais do estágio evolutivo de jagunços místicos e negros fetichistas. (j)

Juízos de valor à parte, Nina Rodrigues e Euclides da Cunha compartilham idéias evolucionistas-positivistas que conferem à temporalidade histórica, e não à constituição biológica, os desníveis raciais. Os jagunços de Antonio Conselheiro e os libertos de Zumbi são representantes de um

⁷⁷ Nina Rodrigues, *Os Africanos no Brasil*, p.78.

⁸⁰ *Id., ib.,* p.7.

estágio evolutivo inferior, uma circunstância histórica que poderia, eventualmente, ser corrigida, mesmo que, cada um a seu modo, os dois autores levantem algumas objeções concretas à essa possibilidade. O alicerce teórico similar permite outras aproximações. A analogia entre ontogênese e filogênese, fixada no século passado por Haeckel e presente em Euclides, é revisitada: "o homem", diz Nina Rodrigues, "no estado selvagem ou bárbaro, representa a infância da espécie como a criança representa a do indivíduo"⁸¹ E complementa: "Posto que o negro da América tenha progredido muito exteriormente, posto tenha assimilado as formas da vida civil, todavia, no fundo da alma, ele é ainda uma criança; de bem pouco tem ultrapassado aquele estágio infantil da humanidade."⁸² Como Euclides da Cunha, Nina Rodrigues supõe que o galgar das raças aos diversos patamares evolutivos não pode ser feita de forma brusca, pois, "para ser permanente, a civilização deve ser gradual; pois só quando um passo avante está dado com segurança é que o caráter de raça se torna firme e capaz de sofrer novo impulso."⁸³ Igualmente está presente em Nina a idéia, tão cara a Euclides, de que todas as materializações (ou objetivacões, como este último prefere dizer) culturais originam-se da subjetividade coletiva: "Os sentimentos, as crenças religiosas fazem para os negros, como para as outras raças, as despesas das manifestações primitivas da cultura artística."⁸⁴

Mas, se, genericamente, ambos possuem concepções evolutivas similares, por outro lado se distanciam no tipo de abordagem aos seus objetos específicos. Euclides da Cunha - e não falo apenas de *Os Sertões*, mas de sua obra - possui uma visão panorâmica; suas conjecturas atravessam eras geológicas e retorna encontrando o homem nos seus primórdios; suas especulações não se detém em um enfoque específico e apropriar-se de teses geográficas, etnológicas, biológicas, psicológicas... Um filósofo eclético da história que se converte em historiador, elegendo um episódio regional, perdido no sertão da Bahia, como leitmotiv de sua concepção do Homem e da História. Por seu lado, Nina Rodrigues, além de médico de formação acadêmica, especializou-se em estudos antropológicos do negro africano radicado na América. A concepção evolucionista funciona, em sua obra, como ponto de partida intelectual, um dado apriorístico desobrigado de comprovação. O seu olhar se encaminha para o detalhe, para o inventário das características diferenciadoras das culturas abordadas. Nina é mais um temperamento especialista do que generalista, o que explica sua reação diante da influência mesológica, que, ao mesmo tempo que a julga substancial na constituição dos povos, não lhe merece maiores considerações. Enquanto

⁸¹ *Id., ib.,* p.153.

⁸² *Id., ib.,* p.266.

⁸³ *Id., ib.,* p.266.

⁸⁴ *Id., ib.,* p.162.

Euclides dialoga com filósofos, historiadores e diversos especialistas - Hobbes, Hegel, Taine, Gumplowicz, Darwin, Humboldt, Renan, Tanzi, Riva, Lund, Harrt, nomes que enfeixam um largo espectro de preocupações -, Nina Rodrigues prefere buscar em Frobenius, Hovelacque, Mondaine, Shaler, Ellis, Sergi, Richardson, Binger, quase todos antropólogos "africanistas", os dados necessários para suas conjecturas.

A abordagem específica de Nina Rodrigues reverte-se em uma maior preocupação com a definição dos conceitos. Faz questão, por exemplo, em apartar seu conceito-chave *sobrevivência* da noção preferida de Euclides, o *atavismo*: "O atavismo é um fenômeno mais orgânico, do domínio da acumulação hereditária, que pressupõe uma descontinuidade na transmissão, pela herança, de certas qualidades dos antepassados, saltando uma ou algumas gerações. A sobrevivência é um fenômeno antes do domínio social, e se distingue do primeiro pela continuidade que ele pressupõe: representa os requícios de temperamentos ou qualidades morais, que se acham ou se devem supor em via de extinção gradual, mas que continuam a viver ao lado, ou associados aos novos hábitos, às novas aquisições morais ou intelectuais."⁸⁸ O atavismo, por sua essência psicobiológica, é uma propensão comportamental geneticamente herdada, podendo ou não se expressar no indivíduo ou na comunidade; é essencialmente regressivo devido sua característica de ressurgir após desaparecer uma ou mais gerações, ao passo que a sobrevivência é um vestígio do passado que se pereniza na continuidade social, obrigando a uma convivência, nem sempre harmônica, de hábitos, costumes e atitudes próprios de estágios evolutivos diferentes. (1) Ao contrário do atavismo, uma noção romântica difusa, a sobrevivência é um conceito antropológico formulado pelo escocês McLennan e provavelmente apropriado por Nina Rodrigues através da obra do inglês James Frazer, amplamente citada em seu texto. Os dois, mais Robertson Smith e Edward Tylor, são os mais importantes representantes da antropologia anglo-saxã do século XIX, marcadamente evolucionista - escola, aliás, inspiradora da obra de Nina Rodrigues.

O objetivo principal de Nina Rodrigues é averiguar qual a participação do negro na formação do caráter nacional, buscando nas sobrevivências religiosas, artísticas e linguísticas vestígios concretos da mentalidade negra presentes na constituição do homem brasileiro. A extinção dos africanos e a adaptação de seus descendentes, na maioria mestiços, ao novo contexto sócio-cultural americano seria uma barreira à reconstrução da psicologia social ou popular da raça negra originária, cujas manifestações espirituais sobreviveu nas população heterogênea do país. Essa dificuldade inicial, segundo Nina Rodrigues, não seria um problema de monta, pois "a nós brasileiros, como povo, menos nos importa ou interessa o conhecimento exato e completo da

⁸⁸ *Id., ib., p.272.*

psicologia social dos negros africanos, do que aquilo que dessa psicologia pode exercer uma ação apreciável na formação da população nacional. E essa influência se há de ter traduzido e atestado precisamente no que dela pode sobreviver entre nós."⁶⁶ Fundado nos trabalhos de Lang e Frazer, Nina Rodrigues supõe serem o totemismo e o fetichismo as expressões essenciais do estágio mental ancestral, tornando-as premissas básicas do seu trabalho. O totemismo seria, entre os povos primitivos, a relação de parentesco que estrutura a organização social da comunidade. Ele supõe uma genealogia clânica que origina-se em animais, plantas ou fenômenos naturais, tidos como sagrados, e que acaba orientando uma rede de interdições sexuais e vinganças obrigatórias, elevando a magia à posição de destaque. Como o totemismo pressupõe autonomia política, não poderia se configurar inteiramente em uma sociedade escravocrata. (Trata-se, evidentemente, uma definição fundada na escola antropológica anglo-saxã. A moderna antropologia descaracteriza o totemismo, tratando-o como um falso problema).⁶⁷ O fetichismo, por sua vez, é o estágio primitivo das religiões, onde as forças ocultas da natureza poderiam ser instrumentalizadas por práticas culturais. Tanto o fetichismo como o totemismo estruturam-se a partir de práticas mágicas, encaminhando Nina Rodrigues para o quadro evolutivo de Frazer, que encadeia os estádios mentais Magia, Religião e Ciência.

Nina Rodrigues parte, então, para o estudo de campo, coligindo diversas manifestações culturais - danças, festas, contos populares, linguagem - em busca de vestígios arcaicos. A ausência do fetichismo e do totemismo nas suas formas canônicas, o obrigam a distinguir a *intenção* (propensão mental) das práticas concretas que elas encetam. Comentando os diversos indícios de práticas totêmicas presentes em festas populares, Nina Rodrigues adverte que "seria, de fato, erro manifesto acreditar que, nestas sobrevivências, se possa encontrar a verdadeira instituição totêmica e não, simplesmente, em festas populares brasileiras, manifestações equivalentes do mesmo estado mental ancestral."⁶⁸ Entre a latência mental de um estágio primitivo e sua expressão concreta em circunstâncias históricas específicas abre-se a distância que vai do psicológico ao sócio-cultural; o mesmo estágio mental - no caso, a magia - pode produzir práticas, hábitos e costumes diferenciados, mas que guardam uma essência comum. Estas conjecturas nos permite recolocar com maior precisão a essência teórica dos estudos de Nina Rodrigues, que orbita em torno do conceito *sobrevivência*, permitindo uma avaliação mais justa de seus desmembramentos.

Em primeiro lugar, a prevalência do mental sobre o material e a indistinção entre o individual e o coletivo

⁶⁶ *Id., ib.,* p.121.

⁶⁷ Cf. Claude Lévi-Strauss, *O Totemismo Hoje*.

⁶⁸ Nina Rodrigues, *op. cit.,* p.178.

acabam encaminhando Nina Rodrigues para uma concepção cultural psicologizante, tendo como base o indivíduo e não a sociedade. Nesse sentido, o autor afirma que "as grandes construções espirituais coletivas ou populares descansam, como sólidos alicerces, no *subtractum* da psicologia individual e desta recebem as suas linhas divisórias mais naturais."⁸⁹ O homem primitivo é compreendido a partir de sua psicologia individual; "o selvagem é o homem que, estendendo inconscientemente a todo o Universo a consciência obscura que tem da própria personalidade, considera todos os objetos naturais como seres inteligentes e animados; que, sem tirar uma linha de demarcação bem nítida entre ele e todas as coisas que existem neste mundo, facilmente se convence que os homens podem ser transformados em plantas, em animais ou em estrelas, que os ventos e as nuvens, o sol e a aurora são pessoas dotadas das paixões, e qualidades humanas e sobretudo que os animais podem ser criaturas mais poderosas do que ele próprio e, em certo sentido, divinas e criadoras."⁹⁰ Essa posição o aproxima irreversivelmente da antropologia evolucionista anglo-saxã, que parte do mesmo pressuposto, posição que torna irrelevante as forças coercitivas e normativas (essência das instituições), presentes em todas sociedades humanas e incompreensíveis a partir da psicologia individual. (m)

Em segundo lugar, o conceito *sobrevivência* estrutura-se em duas suposições: a existência de uma situação anterior, onde determinada prática articulava-se organicamente com o meio social, e uma situação posterior, onde essa prática já não é mais compreendida em sua inteireza. No primeiro momento, ela é uma prática viva e está conectada, de forma harmônica, com os sentimentos que a produz. No segundo momento ela passa para o estado de tradição, onde sobrevive através de uma repetição rotineira, lembrando órgãos arcaicos remanescentes em animais atuais e que a evolução não conseguiu estirpar. Esta oposição é bem captada por Nina Rodrigues: "o fenômeno psicológico toma aqui duas feições distintas: ou a festa brasileira é a ocasião de verdadeiras práticas africanas que os negros adicionam a ela como suas equivalentes; ou essas práticas já se revelam incorporadas ou integradas às nossas festas como simples tradição ou lembrança. (...) Na primeira hipótese, trata-se de manifestações de uma crença, de uma prática, costume ou festa africana, atualmente ainda viva entre nós; na segunda, da tradição ou recordação de sentimentos que só existiram em atividade nos seus maiores"⁹¹ Ora, a manipulação desses princípios levam Nina Rodrigues a uma contradição fundamental. Se as *sobrevivências* não são mais práticas vivas, evidentemente elas não podem, como o faz Nina em todo o livro, ser elevadas a provas da inferioridade mental dos negros. Para que as práticas fetichistas e totemistas sejam

⁸⁹ *Id., ib.,* p.121.

⁹⁰ *Id., ib.,* p.172.

⁹¹ *Id., ib.,* p.179.

consideradas como evidências do estágio mágico atual dos negros, elas deveriam ser tomadas como práticas vivas, e não como sobrevivências. Como Nina Rodrigues utiliza-se indistintamente de *práticas vivas* e *sobrevivências* (e estas muito mais do que aquelas) para comprovar a inferioridade negra, a sua tese central - de que a raça negra "há de constituir sempre um dos fatores da nossa inferioridade como povo" - fica irreversivelmente comprometida.

VI

Artur Ramos, antropólogo e médico-legista baiano, vinculando-se explicitamente à "escola de Nina Rodrigues", observou, no seu livro *As Culturas Negras no Novo Mundo*, publicado em 1935, que as crenças do seu mentor intelectual na inferioridade antropológica do negro e na degenerescência da mestiçagem eram hipóteses de trabalho generalizadamente aceitas no período e não anulam as pesquisas concretas que realizou. A investigação das influências que o negro africano exerceu na América, deve tomar como ponto de partida as etnias negras, não por suas características biológicas, mas como representantes de culturas diferenciadas, que foram violentamente arrancadas de suas áreas naturais, e levadas para outro continente, onde foram confrontadas com outros povos e outras culturas.⁽ⁿ⁾ Foi, segundo Artur Ramos, o que Nina Rodrigues fez em sua obra: "desde o início dos seus estudos sobre os negros na Bahia, se pôs a analisar as manifestações de sua cultura espiritual e material: religiões, folclore, organização social, artes plásticas, culinária..."⁷² E tudo isso feito com técnicas revolucionárias, "que consistia justamente em cumular, com o método comparativo das culturas africanas e das sobrevivências negro-brasileiras, as deficiências históricas e concluir sobre as origens tribais do negro no Brasil."⁷³

Artur Ramos pretende ser um discípulo mais em "espírito" do que propriamente na "letra". Do mestre pretende imitar a mesma vontade em desvendar a origem e diferenças das diversas culturas negras e levar à frente algumas hipóteses e pesquisas pontuais. Escrevendo três décadas depois de Nina Rodrigues, ele tenta se mostrar atualizado com as novas teorias antropológicas européias e alerta que todos os equívocos do seu antecessor originam-se na concepção evolucionista unilinear, àquela altura já superada. "O evolucionismo clássico pressupunha um processo numa só linha. / Mas a evolução realmente não se dá numa só linha genética. / Em vez de considerarmos uma evolução *linear*, estudamos agora evolução de *estruturas*"⁷⁴, presente

⁷² Artur Ramos, *As Culturas Negras no Novo Mundo*, p.184.

⁷³ *Id., ib.,* p.185.

⁷⁴ *Id., ib.,* p.21.

na doutrina dos círculos culturais desenvolvida por Leo Frobenius. Este, segundo Ramos, foi quem primeiro formulou uma definição organicista da cultura: "A cultura", escreve Frobenius em *Paideuma* "é, em frente aos seus representantes humanos, um organismo absoluto; cada forma cultural tem que ser comparada a um ser vivo individual, que passa por um nascimento, uma idade infantil, viril e senil. As formas culturais estão submetidas a processos individuais de crescimento, que correspondem ao desenvolvimento do indivíduo humano. Trópegas e pesadas se portam em sua juventude, enérgicas e decididas na idade viril, vacilantes nas culturas senis etc."⁹⁵ A partir da nova orientação metodológica o negro deixa de ser alocado na escala mais baixa da evolução humana. Todas as culturas possuem ciclos vitais próprios, conformando-se em padrões culturais diferenciados.

A subversão do evolucionismo pelo organicismo não é um feito exclusivo de Frobenius. No capítulo anterior, quando tratei das teses de Herbert Spencer, aludi à sua ruptura com a evolução unilinear positivista, abrindo espaço para "as filosofias orgânicas da história de Arnold Toynbee e Oswald Spengler."⁹⁶ A mudança substancial de parâmetros que essa operação implica não é relevada por Artur Ramos. Para ele, a ciclicidade cultural é apenas um "corretivo" do evolucionismo, podendo com ele compartilhar de quase todos os conceitos. É a partir da redução das diferenças teóricas ao mínimo (o que, na prática, significa apenas retirar o qualificativo "inferior" ao negro), desenvolve sua exposição das culturas negras do novo mundo através do conceito de *sobrevivência cultural*, amplamente utilizado por Nina Rodrigues. Artur Ramos apropria-se ainda do conceito *aculturação*, do antropólogo americano Herskovits, para explicar as transformações ocorridas na transposição das culturas da África para a América. "Aculturação", define Herskovits, "compreende aqueles fenômenos resultantes do contato direto e contínuo, dos grupos de indivíduos de culturas diferentes, com as mudanças conseqüentes nos padrões originais culturais de um ou ambos os grupos."⁹⁷ Como Nina Rodrigues, mesmo sem conceituar explicitamente, também trata da questão - é o caso, por exemplo, do sincretismo religioso observado na Bahia entre cultos yoruba-nagô e católico -, o avanço em relação ao mestre não se mostra muito grande. O resultado é o esperado: as observações sobre as culturas negras na América giram em torno das mesmas questões já apresentadas por Nina Rodrigues, não podendo ser detectadas nelas o pretensão desvio teórico operado pelo autor. A *sobrevivência totêmica* observável em autos e festas populares, a *magia* e cerimônias

⁹⁵ Leo Frobenius, *Paideuma*, citado por Artur Ramos, *op. cit.*, p.23.

⁹⁶ Ver capítulo 1, p.35.

⁹⁷ M. J. Herskovits, *A Memorandum for the Study of Acculturation*, citado por Artur Ramos, *op. cit.*, p.244.

fetichistas de origem yoruba observável em diversos cultos, danças e práticas diversas, a preocupação lingüística, a coleta de contos e poesias, procedimentos todos eles já adotados por Nina Rodrigues estão ali revisitados.

VII

Em *Conceito de Civilização Brasileira*, publicado em 1937, Afonso Arinos de Mello e Franco busca uma compreensão global da sociedade brasileira desde sua formação. Ao seu juízo, as histórias do Brasil escritas até então, mesmo sendo frutos de um esforço grandioso, não passavam de coletâneas sem propósito orgânico ou base filosófica. Imaginou uma interessante metáfora para explicitar o *metier* do historiador: "é como se juntássemos as peças esparsas e dissecadas de um cadáver sobre a mesa do anfiteatro anatômico, depois de sabermos minuciosamente os elementos da sua contextura íntima, e lhes pudéssemos incutir uma junção harmoniosa, um sopro de vida que as compusesse num todo, num ser, num organismo vivo e palpitante."⁹⁸ O historiador como insuflador de vida nos vestígios desencarnados do passado é, como já observei ao comentar posição equivalente de Taine⁹⁹, um valor romântico estruturado no século XIX. A referência imediata de Arinos, entretanto, é Oswald Spengler, a quem busca a concepção de cultura como organismo vivo e a oposição entre cultura e civilização. Em *A Decadência do Ocidente*, o autor alemão define a civilização como o mundo da quantidade, espelhado simbolicamente no poder hegemônico do dinheiro, oposto ao mundo qualitativo da cultura. Mais do que um juízo de valor, trata-se de uma filosofia da história: a civilização caracteriza-se por uma atuação meramente extensiva, com exclusão de toda a produtividade espiritual nos campos das artes e da metafísica; harmonizando-se perfeitamente com o espírito das metrópoles, é uma época irreligiosa, decadente, que sucede inexoravelmente todo apogeu cultural. "A civilização é o destino inevitável de toda a cultura"¹⁰⁰ A filosofia spengleriana da história, que concebe uma metamorfose necessária da cultura em civilização, destino inelutável de todos os povos, não é aceita por Arinos; mas ele adota a distinção entre cultura e civilização que, no fundo, é uma reedição spengleriana da oposição entre espiritual e material buscada por Auguste Comte à Idade Média.

O objetivo de toda cultura, segundo Afonso Arinos, é a realização dos valores vitais de uma coletividade humana, valores estes que foram gerados, misteriosamente, em um

⁹⁸ Afonso Arinos de Mello e Franco, *Conceito de Civilização Brasileira*, p.20.

⁹⁹ Ver capítulo I, p.26.

¹⁰⁰ Oswald Spengler, *A Decadência do Ocidente*, p.47.

momento primordial. Mito da origem onde parece ecoar não só as palavras de Spengler ("tudo depende do símbolo primordial, a verificar-se no momento em que a alma de uma cultura despertar na sua paisagem e adquirir consciência de si própria"¹⁰¹), mas fundamentalmente o conceito herderiano de *princípio vital*. Símbolo primordial ou valor vital, o destino de uma cultura é traçado nos primórdios, no entrecchoque entre homem e natureza. Dessa forma, segundo Afonso Arinos, a cultura "é a experiência do mundo, adquirida pelo homem social, e a sua interpretação conseguida por princípios normativos de ordem puramente intelectual (filosóficos, religiosos, estéticos, éticos, científicos), tendendo essa experiência e essa interpretação para o domínio subjetivo do mundo, através do conhecimento dele; o processo de ação da cultura é, sempre, tanto nas formas primitivas, como nas evoluídas, a integração do indivíduo no meio, a confusão do agente com as forças que o cercam, em uma palavra a *naturalização do homem*."¹⁰² Se a cultura é a realização dos *valores vitais*, a civilização é a realização material dos *valores culturais* que toda sociedade, no âmbito de sua experiência espiritual, acaba forjando. Ao contrário da cultura, a civilização é a *humanização da natureza*. A distinção é clara: "no processo cultural, a submissão do mundo ao homem se dá por meio da *revelação* e do *conhecimento* do mundo, através da filosofia, das ciências puras, das religiões, das artes, da literatura. Ao passo que, no processo civilizador aquela submissão se verifica pelo *aproveitamento* do mundo, conseguido por intermédio da técnica, e expresso nas organizações políticas, econômicas, sociais, no direito, nas ciências aplicadas, nas grandes realizações da geografia humana."¹⁰³ A interrelação concebida por Arinos entre cultura e civilização é assumidamente idealista. O mundo espiritual produz o mundo material: "a prática não pode preceder a teoria, como a vontade não pode preceder a idéia, como a ação voluntária não pode preceder a consciência do ato."¹⁰⁴

Segundo Arinos, a cultura se faz civilização através da técnica, termo que abrange a dimensão *instrumental* do saber humano. Sua distinção entre civilização e técnica é um tanto confusa(o), como se tentasse separar o inseparável; pode-se inferir, de suas palavras, que as técnicas seriam as diversas modalidades práticas e a civilização o conjunto de instituições que as congregam. Como as técnicas mecânicas abrangem grande parte deste conceito, o autor se depara com a crítica contundente ao mecanicismo feita por Spengler. Corretamente, Afonso Arinos vincula esta crítica à tradição romântica que, desde Rousseau, passando por Goethe, Schiller, Ortega y Gasset e Berdiaeff, lamenta o progresso da civilização por seu diabólico abastardamento mecânico da

¹⁰¹ *Id., ib.,* p.120.

¹⁰² Afonso Arinos, *op. cit.,* p.36.

¹⁰³ *Id., ib.,* p.29.

¹⁰⁴ *Id., ib.,* p.38.

condição humana. Ela expressa "a eterna tendência do homem para a volta à natureza; é o tédio romântico, o desgosto enfastiado que as limitações, entraves e regras, que a vida social impõe à liberdade individual, provocam na inteligência e na imaginação sempre ávidas de liberdade."¹⁰⁵ Mas, mesmo que compreensível, o juízo romântico seria equivocado; a maquinização do mundo é a realização natural de valores culturais e, uma vez pertencente à civilização, não poderia corromper a cultura, instância superior de onde se originam as diretrizes do mundo material.

O raciocínio histórico de Afonso Arinos percorre a seguinte seqüência de objetivações: "origem desconhecida" - "valores vitais" - "cultura" - "valores culturais" - "civilização". A evolução de uma a outra instância se faz *organicamente* e é o caminho natural e irrecorrível de todos os povos: como os valores vitais se originam na conjugação misteriosa de fatores distintos (raça, espaço e lugar), temos, em consequência, a formação de culturas e civilizações originais, que obedecem ritmos particulares de ciclo vital. Uma cultura primitiva - onde, sob os influxos das sensações e não do raciocínio, a filosofia, a arte, a ciência, a arte e a moral confundem-se em um amálgama religioso confuso e arbitrário - resulta em uma civilização igualmente primitiva. "Deste estado cultural primário decorre uma técnica tosca e uma civilização rudimentar."¹⁰⁶ A pobreza de concepção de mundo e a ineficaz apropriação material da natureza faz com que as duas instâncias estejam muito próximas: "a civilização primitiva, pela ausência quase total da técnica, quase que se confunde com a cultura."¹⁰⁷ A cultura superior, ao contrário do que seria de se esperar, não necessariamente produz uma civilização avançada; como se originam misteriosamente e não obedecem nenhuma cronologia para tal, elas podem existir em qualquer período histórico. A elevação espiritual das antigas culturas chinesa, hindú, assíria, babilônica, hebráica, grega, ao mesmo tempo que impedem um juízo de valor absoluto entre as diversas culturas, não foi suficiente para desencadear um processo civilizacional avançado. A civilização, ao contrário da cultura que objetiva imediatamente seus fins intelectuais, depende do acúmulo de experiência técnica adquirida conjuntamente por toda a humanidade. Estas conjecturas dão à teoria da história de Afonso Arinos um caráter híbrido; as culturas obedecem a uma ciclicidade orgânica, o que o remete às teorias de Oswald Spengler e Leo Frobenius, enquanto as civilizações se encadeiam, através do acúmulo técnico, em um progresso unilinear conforme aos ditames do evolucionismo clássico. O que já produz, de início uma contradição grave: se toda cultura produz uma civilização específica, fica difícil

¹⁰⁵ *Id., ib., p.55.*

¹⁰⁶ *Id., ib., p.60.*

¹⁰⁷ *Id., ib., p.62.*

imaginar uma evolução coordenada das civilizações, independente das culturas.

Uma vez estabelecidas as premissas, Afonso Arinos principia seus estudos sobre a civilização brasileira. O ponto de partida deveria ser o exame do triângulo cultural brasileiro, constituído pelos três povos formadores. Os estudos históricos de índios e negros desenvolvidos no século XIX estavam, segundo Arinos, absolutamente vincados por concepções românticas e princípios políticos libertários. O índio e o negro dessas versões não passariam de idealizações, sem qualquer vínculo com a realidade, onde a subjetividade, a fantasia, a ideologia, a propaganda política, a mistificação e a *eloquência* seriam as forças inspiradoras; somente uma verificação racional, submetida à objetividade, à observação, à isenção, ao descompromisso político, à neutralidade - em suma, à *cientificidade* -, poderia demolir as duas figuras ideais e, em seus lugares, apresentar o negro e o índio reais. Afonso Arinos ombreia-se aos *realistas*: ao invés de recalcar ou disfarçar as características tidas como inferiores, era necessário uma aceitação imparcial desses elementos, fundamentais para compreender a formação nacional. Não se trata, porém, de uma posição inovadora; como já demonstrei em passagens anteriores, Silvio Romero, Monteiro Lobato, Belisário Pena, entre outros, já haviam adotado postura similar. Na verdade, em 1937, a crítica à idealização do homem brasileiro e das etnias formadoras era um verdadeiro lugar-comum. (p) Esta postura retardatária permite, no entanto, uma boa visão retrospectiva da produção artística e científica imediatamente anterior, onde as versões dos tipos nacionais passaram por uma reelaboração. "O negro de um romance do sr. José line do Rego", diz Afonso Arinos, "ou do sr. Jorge Amado, o índio ou o caboclo que costumam aparecer em alguns poemas modernos, como certos dos srs. Manuel Bandeira ou Mário de Andrade (...) são evidentemente tipos brasileiros, inteiramente diferentes dos seus predecessores, que o não eram, conforme vimos acima. Bem brasileiro, também, aquele inquietante 'Macunaíma, herói da nossa gente', criado pelo sr. Mário de Andrade, e que, como cafuso ou caburé, reúne os atributos do índio e do negro."¹⁰⁸ Concomitante a esta avaliação positiva da literatura modernista, Arinos reconhece o valor científico dos estudos antropológicos de Roquette-Pinto e Nina Rodrigues, aos quais buscará vários dados e algumas concepções.

A avaliação correta dos elementos indígena e negro era fundamental, pois, no que diz respeito à interpenetração cultural eles condicionavam as possibilidades da sociedade em um limite inferior. Arinos é claro quanto a isso: "Penso que devemos, no exame da formação brasileira, manter permanentemente na lembrança, formando como que uma base geral do trabalho, a idéia fundamental de que o Brasil foi teatro histórico de um grande choque entre *duas culturas* e

¹⁰⁸ *Id., ib.,* p.94.

uma civilização./ A civilização brasileira, nos traços característicos e diferenciados que já, hoje, nela podemos distinguir, é o resultado do encontro dessas três forças, no qual, ao mesmo tempo que uma (a civilização lusa), submetia e esmagava as outras duas (as culturas afro-índias), deixava-se influir por elas, assimilando muito dos seus elementos, que passaram a figurar como sobrevivências modificadoras."¹⁰⁹ Uma vez que a civilização é a realização material dos valores culturais, torna-se necessário primeiramente compreender a cultura resultante da interpenetração racial. Como, em essência, são a cultura e a civilização branca que predominam, Arinos centra suas preocupações nos elementos culturais afro-índios remanescentes: "ao plano do nosso trabalho interessa, principalmente, fixar as tendências, os sentidos, as direcções gerais, em que agiram essas influências modificadoras, e daí concluir quais foram os resíduos e sobrevivências assimiladas, que mais poderosamente marcam a civilização brasileira de hoje em dia."¹¹⁰ (q)

Afonso Arinos defende a necessidade absoluta da aplicação do conceito *resíduo*: "É indispensável, para nós, se quisermos fazer uma idéia nítida da atual civilização brasileira, o conhecimento dos *resíduos* dessas influências, para empregarmos, embora com significação diferente, a expressão técnica tão cara a Vilfredo Pareto. Isto é, devemos identificar, dentro do complexo brasileiro, qual a parte de responsabilidade que incumbe a cada um dos dois agentes étnicos cooperadores (o índio e o negro), na modificação do panorama da civilização branca."¹¹¹ Mas, o que seria um *resíduo*? Arinos não apresenta sua acepção original, nem a adaptação que assinala ter feito. Para Homans e Curtis, os resíduos de Pareto "não constituem partes de um esquema conceitual, mas uniformidades abstraídas dos ditos observados dos homens. O senso comum estabeleceu, todavia, um esquema conceitual que, nos nossos hábitos de pensamento, está tão intimamente ligado às observações que não é conveniente separá-los. Todos nós observamos que dizemos e fazemos certas coisas, mas todos sentimos igualmente que temos sentimentos ligados a esse ditos e atos. Portanto, a palavra *resíduos* será utilizada para exprimir *sentimentos*"¹¹² Evans-Pritchard, após salientar que trata-se de um conceito vago e nebuloso, julga que o resíduo não é idêntico ao sentimento, mas é determinado pelo sentimento. Os sentimentos desencadeiam vários comportamentos humanos que se repetem através da história, e as teorias ou ideologias, que se alternam de tempos e tempos, não passam de *constructos* ideados e

¹⁰⁹ *Id., ib.,* p.114.

¹¹⁰ *Id., ib.,* p.132.

¹¹¹ *Id., ib.,* p.131.

¹¹² G. C. Homans e C. F. Curtis, *An Introduction to Pareto, his Sociology*, citado por E. E. Evans-Pritchard, *História do Pensamento Antropológico*, p.153.

posteriori para legitimá-los. Os *resíduos* seriam uma abstração das ações humanas uniformes, enquanto as *derivações* seriam suas expressões ideológicas-culturais.¹¹³ À margem das divergências, as duas interpretações coincidem na constatação de que o *resíduo* de Pareto concerne à uma abstração de comportamentos uniformes da humanidade, pensada enquanto espécie. Como Afonso Arinos fala de "*resíduos afro-índios*", remetendo-se a culturas específicas, a adaptação do conceito não foi feito sem uma grande dose de liberdade.

A definição de Afonso Arinos não poderia ser ainda mais vaga: "chamo *resíduo* àqueles elementos, já assimilados, que, por traços distintivos identificáveis, traem, com mais segurança, as suas origens."¹¹⁴ Os *resíduos* eleitos são cinco: "imprevidência e dissipação", "o desapareço pela terra", "a salvação pelo acaso", "o amor à ostentação" e "o desrespeito pela ordem legal", os dois primeiros *resíduos* índios e os outros três afro-índios. Todos eles são atitudes psicológicas tidas como características do homem brasileiro, mas herdadas das duas culturas primitivas, e que acabaram determinando uma conformação civilizacional específica. A imprevidência e dissipação indígenas, por exemplo, explicariam a desorganização das atividades da iniciativa privada e do Estado. Outro "*resíduo*" índio, o desapareço pela terra, generalizou-se para toda a população brasileira, explicando o predomínio do latifúndio e o exagerado nomadismo da população rural. O sentimento de salvação pelo acaso, herdado de negros e índios primitivos, que acreditavam em forças misteriosas do universo, transformou o brasileiro em um jogador nato, e a contaminação desse caráter por todas as instituições e níveis sociais, acaba substituindo o trabalho, como forma de conquista de riquezas pela esperança milagrosa na sorte. O amor à ostentação, igualmente sinal de primitividade recebida de negros e índios, alastrou-se para a psique popular e para os hábitos e organização do governo, levando aos gastos indevidos, de ambas as partes, em adornos e embelezamentos artificiais. A não observância espontânea da ordem legal, característica primitiva de índios e negros, leva à predominância de um sistema jurídico arbitrário e imposta à base da força. Como se vê, praticamente todos os grandes desajustes sociais brasileiros, que em grande medida permanecem ou foram agravados nos dias de hoje, são atribuídos aos "*resíduos*" afro-índios.

Mas isso não é tudo; paradoxalmente, o fenômeno de urbanização e conseqüente surgimento de arracéus nas grandes cidades seriam resultantes de características primitivas. "Tenho o desenvolvimento das cidades, típico da República, como expressão daquele mesmo espírito ingênuo de ostentação e de amor ao brilhante, ao aparatoso que atribuo às raças de cor de que descendemos. É um outro grande

¹¹³ E. E. Evans-Pritchard. *op. cit.*, p.154.

¹¹⁴ Afonso Arinos, *op. cit.*, p.134.

resíduo afro-índio."¹¹⁵ Este mesmo resíduo influencia determinantemente o poder central: "na República, por mais falsificada que seja a nossa democracia, a verdade é que a vontade popular influi muito mais poderosamente na direção dos governos, e, por isso, o prazer do ornato, o gosto da ostentação, típicos da raça mestiça, passaram a se afirmar poderosamente na administração pública."¹¹⁶ Como se vê, a República (e tudo o que ela simboliza: a democracia, a urbanização, o deslocamento do poder do campo para a cidade) é alcada a grande vilã da sociedade brasileira. Em sintonia, o discurso de Afonso Arinos inflexiona da antropologia para a política, desenvolvendo uma teoria da evolução das formas de governo no Brasil.

Durante a colônia, os jesuitas iniciaram a construção de um complexo aparelho intelectual, fundado na razão evangélica, que continha os impulsos primários da cultura afro-índia. Esta foi sucedida, no Império, pela razão política do regime parlamentar. Tanto uma como outra eram convencionais, artificiais, mas, em certo sentido, respeitavam e faziam respeitar a vocação civilizacional brasileira. "Substituíam-se os ciclos econômicos da nossa formação, sem a quebra do ritmo agrário que representava, por assim dizer, o fundo do nosso espírito colonial. Espírito subordinado diretamente aos interesses agrários e às influências de uma administração que não sofria a pressão da raça mestiça."¹¹⁷ A argumentação é visivelmente antinômica aos pressupostos teóricos adotados pelo autor. Se, de uma forma abstrata, Arinos defende que toda civilização é um desenvolvimento orgânico de uma determinada cultura, por outro lado, quando se detém ante os eventos concretos brasileiros, supõe uma sucessão histórica de ações institucionais refreando a livre manifestação dos resíduos culturais primitivos. Invertendo a proposição de Euclides da Cunha, temos uma civilização de empréstimo necessária. A explicação para a contradição não é muito difícil de se achar. É que, para Afonso Arinos, o verdadeiro espírito brasileiro é a raça branca - racional, previdente, empreendedora, trabalhadora, organizadora - e se expressa na propriedade rural e na produção agrícola.

Continuando a sucessão das formas de governo suposta por Arinos, a República acabou substituindo a razão política do Império pela razão jurídica, instaurando a mística da legalidade. O Estado continuava a ser "a mesma construção artificial que fôra na Colônia e no Império. Não se podendo assentar na realidade profunda, desconhecida e temível das massas, assentava-se num sistema todo convencional."¹¹⁸ Mas a legalidade era uma palavra vazia; defendia-se a lei pela lei, a constituição era um dogma fechado em si; governar bem não era mais fazer funcionar as instituições para atender as

¹¹⁵ *Id., ib.*, p.201.

¹¹⁶ *Id., ib.*, p.200.

¹¹⁷ *Id., ib.*, p.203.

¹¹⁸ *Id., ib.*, p.230.

necessidades populares, mas sim estar dentro da lei. Os equívocos se sucederam e a falta de coerência permitiu o alevantamento das forças primitivas adormecidas até então. O colapso do regime abriu espaço para a Revolução de 30, que se desencadeou fora da lei para exigir ao poder central o cumprimento exato da lei. Uma vez aplacada a tormenta, os vencedores verificaram que a legalidade era apenas um conceito, não uma realidade palpável. Perceberam que só lhes era possível governar o Estado fora dela e elevaram a força como razão de Estado, sob visível influxo das culturas primitivas. E, finalizando a cadeia de raciocínios, Afonso Arinos apresenta o dilema do governo varguista: "enquanto não se criar um novo mito equivalente ao parlamentarismo ou ao legalismo, o Estado brasileiro se baseará franca ou disfarçadamente, mas em qualquer caso, exclusivamente na força. E isto pela simples razão de que, não possuindo mais um aparelho de contenção, político ou jurídico, capaz de sustar o impulso dos resíduos culturais afro-índios, orientados no sentido da legalidade baseada no terror, só resta à República o recurso de a eles se opor pela força, isto é, pela supressão de qualquer aparelho permanente do Estado."¹¹⁷

Chegamos a um final melancólico. Apoiado em Spengler e Frobenius, e através de um uso abusivo do conceito de Pareto, Afonso Arinos formulou uma teoria da cultura e da civilização brasileira e dela, apesar de todas as contradições e antinomias, construiu a imagem tétrica de forças obscuras e primitivas que desencadearam vastos processos, culminando em uma sociedade marcada por degradações. Um país à imagem de seu povo mestiço: monstruoso, informe, doente, atolado nas barbaridades... Marginal a isso, uma nova teoria, agora do Estado racional e artificial que, mesmo contraditando tudo o que foi dito, se levanta para dizimar o monstro maligno. A ganância insaciável de empresários e a corrupção incontrolável do governo não é fruto de uma sociedade desequilibrada e concentracionária da renda, mas resultante de resíduos primitivos; o latifúndio e o nomadismo não são decorrentes de uma estrutura fundiária centenária baseada na grande propriedade, mas resultante de resíduos primitivos; a esperança na sorte dos despossuídos e o estelionato legalizado das loterias oficiais são igualmente resultantes do mesmo resíduo primitivo; os gastos públicos com obras mirabolantes não é fruto da inexistência de qualquer controle social sobre o poder central, mas resultante de resíduos primitivos; a não observância das leis não é daqueles que insistem em assaltar o poder espezinhando as leis, mas sim uma característica de negros e índios, irremediável e tragicamente primitivos. (r)

¹¹⁷ *Id., ib., p.235.*

VIII

"Numa terra radiosa vive um povo triste": agora, realizado o percurso, começa a se iluminar o sentido mais profundo da emblemática frase de Paulo Prado. As teorias em voga e as convenções aceites, que na época eram de domínio comum e foram, através das décadas, sendo soterradas, precisavam ganhar a luz para que os nexos fossem restabelecidos. Mas, mesmo essas teorias e convenções possuíam laços profundos com o passado e alguns deles, que julguei fundamentais na inteligibilidade do nosso assunto, foram reatados. Estabelecido o quadro geral, nota-se que o ensaio de Paulo Prado, no que diz respeito à definição do homem brasileiro, não contém nenhuma idéia ou teoria que já não tenham sido expressas na Europa ou no Brasil. O encanto todo de seu trabalho não reside no que diz, mas na forma graciosa e elegante que articulou a obra, reunindo coerentemente em um único texto concepções diversas. Cumpre, nesse sentido, seu desejo de fugir da exposição factual e cronológica e construir "um quadro impressionista"¹²⁰, acentuando alguns detalhes mais luminosos e diluindo o fluxo histórico em um fundo sem contornos precisos. Mas, ao fazê-lo, manipula uma excessiva rigidez de composição; o equilíbrio clássico dos quatro capítulos acaba, em muitos momentos, invertendo a hierarquia do principal e do secundário, e os "motivos" pictóricos convencionais buscados à tradição acabam concorrendo com o "tema" principal, a evolução histórica do Brasil. Como uma pintura dialoga muito mais com a tradição artística do que propriamente com a realidade que busca expressar, o efeito da "pictorização" é trazer à tona elementos convencionais, que denunciam não só a filiação da própria obra, mas também algumas noções arcaicas que se perenizaram através da história.

A eleição de três atitudes psicológicas - a luxúria, a cobiça e a tristeza - como modalidades explicativas principais da história brasileira e da constituição do homem nacional não é um afastamento em relação aos pressupostos teóricos comuns ao cenário brasileiro de então. Sua filiação intelectual, como várias outras já citadas, remonta a Silvio Romero. Sua frase emblemática - "Numa terra radiosa vive um povo triste" - encontra ali sua origem. A floresta tropical exuberante, germinada pelo "clima constantemente úmido e quente" que "desenvolve uma força e violência de vegetação incomparável", é a mesma de Thomas Buckle: exprime a "opressiva tirania da natureza"¹²¹, que obstaculiza o empenho civilizador do homem. O calor equatorial que degrada os homens, infringindo-lhes doenças entorpecedoras, é igual

¹²⁰ Paulo Prado, *Retrato do Brasil*, p.183.

¹²¹ *Id., ib.*, pp.16,15, respectivamente.

à concepção de Michel Lévy. Até mesmo a diferença fundamental observada por Paulo Prado entre as colonizações do Estados Unidos e a do Brasil é uma adaptação da teoria civilizacional de Buckle. Na América do Norte, "onde o frio era intenso" e reinavam as "tempestades de chuva e neve"¹²², travou-se uma luta terrível entre o imigrante e o meio físico, e somente o trabalho organizado e estafante poderiam fazer frente às forças dos elementos naturais, possibilitando a instalação humana. O destino da pujante civilização americana é fruto dessa circunstância. A concordância de Paulo Prado com Buckle, no que diz respeito às implicações históricas das influências mesológicas, não é acompanhada nas suas implicações psicológicas: "Buckle diria que as diferenças de clima explicam as várias modalidades de temperamento. Países de luz e calor influenciando na psicologia das populações; névoas e escuridão de invernos rigorosos dando uma feição tristonha aos homens de terras frias. No Brasil, o véu da tristeza se estende por todo o país, em todas as latitudes, apesar do esplendor da Natureza."¹²³ Prado buscará na cobiça e na luxúria as motivações psicológicas da tristeza brasileira; mas, como esses "vícios" são, em grande medida, condicionados pelo meio físico, a explicação mesológica continua subsistindo em última instância. A aceitação do fator racial se dá a partir do elogio à premissa de Martius: "Foi essa", diz Paulo Prado, "a visão genial que Martius teve da nossa história quando aconselhava o estudo das três raças para a sua completa compreensão."¹²⁴ A aceitação da tríade conceitual de Taine se completa quando, ao lado do *meio* e da *raça*, alinha-se o *fator histórico*. O *Romantismo* - a quarta modalidade explicativa que, ao lado da cobiça, da luxúria e da tristeza, nomeia um dos quatro capítulos - é uma decorrência da interação dos três fatores: "nesse organismo precocemente depauperado, exposto às mais variadas influências mesológicas e étnicas, ao começar o século da independência, manifestou-se como uma doença, o mal romântico."¹²⁵ A opção do autor de *Retrato do Brasil* em fixar os determinantes psicológicos não desconsidera os fatores explicativos fixados entre nós por Silvio Romero, mas, ao contrário, os corrobora, pois são justamente os fatores mesológicos, raciais e históricos que forjam os elementos psicológicos. O caráter de *ensaio impressionista*, entretanto, libera Prado de um estudo histórico científico mais convencional.

Na versão de Paulo Prado, a origem do caráter brasileiro pode ser encontrado no comportamento dos primeiros colonizadores. O tom dramático e grandiloquente de Prado invoca a imagem de um pecado original cometido nos primórdios da colonização e que teria determinado de forma

¹²² *Id., ib.,* p.110.

¹²³ *Id., ib.,* p.126.

¹²⁴ *Id., ib.,* p.195.

¹²⁵ *Id., ib.,* p.155.

indelével o caráter nacional. Os primeiros conquistadores portugueses, degradados e gente da pior espécie em sua maioria, ao aqui chegarem deram de cara com índias muito belas e muito nuas, em um clima propício aos abusos sensuais. Soma-se a "passividade infantil da negra africana, que veio facilitar e desenvolver a superexcitação erótica em que vivia o conquistador e povoador"¹²⁶, e se completará a interação sensual nos trópicos. A natureza exuberante, ainda intocada pelo empenho civilizatório, reproduzia as condições primordiais do mundo primitivo: a ausência de travos morais e religiosos impulsionava o homem para os apetites carnis. Com alguma liberdade pode-se, a partir da semântica do pecado e da queda, arriscar uma analogia com a doutrina escolástica. A concupiscência generalizada, ao renunciar voluntariamente os ditames divinos e instaurar a autonomia e idolatria do homem, é a essência do pecado: "quem usa desordenadamente o seu corpo pela luxúria faz injúria a Deus, que é o Senhor principal do nosso corpo", lembra Tomás de Aquino. E salienta: "pela luxúria sobretudo as potências superiores, isto é, a razão e a vontade, ficam desordenadas."¹²⁷ O arrefecimento das potências superiores, que são a essência da natureza humana por permitirem o consórcio com Deus, rebaixa o homem à condição bestial. A situação pecaminosa original reatualiza-se e ganha, na obra de Paulo Prado, seu retrato brasileiro: "do contato dessa sensualidade com o desregramento e a dissolução do conquistador europeu surgiram as nossas primitivas populações mestizas. Terra de todos os vícios e de todos os crimes."¹²⁸ (s) Seria de se admirar, porém, que *Retrato do Brasil* fosse escrito com uma perspectiva teológica; na verdade, o artificialismo da obra acaba desentranhando valores que mediatizaram durante séculos os juízos histórico-culturais europeus, em especial no que diz respeito à condição humana, e que foram assimilados pela Igreja medieval. Muitos dos defeitos atribuídos ao "Outro" (o bárbaro, o selvagem, o primitivo) foram, com a universalização do homem implementada pela Igreja, convertidos em pecados. Todo o esforço intelectual da filosofia européia, efetivado de Montaigne a Rousseau, em quebrar o eurocentrismo dos juízos antropológicos e culturais não foi suficiente para frear a propagação de valores arcaicos na mensuração do bom e do ruim, do certo e do errado.

Mas, na versão de Paulo Prado, não só na lubricidade se enxovalhava o colonizador no escaldante clima tropical; outra paixão, ainda mais tirânica, o dominava: a cobiça. "Foi a época dos degradados, dos criminosos, dos náufragos, dos grumetes rebelados. Individualismo infrene, anárquico

¹²⁶ *Id., ib.*, p.54.

¹²⁷ S. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, volume 5, questão CLIII - "Do vício da luxúria", artigos III e V, pp.3130,3132, respectivamente.

¹²⁸ Paulo Prado, *op. cit.*, p.37.

pela 'volatilização dos instintos sociais', cada qual tendo no peito a mais formidável ambição que nenhuma lei ou nenhum homem limitava, e entregue ao encanto da novidade e da surpresa. Como exclusiva preocupação, viver livre e dominar; como único alento, a miragem que então incendiava a imaginação do mundo inteiro de não estar muito longe, mas sempre inatingível, o maravilhoso Dourado, senhor da lagoa de prata de Manôa e da cidade do Ouro rodeada de montanhas reluzentes de pedrarias"¹²⁹ A cobiça encerra-se, assim como a luxúria, no processo de rebaixamento humano. O ouro produzia a febre enlouquecedora. "Obsessão diabólica" que embota a razão, a cobiça leva à um quadro estarrecedor: "no anseio de enriquecimento cometeram todos os crimes que os homens dessa época praticavam para satisfação de suas paixões."¹³⁰ Forçando ainda a analogia com a doutrina escolástica, também a cobiça é um dos sete pecados capitais: "a treva da alma é a cobiça do dinheiro. Logo, a avareza, que é a cobiça do dinheiro, é pecado mortal."¹³¹ Historicamente, o pecado da cobiça se configura assim na colonização brasileira: "olhos fixos na loteria da mina surgindo de repente, a população vivia entre a mais abjeta indolência e frenesi de mineração desordenada."¹³² (t)

"Luxúria, cobiça: melancolia. Nos povos, como nos indivíduos, é a sequência de um quadro de psicopatia: abatimento físico e moral, fadiga, insensibilidade, abolia, tristeza."¹³³ Dentre os sete pecados capitais - soberba, avareza, luxúria, ira, gula, inveja e acedia -, a formação da nacionalidade brasileira recebeu os influxos diretos de três. A descrição de Prado - onde se entretecem a ciência médica, a psicologia e o moralismo - prossegue: "do enfraquecimento da energia física da ausência ou diminuição da atividade mental um dos resultados característicos nos homens e nas coletividades é sem dúvida o desenvolvimento da propensão melancólica. *Post coitum animal triste, nisi gallus qui cantat*, afirmava o velho adágio da medicina; é o 'colapso' dos médicos, depressão física e moral, passageira em certas condições normais, contínua nos casos de excessos repetidos. No Brasil a tristeza sucedeu à intensa vida sexual do colono, desviada para as perversões eróticas, e de um fundo acentuadamente atávico. Por sua vez a cobiça é uma entidade mórbida, uma doença do espírito, com seus sintomas, suas causas e evolução. Pode absorver toda a energia física, sem remédios para o seu desenvolvimento, sem cura para os seus males. Entre nós, por séculos, foi paixão insatisfeita, convertida em idéia fixa pela própria decepção que a seguia. Absorveu toda a atividade dinâmica do colono aventureiro, sem que nunca lhe desse a saciedade da riqueza ou a simples

¹²⁹ *Id., ib., p.59.*

¹³⁰ *Id., ib., pp.76,80, respectivamente.*

¹³¹ S. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, volume 5, questão CXVIII- "Da avareza", artigo IV, p.2918.

¹³² Paulo Prado, *op. cit.*, p.95.

¹³³ *Id., ib., p.124.*

tranquilidade da meta atingida. No anseio da procura afanosa, na desilusão do ouro, esse sentimento é também melancólico, pela inutilidade do esforço e pelo ressaibo da desilusão."¹³⁴ O atavismo sensual presente nos elementos primitivos de nossa formação étnica deu à tristeza uma dimensão coletiva, universalizando-a para todo um povo. A natureza tropical, ativadora da sensualidade, passa a abrigar um povo triste.

No conjunto das fontes literárias brasileiras já mencionadas, merece referência o vínculo entrevisto por Wilson Martins entre a obra de Paulo Prado e o livro de Graça Aranha, *Estética da Vida*. Exatos sete anos antes de *Retrato do Brasil*, Graça Aranha destacou o papel da cobiça na colonização: "durante dois séculos a grande fascinação foi a do ouro. Desenrolou-se em plena natureza o drama de uma ardente e esfalfada cobiça. O país foi todo varado, as matas devastadas, as montanhas desvendadas e estripadas, os campos fendidos e as feridas da terra, retalhada e escavada para dar a pepita de ouro, se encheram de sangue humano, e o homem cresceu em energia, e o seu poder diabólico de destruir foi uma alucinação... (...) O ouro foi a miragem, depois o poder, a força, a primeira revelação brasileira ao mundo cupido e deslumbrado."¹³⁵ A cobiça equiparada ao poder demoníaco e à perda da razão, valor romântico que Graça Aranha expressa com metáforas do corpo violentado, não é o único ponto de contato entre os dois autores. Graça Aranha já havia apontado anteriormente o papel crucial da sensualidade nos primórdios da colonização: "Outra consequência da metafísica selvagem é o estado de imobilidade, em que permanece a alma dos homens vindos dessa formação. É uma profunda inércia para a cultura e uma invencível letargia. Os gestos animais dominam no homem animal. A natureza transfunde aos homens o frenesi lúbrico que lhes dá o instantâneo esquecimento da agonia do terror em que vivem. Esses espíritos não fazem a viagem sentimental que os liberta da própria animalidade."¹³⁶ E a tristeza brasileira, como já mostrei anteriormente, era igualmente para Graça Aranha um dos estigmas da nacionalidade.

A lógica argumentativa dos dois autores é muito próxima. A fruição desregrada da sexualidade equipara o homem ao animal, embotando sua razão, prostando seu corpo e entristecendo seu espírito. A quadrilogia cobiça-luxúria-indolência-tristeza, apartando o homem de uma condição nobre e espiritualizada, é o eixo estrutural de ambas explicações do homem brasileiro. O inventário de atributos, que o europeu tradicionalmente atribuiu aos povos "bárbaros", "selvagens" e "primitivos", converte-se, nas mãos de Arinos e Prado, em elementos históricos explicativos. O *antídoto* abruptamente. Graça Aranha relewa o espírito em detrimento

¹³⁴ *Id., ib., p.123.*

¹³⁵ Graça Aranha, *op. cit., p.91.*

¹³⁶ *Id., ib., p.107.*

do mundo material: "A cultura que é a subjugação da permanente animalidade no homem, é tanto mais elevada quanto os homens são capazes de compreender a unidade infinita do Todo. E como esse entendimento só lhes pode vir pela filosofia, pela arte ou pela religião, uma civilização em que as faculdades intelectuais predominem, será superior àquela em que as atividades mais animais forem preponderantes. Uma civilização em que se forme uma elite de filósofos, de artistas e de religiosos, será superior a outra em que as preocupações dos indivíduos forem de ordem material, composta de negociantes, de industriais, de agricultores e mesmo de guerreiros."¹³⁷ Ao invés de opor o material ao espiritual, Paulo Prado encaminha-se para uma distinção entre o material degradado pela cobiça e luxúria, e o material elevado pela atividade econômica regrada e comedida. Como antítese da evolução degenerada da história do Brasil, eleva-se o passado exemplar da colonização americana, caracterizada pela feliz escolha dos emigrantes apropriados à colonização; estes, ao se instalarem, submetiam-se à rigidez da lei puritana que os forçava a aceitar a doutrina da trindade, o respeito à autoridade da Bíblia e o comparecimento obrigatório à igreja. "Foi essa poderosa unidade de espírito social, ajudada por um rigoroso princípio cooperativo, que promoveu e realizou a independência dos Estados Unidos. Nesse processo evolutivo a religião, estabelecida em condições favoráveis de higiene moral, preparou a atmosfera saudável em que se pôde prosperar a nação."¹³⁸ À estética neo-romântica de Graça Aranha, Paulo Prado opõe a moral protestante; se, em *Estética da Vida* somente o espírito pode subjugar a "Natureza", permitindo a realização da "alegria cósmica", em *Retrato do Brasil* impera a desilusão com uma oportunidade perdida.

O pessimismo de Paulo Prado se expressa através de uma concepção histórica organológica e cíclica. "As civilizações nascem, se desenvolvem e morrem", sempre insufladas por "misterioso impulso que de séculos em séculos põe em movimento as massas humanas."¹³⁹ *Retrato do Brasil* pretende, dessa forma, dar conta do processo vital da nacionalidade desde a fecundação pelos nossos pais portugueses. "A Índia já os esgotara com seus encantos e desilusões, dura escola da ferocidade brutal, de cobiça voraz, de luxúria hircina, onde a mocidade portuguesa se ia educando nos vícios e crimes da sedução asiática. Por esse povo já gafado do gérmen de decadência começou a ser colonizado o Brasil. Frutificaram esplendidamente os fortes troncos que primeiro chegaram à nova terra. Mais tarde só escaparam à degenerescência de além-mar os grupos étnicos segregados e apurados por uma mestiçagem apropriada."¹⁴⁰ A metafórica

¹³⁷ *Id., ib.,* p.126.

¹³⁸ *Id., ib.,* p.112.

¹³⁹ *Id., ib.,* p.11.

¹⁴⁰ *Id., ib.,* p.119. Grifos meus.

orgânica é explorada por Paulo Prado até as últimas consequências; no Brasil, o domínio do branco sobre o índio "contém em embrião quase todos os elementos da sociedade posterior"; "o mal já estava arraigado para que o curasse" e "a escravidão minava o organismo social". Nos Estados Unidos, em contrapartida, os primeiros colonos americanos, que lutaram contra o inverno sombrio e os índios selvagens criaram "uma das células iniciais da nação americana" e, por este motivo, "no futuro pioneiro, no fundo de sua alma rude, viria frutificar a semente idealista dos povoadores primitivos da Virgínia e dos peregrinos do Mayflower."¹⁴¹

As teorias da história do Brasil e do homem brasileiro formuladas por Paulo Prado convergem inevitavelmente para o pessimismo e a imobilidade. Uma história degradada na origem e um homem marcado por atavismos psicológicos, reunidos sob uma perspectiva orgânico-cíclica, só poderiam redundar em uma constatação decepcionada e estéril. Daí a surpresa do adendo final, ao qual o autor intitulou *post-scriptum*, e que contradiz a expectativa do leitor, engendrada pelo próprio texto, de um desfecho conformista. Prado inicia a conclusão final reiterando o quadro catastrófico delineado durante o ensaio, expresso, simbolicamente, na situação do interior do Brasil, onde continuam a predominar, em pleno século XX, as doenças endêmicas, a indolência, o mandonismo e as credenças primitivas. "O Brasil", conclui Prado, "não progride; vive e cresce, como cresce e vive uma criança doente no lento desenvolvimento de um corpo mal organizado."¹⁴² As elites intelectuais, por seu lado, não modificam o quadro porque, sem o senso da realidade, deliciam-se com as belas e sonoras frases dos seus discursos derramados, herança romântica que dá as mãos com o vício nacional de imitar o estrangeiro. A reiteração do quadro de penúria nacional é seguida por uma sentença surpreendente: a "única questão vital para o país" é "a questão política".¹⁴³ A situação política brasileira, onde sempre imperou idéias extravagantes, como a "comédia do parlamentarismo à inglesa"¹⁴⁴, foi agravada com o advento da República, que enfraqueceu o poder central e permitiu o surgimento de poderes regionais paralelos das oligarquias estaduais. "Para tão grandes males parecem esgotadas as medicações da terapia corrente: é necessário recorrer à cirurgia."¹⁴⁵ ou seja, abalar o marasmo com a *Revolução*, que responderá à ansia de renovação e implementará as modificações radicais necessárias. O caráter dessa revolução - se à esquerda ou à direita - não é explícita e já deu margens a opiniões desencontradas dos comentadores. Mas, é indiscutível a convocação por Paulo Prado de um governo forte e autoritário, em sintonia com as radicalizações

¹⁴¹ *Id., ib.,* pp.29,117,118,110,111, respectivamente. Grifos meus.

¹⁴² *Id., ib.,* p.200.

¹⁴³ *Id., ib.,* p.207.

¹⁴⁴ *Id., ib.,* p.208.

¹⁴⁵ *Id., ib.,* p.211.

políticas contemporâneas. A sociedade-criança de "corpo mal organizado", incapaz de desenvolvimento, tem que se submeter à "cirurgia", como se determinações biológicas profundas pudessem ser corrigidas por artifícios. O descompasso que se configura entre o estudo organológico e o projeto político "artificial" está muito próximo do existente no texto de Afonso Arinos escrito alguns anos depois e já abordado anteriormente. *Retrato do Brasil* antecipa *Conceito de Civilização Brasileira* na medida em que apresenta a impossibilidade de uma evolução natural satisfatória devido os atavismos da origem - ou seja, os *elementos psicológicos* de Prado anunciam os *resíduos afro-índios* de Arinos. A estratégia, consciente ou não, é a mesma: imaginar a Quimera e contrapor o Leviatã.

Notas Especiais
(Capítulo 2)

(a) Teresinha Aparecida del Fiorentino, no livro *Utopia e Realidade* - O Brasil no começo do século XX, trata exatamente das duas utopias brasileiras mencionadas, O Reino de Kiato e São Paulo no Ano 2000. Partindo do pressuposto correto de que uma utopia sempre discorre sobre temas candentes em uma época, procurando sempre reverter as mazelas sociais que a afligem, a autora comete equívoco tremendo em não se aperceber que tanto a identificação dos problemas como as soluções propostas são decorrentes de uma visão de mundo específica. Com isso restringe-se o livro inteiro a identificar passagens das utopias com a realidade brasileira do momento (como, por exemplo, a presença do cinema nas utopias e nas grandes cidades brasileiras), sem em nenhum momento relacionar os pressupostos teóricos de Barnsley e Teófilo aos pensadores brasileiros de tendência positivista. A omissão resulta que o conservadorismo e autoritarismo extremado dos dois textos só não ficam despercebidos devido às longas citações dos textos originais, permitindo ao leitor instruído tomar as próprias conclusões.

(b) As discussões sobre as mazelas do mestiçamento remonta, no Brasil, ao século XIX. Intelectuais como Nina Rodrigues, Afrânio Peixoto, Batista Pereira, Roquette-Pinto e Artur Ramos, dentre muitos outros, apenas prosseguiram nas primeiras décadas do século XX uma discussão já levantada por Silvio Romero no final do século anterior. Mas, o fator que parece ter desencadeado a discussão foi a visita de um estrangeiro. O Conde de Gobineau, como ministro de Napoleão III, esteve no Brasil em 1868, onde estabeleceu estreitos laços de amizade com o Imperador D. Pedro II. Apesar de francês, Gobineau formulara a noção de uma natural superioridade racial dos germânicos; não se tratava de uma doutrina propriamente inovadora: "Gobineau não fez senão sistematizar, de forma muito pessoal, concepções já fortemente enraizadas na época; o que trazia de novo era sobretudo a conclusão pessimista, o dobre fúnebre da civilização" (Léon Poliakov, *O Mito Ariano*, p. 217). Após seu retorno à Europa, Gobineau prognosticou que a mestiçagem desenfreada em terras brasileiras formara uma raça inferior de mestiços que inviabilizaria definitivamente a civilização no Brasil. O intelectual brasileiro que mais absorveu suas convicções - e, em certo sentido, até radicalizando-as -, foi Oliveira Vianna. Em *Populações Meridionais do Brasil*, publicado em 1920, Vianna vinculava-se à "Escola sociológica de Le Play", divulgada no Brasil por Silvio Romero. As

influências mesológicas e raciais Vianna somou relações sócio-econômicas e eventos históricos diversos na conformação dos tipos brasileiros. Com o avançar dos anos, porém, Vianna irá inflacionar cada vez mais o fator racial como modalidade explicativa. Em *Raça e Assimilação*, de 1932, elege a teoria da igualdade racial, que começa a ganhar corpo na antropologia européia, em especial dentre os "culturalistas", para centrar suas objeções. "Constituiu-se", diz Vianna, "como que um estado de ceticismo generalizado, sob a ação do qual os fatos de diferenciação racial mais patentes são postos em dúvida, formando-se em torno deles um ambiente de displicência e desinteresse" (*Op. cit.*, p.12). Criticava o "pan-culturalismo" exacerbado de Frobenius, Spengler, Graebner, Schmidt e Ratzel por desconsiderar o papel da hereditariedade, sem se dar conta que esses autores não pertenciam à mesma corrente teórica. A eles Oliveira Vianna opõe estudos recentes - desenvolvidos nos Estados Unidos e Europa por Sigaud, Fende, Viola, Mac-Auliffe, Kretschmer -, que derrubariam não só as falácias da igualdade racial, como também corrigiriam as teorias dos antigos "psico-racistas" Gobineau, Woltmann, Lapouge e Ammon. Os novos estudos da "biotipologia humana", de "bases rigorosamente científicas", formariam a "verdadeira" psicologia das raças, cujo objetivo seria detectar "as correlações possivelmente existentes entre este ou aquele tipo de temperamento e de inteligência" (*Op. cit.*, p.23). A correlação raça-inteligência seria imutável, uma propensão atávica a certa constituição físico-mental, permanente e hereditária, independente dos agentes externos. Estes últimos só atuariam na psicologia das etnias (também conhecida como a "alma dos povos"), metamorfoseando-as conforme circunstâncias históricas concretas. Vianna não aceita uma posição passiva, apenas descritiva e constativa, diante do fenômeno da mestiçagem; os estudos deveriam necessariamente se encaminhar para uma ação coordenadora da fusão racial brasileira: "O estudo do nosso melting-pot, segundo métodos estritamente biométricos, é, pois, condição essencial para o conhecimento das leis que estão regendo a formação e a evolução antropológica das raças em nosso povo e sob os nossos climas. Leis relativas à biologia dos cruzamentos, à recessividade, à dominância e à segregação dos caracteres. Leis relativa à formação dos tipos mestiços e das suas modalidades mais frequentes. Leis relativas aos fenômenos de seleção étnica e da seleção telúrica e, conseqüentemente, à evolução dos grupos morfológicos em nosso solo. Neste ponto, os problemas da raça deslocam-se do campo das ciências sociais para o campo das ciências naturais" (*Op. cit.*, p.136). As experimentações bio-raciais, efetuadas alguns anos depois em campos de concentração nazistas, tem, não por acaso, os mesmos pressupostos "científicos" como legitimação "ética".

(c) Associar a indolência do homem brasileiro, uma de suas características mais marcantes na constatação de vários

autores do período, às condições sociais desfavoráveis - as doenças endêmicas como a ankylostomíase, a moléstia de Chagas, a malária, o impaludismo, a sífilis de um lado, a ignorância e a fome de outro -, não ao condicionamento climatérico ou degenerações raciais, como queriam alguns detratores do homem brasileiro, será um argumento retrabalhado no campo da história social, já na década de 30, por Gilberto Freyre: "Temos que reconhecer ter sido o regime alimentar do brasileiro, dentro da organização agrária e escravocrata que em grande parte presidiu a nossa formação, dos mais deficientes e instáveis. Por ele possivelmente se explicarão importantes diferenças somáticas e psíquicas entre o europeu e o brasileiro, atribuídas exclusivamente à miscigenação e ao clima" (*Casa-Grande & Senzala*, p.70). Reconhecendo o trabalho precursor dos higienistas no processo de desmistificação, Gilberto Freyre também ironiza aqueles que atribuem ao clima e à degeneração racial as mazelas sofridas pelo povo brasileiro: "E quando toda essa quase inútil população de caboclos e brancardões, mais valiosos como material clínico do que como força econômica, se apresenta no estado de miséria física e de inércia improdutiva em que as surpreenderam Miguel Pereira e Belisário Pena, os que lamentam não sermos puro de raça nem o Brasil região de clima temperado o que logo descobrem naquela miséria e naquela inércia é o resultado dos coitos para sempre danados, de brancos com pretas, de portuguesas com índias. É da raça a inércia ou a indolência. Ou então é do clima, que só serve para o negro. E sentencia-se de morte o brasileiro porque é mestiço e o Brasil porque está em grande parte em zona de clima quente" (*Op. cit.*, p.71).

(d) Alguns anos mais tarde, em conferência que acabou virando livro, Ronald de Carvalho repetiria o mesmo argumento ao defender o Movimento Modernista: "Contra esse cabocismo incolor e mentiroso, contra essa representação artificial de vaqueiros improvisados, contra esses remanescentes românticos de um novo indianismo afetado e inútil, investiram os modernistas" (*Estudos Brasileiros*, p.49). Se nos recordarmos o valor simbólico que Perí toma na crítica devastadora contra o passadismo feita pela antropofagia oswaldiana, podemos ter em mente a importância de Lobato no universo intelectual do período. A ironia de Lobato tornou-se verdadeiro lugar-comum e pode ser encontrado até em Afrânio Peixoto, que também denuncia a "falsificação 'patriótica' e romântica, do selvagem. Tal literatura indianista, de Alencar, Gonçalves Dias, e outros. Ainda hoje, há cavalheiros que vivem 'a fazer a independência do Brasil', e insistem nesse indianismo..." (*Clima e Saúde*, p.53). Gilberto Freyre, nesse mesmo espírito, criticou o forte sertanejo de Euclides da Cunha: "A exaltação lírica que se faz entre nós do caboclo, isto é, do indígena tanto quanto do índio civilizado ou do mestiço de índio com branco, no qual alguns querem enxergar o expoente mais puro da capacidade física, da beleza e até da

resistência moral da sub-raça brasileira, não corresponde à realidade" (*Casa-Grande & Senzala*, p.81). Menotti del Picchia, grande divulgador do ideário modernista na imprensa, também denunciou o lirismo romântico. "O indianismo", diz Menotti del Picchia em 1921, "que deveria constituir a pedra angular das nossas criações estéticas, foi a única coisa verdadeiramente plagiada que tivemos no país. Monteiro Lobato já disse com razão que o indianismo não foi mais que um decalque chateubrianesco. Peri, Iracema, Y-Juca-Pirama, Moema não eram mais que devaneios do romantismo importado de França" ("Da Estética. Seremos Plagiários?", in *Correio Paulistano*, 10/04/1920, transcrito in Yoshie Sakiyama Barreirinhas, *Menotti de Picchia, o Gedeão da Modernismo*, p.102). Alguns meses após, já em 1921, Menotti volta à carga contra a idealização literária do homem brasileiro com os artigos lobatonescamente intitulados "Matemos Peri" (in *op. cit.*, pp.194/197) e "Peri" (in *op. cit.*, pp.198/200), onde elege o herói de Alencar como símbolo do passado. Se foi a imagem poderosa criada por Lobato - a de um "Peri idealizado" - que acabou se perpetuando em nossas letras, é importante assinalar, por outro lado, que a crítica que essa imagem sugere - a de uma idealização do homem nacional imitando moldes estrangeiros - já está presente em Silvio Romero.

(e) Em *Canaã* existe uma passagem exemplar que ilustra a preocupação do autor com a regressão atávica. A menina Glória, filha do juiz municipal Paulo Maciel, em passeio com a empregada, sofreu assédio de um grupo de imigrantes mendigos. A noite, na presença dos pais, demonstra um grande abalo emocional. "Os seus sentidos saíam do pesadelo numa dolorida expressão de susto e de fadiga. Levantou a cabeça, fitou os outros com um sorriso leve, melancólico, que traduzia uma imensa agonia, rudimentar, inconsciente, a indizível tristeza das almas rudes, primitivas ou infantis" (*Op. cit.*, p.207). A menina começa balbuciar lembranças confusas de um passado de penúrias e infelicidades, contrariando os pais abastados. "A sua caridade amorosa colhia os frutos amargos de Canaã. Havia dois anos, num grande desespero de infecundidade, tinham aberto o coração àquela filha de uns imigrantes espanhóis. E agora, das células obscuras e implacáveis dela, surgia-lhes, como um castigo, uma existência de outros, um pesadelo alheio..." (*Op. cit.*, p.208). A analogia entre o infantil e o primitivo (ontogênese e filogênese) e o retorno aterrorizante do recalcado são índices claros de uma proximidade, já neste momento, com a psicanálise freudiana. Nada, porém, indica que Graca conheça a obra do austríaco. Como as obras mais importantes de Freud sobre a analogia entre filogênese e ontogênese (*Totem e Tabú*, *Moisés e o Monoteísmo*, *O Mal-estar da Civilização*, etc) ainda não haviam sido escritos, e como a neurose da menina Ana não tem, aparentemente, origens sexuais, talvez inexista uma relação direta entre os dois autores. Provavelmente a proximidade deve-se ao mesmo

universo intelectual que ambos desenvolveram os respectivos trabalhos, em especial as idéias evolucionistas derivadas do monismo biológico haeckeliano e concepções de atavismo psíquico e inconsciente tenebroso, de origens românticas, mas presente em um sem número de teorias da época.

(f) Ronald de Carvalho, amigo e seguidor de Graça Aranha, deixa explícito o vínculo intelectual não expresso em *A Estética da Vida*: "As forças que tentam esmagá-lo", diz Ronald sobre o homem brasileiro, "são de tal aparência, que Buckle, e, depois dele, Rivet, Lapouge Le Coite e vários antropogeógrafos da escola de Ratzel, ou Vidal de La Blanche, o condenaram a um perpétuo exílio no seio da natureza impiedosamente exuberante" (*Pequena História da Literatura Brasileira*, p.299) O enfoque positivista-evolucionista de Silvio Romero fundamenta o texto de Ronald de Carvalho, o que não deixa de ser elucidativo a apenas 3 anos da *Semana de Arte Moderna*, da qual será um dos participantes.

(g) Segundo Euclides da Cunha, a descrição da natureza brasileira feita por Thomas Buckle não passa de uma generalização, existindo no território nacional quase todos tipos de clima. Mas, "com efeito, a natureza em Mato Grosso balanceia os exageros de Buckle. É excepcional e nitidamente destacada. Nenhuma se lhe assemelha. Toda a imponência selvagem, toda a exuberância inconceptível, unidas à brutalidade máxima dos elementos, que o preeminente pensador, em precipitada generalização, ideou no Brasil, ali estão francas, rompentes em cenários portentosos." (*Os Sertões*, p.65). Mais do que uma condenação das teses de Buckle, Euclides, como já o fizera Silvio Romero, relativiza suas afirmações, atribuindo seus erros não à um equívoco da teoria, mas à uma observação defeituosa. O debate em torno do prognóstico de Buckle teve longa sobrevida. Vinte anos depois, o escritor Batista Pereira fez as seguintes observações sobre Thomas Buckle: "O célebre trecho em que lavra a nossa sentença de inferioridade racial devido ao meio é a prova inconcussa do seu alheamento à nossa realidade geográfica e climatérica. A sua afirmação de que a natureza esmaga irremessivelmente o homem será, talvez, um fato na região amazônica, a única que se coaduna com a sua descrição." (Batista Pereira, *O Brasil e a Raça*, p.28) A guerra de Canudos, narrada em *Os Sertões*, é uma prova concreta, segundo Batista Pereira, da possibilidade do surgimento de uma raça forte no Brasil: "Esses homens que Buckle pintava inertes, sem vontade, esmagados por uma natureza hostil, revelaram, nessa luta de gigantes, qualidades insuperáveis. É exato que muitas vezes tinham a aparência fragelada dos jagunços de Euclides. Mas ao primeiro rebate o fluido elétrico da energia os transfigurava em atletas e centauros, capazes dos maiores heroísmos." (Batista Pereira, *op. cit.*, p.33). Afrânio Peixoto, em livro de 1938, também contesta os prognósticos

de Tomas Buckle, alertando, como seus precursores, para as diferenciações climáticas brasileiras: "Tem assim o Brasil uma vasta extensão territorial, com quase todos os climas da terra. Deve-se dizer "quase", porque faltam exatamente os extremos: estamos alguns graus abaixo do equador térmico, que na América passa na América Central e na região do Panamá, e muito aquém das regiões frígidas.../ A não ser uma pequena zona ao nordeste do país, cuja seca a arte procura corrigir e vencer pela acudagem e irrigação, quase toda a vasta superfície do Brasil comporta com facilidade o desenvolvimento e a prosperidade das migrações humanas de todos os cantos do mundo" (*Clima e Saúde*, p.27/28). O labor humano corretivo dos efeitos deletérios da natureza já estão presentes em Silvio Romero e Euclides da Cunha; Peixoto, ufanista incorrigível, apenas o exagera.

(h) A divisão tripartide d'*Os Sertões* - "A Terra", "O Homem" e "A Luta" - é domínio comum. Mas, é na montagem do texto que Euclides leva às últimas conseqüências a tríade taineana. Dentre os inúmeros casos existentes, escolhi uma passagem exemplar. Em um dos sub-capítulos da segunda parte, intitulado "variabilidade do meio físico", Euclides discute como a diversidade climática brasileira acaba determinando tipos humanos diferenciados, para no sub-capítulo seguinte, intitulado "... e a sua reflexão na história", discutir o fruto da integração mesológico no decurso do tempo.

(i) Generalizando o juízo de Euclides sobre o sertanejo para o homem brasileiro, Graça Aranha aponta seu primitivismo e suas oscilações temperamentais forjados pelo meio físico e pela mestiçagem: "Formado n'um meio físico ardente, abrasado de sol, o homem brasileiro é magro, seco, musculoso, porém sempre pronto a uma incessante luta contra uma natureza pujante, que o quer dominar, avassalar. É o velho tipo do caçador, do homem primitivo, que erra pela floresta, que se sente perseguido pelas feras e vive aventurosamente, alimentando-se sobriamente de frutos, raízes e caça. Os seus antepassados europeus foram-se adaptando ao meio físico e pouco a pouco perdendo no curso das gerações a corpulência planturosa ou a placidez resignada dos bois, para se tornarem, nos seus descendentes mestiços, o homem feito de aço, o animal de canela fina, que deve varar florestas, atravessar rios a nado, escalar montanhas e caminhar por longas, infinitas e áridas chapadas desertas. Esse tipo de olhos faiscantes e vibrações aceleradas persiste no homem brasileiro moderno, civilizado, sempre exaltado, ardente volúvel e sensual, e cujo esforço é um arranco, um ímpeto, que logo se esvaece e é substituído pela apatia, pelo desinteresse, pela resignação fatalista dos homens da natureza" (*A Estética da Vida*, p.184)

(j) Falando sobre o culto jeje-nagô, Nina alerta para a ineficácia da repressão: "Curioso este tom de ingênua sinceridade e convicção profunda com que a imprensa, o

público esclarecido e a polícia acreditam possível sufocar as crenças religiosas de uma raça com a mesma facilidade com que se dispersa um ajuntamento fortuito de curiosos" (*Op. cit.*, p.245). Somente o lento trabalho da evolução racial poderia terminá-lo: "Esse culto está destinado a resistir, por longo prazo ainda, à propaganda da imprensa como às violências da polícia, pois nem uma nem outra se pode reputar mais eficaz do que todas as missões de catequese enviadas às plagas africanas. (...) Essas práticas, no sentimento religioso que as inspira, não de persistir enquanto a lenta evolução da raça negra deixar o negro, o negro antropológico atual" (*Op. cit.*, p.246). Os negros africanos são infensos à uma compreensão verdadeira das religiões superiores e, quando as adota, inevitavelmente as corrompe: "nestas conversões não são as almas e os espíritos que se elevam à compreensão das religiões superiores. Estas é que têm de descer até o sentimento religioso de alcance muito reduzido, das raças inferiores" (*Op. cit.*, p.59). O sincretismo religioso do candomblé com o catolicismo é um caso exemplar. Caso os segmentos étnicos inferiores não se colocassem frontalmente contra os alicerces da sociedade, seu modo de vida, com todas as manifestações primitivas que lhe são peculiares, deveria não só ser tolerado como compreendido em sua legitimidade histórica.

(l) A contradição entre os hábitos e costumes de estágios culturais distintos convivendo no mesmo espaço sócio-cultural pode chegar ao limite quando coloca em questão a ordem constituída: "a sobrevivência criminal é um caso especial de criminalidade, aquele que se poderia chamar de criminalidade étnica, resultante da coexistência, numa mesma sociedade, de povos ou raças em fases diversas de evolução moral e jurídica, de sorte que aquilo que ainda não é imoral nem antijurídico para uns réus já deve sê-lo para outros. Desde 1894 que insisto no contingente que prestam à criminalidade brasileira muitos atos antijurídicos dos representantes das raças inferiores, negra e vermelha, os quais, contrários à ordem social estabelecida no país pelos brancos, são, todavia, perfeitamente lícitos, morais e jurídicos, considerados do ponto de vista a que pertencem os que os praticam" (*Op. cit.*, p.273). Os negros só são criminosos diante do direito jurídico branco, ao qual não se submetem não por vícios ou degradações morais, mas por total incapacidade de compreender seus princípios. Dentro do quadro moral da cultura negra, vários hábitos considerados crimes são normais e até necessários. O termo *sobrevivência criminal* parece-me absolutamente inoportuno, afinal o que *sobrevive* é o costume e não o crime; o costume só se torna crime quando deslocado para um novo contexto sócio-cultural.

(m) A psicologia coletiva pensada a partir da individual não é um pressuposto evolucionista *in totum*, mas uma característica da antropologia inglesa do século XIX. O evolucionista Lévy-Bruhl, por exemplo, funda seus conceitos

de *mentalidade primitiva e mentalidade civilizada* a partir dos condicionantes sociais. A aprovação coletiva e a rotina social são fundamentais na compreensão do modo de interpretar o mundo e constituir hábitos, costumes e instituições. (Cf. E.E. Evans-Fritchard, *História do Pensamento Antropológico*) Curioso notar como o bom senso, muitas vezes, tem que se confrontar com as convicções teóricas. Buscando as explicações para as repetidas sublevações de escravos ocorridas na Bahia na primeira metade do século XIX, Nina Rodrigues aponta como fator essencial a liderança exercida pelos negros hussás. Estes, originários de regiões africanas que sofreram influência do mundo muçulmano, reconstruíram no cativeiro, como puderam, as práticas, os usos e as crenças maometanas. Esse foi o fator fundamental da coesão entre os negros e Nina relewa a "importância das crenças religiosas dos haussás nessas lutas" (*Op. cit.*, p.41). Mas este *insight*, que poderia prosseguir até a constatação de que a perenização do culto religioso era uma forma (talvez a única) mais eficaz de resistir à dominação escravocrata (uma explicação sociológica), é estilizado pela convicção teórica do autor. O evolucionismo psicológico de Nina Rodrigues o obriga a atribuir a persistência religiosa ao estágio mental dos negros.

(n) Uma curiosa celeuma intelectual, tendo Gilberto Freyre e Artur Ramos como protagonistas e Nina Rodrigues como *leitmotiv*, desencadeou-se nas páginas de suas obras. "Foi o erro grave" - diz Freyre em *Casa-Grande & Senzala* - "que cometeu Nina Rodrigues ao estudar a influência do negro no Brasil: o de não ter reconhecido no negro a condição absorvente do escravo" (*Op. cit.*, p.337) A objeção de Freyre sofreu imediato contra-ataque por parte de Artur Ramos, sempre fiel defensor do mestre já morto: "A tese de Ruediger Bilden e de Gilberto Freyre, de que não podemos estudar povos negros no Brasil, mas sim, e exclusivamente negros escravos, é interessante e rica de resultados, mas inaceitável como generalização. Não foi, de fato, o regime da escravidão que, por si só, diluiu, esfacelou ou apagou as culturas negras no Brasil e no Novo Mundo, em geral. O regime de escravidão alterou, de fato, a sua essência, mas como fator condicionante, entre outros, de dois processos psicossociais de relevante significado: a) a separação dos indivíduos dos seus grupos de cultura e b) os contatos de raça e de cultura, com a miscigenação, na ordem biológica, e a aculturação na ordem cultural" (*As Culturas Negras no Novo Mundo*, p.241) Em edições posteriores *Casa Grande & Senzala* ganhou uma nota do autor, que explica, agora de forma mais convincente, seu pequeno interesse pelas culturas negras: "Não sendo assunto da nossa especialidade, não nos julgamos no dever de desenvolvê-lo aos últimos e mais exatos pormenores num ensaio que não é, de modo nenhum, de africanologia, mas o primeiro de uma série, toda ela simples tentativa de introdução ao estudo sociológico da história da

sociedade patriarcal no Brasil. Sociedade que teve o negro, importado de várias áreas africanas, um dos seus elementos sociologicamente mais importantes. Importante, do nosso ponto de vista, mais como escravo do que como negro ou africano, embora sua importância como negro ou africano seja enorme e suas áreas de origem mereçam a atenção e os estudos dos especialistas" (*Op. cit.*, p.196) Ao intitular-se um "não-especialista" em um assunto importante, Freyre acaba se retratando, mesmo que sutilmente, da sua objeção inicial feita a Nina Rodrigues.

(o) "A técnica jurídica transforma o sentimento de que é justo ou injusto em um determinado meio, - isto é, a concepção do direito - (cultura), em sistema legal aplicável (civilização). A técnica científica transforma a especulação ideal, ou a observação apriorística dos sábios e iniciadores (cultura), em sistemas de aproveitamento das forças naturais (civilização). E assim por diante." (Afonso Arinos, *op. cit.*, p.51) Como a definição de civilização abrange o mundo prático (deveria conter, portanto, todas as técnicas instrumentais), a separação conceitual civilização *versus* técnica deve ser compreendida como uma necessidade lógica para que as duas instâncias não se tornem estanques, impermeáveis uma à outra; nesse caso, a técnica funcionaria como "ponte" entre as duas. Seria muito mais correto, neste caso, que adotasse a noção de tecnologia (saber teórico sobre a técnica) como elo de ligação entre o espiritual e o material, mas seria obrigado, concessão que parece não estar disposto a fazer, a aceitar no domínio espiritual a intrusão do mundo prosaico.

(p) Um ano antes da publicação de *Conceito de Civilização Brasileira*, Sérgio Buarque de Holanda, em *Raízes do Brasil*, afirmava que o típico intelectual brasileiro, arredio ao trabalho intelectual paciente, mostra-se mais afinado com a verbosidade fácil, sem compromisso com a verificação. "O amor bizantino dos livros", ironiza Sérgio Buarque, "pareceu, muitas vezes, penhor de sabedoria e indício de superioridade mental, assim como o anel de grau ou a carta de bacharel" (*Op. cit.*, p.239). Em 1928, a intimidade afetiva com o verbo já havia sido ironizada por Paulo Prado: "a arte de governar tem sido um habilidoso discurso em que sempre reaparecem, com outras roupagens, as velhas idéias de Hugo, de Michelet e de Quinet. Declarações, por sua própria natureza sisudas e ponderadas, tomam a aparência dos piores desvarios do romantismo" (*Retrato do Brasil*, p.174). Graça Aranha, em 1921 - sete anos antes, portanto -, fugindo do próprio estilo pomposo e impreciso, critica o uso abusivo da língua portuguesa: "O escritor da língua portuguesa julga que todo o 'estilo' está na palavra. Essencialmente verbal. Ele dá às palavras uma extensão exagerada e um valor excessivo. Assim só pode exprimir o seu pensamento vasando-o todo nas palavras, que formam frases intermináveis, sonoras e muitas vezes inúteis e desconexas" (*Estética da Vida*,

p.181). Menotti del Picchia, amante de vocábulos buscados em dicionários mofados, relevou, nesse mesmo ano de 1921, a verbosidade como característica nacional: "Nós travamos com as palavras as mesmas relações de amizade ou de inimizade que costumamos manter com as pessoas. (...) Conheço até gente que diz palavras difíceis, sem a preocupação de conhecer-lhes o sentido, só pelo gosto de pronunciá-las" ("Alma das Palavras", in *Correio Paulistano*, 07/06/1921 in Yoshie Sakiyama Barreirinhas, *Menotti del Picchia: o Gedeão do Modernismo*, p.231). Antônio de Alcântara Machado, dentre os modernistas um dos mais empenhados em formalizar literariamente a fala do brasileiro, igualmente denuncia o culto do brasileiro à palavra: "Há uma coisa ainda mais divertida que a política brasileira: é a eloquência brasileira. É nela que melhor se mostra o nosso atraso mental. A suprema ambição do brasileiro é ser orador, falar bonito, levantar as multidões. Engraçadíssimo. O Brasil é uma vasta tribuna. A literatura é toda ela de tribunos. Tribunos do romance, tribunos da poesia, tribunos da história" (*Cavaquinho e Saxofone*, citado por Luís Toledo Machado, *Antônio de Alcântara Machado e o Modernismo*, p.19).

(q) Afonso Arinos justifica seus passos seguintes através de uma metáfora: "Nesta ordem de idéias comecaremos por examinar a participação das culturas índia e negra, na transformação que sofreram, entre nós, a civilização e a cultura brancas. Estas duas últimas são como um lago. Nele vieram acolher-se as correntes confundidas de dois rios, que, no início dos seus cursos, eram isolados, mas que, perto da foz única, confluíram para um mesmo leito, misturando as águas verdes e negras. Rio verde, rio negro, curso final de águas mistas e turvas, que entrou poderosamente no seio do lago, alterando a unidade das suas profundidades e placidez da sua superfície" (*Op. cit.*, p.132). Na minha opinião o argumento de Afonso Arinos é falacioso. Se, de fato, a civilização branca é hegemônica (o que pressupõe uma igual hegemonia cultural), não se compreende porque os *resíduos* e *sobrevivências* culturais de negros e índios seriam tão determinantes ao ponto de empreender toda uma explicação da civilização brasileira exclusivamente a partir deles. Ao que parece uma noção de degradação, que implicaria em um rebaixamento da cultura branca à condição primitiva, invadiu sub-repticiamente suas considerações. Sua metáfora, que fala de "águas turvas" alterando a "placidez" do lago, parece indicar isso.

(r) Em *Raízes do Brasil*, Sérgio Buarque de Holanda critica severamente a ditadura varguista a partir de uma concepção igualmente organológica. Toda a argumentação do autor gira em torno da oposição entre o *natural* e o *artificial*, entre o *orgânico* e o *mecânico*. Uma oposição é exemplar: Sérgio Buarque distingue a *ânsia espanhola de tudo regular* do *desleixo português*, cuja explicação encontra-se na origem dos dois Estados: "a projecção da monarquia do Escorial para

além das fronteiras e dos oceanos (tem) como acompanhamento obrigatório o propósito de tudo regular, ao menos em teoria, quando não na prática, por uma espécie de *compulsão mecânica*. Essa vontade normativa, produto de uma agregação *artificialiosa* e ainda mal segura, ou melhor, de uma aspiração à *unidade de partes tão desconexas*, pôde exprimir-se nas palavras de Olivares quando exortava Filipe IV, Rei de Portugal, de Aragão, de Valência e Conde de Barcelona, a "reduzir todos os reinos de se compões a Espanha aos estilos e leis de Castela, pois desse modo há de ser o soberano mais poderoso do mundo." O amor exasperado à uniformidade e à simetria surge, pois, como um resultado da *carência de verdadeira unidade*" (*Op. cit.*, p. 164. Grifos meus). A *compulsão mecânica* de ordenar *partes tão desconexas* se dá justamente na ausência de uma unidade orgânica fundada na tradição. O *artificialismo* da medida espanhola tem como contraponto a necessidade de violência. Somente desenvolvimentos naturais (como a portuguesa) poderiam dispensá-la. A crítica de Sérgio Buarque ao governo varguista vai na mesma direção: o artificialismo do regime. Mas, é uma crítica conservadora: somente o que se enraiza na tradição é natural, o que significa que toda mudança é - e deve ser - lenta, gradual e derivada da própria essência interior, como pode ser observado no seu juízo sobre a independência: "nossa independência, as conquistas liberais que fizemos durante o decurso de nossa evolução política, vieram quase de surpresa; a grande massa do povo recebeu-as com displicência, ou hostilidade. Não emanaram de uma predisposição espiritual e emotiva particular, de uma concepção da vida bem definida e específica, que tivesse chegado à maturidade plena. Os campeões das novas idéias esqueceram-se, com freqüência, de que as formas de vida nem sempre são expressões do arbítrio pessoal, não se "fazem" ou "desfazem" por decreto" (*Op. cit.*, p.234). A crítica à ditadura não é, portanto, à sua essência discricionária, mas à sua artificialidade naquela circunstância histórica. Um povo e sua história sempre possuem "um mundo de essências mais íntimas que, esse, permanecerá sempre intato, irreduzível e desdenhoso das invenções humanas. Querer ignorar esse mundo será renunciar ao nosso próprio ritmo espontâneo, à lei do fluxo e refluxo, por um compasso mecânico e uma harmonia falsa. (...) As formas superiores da sociedade devem ser como um contorno congênito a ela e dela inseparável: emergem continuamente das suas necessidades específicas e jamais das escolhas caprichosas" (*Op. cit.*, p.278. Grifos meus). Escolhas "caprichosas" ou, como está implícito, "escolhas artificialmente racionais": na teoria da história de Sérgio Buarque de Holanda, ao menos na que estrutura *Raízes do Brasil*, não há lugar para o exercício racional da atividade política. Sua desconfiança para com as leis artificiais, que não serão cumpridas, é uma decorrência lógica de seus pressupostos. (Resumir-se nessa nota quase toda minha pesquisa sobre Sérgio Buarque de Holanda, originalmente meu objeto de estudo. A mudança radical dos

caminhos percorridos levou-me à difícil decisão de eliminar os desenvolvimentos já alcançados sobre o tema, ganhando em troca uma maior coerência do trabalho final).

(s) A aproximação da condição animal através do abuso sensual é salientado por Paulo Prado em outras partes, sempre adornada por um *locus* com tinturas paradisíacas: "todos sofriam a sedução dos trópicos, vivendo intensamente uma vida animal" (*Retrato do Brasil*, p.21); "o clima, o homem livre na solidão, o índio sensual, encorajavam e multiplicavam as uniões de pura animalidade. A impressão edênica que assaltava a imaginação dos recém-chegados exaltava-se pelo encanto da nudez total das mulheres indígenas" (*Op. cit.*, p.31); "para os homens que vinham da Europa policiada, o ardor dos temperamentos, a amoralidade dos costumes, a ausência do pudor civilizado - e toda a contínua tumescência voluptuosa da natureza virgem - eram um convite à vida solta e infrene em que tudo era primitivo. O indígena, por seu turno, era um animal lascivo, vivendo sem nenhum constrangimento na satisfação de seus desejos carnavais" (*Op. cit.*, p.33); a índia "era uma simples máquina de gozo e trabalho no agreste gineceu colonial. Não parece que nenhuma afeição idealizasse semelhantes uniões de pura animalidade" (*Op. cit.*, p.53). Alguns anos após, em 1933, Gilberto Freyre assinalou o mesmo clima de sensualidade dos primórdios da colonização: "O ambiente em que começou a vida brasileira foi de quase intoxicação sexual" (*Casa-Grande & Senzala*, p.128). Negando ser a lubricidade uma característica negra, a qual - aliás - estes teriam atrofiada, Freyre a atribui ao sistema econômico instaurado na colônia e à ação do clima: "do ar mole, grosso, morno, que cedo nos parece predispor aos chamegos do amor e ao mesmo tempo nos afastar de todo esforço persistente. Impossível negar-se a ação do clima sobre a moral sexual das sociedades" (*Op. cit.*, p.342). Em seguida, após culpar ao clima e ao sistema econômico, Freyre recupera o argumento de Graça Aranha e refere-se à cultura renascentista do português como outra fonte do erotismo exarcebado da colônia: "Acresce que o culto de Vênus Urânia, trouxeram-no para o Brasil os primeiros colonos vindos da Europa - portugueses, espanhóis, italianos, judeus. Aqui encontraram na moral sexual dos indígenas e nas condições, a princípio desvairadas, de colonização, o meio de cultura favorável à expansão daquela forma de luxúria e de amor" (*Op. cit.*, p.343). Na versão freyriana do pecado original colonial salvam-se apenas os negros, a quem teria sido injustamente imputado o crime de corrupção da vida sexual brasileira. Ver nota especial (d) do capítulo 1.

(t) A origem pouco nobre dos primeiros brancos colonizadores já havia sido apontada no épico histórico de Euclides da Cunha, que afirma serem os primeiros colonizadores "homens de guerra, sem lares, afeitos à vida solta dos acampamentos, ou degredados e aventureiros corrompidos", cuja "mancebia

com as índias descambou logo em franca devassidão" (Euclides da Cunha, *Os Sertões*, p.76). Os costumes dissolutos foram largamente empregados pelos explicadores da gênese brasileira, inclusive dentro das hostes modernistas. Ronald de Carvalho, após denunciar a "extrema cobiça dos rendês", afirma todo seu desprezo pela origem bem pouco nobre da raça brasileira: "de um lado, índios bocais e africanos escravizados e brancos; de outro, audaciosos capitães-mores, indivíduos sem rei nem lei, bandidos vulgares e nobres matreiros, alguns até de origem duvidosa!" (Ronald de Carvalho, *Pequena História da Literatura Brasileira*, p.70). Lutando entre essa cobiça e a saudade encontraremos o português de Cassiano Ricardo:

*"A ambição pode mais do que a saudade..
Ambas me foram ver, quando eu parti,
A saudade abraçou-me, tão sincera,
soluçando, no adeus do nunca-mais,
A ambição de olhar verde, junto ao cais,
me disse: vai que eu fico à sua espera!"*
(Cassiano Ricardo, *Martin Cererê*, p.30)

CAPÍTULO 3

INTERMEZZO

para uma profícua discussão bibliográfica

O relato que descobre como se tornou aceitável a opressão, inaugura a liberação.

J. P. Faye, *As Linguagens Totalitárias*

I

O conceito *homem brasileiro* nas suas mais diversas acepções e os temas a ele associados foram relacionados até o momento nas suas articulações mais visíveis. Seria conveniente recordar que os fatos apresentados nos dois primeiros capítulos do presente trabalho já foram, em grande parte, matéria prima para obras de críticos e historiadores brasileiros. As abordagens distintas que foram se acumulando nas últimas quatro décadas consolidou-se numa nova camada textual, recobrando as narrativas originais formuladas pelos teóricos e artistas do final do século passado e princípio deste. As versões das versões carregam em si as positivities e perigos da linguagem que se propaga pelo tempo, onde cada desnudamento pode se mostrar, na realidade, um novo ocultamento. A nova rede intertextual estabelecida passa a ter como referência as versões imediatas, com as quais concorda ou diverge, colocando em risco o próprio acesso aos escritos originais sedimentados. Ignorar, porém, o desdobramento metalinguístico, sob o argumento de um acesso direto às fontes, seria pueril: significaria desprezar as incursões mais felizes ao passado e escamotear meu próprio trabalho, que talvez com eles compartilhe de muitos dos desacertos e incompreensões.

A persistência no seio da cultura brasileira, na passagem do século XIX ao XX, de temas e visões de mundo específicos é uma hipótese básica desse trabalho. Ela contraria a disseminada versão histórico-crítica de um Modernismo visceralmente iconoclasta e revolucionário. Como diz Silviano Santiago, "estamos mais acostumados a encarar o Modernismo dentro da tradição da ruptura", mas "há uma permanência sintomática da tradição dentro do Modernismo."¹

¹ Silviano Santiago, "Permanência do Discurso da Tradição

O discurso da tradição é uma permanência subterrânea sob o vozerio estrepitoso da ruptura. A comprovação objetiva de sua existência não necessariamente significa a redenção conservadora das forças da tradição; uma posição cautelosa pode equidistar a análise das posições extremas de supor a perpetuação *ad infinitum* de uma pretensa constante cultural (muitas vezes identificada à expressão da nacionalidade) ou de acatar passivamente a auto-avaliação modernista de uma postura absolutamente inovadora. Como meu pressuposto básico é a existência de sobrevivências intelectuais novecentistas na produção artístico-científica da geração modernista, os textos secundários considerados a seguir são aqueles que não o desautorizam, podendo com eles travar um diálogo profícuo e enriquecedor.

II

A correspondência ou não entre os caracteres apontados pelos ideólogos brasileiros e o povo brasileiro em geral foi como Dante Moreira Leite enfrentou o problema. *O Caráter Nacional Brasileiro* estrutura-se em duas partes distintas, não assumida na divisão em capítulos, mas evidente na organização da exposição: a primeira parte discute a possibilidade de se caracterizar monoliticamente uma sociedade dividida em classes. Adotando a posição generalista de uma humanidade essencialmente igual, onde as diferenças são expressões de sociedades cindidas em classes antagônicas e nações economicamente desiguais, o autor denuncia a montagem ideológica particularista que, ao distinguir os povos por caracteres psicológicos, acaba por acobertar e legitimar as dominações colonialista e a de classe; na segunda parte são enumerados os diversos autores brasileiros do caráter nacional, tidos como formuladores de uma ideologia.²

Os românticos alemães do final do século XVIII e princípio do século XIX, segundo Moreira Leite, seriam "os iniciadores dos conceitos modernos de caráter nacional ou espírito nacional"³ Na impossibilidade de provarem historicamente a unidade alemã remontando a um passado longínquo (os fatos não eram encorajadores ao intento), os

no *Modernismo in Cultura Brasileira: Tradição / Contradição*, pp.113,115, respectivamente.

² O objetivo de Dante Moreira Leite era ainda mais claro na versão original apresentada como tese de doutoramento em 1954, e que possuía um relatório de uma pesquisa quantitativa desmentindo o estereótipo de alunos do curso secundário. Ver Dante Moreira Leite, *Caráter Nacional Brasileiro*, USP - Boletim n.230, Psicologia n.7, 1954.

³ *Id. ib.*, p.23

românticos recorreram aos mitos de origem. O movimento, nesse aspecto (como em muitos outros), surge como um contra-iluminismo. "Nega-se, em primeiro lugar, a importância fundamental da razão e, portanto, o sentimento e a intuição passam para o primeiro plano. Mais importante ainda, fracciona-se a unidade fundamental da humanidade, que passa a ser vista, não apenas na sequência histórica - o que já era feito pelo Iluminismo - mas nas suas peculiaridades nacionais e individuais."⁴ A primeira visão historiográfica convergente ao universo intelectual do movimento teria surgido em Herder, com "a idéia de desenvolvimento orgânico das nações. O espírito nacional se revela, e só pode revelar-se em determinada língua; daí a valorização das canções populares como expressão ingênua e ainda jovem do espírito nacional."⁵ A dupla valorização implícita nessa visão histórica - da cultura popular, por um lado, e do passado, por outro - circunscreve sua positividade e seu limite crítico: a abertura enriquecedora para novas temáticas freadas até então por preconceitos elitistas e a fuga diante da complexidade da vida moderna, mitificando o passado e resgatando a visão paradisíaca da natureza. Se em Herder a originalidade dos povos ainda não significa a oposição qualitativa superior/inferior, mas as possibilidades expressivas de povos diversos - e nesse ponto mostra-se ainda um filho leal do iluminismo -, seu pensamento abrirá uma fissura nas convicções mais arraigadas de unidade humana, fresta por onde penetrará em futuro próximo os insidiosos sopros do nacionalismo e do racismo. O Brasil, ainda acompanhando o raciocínio de Dante Moreira Leite, incorpora o pensamento romântico europeu na sua fase já nacionalista, através dos grupos que lutavam pela emancipação política do país. "Na realidade, a ideologia que preside a esse movimento de independência e ao seu fortalecimento é nitidamente importada da Europa. Não admira, por isso, que os temas de nossa independência e do nosso nacionalismo sejam uma transposição, mais ou menos adequada e feliz, dos encontrados no nacionalismo europeu da época."⁶

Fica difícil, após essa exposição, entender a periodização proposta pelo autor:

"I - A fase colonial: descoberta da terra e o movimento nativista (1500-1822);

II - O Romantismo: a independência política e a formação de uma imagem positiva do Brasil e dos brasileiros (1822-1880);

III - As ciências sociais e a imagem pessimista do brasileiro (1880 -1950);

⁴ *Id. ib.*, p.29.

⁵ *Id. ib.*, p.30.

⁶ *Id. ib.*, p.32.

IV - O desenvolvimento econômico e a superação da ideologia do caráter nacional brasileiro: a década de 1950-1960.⁷

É um contrasenso: se a importação dos conceitos e valores românticos se dá no princípio do século XIX, qual o motivo de estender à descoberta do Brasil o nexó histórico do conceito caráter nacional? O autor parece cair na armadilha da historiografia mais tradicional que enxerga na história nacional uma organicidade que remonta à origem. Os textos dos cronistas coloniais tem sua importância não no seu conteúdo explícito - descrição da terra e dos seus habitantes -, mas na sua manipulação pelos intelectuais do século XIX, interessados em estabelecer a História do Brasil. Os relatos primários não tem conexão direta com a constituição do moderno conceito de caráter nacional, a não ser como matéria-prima para as novas versões dos nossos historiadores. (a) Dante Moreira Leite parece se aperceber da questão ao afirmar que "quase todas essas obras permaneceram inéditas, sendo redescobertas e revalorizadas só nos séculos XIX e XX, por historiadores brasileiros."⁸ Percepção insuficiente diante da sedução da origem.

Dante Moreira Leite, ao centrar sua crítica no caráter ideológico da concepção caráter nacional, propõe "dois pontos de vista" possíveis: - um, onde "o homem é por toda parte fundamentalmente igual"; outro, "que poderia ser denominado o da heterogeneidade da humanidade."⁹ O ponto de vista igualizador que afirma adotar (que englobaria o iluminismo, o marxismo, a teoria gestaltista, a psicanálise, filosofias tão distintas que desaconselham qualquer tentativa de síntese) estreita-se devido a sua insistência em equiparar as explicações heterogeneístas a acobertações ideológicas. Como essas ideologias são automaticamente atribuídas à classe dominante, fica muito difícil manter fora dessa catalogação algumas das posições igualitárias, como a psicanálise e o iluminismo, tidos como produtos intelectuais burgueses. Resulta que a divisão de pontos de vista igualitarismo/heterogeneidade não tem maior importância para compreendermos os juízos sistematicamente adotados durante a obra, pois todas teorias originadas no seio da classe dominante são automaticamente equiparadas. Diluída a névoa que ocultava a real posição teórica de Moreira Leite, surge mais intelegível a conformação final do seu trabalho: uma primeira parte preocupada em demonstrar a insuficiência das diversas teorias sociológicas e antropológicas sobre caráter nacional (muitas delas sem qualquer relação com o *homem brasileiro*); e uma segunda parte, que busca inventariar os ideólogos brasileiros do caráter nacional, onde a importância não está em descobrir suas condições de engendramento e imposição no cenário

⁷ *Id. ib.*, p.145.

⁸ *Id. ib.*, p.149.

⁹ *Id. ib.*, pp.126,127, respectivamente.

intelectual, mas em demonstrar sua falsidade, seu papel acobertador das relações sociais efetivas.

A atribuição do falso pressupõe a posse da verdade, e Moreira Leite não pôde fugir às questões epistemológicas inevitáveis. O capítulo 6 - "Método e análise das ideologias" - pretende estabelecer como seria possível distinguir dois níveis de discurso: o ideológico e um possível discurso científico. Como é do seu feitio, o autor estabelece duas posições possíveis para a classificação de uma teoria como ideologia: "a primeira, segundo a qual a ciência já dispõe de conhecimento objetivo, capaz de superar o nível ideológico ou de racionalização; a segunda, de acordo com a qual todo conhecimento sobre o homem é ideológico, isto é, depende da posição ou dos interesses dos teóricos"¹⁰ A primeira alternativa é solapada pelo caráter histórico das teorias sociais; o surgimento da teoria psicanalítica seria uma prova: ao demonstrar que a posse demoníaca das bruxas na Idade Média não passava de uma projeção dos desejos proibidos de seus acusadores, Freud estaria dando conta do caráter ideológico da Inquisição. Mas apenas na aparência: "é possível supor que a explicação psicanalítica decorra de peculiaridades do século XIX, isto é, Freud teria transferido para outras épocas o sistema de repressão do período vitoriano, supondo que as forças atuantes naquele momento teriam agido também na Idade Média. Em outras palavras, se a explicação através da *posse do demônio* correspondia a necessidades da Idade Média, a psicanalítica correspondia a necessidades ou aspirações do século XIX. A prova disso estaria, não apenas no fato de as explicações terem surgido em épocas diferentes, mas também, e principalmente, em sua aceitação: se a teoria da *posse pelo demônio* foi aceita na Idade Média, isso se deve, não à teoria, mas ao conjunto de concepções da época, à sua religiosidade. Por isso, os homens desse período tendiam a ver santidade e o pecado em muitos comportamentos humanos. No século XIX, ao contrário, os mesmos comportamentos seriam interpretados - e não apenas por Freud - como doença mental, conceito que só poderia desenvolver-se num período dominado por ideais científicos e naturalistas. A outra prova dessa demonstração estaria no fato de Freud ter dado, ao sexo, uma importância que parece não ter nos dias de hoje."¹¹ Os argumentos de Moreira Leite leva-o inevitavelmente à recusa da primeira alternativa que sugeriu: a separação nítida entre discursos ideológico e científico. (b)

Demarcando as dificuldades de um saber científico da história, Dante Moreira Leite faz "uma distinção entre o conhecimento da natureza e o conhecimento do homem: o primeiro é a-histórico, o segundo é inevitavelmente histórico. Isso não decorre da perspectiva ou da intenção do cientista, mas do fato de a natureza ser, através do tempo histórico, praticamente igual, enquanto o homem, nesse mesmo

¹⁰ *Id. ib.*, p.130.

¹¹ *Id. ib.*, p.131.

tempo, se transforma radicalmente. De forma um pouco grosseira, não seria errado dizer que as ciências naturais estudam um objeto estático, enquanto as ciências humanas estudam um objeto em constante transformação."¹² Uma divisão problemática: o século XIX foi pródigo em historicizar praticamente todas as ciências naturais, sendo o evolucionismo darwiniano o exemplo mais corriqueiro. Em sentido contrário, algumas áreas das ciências humanas - sobretudo a antropologia, a teoria literária, a sociologia e a linguística - passaram a desenvolver no século XX estudos sincrônicos onde a história é abstraída. Quanto à certeza de que as ciências naturais estariam livres do influxo histórico e dos condicionamentos sócio-econômico-político-culturais, a própria História da Ciência não cansa de a desmentir. As transformações cosmológicas radicais não deixam dúvidas: Copérnico que desmentiu Ptolomeu, que foi desmentido por Kepler, que não resistiu a Newton, que foi estilhaçado por Einstein. A conexão dessas teorias com o seu tempo é evidente e já foi amplamente estudada, em diversas perspectivas, por historiadores.¹³ A sua aceitação momentânea e sua substituição por outra não lhes retira o caráter científico. A validade da mecânica celeste newtoniana ainda hoje, quando estão envolvidas pequenas massas e distâncias, é exemplo da caráter científico de teorias tidas como ultrapassadas. A divisão proposta por Dante Moreira Leite é insustentável, ao menos nos moldes em que propõe. Mas, é ela que o leva para a segunda alternativa: a de que todo o conhecimento sobre o homem é ideológico.

O problema agora é de outro nível e ainda mais agudo: se todas as formulações teóricas são ideológicas, como seria possível estabelecer uma distinção entre elas? Ou - de forma mais direta e contundente - como escapar do relativismo historicista? A questão é essencial, pois, como afirmou Elias Canetti, o relativismo leva à aceitação de todas as barbáries perpretadas na história.¹⁴ Dante Moreira Leite sugere como saída para o impasse "a sugestão de Goldman, segunda a qual seria possível aferir o valor científico de duas sociologias verificando-se qual delas permite compreender a outra, isto é, verificando-se qual a mais

¹² *Id. ib.*, p.133.

¹³ Paolo Rossi, *Os Filósofos e as Máquinas*; Giorgio de Santillana, *O Papel da Arte no Renascimento Científico*.

¹⁴ "O poder jamais careceu de quem lhe fizesse elogios. Os historiadores profissionalmente possuídos pelo poder, costumam justificar tudo pela época, atrás da qual, com o concededores, eles podem ocultar-se com facilidade, ou pela *necessidade*, que nas mãos deles assume a forma que lhes é mais conveniente." (Elias Canetti, *Massa e Poder*, p.483). Como se vê, a crítica de Canetti não resume-se ao historicismo, mas estende-se aos determinismos, outras formas sofisticadas de racionalizar a barbárie.

ampla, parece perfeitamente correta. No entanto, nem sempre será possível decidir, através de critérios objetivos - isto é, isentos de juízos de valor do crítico - qual das teorias é mais ampla."¹⁵ O impasse flagrante, que coloca em risco o próprio estatuto de seu discurso, não impediu Moreira Leite em prosseguir seu desnudamento dos ideólogos brasileiros.

As contradições teóricas de Moreira Leite transparecem cristalinamente no quarto período de sua periodização - "o desenvolvimento econômico e a superação da ideologia do caráter nacional brasileiro: a década 1950-1960". A exígua etapa de dez anos, coincidente com o período da redação original de sua tese, caracteriza-se por sua **superação ideológica**, e deriva em uma noção evolutiva das concepções sociais. Apesar de criticar Artur Ramos por "estar preso a uma concepção evolucionista"¹⁶, seus juízos sobre os ideólogos brasileiros estão fundados no surgimento das condições objetivas necessárias, após um longo processo sócio-econômico.

Vestir a roupagem de "superador das ideologias" foi um gesto fácil após sufocar as dificuldades teóricas que tal papel acarreta. A facilidade, infelizmente, nem sempre é companheira do esclarecimento, evidência observável quando o autor critica Wilson Martins - "de tendências nitidamente conservadoras" - por atribuir a Oliveira Viana um relevante papel na constituição de nossas ciências sociais. Dante Moreira Leite rebate, caracterizando Viana como "arauto do fascismo" e "inventor da história" por absoluto "desprezo dos documentos". E finaliza: "na verdade, a obra de Oliveira Viana não resiste a qualquer crítica, por mais benevolente que o leitor procure ser, por mais que deseje compreendê-lo em sua época e ambiente. (...) O que nele parece teoria é imaginação gratuita, grosseira deformações de fatos e teorias alheias. (...) Por isso se o seu conflito íntimo pode merecer nosso respeito ou nossa piedade - dizem os críticos que Oliveira Viana era mulato escuro, o que leva a supor que sua teoria do arianismo e da aristocracia era uma forma de identificar-se com o grupo dominante - isso não impede que o crítico esteja obrigado a mostrar até que ponto falseou nossa história e nossos problemas."¹⁷ Todo o falseamento histórico manipulado por Viana não impediu - muito ao contrário, aí parece residir toda sua força - de tornar-se um dos pilares básicos do reacionarismo brasileiro da primeira metade do nosso século. Daí a importância fundamental em "compreendê-lo em sua época e ambiente", descobrir as condições de aceitabilidade social desse discurso, o que não será conseguido sem considerar a complexa rede discursiva dos diversos grupos e pessoas envolvidas. A versão do homem brasileiro forjada por Oliveira Viana foi ouvida e repetida, não se trata de um discurso esquizofrênico. O conservadorismo de Wilson Martins

¹⁵ Dante Moreira Leite, *op. cit.*, p.137.

¹⁶ *Id. ib.*, p.238.

¹⁷ *Id. ib.*, p.221.

levou-o a *compreender demais* o discurso de Oliveira Viana, ao refutar perigosamente o caráter racista das suas proposições: mas agiu como historiador, papel recusado por Dante Moreira Leite que, desprezando a enorme aceitação e eficácia da versão mentirosa, reduz a obra de Viana à expressão de uma psique esmagada por conflitos íntimos. (c)

O último reparo a fazer é sobre o fetiche pelo quantitativo. Apesar de ter afirmado a impossibilidade de um discurso científico em ciências humanas, Dante Moreira Leite julga poder escapar da subjetividade através da mensuração. O caminho equivocado fica patente quando discute a possibilidade de se chegar ao caráter nacional de um povo através das recorrências temáticas de sua poesia: "Seria suficiente fazer uma análise de conteúdo da poesia de algumas épocas para verificar se na poesia portuguesa - comparada à poesia de outros países europeus - existe maior predomínio de temas eróticos. Antes dessa prova, a afirmação é apenas uma hipótese."¹⁶ Ora, o que um estudo quantitativo poderia concluir é apenas uma maior ou menor confluência temática, sem que isso signifique qualquer relação com o caráter de um povo. O circuito das artes é restrito e marcado por uma grande convencionalidade, o que permite a constituição dos chamados estilos. Derivar dessa convencionalidade estabelecida por um segmento restrito da sociedade - mesmo que estatisticamente significativo no conjunto das poesias escritas no período - a psicologia de um povo (o que, no exemplo mencionado, significaria inferir o erotismo constitutivo do português a partir do erotismo poético) é falacioso quando desacompanhado de um método qualitativo balizador.

III

O tema central de *Ideologia da Cultura Brasileira* "é o das formulações da intelectualidade que mantém em suspensão, através do tempo, uma ideologia: a ideologia da Cultura Brasileira, do 'estado de espírito nacional' (Mário), da 'consciência criadora nacional' (Mário), das 'aspirações nacionais' (J. Honório Rodrigues), da 'cultura brasileira' (Fernando de Azevedo), da 'cultura nacional' (Calmon), da 'consciência brasileira' (Abguar Bastos) etc."¹⁷ Seu autor, Carlos Guilherme Mota, mostra-se preocupado em descortinar na sucessão de matrizes teóricas forjadas pelos intelectuais brasileiros desde a década de 30 uma constante: "novas matrizes estavam sendo fabricadas mas, na passagem de um momento a outro, e através dessas matrizes, filtrava-se,

¹⁶ *Id. ib.*, p.43.

¹⁷ Carlos Guilherme Mota, *Ideologia da Cultura Brasileira (1933-1974)*, 1985, p.106.

depurava-se e ... passava a noção de Cultura Brasileira."²⁰ E conclui: "Não existe, nesse sentido, uma Cultura Brasileira no plano ontológico, mas sim na esfera de formações ideológicas de segmentos altamente elitizados da população, tendo atuado, ideologicamente, como um fator dissolvente das contradições reais."²¹ Os três fragmentos ilustram muito bem qual seria o tema, a hipótese central e a perspectiva teórica do trabalho. O argumento recorrente de Carlos Guilherme Mota - "a noção de 'Cultura Brasileira' mais serviu a embaçar as tensões estruturais geradas na montagem da sociedade de classes e a mascarar a problemática da dependência"²² - aproxima-se da tese central de Dante Moreira Leite sobre a essência ideológica do caráter nacional brasileiro, o que torna pertinente estabelecer uma comparação entre os dois. Guilherme Mota dedica um sub-capítulo ao livro de Moreira Leite onde elogia o painel histórico intelectual do Brasil contemporâneo, que julga infenso ao desencaminho historicista comum a nossa historiografia, mas critica o esquematismo da exposição, a dificuldade do autor em alcançar o chão social sobre o qual transitavam as ideologias estudadas e o deslizamento teórico que acaba recuperando uma noção etapista de História. A divergência principal, contudo, "reside no viés pelo qual trata as ideologias isoladamente - não considerando a existência de *sistemas ideológicos*".²³ A análise de Dante Moreira Leite, alicerçada na confiança irrestrita em um pensamento livre da ideologia que nasce da luta de classes, explicaria-se, segundo Mota, por sua sua condição de intelectual pequeno burguês não integrante das classes fundamentais (burguesia e operariado). Imerso na ilusão, Moreira Leite teria caído na armadilha cruel de forjar justamente aquilo que tentava desmontar: uma nova ideologia, a "Ideologia da Superação Ideológica"²⁴

A simplificação extrema da posição teórica de Moreira Leite elucida mais a posição do crítico do que a do criticado. Inexiste em Guilherme Mota contradições teóricas de peso; seu marxismo é suficientemente coerente para afastar a noção de uma corrente evolutiva das idéias, ao tomá-las como expressões das classes em luta. A posse hegemônica do poder permitirá à uma das classes produzir sucessivamente representações ideológicas que *disfarçam* seus fins e interesses. Por esse motivo os ideólogos da classe dominante preferem trabalhar com "noções ideológicas como *cultura brasileira, consciência nacional, caráter nacional* do que com *conceitos analíticos* como consciência de classe (por exemplo)"²⁵, mais adequados àqueles que de fato estão comprometidos com as transformações estruturais da

²⁰ *Id. ib.*, p.83.

²¹ *Id. ib.*, p.287.

²² *Id. ib.*, p.286.

²³ *Id. ib.*, p.241.

²⁴ *Id. ib.*, p.244.

²⁵ *Id. ib.*, p.287.

sociedade. Entre os dois conjuntos de idéias existe uma diferença qualitativa irredutível a uma etapologia evolucionista; os conceitos ideológicos não se convertem em analíticos através da superação ideológica, pois são maneiras diferentes de se observar a sociedade, condicionadas por sua filiação de classe. Os conceitos analíticos são armas políticas mobilizadas por intelectuais organicamente comprometidos com a luta transformadora da classe subalterna. Não é outro o motivo de sua auto-exclusão da periodização proposta. Ao contrário de Dante Moreira Leite, Guilherme Mota não se inclui em nenhuma das etapas do processo constitutivo da ideologia da Cultura Brasileira. Suas reflexões, e de todos aqueles que manipulam os conceitos analíticos, formam uma corrente paralela não inclusa nos "cinco momentos decisivos" da sua *periodização plausível*:

- a. Redescobrimto do Brasil (1933-1937).
- b. Primeiros frutos da Universidade (1948-1951).
- c. Era de ampliação e revisão reformista (1957-1964).
- d. Revisões radicais (1964-1969).
- e. Impasses da dependência (1969-1974)."²⁶

A maior coerência ideológica de Guilherme Mota, quando comparada a Dante Moreira Leite, mostra-se - ao contrário do esperado - empobrecedora. A salutar tentativa de buscar para seu discurso um solo fixo e seguro desaparece em Guilherme Mota. A posse apriorística dos verdadeiros conceitos analíticos leva-o à posição dogmática do autor que pede fé a-crítica do leitor. O desejo de entender a gestação imanente das ideologias, que ainda subsiste em Moreira Leite - "far-se-á a análise intuitiva ou compreensiva de cada autor, de forma a salientar as influências que recebeu, bem como o nível de sua descrição"²⁷ -, desaparece quase por completo, sob o argumento de não "recair nas velhas e lineares histórias da cultura brasileira, à busca de influências que se desdobrariam até o presente - o qual, nessa perspectiva, não seria mais do que o passado acumulado."²⁸ As ideologias da Cultura Brasileira são explicadas como "saudosismo aristocrático", "visão senhorial do mundo", "visão aristocrática do mundo" e outras expressões semelhantes, como se as motivações de classe fornecesse a intelegibilidade do seu conteúdo. A forma expressiva das ideologias, que é justamente aquilo que participará do embate social com intenções persuasivas e legitimadoras, é incompreensível sem um estudo crítico e seletivo das suas "influências" e desdobramentos.

A bipartição maniqueísta do universo intelectual impetrada por Carlos Guilherme Mota inviabiliza a própria possibilidade de *uma terceira via*: um estudo das influências sob perspectiva diversa da visão acumulativa e relativista

²⁶ *Id. ib.*, p.27.

²⁷ *Id. ib.*, p.145.

²⁸ *Id. ib.*, p.286.

do historicismo. Como não pode apresentar as diversas teorias como geração espontânea, o autor acaba relacionando apenas as conexões teóricas mais evidentes - a chamada imitação do estrangeiro -, sem levar em conta (o que é fundamental no ponto de vista do meu trabalho) o tipo específico de leitura realizada por cada autor brasileiro. A imitação não é uma operação de transposição mecânica de um ambiente cultural para outro; as distorções produzidas nesse processo são índices essenciais para a compreensão do ambiente cultural de chegada que, por mais importador que seja, sempre possuirá uma dinâmica própria de incorporação e acomodação. Essa constatação singela acaba se impondo em alguns momentos no texto de Guilherme Mota e, quando fala sobre a "influência" de Franz Boas na obra de Gilberto Freyre, o autor constata que "Freyre passa a dar às raças um peso psicológico maior que o suposto pelo antropólogo, chegando a mencionar certas qualidades condicionadas pela raça, ou até mesmo indicando algumas 'felizes predisposições de raça'. Como se sabe, Boas não foi tão longe; pelo contrário, o ambiente social funciona como coordenada básica para o estudo de comportamentos de diferentes grupos raciais."²⁷ A distorção explicaria-se pela "visão senhorial" de Freyre, o que - do ponto de vista das motivações de classe - pode ser correto, mas de forma alguma resulta em entendimento da metamorfose operada, uma vez que despreza os "conceitos ideológicos" envolvidos e o solo cultural onde se elevam. Em sua "volta ao passado, em perspectiva econômica, para a busca das verdadeiras raízes"²⁸, Carlos Guilherme Mota mostra-se um marxista esquecido da lição de Karl Marx: "o valor transforma cada produto do trabalho humano num hieroglifo social. Mais tarde, os homens procuram decifrar o significado do hieroglifo, o segredo de sua própria criação social, pois a conversão dos objetos úteis em valores é, como a linguagem, um produto social dos homens. A descoberta científica ulterior de os produtos do trabalho, como valores, serem expressões materiais do trabalho humano dispendido em sua produção é importante na história do desenvolvimento da humanidade, mas não dissipa de nenhum modo a fantasmagoria que apresenta como qualidade material dos produtos, o caráter social do trabalho."²⁹ As fantasmagorias da mercadoria e da linguagem não desaparecem porque são justamente o que aparece, são as expressões visíveis e materiais de relações abstratas. A descoberta da lógica de produção das mercadorias e das ideologias não pode prescindir de suas expressões materiais, pois são os indícios visíveis que permitem restabelecer a conexão entre os "mundos" concreto e o abstrato.

Apesar das objecções conceituais, assinalo duas aproximações entre o meu trabalho e o de Carlos Guilherme Mota. A primeira é quando se refere ao "tom opaco de certos

²⁷ *Id. ib.*, p.61.

²⁸ *Id. ib.*, p.32.

²⁹ Karl Marx, *O Capital*, livro 1, volume 1, p.83.

diagnósticos, de certos conceitos, de certas formulações que parecem dar por encerrado o debate e conhecido o objeto do estudo.³² Esse tom opaco das coisas consabidas é uma das preocupações centrais do meu trabalho, que busca detectar como o uso inflacionado de valores e conceitos acaba tendo um efeito descaracterizador, muitas vezes de um empobrecimento e enrigecimento total, vardadeira fábrica do lugar-comum. A segunda aproximação é metodológica. "Quanto ao procedimento técnico", diz Guilherme Mota, "foram detectadas formas de pensamento em que se veiculassem noções como a de *civilização brasileira, cultura brasileira, cultura nacional, cultura popular, cultura de massa*. A partir da seleção do material empírico básico, foram realizados recortes nos textos que indicassem o *usos e significados* dessas noções, no sentido de *mascarar, justificar, desviar ou diagnosticar* os processos vividos - dando relevo, em especial, àquelas formulações em que os agentes buscassem seu próprio posicionamento na situação cultural vivida: nesse sentido, a análise busca, também, o dimensionamento político e social."³³ Meu método de pesquisa obedeceu caminho similar, rastreando as mais diversas referências acerca do homem brasileiro e dos temas que o acompanham, com a diferença significativa de *salientar o mecanismo de assimilação e transformação das teorias sobre o homem brasileiro*. As citações, as referências, as "notas de rodapé": são esses *detalhes* que me permitiram em grande parte refazer a peregrinação das idéias.

IV

Os dois autores seguintes, Antonio Candido e Alfredo Bosi, mantém afinidades com uma longa tradição historiográfica que entende o fato literário de uma maneira abrangente e compartilha a profunda convicção de que expressões artísticas e culturais são condicionadas pela sociedade. Essa abordagem, entendida de uma forma muito genérica, remonta no Brasil a Sílvio Romero. Este entendia que "a expressão *literatura* (...) compreende todas as manifestações da inteligência de um povo: - política, economia, arte, criações populares, ciências... e não, como era de costume supor-se no Brasil, somente as intituladas *belas-letras*, que afinal cifravam-se quase exclusivamente na *poesia!*..."³⁴ A perspectiva cientificista de Sílvio Romero, fundada no positivismo filosófico francês, na crítica realista alemã, no transformismo darwiniano e no evolucionismo spenceriano, foi há muito abandonada. Mas, a

³² Carlos Guilherme Mota, *op. cit.*, p.20.

³³ *Id. ib.*, p.50.

³⁴ Sílvio Romero, *História da Literatura Brasileira*, Tomo 1, p.44.

sua compreensão da literatura como um conjunto intelectual híbrido que expressa uma dada sociedade sobreviveu intelectualmente, sendo adaptada a novas teorias da sociedade, conformando aquilo que poderíamos chamar de uma visão sociológica da literatura. (d)

Antonio Candido, em seu estudo *O Método Crítico de Silvio Romero*, salienta a inovação introduzida por Romero nos estudos da literatura brasileira, mas aponta para a total exterioridade da crítica romeriana, enlevada pelo fetiche científico do século XIX. "Hoje", diz Antonio Candido, "só podemos conceber como científica a crítica que se esforça por adotar um método específico, baseados nos seus recursos internos. Estabelecimento de fontes, de textos, de influências; pesquisa de obras auxiliares, análise interna e externa, estudo da repercussão; análise das constantes formais, das analogias, do ritmo de criação; esta seria a crítica científica, a ciência da literatura. Apoiada nas conclusões das outras ciências, ela não passa de cientificista, como dizia, a sério, o nosso Sívio."³⁵ O ensaio de Antonio Candido, escrito em 1945, acusa o método romeriano de deixar intocada a sensibilidade artística ao desconhecer que o meio social não determina o caráter da produção intelectual. Esse libelo contra a crítica sociológica é contradita no último capítulo, onde Sívio Romero é compreendido sob os condicionamentos sociais do seu tempo. Mais tarde, no prefácio da segunda edição publicada em 1961, Candido justifica-se dizendo que apenas queria demonstrar a "debilidade da crítica sociológica, quando erigida em critério exclusivo, ou mesmo central, de interpretação."³⁶ A contradição de 1945 - um estudo imanente que se fecha com uma explanação sociológica - é descaracterizada em 1961, onde os dois polos antagônicos passam a se condicionar reciprocamente. A evolução teórica de Antonio Candido encaminhou-o para a compreensão dialética da relação literatura-sociedade, na tentativa de equidistar-se dos dogmatismos presentes na crítica puramente formal - que repele o recurso a qualquer fator externo - e na crítica puramente sociológica - que deixa intocado o âmbito propriamente artístico.

Em um pequeno estudo de 1957, Antonio Cândido aponta para "o movimento dialético que engloba a arte e a sociedade num vasto sistema solidário de influências recíprocas"³⁷, e estabelece os três elementos da produção artística indissolúvelmente ligados: autor, obra, público. A posição do autor na sociedade pode ser entendida do seguinte modo: "em primeiro lugar, há necessidade de um agente individual que tome a si a tarefa de criar ou apresentar a obra; em segundo lugar, ele é ou não reconhecido como criador ou

³⁵ Antonio Candido, *O Método Crítico de Silvio Romero*, p.110.

³⁶ *Id. ib.*, p.15.

³⁷ Antonio Candido, "A literatura e a vida social" in *Literatura e Sociedade*, p.24.

intérpreta pela sociedade, e o destino da obra está ligado a esta circunstância; em terceiro lugar, ele utiliza a obra, assim marcada pela sociedade, como veículo das suas aspirações individuais mais profundas.³⁸ A conformação da obra sofre o "influxo exercido pelos valores sociais, ideologias e sistemas de comunicação, que nela se transmudam em conteúdo e forma, discerníveis apenas logicamente, pois na realidade decorrem do impulso criador como unidade inseparável. Aceita porém a divisão, lembremos que os valores e ideologias contribuem principalmente para o conteúdo, enquanto as modalidades de comunicação influem mais na forma."³⁹ A participação do público no circuito de produção artística se dá na medida em que as expectativas sociais confluem para um determinado gosto ou moda tendentes a cristalizarem-se em rotinas. "A sociedade", afirma Antonio Candido, "traça normas por vezes tirânicas para o amador da arte, e muito do que julgamos reacção espontânea da nossa sensibilidade é, de fato, conformidade automática aos padrões."⁴⁰

A perspectiva dialética de Antonio Candido inflaciona o fluxo sociedade-obra de arte, amenizando o impacto contrário da obra sobre a sociedade, colocando no esquecimento o estudo imanente defendido no ensaio sobre Sílvio Romero. Um sutil redimensionamento teórico que se expressa na última e sugestiva frase do texto: "penso ter ficado claro que o estudo sociológico da arte, aflorado aqui sobretudo através da literatura, se não explica a essência do fenómeno artístico, ajuda a compreender a formação e o destino das obras; e, neste sentido, a própria criação."⁴¹ O estudo sociológico, descartado por sua total exterioridade na obra de juventude sobre a crítica romeriana, é reabilitada e ganha um novo estatuto: o de disciplina auxiliar *nas* essencial para desvendamento crítico da literatura e das artes em geral.

Em outro estudo, onde aborda o período aqui tratado, Antonio Candido dá mostras da aplicabilidade de sua teoria. Buscando a explicação para a hegemonia da literatura no Brasil sobre as outras formas de expressão cultural, o autor vai encontrá-la em duas ordens de fatores: "uns, derivados da nossa civilização européia e dos nossos contatos permanentes com a Europa, quais sejam o prestígio das humanidades clássicas e a demorada irradiação do espírito científico. Outros, propriamente locais, que prolongaram indefinidamente aquele prestígio e obstaram esta irradiação. Assinalemos, entre os fatores locais (que nos interessam mais de perto), a ausência de iniciativa política implicada no estatuto colonial, o atraso ainda hoje tão sensível da

³⁸ *Id. ib.*, p.25.

³⁹ *Id. ib.*, p.30.

⁴⁰ *Id. ib.*, p.36.

⁴¹ *Id. ib.*, p.39.

instrução, a fraca divisão do trabalho intelectual."⁴² A imitação do estrangeiro e a condição colonial, seguindo o raciocínio de Antonio Candido, seriam aspectos da subalternidade em relação à Europa, que tem como subprodutos culturais mais peculiares a predileção pela literatura e pelo bacharelismo, em detrimento de outras áreas do pensamento. "Deste modo", conclui Antonio Candido, "o espírito da burguesia brasileira se desenvolveu sob influxos predominantemente literários, e a sua maneira de interpretar o mundo circundante foi estilizada em termos não de ciência, filosofia ou técnica, mas de literatura."⁴³ O que não significa um demérito para com a literatura, pois "ela foi menos um empecilho à formação do espírito científico e técnico (sem condições para desenvolver-se) do que um paliativo para sua fraqueza."⁴⁴ Nossos primeiros estudos de ciências sociais teriam nascidos sob esse condicionamento estrutural, sintetizando de maneira original a observação científica e a imaginação artística. A obra máxima de Euclides, *Os Seteões*, seria o típico exemplo da fusão, bem brasileira, "de ciência mal digerida, ênfase oratória e intuições fulgurantes."⁴⁵

A periodização proposta por Antonio Cândido, e que, para melhor fixação, apresento de forma esquemática, é a seguinte:

1. Período pós-romântico (1900-1922): "literatura de permanência"
2. Período modernista (1922-1945): "renovação literária"
3. Período moderno (1945-): "busca da literatura universalmente válida."⁴⁶

A primeira etapa é uma prorrogação do final do final do século XIX (a grosso modo, de 1880 a 1900)), que conserva e reelabora estilos desenvolvidos depois do Romantismo, sem dar origem a desenvolvimentos novos; ou seja, uma estagnação dos *ismos* anteriores: Naturalismo e Regionalismo na prosa, Parnasianismo e Simbolismo na poesia, resultam - na passagem para o século XX - em formas de expressão cada vez mais convencionais e acadêmicas. A segunda etapa, que tem como marco inaugural simbólico a Semana de 22, caracteriza-se pelo "desrecalque localista" e "assimilação das vanguardas européias". A terceira etapa, que prossegue até 1950, data em que o autor está escrevendo, terá como traço marcante a radical separação entre preocupações estéticas e a militância político-social, cuja coexistência relativamente harmoniosa marcou o movimento cultural do decênio de 30. Apesar da periodização em três etapas, o objeto preferencial de Antonio Cândido é o Modernismo.

⁴² Antonio Candido, "Literatura e cultura de 1900 a 1945" in *Literatura e Sociedade*.

⁴³ *Id. ib.*, p.133.

⁴⁴ *Id. ib.*, p.132.

⁴⁵ *Id. ib.*, p.133.

⁴⁶ *Id. ib.*, p.113,117,126. respectivamente.

Expostas a evolução teórica e a periodização, permaneceu intocada até aqui a fonte de onde irradiam seus juízos de valores, o ponto de onde observa e julga a cultura brasileira. Como não está vinculado diretamente ao seu método sociológico, este ponto nevrálgico - visível desde o primeiro parágrafo - demora a ser compreendido em suas diversas implicações. "Se fosse possível estabelecer uma lei de evolução da nossa vida espiritual", diz Antonio Candido, "poderíamos talvez dizer que toda ela se rege pela dialética do localismo e do cosmopolitismo"⁴⁷ A tensão entre importação constante da cultura européia e a vida tropical, que em termos artísticos configura-se no conflito entre meios expressivos alienígenas e o conteúdo nativo, tem como resultado, do ponto de vista psicológico, o sentimento de inferioridade que deriva em dois sintomas antagônicos: a aceitação passiva da cultura importada ou a rebeldia emancipadora. O primeiro corresponde à imitação acrítica dos modelos europeus e conseqüente recalque das deficiências reais ou supostas da nacionalidade; é a oscilação do pêndulo para o cosmopolitismo. O segundo, mesmo que se mostre mistificador ao negar os laços históricos com a Europa, é passo decisivo para a emancipação cultural e corresponde à oscilação do pêndulo para o localismo. A valorização de Candido é explícita - a positividade reside no esforço particularista, formador de uma cultura nacional autônoma - e está vinculada a vertente do pensamento nacional que busca em uma cultura própria o reconhecimento universal.

O Modernismo, segundo Antonio Cândido, "inaugura um novo momento da dialética do universal e do particular, inscrevendo-se neste com força e arrogância, por meios tomadas a princípio do arsenal daquele."⁴⁸ A nova fase é, ao mesmo tempo, uma ruptura e uma retomada. A ruptura se dá ao emergir à consciência nacional uma série de recalques históricos, sociais e étnicos, contribuição mais original e fecunda do Modernismo à cultura brasileira. A retomada ocorre na volta aos temas nativos, unindo-se espiritualmente a outro momento particularista essencial: o Romantismo. O paralelo entre esses dois "momentos decisivos que mudam o rumo e vitalizam toda a inteligência" nacional, não significa uma equivalência: "parece que o Modernismo", afirma Antonio Cândido, "(...) corresponde à tendência mais autêntica da arte e do pensamento brasileiro. Nele, e sobretudo na culminância em que todos os seus frutos amadureceram (1930-40), fundiram-se a libertação do academismo, dos recalques históricos, do oficialismo literário; as tendências de educação política e reforma social; o ardor de conhecer o país."⁴⁹ O critério de autenticidade revela duplo significado: aceitação da própria condição cultural e o trabalho consciente de elevar essa condição ao patamar de cultura autônoma; à terapia cultural

⁴⁷ *Id. ib.*, p.109.

⁴⁸ *Id. ib.*, p.119.

⁴⁹ *Id. ib.*, p.124, grifo meu.

deve suceder uma militância emancipadora, papel historicamente cumprido pelo Modernismo brasileiro.

A instigante hipótese formulada por Antonio Candido - de que o primitivismo, apesar de importado, adequava-se melhor ao panorama cultural brasileiro - ganha agora maior inteligibilidade. "Não se ignora", argumenta Candido, "o papel da arte primitiva, o folclore, a etnografia tiveram na definição das estéticas modernas, muito atentas aos elementos arcaicos e populares comprimidos pelo academismo. Ora, no Brasil as culturas primitivas se misturavam à vida cotidiana ou são reminiscências ainda vivas de um passado recente. As terríveis ousadias de um Picasso, um Brancusi, um Max Jacob, um Tristan Tzara, eram, no fundo, mais coerentes com nossa herança cultural do que com a deles. O hábito em que estávamos do fetichismo negro, dos calungas, dos ex-votos, da poesia folclórica, nos predispunha a aceitar e assimilar processos artísticos que na Europa representavam ruptura profunda com o meio social e as tradições espirituais. Os nossos modernistas se informaram pois rapidamente da arte européia de vanguarda, aprenderam a psicanálise e plasmaram um tipo ao mesmo tempo local e universal de expressão, reencontrando a influência européia por um mergulho no detalhe brasileiro."⁵⁰ A hipótese de Antonio Candido provavelmente derivou de Oswald de Andrade que, em 1949, pregou que o "primitivismo, que na França aparecia como exotismo, era para nós, no Brasil, primitivismo mesmo."⁵¹

A visão oswaldiana, transformada em tese explicativa do primitivismo modernista por Antonio Candido, só se sustenta abstraindo-se as reais condições de produção intelectual no país. As viagens de redescobrimto do Brasil - modo tão tipicamente modernista de conhecer nossas raízes - só viraram rotina em 1924, com a primeira visita de Blaise Cendrars ao país. A primeira excursão, tendo como membros Tarsila do Amaral, Mário e Oswald de Andrade, acompanhou o poeta belga ao interior mineiro. As palavras de Brito Broca são elucidativas: "O que merece reparo nessa viagem é a atitude paradoxal dos viajantes. São todos modernistas, homens do futuro. E a um poeta de vanguarda que nos visita, escandalizando os espíritos conformistas, o que vão eles mostrar? As velhas cidades de Minas, com suas igrejas do século 18, e seus casarões coloniais e imperiais, numa paisagem tristonha, onde tudo é evocação do passado e, em última análise, tudo sugere ruínas. Pareceria um contrassenso apenas aparente. Havia uma lógica interior no caso. O divórcio, em que a maior parte dos nossos escritores sempre viveu, da realidade brasileira fazia com que a paisagem de Minas barroca surgisse aos olhos dos modernistas, como

⁵⁰ *Id. ib.*, p.121.

⁵¹ "Depoimento prestado a Péricles Eugênio da Silva Ramos" in *Correio Paulistano*, SP, 26/06/1949, citado por Lígia Morrone Averbuck, *Cobra Norato e a Revolução Caraíba*, p.31.

qualquer coisa de novo e original, dentro, portanto, do quadro de novidade e originalidade que eles procuravam. E não falaram, desde a primeira hora, numa volta às raízes da nacionalidade, na procura do filão que conduzisse a uma arte genuinamente brasileira?"⁵² O *Brasil primitivo* era tão desconhecido dos nossos intelectuais modernistas como dos vanguardistas europeus. Exemplo claro da "inorganicidade" cultural brasileira suposta por Antonio Cândido e Oswald de Andrade é o capítulo "*Macumbá*", de *Macunaima*, que parodia uma visita folclórica de Mário de Andrade e amigos fizeram, pela primeira vez na vida, a um terreiro carioca. Nem mesmo o material principal utilizado por Mário era muito conhecido no Brasil, pois foi retirado da coletânea feita por Koch-Grünberg e publicada em alemão. O *mergulho no detalhe brasileiro* constitui-se, desde o início, uma manobra de incorporação retroativa da cultura primitivo-popular no bojo de uma suposta cultura nacional.

Ao reproduzir com fidelidade a versão modernista de busca das raízes nacionais, Antonio Cândido acaba acomodando as contradições do momento vivido. No prefácio escrito para *Raízes do Brasil*, de Sérgio Buarque de Holanda, Cândido afirma que, com o passar do tempo, os homens vão "ficando tão iguais, que acabam desaparecendo como indivíduos para se dissolverem nas características gerais de sua época."⁵³ (e) Esmacecedor das diferenças, dissolvente do litígio e do confronto ao fundir elementos antagônicos e contraditórios, o esquecimento eleva-se a coordenador do entendimento do passado, transvestido em características gerais de uma época ou de um grupo. As obras modernistas se vêem assim igualizadas por um duplo raciocínio que exclui suas particularidades expressivas: por sua autenticidade enquanto expressão da nacionalidade e por sua harmonia enquanto expressão coletiva de um grupo intelectual. A valorização do Modernismo enquanto retomada temática e desrecalque coletivo é absolutamente inócua quando se busca uma compreensão da obra específica e seu valor relativo dentro do panorama cultural brasileiro.

V

A avaliação dos mais representativos autores brasileiros feita por Alfredo Bosi, parte de períodos

⁵² Citado por Aracy do Amaral, *Blaise Cendrars no Brasil e os Modernistas*, 1968, pg. 47. Citado igualmente por Silvano Santiago, *op. cit.*, p.125. Aracy do Amaral sugere que "a 'descoberta' do Brasil pelos brasileiros parece ter sido, de fato, assinalada por Cendrars" (*Op. cit.*, p.7).

⁵³ Antonio Cândido, "O significado de *Raízes do Brasil*" in Sérgio Buarque de Holanda, *Raízes do Brasil*, p. xi.

artísticos convencionais, como Barroco, Romantismo, Realismo, Simbolismo. Apesar da terminologia indicar um critério estético, vários autores "não-artistas" - como juristas, filósofos, cientistas sociais - são enquadrados nos períodos. A abordagem próxima de Antonio Cândido (a não demarcação rígida da fronteira entre as várias modalidades de literatura) acentua-se com o duplo enfoque do fato literário: sua determinação estrutural por fatores de ordem sócio-conômica e a lógica interna sob determinações culturais. Diferentemente de Antonio Cândido, que prioriza os condicionamentos sociais da literatura, Alfredo Bosi - mesmo pressupondo o movimento dialético sociedade-literatura - dirige seu esforço crítico para a compreensão imanente do desenvolvimento literário, reduzindo suas incursões mais sociologizantes a expressões de alcance restrito.

A maior divergência entre os dois autores encontra-se na definição do Modernismo. Antonio Cândido, a partir da noção de autenticidade, vislumbra grande organicidade no movimento, enquanto Alfredo Bosi está mais atento às suas contradições, incongruências e - muitas vezes - insuficiências. As fronteiras bem delineadas pelo primeiro são dissolvidas pelo segundo que, ao acatar uma definição mais fluida do Modernismo, pressupõe um movimento precursor. "Se por Modernismo", argumenta Bosi, "entende-se algo mais que um conjunto de experiências de linguagem; se a literatura que se escreveu sob o seu signo representou também uma crítica global às estruturas mentais das velhas gerações e um esforço de penetrar mais fundo na realidade brasileira, então houve, no primeiro vintênio, exemplos probantes de inconformismo cultural: e escritores pré-modernistas foram Euclides, João Ribeiro, Lima Barreto e Graça Aranha."⁸⁴ A idéia de coexistência entre perpetuadores do Realismo e Simbolismo e os precursores do Modernismo - que além dos citados no fragmento incluiria ainda Monteiro Lobato, Manuel Bonfim, Alberto Torres e outros -, mesmo que viciada por uma imprecisão um tanto exagerada, permite a percepção de conexões do Modernismo com o momento cultural que o precedeu. (f)

A motivação profunda que explicaria as definições e periodizações diferenciadas do Modernismo pode ser encontrada em uma dupla divergência: em primeiro lugar, a influência das vanguardas européias. Antonio Cândido julga que ela apenas fornece as armas que o modernismo Brasileiro empunhará para forjar a autonomia cultural brasileira; Alfredo Bosi, ao contrário, a considera como evidência do velho "transoceanismo, que continuava selando nossa condição de país periférico a valorizar fatalmente tudo o que chegava da Europa"⁸⁵; em segundo lugar, os vínculos do Modernismo com o passado cultural brasileiro. O acento à positividade do localismo levará Antonio Cândido a relevar a analogia

⁸⁴ Alfredo Bosi, *História Concisa da Literatura Brasileira*, p.375.

⁸⁵ *Id., ib.*, p.344.

entre Modernismo e Romantismo, aproximação que Bosi também aceita; para este último, os intelectuais brasileiros do começo do século "viveram com maior ou menor dramaticidade uma consciência dividida entre a sedução da 'cultura ocidental' e as exigências do seu povo, múltiplas nas raízes históricas e na dispersão geográfica. Como no Romantismo, a coexistência deu-se de forma dinâmica e progressiva: e se na prensa dos manifestos houve apenas colagem de matéria-prima nacional e módulos europeus, nos frutos maduros do movimento se reconhece a exploração feliz das potencialidades formais da cultura brasileira."⁸⁶ Tanto em Antonio Candido como em Alfredo Bosi a analogia entre Romantismo e Modernismo tem na busca de uma cultura verdadeiramente nacional o elo fundamental. Mas, ao contrário de Candido, que adota o critério de autenticidade e solidariza-se com românticos e modernistas, Alfredo Bosi tem uma postura mais distanciada e exterior, e prefere destacar como o mesmo mecanismo de importação cultural, evoluindo da imitação grosseira até a obra própria, se desencadeou em dois momentos distintos da nossa vida cultural. Mesmo aceitando os influxos românticos, Bosi encontra as mais poderosas influências nativas do Modernismo no Realismo pré-modernista.

O duplo influxo de influências intelectuais - européias e nativas (estas, na verdade, idéias anteriormente importadas e já aclimatadas) - levou, segundo Alfredo Bosi, alguns autores à síntese. É o caso de Graça Aranha, com sua *Estética da Vida*, que fundiu o "evolucionismo teuto-sergipano" da Escola do Recife e "pensadores irracionistas do século XX". A absorção descriteriosa da cultura européia seria decorrência da insuficiência crítica das elites intelectuais dos países periféricos, face iluminada do desequilíbrio estrutural sócio-econômico. Não seria outro o motivo das diversas experimentações vanguardistas européias terem sido tomadas no Brasil como *futuristas*, mesmo quando se afastavam radicalmente dos pressupostos de Marinetti e seguidores. A confusão era tanto do público como dos autores, sem conhecimento suficiente para distinguir "duas linhas igualmente vanguardistas: a futurista, ou *latu sensu*, a linha de experimentação de uma linguagem moderna, aderente à civilização da técnica e da velocidade; e a primitivista, centrada na libertação e na projecção das forças inconscientes, logo ainda visceralmente romântica, na medida em que surrealismo e expressionismo são neoromantismos radicais do século XX."⁸⁷ A confusão artística acaba ilustrando a angústia cultural de uma elite tensionada entre a atualização intelectual frente a Europa e a busca de um caminho particular.

Em linhas gerais, a avaliação de Alfredo Bosi me parece precisa, mas deixa intocados alguns condicionamentos culturais específicos que acabam resultando em eleições de algumas formas expressivas e *visões de mundo* em detrimento

⁸⁶ *Id., ib.*, p.345.

⁸⁷ *Id., ib.*, p.386.

de outras. Alfredo Bosi imagina que a "sedução do irracionalismo, como atitude existencial e estética"⁵⁸ sofrida pelos primeiros modernistas produzirá seus efeitos no momento de politização do movimento: "nos anos subsequentes, as opções literárias já não bastarão. Inquietos diante da extrema complexidade da vida espiritual, criarão programas existenciais amplos, 'filosofias de vida' inclusivas, que, por sua vez, trairiam as raízes estetizantes e irracionalistas e as bases apenas literárias que as precederam. Acho importante e atual ressaltar esse traço que dá conta da gratuidade das 'visões de mundo' e das 'visões do Brasil' que nasceram da experiência literária modernista."⁵⁹ Mesmo que correta, a avaliação de Alfredo Bosi sobre a mácula estetizante que o primeiro modernismo legou ao seu desenvolvimento posterior (basta lembrar a matriz irracional da antropofagia e do verde-amarelismo), o argumento se mostra incompleto por apresentar apenas a motivação estrutural: a superficialidade e incipiência da elite intelectual brasileira. Inexiste uma preocupação maior em detectar quais os condicionantes culturais internos que motivaram a preferência pela linha irracionalista-primitivista no segundo momento modernista.

No vácuo explicativo penetra sutilmente o argumento de Antonio Candido - de uma natural propensão ao primitivismo: nossos autores acalentariam "a certeza de que as raízes brasileiras, em particular, indígenas e negras, solicitavam o tratamento estético, necessariamente primitivista."⁶⁰ Uma explicação que não se conforma às explicações sociológicas ou culturais desenvolvidas durante todo o texto. Por esse motivo, quando Bosi afirma que nossos modernistas tomaram do surrealismo "uma concepção irracionalista da existência que confundiram cedo com o sentido geral da obra freudiana que não tiveram tempo de compreender"⁶¹, estamos diante de uma explicação incompleta, pois o mecanismo de imitação do estrangeiro imaginado pelo autor está destituído de uma motivação cultural que dê conta das distorções sofridas pelas idéias e teorias importadas. A incompreensão de Freud não pode ser atribuída a uma simples carência de tempo ou a uma impossibilidade intelectual congênita; o fato é mais complexo e deve ser compreendido a partir do modo peculiar de leitura realizada. Deve-se ressaltar que trata-se, de qualquer maneira, um avanço em relação a Antonio Candido, que supõe um entendimento correto do pensamento freudiano pelos modernistas. A prevalência da vertente primitivista das vanguardas e a distorção irracionalista da teoria freudiana parecem apontar para uma estrutura de pensamento arraigada nas elites modernistas e que precisa ser iluminada com luzes melhor direcionadas. Qual a abrangência dessa

⁵⁸ *Id., ib., p.344.*

⁵⁹ *Id., ib., p.388.*

⁶⁰ *Id., ib., p.386.*

⁶¹ *Id., ib., p.386.*

estrutura de pensamento e qual sua origem são questões essenciais a serem respondidas,

VI

"A obra completa, que se comporá de sete volumes a serem publicados a curto intervalo um do outro, adota a metodologia de estudar simultaneamente, em seu momento próprio, as obras literárias, científicas e artísticas, os fatos exteriores que possam ter influido na orientação ou natureza das idéias e os debates políticos, religiosos, sociais e doutrinários. Trata-se, pois, de um estudo das estruturas e da estrutura do pensamento brasileiro em toda a sua existência e tal como ela foi sucessivamente se expandindo. A análise crítica empreendida pelo Autor põe em evidência as relações profundas que entrelaçam entre si, a cada momento dado, todas as atividades em que se empregou a inteligência humana. A exposição é feita praticamente ano por ano, focalizada sobre as obras e os temas, não sobre os autores ou personalidades; por outro lado, as obras de Ciência, Filosofia, técnicas especializadas, a Música e as artes plásticas, as instituições políticas e sociais são estudadas em perspectivas de história intelectual, não do ponto de vista especializado: buscam-se-lhes a significação e influência, não a sua verdade ou mérito específicos."

Esse texto, presente na orelha de todos os volumes, apresenta a imensa obra de Wilson Martins, *História da Inteligência Brasileira*. Anônimo e sintético, o fragmento pode servir, com razoável acerto, de roteiro para uma breve incursão crítica. A característica mais marcante é sua enormidade: tendo em média acima de 500 páginas, os sete tomos formam um dos painéis mais extensos já produzidos sobre a cultura brasileira. O autor acata, sem discutir as implicações que esta decisão comporta, a noção de uma história da cultura (no caso, alta cultura - ou intelectual, como quer o autor) articulada desde os primórdios da colonização e que desaguaria na produção intelectual do século XX. Em 1550, "quando o Pe. Leonardo Nunes inicia os estudos rudimentares de Latim no Colégio dos Meninos de Jesus, em São Vicente"⁶², também teria começado a história das obras escritas em território brasileiro por moradores da terra.

Quem tentar encontrar nos "fatos exteriores que influenciaram" na produção intelectual a chave explicativa para a evolução histórica sofrerá uma decepção. As explicações sócio-políticas se dissolvem em enorme imprecisão: "A Revolução de 1930", por exemplo, "representou para as gerações contemporâneas uma ruptura mental tão completa com

⁶² Wilson Martins, *História da inteligência Brasileira*. (6 volumes), volume 1, p.13.

o passado que não seria extravagante vê-la como fenômeno histórico e social que assegurou e consolidou a vitória do Modernismo"; "se houve uma Semana de Arte Moderna é porque existia um clima revolucionário, que explodiu pelo ponto de menor resistência"; "as novas idéias educacionais, ou, pelo menos, o plano sistemático de aplicá-las na reformulação do ensino brasileiro, resultavam do mesmo estado de espírito que havia produzido o Modernismo."⁶³ Retiradas aleatoriamente do conjunto do texto, mas que podem ser encontradas iguais ou semelhantes com grande facilidade por sua abundância, as expressões - ruptura mental, clima revolucionário, estado de espírito - acabam nos encaminhando para uma cifra típica da história das mentalidades, impressão que se acentua no juízo histórico de Oliveira Viana: "saudado como um mestre e realmente inaugurando uma fase nova nos estudos sociológicos brasileiros, Oliveira Viana consolidaria cada vez mais o seu prestígio, pelo menos até à mudança sensível de mentalidade que ocorreria cerca de dez anos mais tarde e que se poderia simbolizar na obra de Gilberto Freyre."⁶⁴ Quando Wilson Martins afirma que "em 1921 o Modernismo 'estava no ar', embora sob a forma ainda obscura de um simples anseio de modernização"⁶⁵, desconfiamos de que a argumentação do autor, e não o Modernismo, está no ar e de que a obscuridade encontra-se, ao contrário do que afirma Martins, não no objeto mas nos seus próprios pressupostos. Não que suas afirmações estejam incorretas; com certeza elas apontam para situações e elementos atuantes, mas ao invés de conectá-los através de uma razão explicativa, aproxima-os ou afasta-os segundo estarem ou não sob influxos de uma determinada mentalidade ou estado de espírito.

As imprecisões "espirituais", que tentam explicar as influências do social sobre a evolução intelectual, agregam-se certas noções de organicidade na compreensão das metamorfoses culturais. Paralela à hegemonia social de uma mentalidade em um dado período, os movimentos intelectuais possuem um tempo natural de existência. As escolas e grupos se esgotam, morrem e por esse motivo faz sentido quando Martins afirma que "os modernistas só 'destruíram' os 'mestres do passado' porque o Parnasianismo já estava, de fato, destruído quando ocorreu a Semana de Arte Moderna, fossem quais fossem as suas sobrevivências mecânicas e convulsões de moribundo."⁶⁶ Os grandes autores, suas vidas e obras, simbolizariam - segundo Wilson Martins - a própria existência do momento em que viveram. A morte de José Veríssimo seria análoga ao desaparecimento da cultura do século XIX, assim como o óbito de Bilac seria o emblema da morte parnasiana: "o século XX seria o século de São Paulo,

⁶³ *Op. cit.*, volume 6, pp.496,266,441, respectivamente. As citações seguintes são desse volume.

⁶⁴ *Id., ib.*, p.194.

⁶⁵ *Id., ib.*, p.226.

⁶⁶ *Id., ib.*, p.94.

isto é, do Modernismo, mas para isto era preciso que o século XIX se decidisse a desaparecer, o que claramente o caso, conforme temos visto, a partir de 1916. Nessas perspectivas, ao falecimento de José Veríssimo, naquele ano, corresponde, simetricamente, o de Olavo Bilac, em 1918, mas, se morte, como dizia André Malraux, transforma a vida em destino, a dos grandes escritores transforma a literatura em história literária e reconverte a revolução e tradição, os valores reais em valores permanentes e as glórias transitórias em itens bibliográficos." "Falecendo a 18 de dezembro de 1918, Olavo Bilac encerrava, não apenas o ano poético mas toda uma época na história de nossa poesia."⁶⁷ A noção de organicidade explica também como um autor pode fecundar outros autores através de idéias ou temas. Na conferência de 1916 pronunciada por Plínio Salgado pode ser encontrado "em germe o Manifesto Antropófago", assim como em *Estética da Vida*, de Graça Aranha, pode ser entrevisto o "germe longínquo, mas evidente, do *Retrato do Brasil*"⁶⁸ de Paulo Prado.

As conexões supostas entre obras e autores raramente ultrapassam a superfície, mas, elas são, em geral, um bom desenho de conexões essenciais. Quando Wilson Martins afirma "que, através de Graça Aranha, o *Modernismo* da Escola do Recife encadeia-se com o *Modernismo* da década seguinte e nele se dissolve" e, por esse motivo, "o *Modernismo* seria também... *modernista*, *naturalista*, *criticista*, *agnóstico*, *votado aos estudos brasileiros*, *empenhado na reforma social e política*, *desmistificador dos velhos mitos em nome de mitos novos*, *nacionalista*, *revolucionário*"⁶⁹, aponta para um rico filão de possibilidades interpretativas (também entrevista por Alfredo Bosi), uma das quais desenvolverei no próximo capítulo. A revisão crítica do papel de Monteiro Lobato em nossas letras é, em larga medida, justa e correta, mesmo que exagere o sentido *revolucionário* de sua obra. Não há como negar, porém, que muitas das idéias lobatianas estão contidas nas formuladas posteriormente pelos modernistas, mas como forma e conteúdo constituem um par expressivo inseparável e o estilo de Lobato é visceralmente convencional e rotineiro, o que o próprio Martins confirma⁷⁰, seria mais prudente caracterizá-lo como precursor do *Modernismo* (posição, como já vimos, de Alfredo Bosi). (g) Às vezes o juízo de Wilson Martins é polêmico, como sua apreciação de Oswald de Andrade, visto como um autor fracassado. As *Memoórias Sentimentais de João Miramar* seriam a expressão máxima desse malogro literário exemplar, o que "explica a influência absolutamente nula no desenvolvimento da ficção posterior, até que, com *A Bagaceira*, em 1928, a fórmula potencial de romance modernista encontrasse o modelo que finalmente se

⁶⁷ *Id., ib.*, pp.105,133, respectivamente.

⁶⁸ *Id., ib.*, pp.375,232, respectivamente.

⁶⁹ *Id., ib.*, pp.55,56, respectivamente.

⁷⁰ *Id., ib.*, p.153.

reconheceria."⁷¹ O conservadorismo estético de Wilson Martins é flagrante: julgar as obras modernista tendo como tação de medida os romances sociais nordestinos, estrutural e estilisticamente convencionais, impossibilita qualquer apreciação da radicalidade e inovação (e limitação) das experimentações da década de 20. Pensar o romance nordestino como supra-sumo da estética modernista é tornar impensável a maior parte das obras realmente modernistas. Daí se compreende como pôde igualmente chamar *Macunaíma* de romance fracassado.⁷²

Aos enfoques explicativos de Wilson Martins expostos acima, agrega-se mais um: o entendimento psicanalítico das ações individuais e, às vezes, dos grupos intelectuais. O desvio intelectual de Monteiro Lobato para a literatura infantil é interpretado como um "processo esquizóide", por este estar "subconscientemente (*sic*, por inconscientemente) convencido da própria exaustão como criador de literatura."⁷³ A negação, por parte de um número expressivo de modernistas, das influências que teriam sofrido do futurismo italiano e da liderança inicial exercida por Graça Aranha é interpretada por Martins como "revolta psicanalítica contra o Pai, duplicado, no caso, em Marinetti e Graça Aranha."⁷⁴ A vulgarização do arsenal freudiano tornam as observações "psicanalíticas" de Wilson Martins superficiais e inconsequentes. Toda a gratuidade do seu *freudismo* se expressa na versão psicanalizante do *affair* lobato-Anita: "Anita Malfatti dele (do modernismo) se afasta rapidamente, traumatizada, não pela crítica de Lobato, como geralmente se afirma, mas pelo o que a crítica de Lobato continha de verdadeiro, tocando o próprio sentimento íntimo de insegurança."⁷⁵

Não pretende-se aqui desautorizar a importância de uma compreensão psicológica. Na sua área específica, "o historiador profissional tem sido sempre um psicólogo - um psicólogo amador"⁷⁶, mesmo quando não o deseja. A observância pelo historiador de uma ou outra teoria psicológica, ou mesmo de uma psicologia intuitiva, nada mais é do que tomar os atos na sua dupla essência racional e instintiva. Um mínimo de coerência nos atos humanos (o que

⁷¹ *Id., ib.*, pp.349,350, respectivamente.

⁷² "Sua incalculável importância histórica, seu imenso valor de exemplo, não nos devem impedir de reconhecer que, *em si mesmo*, *Macunaíma* foi um malôgro" (Wilson Martins, *O Modernismo*, coleção "A literatura brasileira", volume VI, p.187). A crítica mais recente já rebateu esse julgamento de forma contundente. Ver Haroldo de Campos, *Morfologia de Macunaíma*; Laura de Melo e Souza, *O Tupi e o Aláude*; Telê Porto Ancona, *Macunaíma: Rarais e Caminho*.

⁷³ *Id., ib.*, pp.210,209, respectivamente.

⁷⁴ *Id., ib.*, p.210.

⁷⁵ *Id., ib.*, p.277.

⁷⁶ Peter Gay, *Freud para Historiadores*, p.25.

não significa coerência racional, mas um certo padrão de comportamento, uma certa constância que identifica um procedimento como humano, mesmo o mais torpe que ingenuamente chamamos de animalesco), é tão necessário que parece-me impossível escrever história sem levá-lo em conta. Mas se uma psicologia é necessária, não significa que é através dela que chegaremos à compreensão da evolução histórica como um todo e da cultural em particular. A investigação psicanalítica dos fatos culturais, que por seus próprios pressupostos e intenções acaba chegando tanto à excessão (o neurótico, o homossexual) como aos conflitos humanos básicos, tem como o ponto de partida o campo das expressões culturais - materialmente composto de obras artísticas, teorias científicas, festas e crenças populares, rituais religiosos, etc. A origem do demônio pode ser encontrada, a partir da psicanálise, no desejo filial de assassinio do pai⁷⁷; mas o diabo tornou-se tema poético e popular, foi cantado e contado nas mais diversas línguas e períodos históricos, serviu como meio de expressar as mais diversas questões humanas, ganhou vida na tradição, metamorfoseando-se em uma "realidade fictícia". O conflito básico descoberto pela psicanálise - a ambiguidade do desejo - é insuficiente para responder porque os neuróticos, homossexuais ou artistas se expressaram de formas tão diferenciadas nos diversos períodos históricos, ou mesmo porque somente alguns deles sublimaram seus conflitos íntimos em obras fundamentais da cultura. É por um motivo muito simples: herdeira da estética romântica, a concepção estética freudiana privilegia a arte como expressão da psicologia do autor, desprezando outros aspectos do fato artístico, em especial a relação de uma obra de arte com outras obras, com as quais mantém um diálogo formal ou conceitual. Preocupada em estabelecer as semelhanças e diferenças temporais das formas de expressão, o ponto de partida da história da cultura é o mesmo da psicanálise - o campo da expressões culturais -, mas o diabo que lhe interessa é o de Thomas Mann ou o de Goethe, não uma abstração psicológica.

Os enfoques diversos adotados por Wilson Martins apontam para um ecletismo conceitual. Como existe uma hierarquia coordenadora, o comprometimento da coerência é pequeno. As observações pessoais sobre os autores raramente chega a embaçar a prioridade dos temas; os conceitos psicanalíticos são mobilizados para explicar algumas atitudes individuais e grupais, mas não chegam a monopolizar

⁷⁷ "Deus e o diabo eram, no princípio, uma só figura, dissociada mais tarde em duas qualidades opostas (...) Assim, pois, o pai seria o protótipo individual tanto de Deus como do diabo" (S. Freud, *Uma neurose demoníaca no século XVII*, obras completas, vol III, p.2685) O mesmo conflito básico entre pai e filho estaria na origem da religião primitiva (cf. *Totem e Tabu*) e do monoteísmo (cf. *Moisés e o Monoteísmo*).

em nenhum momento a argumentação; a mentalidade surge quando algum condicionamento exterior se faz necessário e as explicações políticas ou econômicas (que em alguns momentos também aparecem) se mostram pouco atuantes. Na migração dos temas entre as diversas obras encontraremos o enfoque principal de Wilson Martins e aí reside toda a riqueza de seu esforço crítico. Em levantamento extensivo muito criterioso, o autor faz um enorme inventário da temática mais candente em cada momento histórico. No período que nos interessa mais de perto, tem grande destaque o internacionalismo, o nacionalismo, o regionalismo, a língua brasileira, o antilusitanismo, a mestiçagem, a eugenia, o bacharelismo, a saúde pública, a imitação do estrangeiro. Se o levantamento é muito correto, talvez o mesmo não se possa dizer do tratamento recebido. A genealogia intelectual e a rede de influências são fundadas sobre o solo inseguro dos conteúdos mais superficiais. A constatação óbvia de que um mesmo tema pode receber tratamentos diversos quando adotado por autores, estilos, teorias e épocas distintas (afinal, arregimentam idéias e recursos expressivos de maneiras diferenciadas e, não raro, antagônicas), é menosprezada por Martins, o que coloca sob suspeição grande parte das suas descobertas de filiações e influências.

As incoerências de Wilson Martins não desmerecem o conjunto de sua obra. O levantamento extensivo da produção intelectual brasileira desde a colônia (com certeza o mais completo já realizado no país) e algumas idéias interessantes sobre vários tópicos, fazem da *História da Inteligência Brasileira* uma obra de consulta essencial para qualquer estudioso que tenha como objeto de estudo o universo intelectual brasileiro.

VII

Mesmo incompleta, a bibliografia criticada acima recobre as principais linhas interpretativas que tem como pressuposto básico a persistência de elementos novecentistas na cultura do começo do século XX. Não busquei o mérito das obras, mas suas limitações sob minha ótica particular. Serviram de motivos para exposição de algumas idéias particulares, devidamente *plagiadas*, de como estudar temas culturais equidistando-me da idolatria e do desprezo pelos textos originais. A cultura intelectual, que aqui recebe o estreito recorte em torno do tema **homem brasileiro**, não é concebido como o supra-sumo das possibilidades espirituais de um povo (e que pairaria intangível acima das reles picuinhas do cotidiano humano), muito menos como acobertamento ideológico das *verdadeiras relações sociais*. Os textos são tudo o que temos, nosso ponto de partida e sua materialidade (e suas influências nas relações humanas) é um desafio a ser encarado.

"Seria legítimo mostrar", observa Jean-Pierre Faye, "que o entrelaçamento da linguagem não faz mais do que emanar dos grupos sociais em conflito entrecruzado e, em última instância, das classes sociais. Concluir, porém, que análise deveria referir-se aos grupos sociais *mesmos*, sem entreter-se no plano secundário da língua é uma ingenuidade. Seria como dizer que a investigação física deveria, por razões ideológicas, centrar-se na *matéria mesma*, sem levar em conta os fenômenos luminoso por serem *supérfluos*." 78 Analogia com a ótica que permitiu ao autor demonstrar que a linguagem, mesmo sendo *produto* dos grupos ou classes sociais, exerce sobre elas, através da lógica especular, efeitos substantivos, entre eles a própria possibilidade de conhecer os eventos: sem iluminação inexiste visibilidade. "Na idade quântica", argumenta Faye, "já não é possível omitir o fato de que a emissão luminosa, mesmo que *produzida* pelos campos de gravitação material, está produzindo sobre eles efeitos, e o efeito do conhecimento (ou da *visibilidade*) em primeiro lugar. O mesmo se sucede com a relação entre as sociedades humanas e as linguagens humanas, e em condições de homologia demasiadamente carregadas em conteúdo para serem puramente metafóricas." E finaliza a similaridade entre emissão luminosa e emissão da linguagem: "Uma emissão não é um reflexo. Se converte em reflexo quando se choca com outro *corpo*. Se se intentasse usar analogias óticas com precisão - já que se introduzem sem cessar no discurso teórico, e estão já presentes na palavra *teórica* - seria preciso mostrar o jogo dos espelhos ideológicos que se joga entre grupos ou classes sociais enfrentados." O caráter eficiente (e não apenas representativo) e intelectual (e não apenas ideológico) da linguagem permite ao autor dizer que sua intensão não "é abandonar o terreno das sociedades *reais*, dos grupos sociais em conflito e das classes em luta; muito ao contrário, é ver como se ilumina este terreno com mil signos que indicam seus traços. A linguagem, privada da massa material, é essa emissão da materialidade social que não deixa de produzir ações, sínteses viventes ou feridas mortais." 79

O material lingüístico tratado no presente trabalho já recebeu a codificação regional no âmbito da literatura e dos estudos sociais, o que acarreta, além das propriedades herdadas da linguagem disseminada na sociedade, algumas características dos seus domínios discursivos específicos. A produção de uma nova teoria ou obra de arte nunca é o fruto do isolamento ou de uma consciência coletiva impessoal, mas resultante do diálogo entre autor e o mundo (seja do presente, seja do passado, conservado pela tradição). Uma nova obra, literária ou sociológica, é uma dentre as infinitas maneiras dos indivíduos e dos grupos participarem do perene confronto humano; ela não nasce no vazio, mas no entrecchoque de *visões de mundo* pré-existentes já codificadas

78 Jean Pierre Faye, *As Linguagens Totalitárias*, p.116.
79 *Id., ib.*, pp.116,117,119, respectivamente.

pela tradição. A eficácia social de uma cosmovisão está na sua capacidade de reprodução, penetração e sobrevivências sociais, o que - em geral - acarreta deformações, descaracterizações, reinterpretações e empobrecimentos conceituais. No plano intelectualivo pode-se dizer que resultam da oscilação entre a voracidade pelo saber e os vícios de raciocínio. O conceito corre o risco de tornar-se um preconceito, a verdade um dogma, a teoria uma religião, o estilo um trejeito. A distância que separa uma visão inovadora de sua degradação estereotipada na undécima versão encontra-se o espectro que vai do novo até o lugar-comum, passando pela cópia, pela paródia e pelo plágio das mais diversas colorações.

Não exageremos, porém, no estatuto radical do *novo*. Discutindo esta questão espinhosa, Haroldo de Campos adotou a noção de *plagiotropia*, à qual define como "tradução da tradição, num sentido não necessariamente retilíneo" que constituiria um "movimento não-linear de transformações do texto ao longo da história por derivação nem sempre imediata."⁹⁰ No seio de qualquer obra culta existe um diálogo textual com outras obras, criando-se uma rede de afinidades que não obedece necessariamente critérios cronológicos ou geográficos. Autores afastados pelo tempo e pelo espaço podem estar ligados *intertextualmente* por uma visão de mundo comum, o que legitima - por exemplo - epítetos como *tradição hobbesiana* quando falamos dos que adotaram o dístico *Homo homini lupus*. O novo, nessa acepção, não é uma inovação radical (a intuição romântica), mas a atualização de visões antigas sob novo ângulo de visão. Goethe parte de Shakespeare e cria o seu *Fausto* (hipótese central de Haroldo de Campos na obra citada); Freud atualiza idéias de Francis Bacon, Thomas Hobbes e Darwin.⁹¹(j)

Tal concepção sobre os engendramentos das idéias nos encaminha para a constatação da inexistência de doutrinas puras. O ideal cartesiano de um *logos* autônomo que constrói o mundo desconsiderando a tradição é uma ilusão. A migração das idéias é muito mais intensa e complexa do que normalmente se aceita. O cuidado com o uso abusivo e indiscriminado de termos que remetam a *escolas teóricas* ("Positivismo", "Romantismo", "Evolucionismo", etc) foi uma constante nesse trabalho e procurei, na medida das minhas possibilidades intelectuais, sempre explicitar quais eram os

⁹⁰ Haroldo de Campos, *Deus e o Diabo no Fausto de Goethe*, p.75, nota de rodapé.

⁹¹ Quando Freud afirma que o indivíduo paranóico projeta no mundo seu desarranjo interno, não estaria ecoando na sua cifragem psicanalítica a idéia baconiana de que o intelecto humano *sem ferramenta* enxerga no universo uma lógica que na realidade encontra-se nele mesmo? (cf. Francis Bacon, *Novum Organum*, aforismos XLV e XLIX). As referências a Darwin e Hobbes são explícitas e podem ser encontradas em abundância nos seus textos *culturais*, como *Totem e Tabu* e *Moisés e o Monoteísmo*.

temas, idéias ou autores em questão, restringindo o uso dos termos genéricos à uma demarcação inicial, sem a qual fica praticamente impossível estruturar um discurso histórico que se pretenda vinculado à um conjunto de valores estabelecidos, mesmo que, em alguns momentos, seja para refutá-los.

As conjecturas acima esvasiam substancialmente as preocupações em detectar a originalidade ou a ruptura, no aspecto forte dessas palavras. São conceitos que permanecem necessários como parâmetros cognitivos para se observar a evolução histórica, mas não podem ser convertidos em dogmas sob o perigo de escamotear os fatos. Uma nova visão de mundo em geral compartilha parcialmente de convicções anteriores e muitas de suas proposições inovadoras se estruturam a partir de elementos "importados" ou mesmo "contrabandeados" de outras áreas do saber. Não é raro o episódio onde um elemento teórico revolucionário era verdadeiro lugar-comum no meio intelectual original de onde foi retirado. Mas, estes argumentos não significam o estabelecimento de uma tábua rasa, onde todas as idéias e valores se equivalessem. A contrapartida do novo concebido como a *desvio da tradição* é o plágio (apropriação indébita das idéias alheias, onde a tentativa de apagar os vestígios da imitação é a demonstração óbvia de seu caráter anti-ético) ou o *lugar-comum* (versão esteriotipada pela economia do senso comum, onde os pressupostos que a sustentam foram desgastados por seu uso excessivo). A apropriação, atualmente em curso no mundo inteiro, da idéia de liberdade por grupos que sempre primaram por violentá-la, contrapartida lúgubre da notável democratização do leste europeu, e sua disseminação social através dos meios de comunicação de massa, não seriam uma aproximação funesta dessas duas formas de falência do intelecto?

Gustave Flaubert, que passou grande parte de sua vida coletando provas da imbecilidade humana para compor *Bouvard e Pécuchet* e o *Dicionário das Idéias Feitas*, ambos inconclusos, legou à posteridade suas intenções: "Será a glorificação histórica de todas as coisas aprovadas: demonstrarei que as maiorias tem sempre razão e que as minorias estão sempre em erro; imolarei os grandes homens e todos os imbecis, os mártires e todos os carrascos, e isto num estilo inédito, de um só jato. Assim, quanto à literatura, provarei facilmente que, por se achar ao alcance de todos, o mediocre é o único legítimo, sendo preciso, por isso desprezar toda originalidade como perigosa, estúpida, etc. Uma tal apologia da canalhice humana sob todos os aspectos, irônica e ululante de começo a fim, cheia de citações, provas (que provarão o contrário) e textos terríveis (nada mais fácil), tem por objeto acabar, de uma vez por todas, com as excentricidades, quaisquer que elas sejam. Desta forma, abordarei a moderna idéias de Fourier: os grandes homens torna-se-ão inúteis, e direi que foi para

demonstrá-lo que escrevi este livro."⁸² Como um mago-alquimista, que do metal inferior obtém ouro, Flaubert transformou a mesmice em obra de arte. Sua pedra filosofal - a paródia -, que transformou-se no recurso moderno preferido de grandes autores, permitiu reciclar os resíduos da massificação em uma visão crítica da mediocridade imperante. A mesmice, domínio do perpétuo não-saber alegoricamente visitado por Platão, caverna obscura cheia de sombras trêmulas e imprecisas, "onde não alcançamos o conceito das coisas, mas tão-somente o pré-conceito", onde "vivemos em função de um tipo de visão que nos faz vassalos, que não escolhemos, e tudo permanece mergulhado na mais crédula inciência. A força dessa escravidão é tão forte que ela tende a fazer-se invencível, ela se quer perpétua."⁸³

Quando nos deparamos, em plenos anos 90, com escolas de samba cantando o enredo das *três raças formadoras*, versão desbotada e esgarçada de teorias do século passado, seguidas por um silêncio profundo dos que compactuam com as supostas encarnações da cultura popular brasileira (afinal, *vox populi* não é *vox Dei*?), temos a trágica sensação de habitarmos uma imensa caverna povoada de Bouvards e Pécuchets, de onde os Flauberts foram expurgados. (h)

⁸² Gustave Flaubert, "Carta a Louise Colet", apêndice de *Bouvard e Pécouchet*, p.279.

⁸³ Gerd A. Bornheim, "O Conceito de Tradição" in *Cultura Brasileira: Tradição / Contradição*, p.21.

Notas Especiais
(Capítulo 3)

(a) Capistrano de Abreu, por exemplo, inicia seus *Capítulos da História Colonial* com o capítulo "antecedentes indígenas", frisando a origem nativa da evolução histórica brasileira. José Honório Rodrigues, comentando esse fato, objeta que "o Brasil nasceu para a história quando os portugueses aportaram às suas costas e iniciaram o processo de europeização da nossa terra. A história começa com essa gente que chega e transforma a terra e não com o indígena e o seu *habitat*." (prefácio de J.H. Rodrigues aos *Capítulos da História Colonial* de J. Capistrano de Abreu, 7 edição, 1988, p.35). A objeção de Honório Rodrigues está viciada igualmente pela sedução da origem, com a diferença de salientar os antecedentes europeus. A diferença entre o nativismo do primeiro e o europeísmo do segundo acalentava as discussões historiográficas no final do século XIX e princípio do XX e repercute em outras áreas intelectuais. Na literatura Modernista, podemos observar a mesma oposição comparando a poesia nativista-primitivista de Raul Bopp com o poema épico-lusitanista *Martia Cererê*, de Cassiano Ricardo. Quanto à documentação, também em Capistrano de Abreu podemos observar o uso farto dos cronistas coloniais de diversas nacionalidades, entre eles Pero de Magalhães Gandavo, José de Anchieta, Frei Vicente do Salvador, Claude d'Abbeville, Barlaus, Antonil, Pedro Tacques, Eschwege, Spix, Martius e muitos outros.

(b) A aproximação entre psicanálise e inquisição foi feita por Freud. Carlos Ginzburg lembra que, em cartas a Wilhelm Fliess, "Freud disse ter descoberto que suas teorias sobre a origem da histeria já haviam sido descobertas e formuladas antes, pelos juizes dos processos de feitiçaria. Além de comparar as feiticeiras às históricas (como Charcot e os seus discípulos já haviam feito), Freud se identificava implicitamente com os juizes: "...por que as confissões que eram extorquidas através de torturas são tão semelhantes ao que me dizem os pacientes em tratamento psicológico?"; até concluir: "agora entendo o severo método de cura que usavam os juizes das feiticeiras." Essa dupla analogia fundava-se num trauma infantil que unia o juiz à acusada (daí implicitamente, o terapeuta ao ou à paciente): "E eis que os inquisidores picavam as vítimas com agulhas para encontrar os estigmas diabólicos, e na mesma situação as vítimas inventavam uma velha história comovente (ajudadas talvez pelos disfarces dos sedutores). Assim a vítima e o torturador trazem ambos à memória a sua primeira adolescência." (Carlo Ginzburg, "Freud, o homem dos lobos e

os lobisomens" in *Mitos, Emblemas, Sinais - Morfologia e História*, p. 212.) A dupla analogia apontada por Ginzburg não pode derivar em uma ingênua (e injusta) equivalência entre o método da psicanálise e da Santa Inquisição, como igualmente justificáveis em seus respectivos períodos históricos. A avaliação constante dos próprios pressupostos, uma característica kantiana marcante em Freud (e que muitas vezes significou o próprio auto-desvendamento), inexistente por completo no juízo dogmático dos inquisidores. Neste, o que se observa é a constante reiteração do poder religioso conseguida através da reafirmação das verdades já sedimentadas. Entender as visões de mundo sob a luz de seu tempo não subentende uma automática absolvição coletiva de tudo o que se fez sob seus auspícios.

(c) Durante o meu exame de qualificação, onde várias críticas justas e proveitosas foram feitas, fui argüido sobre a passagem onde afirmei que "Oliveira Viana seria uma mera curiosidade a ser estudada pela psicanálise não fosse a repercussão e penetração de suas idéias no ambiente intelectual e político do Brasil" (*Relatório de Qualificação*, p.18). Considero correta a objeção, levantada por um dos examinadores, de que a psicanálise não tem como objetos "meras curiosidades". Não é essa, porém, a afirmação essencial da frase, como ainda hoje julgo transparecer no contexto. Descontando a infelicidade do qualificativo "mero" (na verdade, um vício de linguagem que procurei corrigir na redação final), o que realmente estava em questão na passagem citada - e ainda está, daí estar retomando a polêmica - era a *aceitabilidade* do discurso de D. Viana em sua época, o que tornaria injustificável um juízo retrospectivo desqualificando-o por ser fruto de uma mente doentia. Eu mesmo, consegui detectar no texto de Viana recorrências linguísticas típicas de um paranóico maniaco-depressivo, mas ocorre que ele não foi assim considerado por seus contemporâneos, nem mesmo por seus inimigos que tinham em conta seu discurso como sã. O mesmo pode ser dito sobre um possível desvio paranóico detectável nas páginas de *Mein Kampf*, de Adolf Hitler. O que estava no horizonte das minhas referências, no momento da qualificação, eram as *Memórias de um Doente de Nervos*, de Daniel Paul Schreber, que a leitura psicanalítica de Freud cobriu de fama e interesse. Mesmo complexa e, em linhas gerais bem concatenada, a visão de mundo de Schreber não foi levada a sério na sua época, pois era tido como doente mental. Por esse motivo não despertou maiores interesses aos historiadores da cultura, mais preocupados com as visões de mundo institucionalmente aceites no campo da filosofia, como é o caso, por exemplo, de um Marx ou de um Hegel. Mesmo que hoje muitas das proposições metafísicas da tradição ocidental sejam entendidas como imaginações fulgurantes, sem qualquer amparo na realidade, não se pode alinhá-los com o discurso paranóico de Schreber, pois são qualitativamente diferentes. Ser levado a sério, produzir efeitos no âmbito

estrito da própria disciplina e, eventualmente, no próprio destino da coletividade, presspõe a obediência a alguns códigos específicos de comunicação já regionalmente estabelecidos nas diversas áreas de conhecimento. A consciência de se estar fazendo filosofia ou arte é a fronteira que separa o discurso sério do doentio.

(d) A vinculação do método sociológico ao positivismo do século XIX é compartilhado por Giulio Carlo Argan: "o método sociológico tem sua origem no pensamento positivista do século passado; porém, a primeira história social da arte, a de H. Taine, mais que uma história da arte é uma história da sociedade através de seu reflexo na arte." (*Guida alla Storia dell'Arte*, p. 33). A idéia de que a literatura poderia ser compreendida a partir da sociedade foi transformada em lei histórica por Taine: "a lei das dependências mútuas. Uma civilização cresce como um corpo e suas partes se relacionam como as partes de corpo orgânico. Assim como os instintos, os dentes, os membros, o esqueleto e os músculos de um animal são coisas tão enlaçadas, que uma variação correspondente e alguns fragmentos bastam a um naturalista hábil para reconstruir mentalmente o corpo quase integralmente; assim também, em uma civilização, a religião, a filosofia, o tipo de família, a literatura, as artes, compõem um sistema onde todo traço local traz consigo um traço geral." (H. Taine, *História de la Literatura Inglesa*, p. 22). A lei das dependências mútuas de Taine deriva do conceito *consensus social* de Auguste Comte, inclusive na utilização do símile orgânico: "Segundo esta concepção fundamental, que consiste em definir em primeiro lugar segundo a ordem metódica, o conjunto das leis puramente estáticas do organismo social, o verdadeiro princípio filosófico que lhe é próprio, me parece diretamente consistir na noção geral desse inevitável *consensus* universal que caracteriza todos os fenômenos dos corpos vivos, e que a vida social manifesta necessariamente no mais alto grau. Assim concebida, esta espécie de anatomia social, que constitui a sociologia estática, deve ter por objeto permanente o estudo positivo, tanto experimental quanto racional, das ações e reações mútuas que exercem continuamente umas sobre as outras todas as diversas partes do sistema social, fazendo cientificamente tanto quanto possível abstração provisória do movimento fundamental que os modifica sempre de forma gradual (Auguste Comte, *Curso de Filosofia Positiva*, v. IV, trechos escolhidos, p. 127)

(e) A noção de uma crescente dissolução do conjunto da produção cultural em uma configuração de época apresentada por Antonio Candido na verdade é uma reatualização, sob uma perspectiva teórica e terminologia sociológicas, da velha concepção romântica *Geistzeit* (o "Espírito da época"). Hermann Keyserling, escritor tributário da sensibilidade romântica, tem uma passagem idêntica à de Antonio Candido: "Os contemporâneos, como participantes na vida geral,

aparecem sempre como filhos de um mesmo espírito perante a posteridade. Por maiores que sejam suas atuais diferenças e oposições, pertencem, como expressões parciais complementares, a uma unidade superior" (Keyserling, *El Mundo que nasce*, p.13)

(f) Antonio Candido também sugere uma precedência intelectual de Euclides da Cunha em relação aos modernistas ao comentar o movimento literário regionalista: "caberia ao Modernismo orientá-lo no rumo certo, ao redescobrir a visão de Euclides, que não comporta o pitoresco exótico da literatura sertaneja" ("Literatura e Cultura de 1900 a 1945", p.114). Mas, como inexiste na periodização de A. Cândido lugar apropriado para Euclides da Cunha, ele aparece como uma exceção.

(g) A sugestão de Wilson Martins, da existência de um vínculo entre Jeca Tatu e Macunaíma, acabou se tornando hipótese central de uma historiadora: "Sem dúvida que Macunaíma viria a ser uma segunda edição do Jeca Tatu dentro do Modernismo. Diria mesmo que Macunaíma foi a mais coincidente ilustração das teorias de Monteiro Lobato, principalmente daquelas encontradas em *Problema Vital*" (Vasda Bonafini Landers, *Do Jeca a Macunaíma - Monteiro Lobato e o Modernismo*, p.53). O ideal desmistificador comum, que foi mais forte, no caso, do que as querelas pessoais e ideológicas que sempre separaram Mário de Andrade e Monteiro Lobato, tem nas idéias higienistas seu ponto de convergência: "O acercamento crítico a Macunaíma tem resolvido quase sempre em torno às origens das lendas e dos mitos empregados e em torno ao uso do folclore brasileiro (...) A falha tem estado no fato de não acharem, nem uma vez sequer, implicações higiênicas e de saúde para explicar o desaparecimento de Macunaíma e de sua tribo. 'Dera tangolomangolo na tribo' e ela se desfizera. Mas que é tangolomangolo precisamente? Higiene e saúde são fatores, repito, que entram única e exclusivamente para alquebrar as funções físicas e mentais - por isso mesmo morais - do herói. Não havia sido o mesmo com o "herói" de Monteiro Lobato? Lembremo-nos que o estado físico de Macunaíma é de constante inércia e o seu 'Ah! Que preguiça...' é uma iteração significativa de sua personalidade doentia. Macunaíma não se ergue e não se impõe como herói energético e de caráter porque, claramente, não tem condições físicas para isso." (Vasda Landers, *op. cit.*, p.54).

(h) Sintomaticamente várias escolas de samba cariocas abordaram o tema no carnaval de 1990. Para a "Unidos de Vila Isavel" o invasor português, que veio para semear, foi tomado pela cobiça do ouro, tornando-se opressor do negro e do índio. O "Império Serrano" preferiu cantar a expulsão dos holandeses: "Mas a união das raças e seus valores/ Expulseram para longe os invasores/ ó ó ó ó, bravos guerreiros/ Brasil sempre Brasil/ O Brasil já era

brasileiro." Menos factual, a "Portela" preferiu apontar a dimensão cultural e psicológica da fusão racial: "E encontrei toda magia/ De três raças tão amantes/... /Meu sangue mesclou de vez/ Em carapós, cateretês/ Nos frevos e maracatus/ Mentiras, tus, anarriês." Mas nenhuma ganha em esteriotipia da inigualável versão ufanista da "Imperatriz Leopoldinense" intitulada sugestivamente *Terra Brasilis*, o que se plantou deu: "Ôôôô, tropicália é prá valer/ É o sol, é o infinito/ É um mundo de prazer/ Vejam/ A verde e branco colorindo o chão/ No meu país há poesia/ Venho te exaltar, no verso e na canção/ O que plantou deu, amor/ Neste solo cobijado, maravilhoso Brasil/ O índio, dono desta terra linda/ Caça, pesca e dança e quer ser feliz/ O branco veio com reizado/ Pau de fita bem trançado/ A quadrilha e o boi-bumbé/ A cultura popular/ O negro aqui chegou/ O que plantou floresceu/ Por força do destino/ A raça coloriu/ Capoeira, abaré, vem baianas/ Origem negra vindos do além mar/ Alegria do salão e do asfalto/ O carnaval, festa tradicional/ A rainha Imperatriz, país mulato/ Hoje é cena de teatro." As letras acima contradizem a definição de carnaval feita por Bakhtin e já clássica nos meios intelectuais: os festejos de carnaval "ofereciam uma visão de mundo, do homem e das relações humanas totalmente diferente, deliberadamente não oficial, exterior à Igreja e ao Estado; pareciam ter construído, ao lado do mundo oficial, um segundo mundo e uma segunda via aos quais os homens da Idade Média pertenciam em maior ou menor proporção, e nos quais eles viviam em ocasiões determinadas. Isso criava uma espécie de dualidade do mundo." (Mikhail Bakhtin, *A Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento - o contexto de François Rabelais*, p.5). O carnaval brasileiro (em especial o carioca), incorporado às festividades oficiais e transformado em torneio luxurioso, ao invés de um mundo alternativo e utópico, desfila alegoricamente o mundo oficial.

CAPÍTULO 4

O PRIMITIVISMO MODERNISTA BRASILEIRO em Mário de Andrade, Oswald de Andrade e Raul Bopp

*Nestes climas onde o bicho come os livros
e o ar de mamão coruncha os pensamentos,
estas árvores ainda pingam águas do dilúvio.*
Paulo Leminski, *Catatau*

I

Nos dois primeiros capítulos desse trabalho, procurei detectar a origem do contraste imagético sugerido por Paulo Prado entre o *brasileiro triste* e a *Natureza exuberante*. Ao contrário do que afirma Wilson Martins, não foi Monteiro Lobato o autor da antinomia, já presente em Silvio Romero. Busquei também estabelecer os vínculos teóricos mais abrangentes que tal caracterização acarretava e, na medida do possível, como as matrizes intelectuais foram se acomodando às novas circunstâncias culturais. A primeira conclusão obtida é a de que basicamente duas concepções de mundo, mais ou menos antagônicas (conforme o tópico a ser focado), acabaram convergindo e constituindo a imagem inicial de *Retrato do Brasil*. A primeira, de extração positivista-evolucionista, mais a segunda, romântica-psicológica-culturalista, acomodam-se, não sem muitas contradições, em várias caracterizações do homem brasileiro que, em um processo de depuração, cristalizou-se no *brasileiro triste*. Por detrás da convencionalidade final da imagem, principalmente a do poema *Raça* de Guilherme de Almeida, escondia-se um rico manancial. A melancolia era apenas uma das características do homem brasileiro; a ela se enlaçavam outras: a sensualidade, a indolência, a infantilidade... Enfim, o brasileiro triste era, na verdade, o homem primitivo.

Mário de Andrade, na sua famosa conferência de 1942, definiu as características básicas do Modernismo como a fusão de três princípios fundamentais: "o direito permanente à pesquisa estética; a atualização da inteligência artística brasileira; e a estabilização de uma consciência criadora

nacional."¹ Uma definição que pouco define, pois apenas aponta o sentido geral do Modernismo brasileiro. O primeiro princípio, a liberdade de criação, é uma herança do Romantismo às vanguardas estéticas europeias, e os outros dois, a busca de atualização intelectual e a formalização de uma produção cultural brasileira autônoma, foram bandeiras defendidas por movimentos anteriores ao Modernismo, em especial o Romantismo nas artes e a Escola do Recife na filosofia, sociologia e estudos literários. Inexiste, portanto, qualquer especificidade dos três princípios sugeridos por Mário de Andrade e seria inviável, a partir deles, uma defesa da originalidade modernista. A caracterização de Mário peca, além da generalização, por sua imprecisão temporal, englobando momentos modernistas distintos e com isso esmagando diferenças flagrantes. A atualização intelectual caracteriza principalmente o primeiro momento iconoclasta e cosmopolita, enquanto a formalização de uma cultura nacional autônoma passa a ser a tônica após a inflexão primitivista do "Manifesto Pau-Brasil". Se, por um lado, a definição imprecisa de Mário não desautoriza estudos sobre a especificidade do Modernismo, por outro lado ela nos encaminha para a busca de uma filiação com o passado. A diferença só pode ser estabelecida comparativamente e, caso esse princípio elementar tivesse sido seguido pelos historiadores do Movimento, muitas "rodas" inventadas por nossos modernistas poderiam ter sido atribuídas aos verdadeiros artífices.

Precursor no levantamento factual do espocar vanguardista no Brasil, Mário da Silva Brito acabou por se tornar o historiador "oficial" do movimento, com todos os defeitos que essa qualificação possa sugerir. Recapitulando os antecedentes da Semana de Arte Moderna de 1922, Silva Brito reserva um papel apenas episódico à Graça Aranha no desfecho dos acontecimentos, acatando passivamente o desejo, manifestado de forma crescente nos anos posteriores à Semana por alguns participantes (especialmente Mário de Andrade, Manuel Bandeira, Sérgio Buarque de Holanda e Prudente de Moraes, neto), de se desvincularem intelectualmente do autor retornado ao Brasil com o movimento totalmente estruturado, a ele cabendo apenas empenhar "a importância do seu nome para o êxito da arremetida da juventude intelectual."² A redução da importância de Graça Aranha à mera legitimação intelectual dos jovens "futuristas" frente ao grande público funda-se simploriamente na constatação de sua não-presença física nos instantes gestadores, o que - evidentemente - trata-se de uma falácia intelectual. O juízo de Mário da Silva Brito, inflado pelo desejo de canonizar os "revolucionários" de 22, tornou-se, através da repetição ad

¹ Mário de Andrade, "O Movimento Modernista" in *Aspectos da Literatura Brasileira*, p.242.

² Mário da Silva Brito, *História do Modernismo Brasileiro - II antecedentes da Semana de Arte Moderna*, p.322.

nauseum feita pelos críticos e historiadores que o seguiram, uma "verdade" inconteste, atrasando por várias décadas a avaliação do real papel das idéias de Graça Aranha nos rumos do modernismo brasileiro, não só no seu primeiro momento cosmopolita, mas principalmente na inflexão nacional-primitivista. A postergação, por um período tão longo, da reavaliação da obra de Graça Aranha, que já começa a ser feita, é uma clara demonstração de como o preconceito intelectual pode obscurecer o que uma simples cotização das fontes poderia imediatamente constatar.

A questão fundamental não é "reabilitar" Graça Aranha, mas demonstrar que a *problemática da brasilidade*, pedra de toque do primitivismo modernista, "tem suas raízes ligadas à tradição do pensamento brasileiro."³ A brasilidade visada pelo Modernismo engloba a expressão cultural autêntica e a caracterização do homem brasileiro, preocupações que balizaram vários autores do século XIX e tiveram na obra de Graça Aranha a primeira exposição no século XX. O primitivismo pós-24 dentro das hostes modernistas brasileiras não pode ser compreendido apenas como uma importação dos ideários cubista e expressionista parisienses, pois somente a percepção do influxo de concepções já preexistentes na tradição cultural brasileira pode iluminar o desvio significativo das obras de Mário de Andrade, Oswald de Andrade e Raul Bopp em relação às suas congêneres européias. Eduardo Jardim de Moraes já adiantou, em alguns aspectos, o restabelecimento dos elos partidos. Ele percebeu que "na ótica oswaldiana, assim como na dos verde-amarelistas, o caminho para se atingir o universal através da literatura passa necessariamente pela integração da produção literária no solo nacional. E isto no modo peculiar tal como está exposto, *grasso modo*, na obra de Graça Aranha."⁴

Além do conceito de *integração*, outra noção, igualmente desenvolvida por Graça Aranha, foi incorporada pelas concepções antropofágicas e verde-amarelistas - a *intuição*. Esta, segundo Jardim de Moraes, "é a faculdade que possibilita a apreensão da alma brasileira em seus traços psicológicos profundos."⁵ A intuição constitui uma forma específica de conhecimento; com ela é possível uma captação imediata da essência brasileira, sem passar pelas mediações próprias de um estudo sistemático. Ao invés de uma visão analítica, os primitivistas adotam uma visão sintética de alto teor psicologizante. Essa opção, não compartilhada em suas pesquisas da tradição popular, onde sempre imperou o enfoque culto, teria sido adotada por Mário de Andrade em *Macunaíma*. O irracionalismo, que oblitera a razão com a intuição, aproxima verde-amarelos e antropófagos e é a partir desse solo comum que as diferenças se estabelecem.

³ Eduardo Jardim de Moraes, *A Brasilidade Modernista - sua dimensão filosófica*, p.12.

⁴ *Id.*, *ib.*, p.103.

⁵ *Id.*, *ib.*, p.122.

Quando formulam a função integradora da nacionalidade exercida pelo elemento indígena, o temperamento conciliatório de Plínio colide com o humor sarcástico e violento de Oswald. "A função de integração contida simbolicamente na figura do tupi se apresenta, em Plínio Salgado, sob uma forma que repetidas vezes se define como pacífica. (...) Á anta, ao desaparecer objetivamente, sobrevive através de um processo pacífico de transposição para a alma - logo, para a subjetividade profunda da raça que provocou o seu desaparecimento objetivo. Já em Oswald de Andrade esta operação se dá de forma violenta. É através da deglutição do português invasor que o índio sobrevive como formador da raça brasileira."⁶ As conjecturas de Moraes Jardim enfeixadas dentro de uma perspectiva eminentemente conceitual, me permite outro enfoque através da metodologia adotada no presente trabalho. A cotização com as fontes intelectuais permitirá outras conclusões, avançando um pouco no território pouco explorado dos vínculos do modernismo com nosso passado intelectual.

II

A obra de Mário de Andrade já tem alguns estudos exemplares, nas mais diversas perspectivas teóricas. Desses, o que mais se aproxima das minhas preocupações, é *Mário de Andrade: Ramais e Caminhos*, de Telê Porto Ancona Lopez. A autora, através de um estudo paciencioso das anotações marginais feitas por Mário de Andrade nos seus livros particulares, pôde rastrear as fontes teóricas do autor em diversos momentos de sua vida. A visão de Mário sobre a cultura e homem brasileiros teria sido construída a partir de três perspectivas básicas: os estudos antropológicos de Frazer, Tylor e Lévy-Bruhl; a psicanálise freudiana; e a filosofia de Keyserling. O ecletismo essencialmente contraditório de Mário (a), marcante nesse e em outros assuntos, não impediu que Ancona Lopez enxergasse uma intenção unívoca em *Macunaíma*. A valorização do primitivo, presente na rapsódia de Mário de Andrade, seria uma crítica feroz à "sociedade da máquina, identificando progresso com civilização. O homem ali aparece como 'o bárbaro mecanizado' de Keyserling. Civilização para o romancista, naquele instante, é o progresso com sua alienação aos valores sensíveis do homem, diferente da 'civilização' primitiva. (...) Há portanto duas civilizações para Mário de Andrade, uma falsa e rotulada, igual a progresso e verdadeira e necessária: a do primitivo. (...) Keyserling é sua real influência no enfoque do primitivo."⁷ Uma seqüência

⁶ *Id., ib.*, pp.133-134.

⁷ Telê Porto Ancona Lopez, *Mário de Andrade: Ramais e Caminhos*, p.111.

de equívocos: Keyserling não valoriza *in totum* a sociedade primitiva; Keyserling não é a fonte essencial de Mário de Andrade na sua visão do homem brasileiro; e, por fim, inexiste em *Macunaíma* (como de resto em toda a obra de Mário) a oposição maniqueísta entre o civilizado e o primitivo.

Na verdade faltou a Telê Ancona Lopez a sagacidade de Alfredo Bosi, que *agarrou os dois pássaros voando*: "O fundo acre da sátira", diz ele sobre *Macunaíma*, "se disfarça e se atenua em meio a brincadeira de linguagem e de construção. Se o lastro 'negativo' não fosse contrabalançado pela adesão lúdica e simpática à mente selvagem, o sentido último de *Macunaíma* se cifraria na mais cáustica das acusações já movidas às mitologias do caráter nacional brasileiro. No entanto, não é bem assim, pois coabitam no corpo narrativo os dois valores: o moderno da perspectiva crítica e o arcaico da composição rapsódica."⁶ A ambigüidade resultaria, na opinião de Bosi, da confluência de vertentes intelectuais originadas no século XIX. O elogio nacionalista do primitivo, nas figuras do índio e da terra, foi feito por Alencar e românticos do Segundo Império. A crítica pessimista coube aos que adotaram o darwinismo social e o racismo europeus. "Na dinâmica ideológica do autor de *Macunaíma* parece que se articulou um lugar ideal de encontro entre dois vetores cujas direções acabariam sendo, às vezes, opostas: o vetor *memória afetiva* e o vetor do *pensamento social crítico*."⁷ Hipótese que, embrionariamente presente na *História Concisa da Literatura Brasileira*, ao ser desenvolvida para explicar *Macunaíma*, acaba tomando feições muito próximas da hipótese central do meu trabalho.

Se está certo o que diz Gilda de Mello e Souza, que "mais do que na técnica do mosaico ou no exercício da *bricolage*, é no processo criador da música popular que se deverá procurar o modelo compositivo de *Macunaíma*"¹⁰, os

⁶ Alfredo Bosi, "Situação de *Macunaíma*" in *Macunaíma - o herói sem nenhum caráter*, edição crítica de Telê Porto Ancona Lopez, p.176. O próprio Mário de Andrade expressou essa ambigüidade: "Se foi escrito brincando, ou melhor, divertidamente, por causa da graça que eu achava no momento entre a coincidência de um herói ameríndio tão sem caráter moral, além do incaracterístico físico duma raça inda em formação, se foi escrito divertidamente, a releitura do livro me propiciou doendo fundo em seguida. Hoje ele me parece uma sátira perversa. Tanto mais perversa que eu não acredito que se corrija os costumes por meio de sátira." Carta a Augusto Meyer, 16/07/1928, in *Macunaíma*, edição crítica (*op. cit.*), p.403.

⁷ *Id., ib.*, p.177.

¹⁰ Gilda de Mello e Souza. *O Tupi e o Alaúde*, p.11. A hipótese básica da autora, é que, a partir da *suite* e da *variação* (duas formas básicas da música ocidental), Mário de Andrade compôs *Macunaíma*.

estudos musicais desenvolvidos na mesma época por Mário de Andrade poderão nos dar pistas interessantes. No *Ensaio sobre a Música Brasileira*, escrito e publicado em 1928, logo após *Macunaíma*, Mário de Andrade defende a idéia que a única música importante para a época era a nacional composta a partir da música popular, pois é nesta que ressoa a mais verdadeira essência de uma raça ou de um povo. Mas, "se de fato agora que é período de formação devemos empregar com frequência e abuso o elemento direto fornecido pelo folclore, carece que a gente não esqueça que música artística não é fenômeno popular porém desenvolvimento deste."¹¹ A música erudita é qualitativamente melhor do que a música popular, mas é nesta que se reflete as características musicais da raça. O trabalho de composição deveria, portanto, se constituir de dois momentos: o primeiro seria coligir os ritmos, as melodias e as instrumentações populares; no segundo, se daria a elaboração erudita a partir do material coletado. O valor de uma obra não está em sua originalidade, mas na sua autenticidade e o músico deve sacrificar sua individualidade e se engajar na arte interessada. O elemento popular e nacional, por sua vez, deveria ser entendido sem extremismos, não descantando para a unilateralidade elegendo o indígena, o negro, ou o branco como o autêntico nacional (como se vê, a definição de popular é etnográfica e não classista), nem se fechar no exclusivismo, obstaculizando o contato com o estrangeiro.

Sem tirar nem por, as considerações estético-culturais desenvolvidas no estudo musical podem ser transportadas para a compreensão de *Macunaíma*. A começar da distinção entre a esfera do popular e do erudito: "pretendi mas foi não confundir mais língua escrita com língua falada. (...) *Macunaíma* é escrito em língua artificial, como é de fato toda língua escrita. Todos os filólogos etc. reconhecem a existência simultânea pelo menos de duas línguas, a falada, a básica, e a escrita baseada na outra, porém artística e artificial."¹² Também os dois momentos de composição artística estão presentes: a extensa e metódica coleta de mitos, lendas, contos, termos linguísticos, músicas, festas, rituais, etc, feita por Mário de Andrade, em grande parte reconstituída por Manoel Cavalcanti Proença no seu *Roteiro de Macunaíma*, são indistintamente buscadas às tradições indígena, portuguesa e africana, cumprindo assim seu postulado apresentado aos músicos de evitar a unilateralidade étnica. Após o primeiro momento da criação artística, instante onde toma contato com as características básicas da cultura popular e do homem brasileiro, o autor passa ao segundo momento, da composição literária, sob as rédeas da inteligência, onde ocorre a conversão da base popular em literatura artística. O uso extensivo do material

¹¹ Mário de Andrade, *Ensaio sobre a Música Brasileira*, p.37.

¹² Carta a Rosário Fusco, SP, 21/11/1928 in *Macunaíma*, edição crítica (op. cit.), p.407.

etnográfico e folclórico alheio valeu a Mário várias acusações de plágio, absolutamente injustas pois, como vimos, o valor da obra na sua opinião encontra-se não em sua originalidade, mas em sua autenticidade. De qualquer modo, o trabalho propriamente criativo de Mário de Andrade está na manipulação do material, na confecção da trama, inédita até então no Brasil. Mesmo aqui ele se mostra fiel aos cânones formulados no ensaio sobre a música brasileira; ali Mário descaracteriza a forma de composição como uma questão nacional. Sinfonia ou concerto, suite ou canto coral, a forma é sempre erudita, não cabendo dentro da noção de nacional. Aparece aí uma interessante interrogação sobre qual seria o verdadeiro gênero de *Macunaíma*, filão aliás já em exploração.¹³

O vetor intelectual que permite Mário de Andrade, ao mesmo tempo, supor uma superioridade da arte erudita em relação à arte popular (folclore) e atribuir a essa última a substância nacional tem mão dupla evolucionista e romântica. Explico: do ponto de vista evolutivo, o primitivo sugere a infância da humanidade, o estado originário ingênuo e selvagem; sua produção artística expressa uma capacidade intelectual ainda rudimentar e discriteriosa. (b) Por outro lado, o primitivo é uma condição brasileira, uma conjunção étnico-cultural específica ocorrida ao longo de uma complexa interação do homem com o meio tropical; a produção cultural resultante é expressão das características essenciais da alma nacional. A arte primitivista pregada por Mário de Andrade equilibra-se na dupla expectativa de captar a essência nacional e elevá-la intelectualmente. Não se confirma, portanto, a hipótese de Eduardo Jardim de Moraes: *Macunaíma* não é uma obra intuitiva e sintética, mas, ao contrário, fruto de uma longa meditação sobre o homem brasileiro e a cultura nacional. Segundo o próprio Mário, a obra foi escrita em apenas seis dias, mas teve quatro redações posteriores e infinitas correções.¹⁴ Inexiste em *Macunaíma* qualquer gratuidade, como de resto toda a obra de Mário de Andrade.

¹³ Haroldo de Campos, em *Morfologia de Macunaíma*, afirma que a obra de Mário é estruturalmente uma *fábula*. Gilda de Mello e Souza, em *O Tupi e O Alaúde*, supõe uma síntese entre a composição musical (*suite e variação*) e o *romance arturiano* (o mito da busca do Santo Graal). Suzana Camargo, em *Macunaíma, Ruptura e Tradição*, opta pela sátira menipéica. Por sua vez, Mário define a própria obra como rapsódia. Pelo jeito a coisa vai longe.

¹⁴ "Seis dias e o livro estava completo. Só faz três meses mais ou menos inda ajuntei mais uma cena. Mas poli e repoli tantas vezes que careci recopiar três vezes o original. Na verdade o que sai publicado é a quarta redação!" Carta a Alceu Amoroso Lima, 19/05/1928 in *Macunaíma*, edição crítica (*op. cit.*), p.400.

Daí sua profunda rejeição pela antropofagia oswaldiana: "quanto ao manifesto do Oswald... acho... nem posso falar que acho horrível porque não entendo bem. (...) Os pedaços que entendo no geral não concordo."¹⁵ Ao primitivismo oswaldiano, na ótica de Mário, sobra exotismo e falta compromisso verdadeiro; mesmo se comparado à Graça Aranha sua artificialidade seria gritante. "Um poeminho humorístico do *Pau Brasil* de Oswald de Andrade até é muito menos primitivista que um capítulo da *Estética da Vida* de Graça Aranha. Porque este capítulo está cheio de pregação interessada, cheio de idealismo ritual e deformatório, cheio de magia e de medo. O lirismo de Oswald de Andrade é uma brincadeira desabusada. A deformação empregada pelo paulista não ritualiza nada, só destrói pelo ridículo. Nas idéias que expõe não tem idealismo nenhum. Não tem magia. Não confunde com a prática. É arte desinteressada. Pois toda arte socialmente primitiva que nem a nossa, é arte social, tribal, religiosa, comemorativa."¹⁶ Mais do que as objeções à Oswald, a relevância dada à *Estética da Vida* não pode passar despercebida. A visão marioandradeana do homem brasileiro está muito próxima da metafísica bárbara formulada por Graça Aranha, tanto no conteúdo como na posição crítica. Em ambos convive a certeza de que a condição primitiva é profundamente ruim, mas, ao mesmo tempo, ela é uma condição real e necessária, não podendo ser escamoteada. Em ambos também está patente que a civilização superior deve ter seu alicerce solidamente fixado no caráter nacional gestado na interação do homem com seu meio. A necessidade de "vencer nossa natureza" expressa por Graça Aranha tem na "civilização climática" de Mário seu correlato: a evolução espiritual de uma nação ajustada a seu solo. O vate dos "elementos bárbaros da nossa formação espiritual e da nossa nacionalidade"¹⁷ reclamado por Graça Aranha foi, ironicamente, o seu desafeto maior, o modernista Mário de Andrade.

Uma exegese do próprio autor esclarece esta questão. "Já me esquecera da alegoria que pusera sobre isso no *Macunaíma*... Mas agora tudo se lembrou em mim vivamente ao ler a frase: 'Era a malvadeza de vigarenta (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 a portuguesa, o Portugal que nos herdou os princípios cristãos-europeus. E, por isso, no acabar do livro, no capítulo final, Vei se vingou do herói e o quer matar. Ela

¹⁵ *Id., ib.*, p.400.

¹⁶ Mário de Andrade, *Ensaio sobre a Música Brasileira*, p.18.

¹⁷ Ver capítulo 2, p.62.

que faz aparecer a uiara 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'. /... pra completar a nota acima: Um dos elementos sorridentemente amargos da alegoria é o custo, a hesitação de Macunaíma, quando deseja se jogar nos braços da Uiara 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 destranca as suas ondinhas de 'ouro e prata' (alusão à cantiga-de-roda ibérica da Senhora-Dona-Sancha) e aparece a uiara 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 n'água. O herói se salva essa primeira vez. (...) 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 frangalho de homem. (...) Desiste de ir pra 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."¹⁶

O fracasso final de Macunaíma (c), imobilizado para sempre numa posição contemplativa, é o fracasso histórico do homem e da cultura brasileira, que não souberam traçar o caminho evolutivo natural à sua condição tropical. A crítica não é à civilização superior em si, mas ao modelo frio europeu. Macunaíma não adquire caráter justamente porque inexiste uma conciliação entre sua primitividade estrutural e o modelo civilizacional adotado. Podemos a partir disso entender o acerto e o equívoco da interpretação de Telê Ancona Lopez: "há portanto duas civilizações para Mário de Andrade, uma falsa e rotulada, igual a progresso e uma verdadeira e necessária: a do primitivo. O escritor está preso, contudo, à ecologia e procura fazer do homem e da sociedade de um país o espelho de sua geografia."¹⁷ O equívoco está em supor que Mário de Andrade opusesse o primitivo ao civilizado; o acerto em destacar o destino telúrico irrevogável de uma cultura nacional. Mário confrontava a civilização européia com outra civilização e não com o primitivo; este é apenas o solo de onde deve

¹⁶ Mário de Andrade, Notas diárias. *Mensagem* (Quinzenário de Literatura e Arte), a.2, n.26, Belo Horizonte, 24/07/1943, p.1 in *Macunaíma*, edição crítica (op. cit.), p.428.

¹⁷ Telê Porto Ancona Lopez, op. cit., p.111.

emergir a cultura superior. Compreende-se assim a envergadura pretendida pelo projeto cultural de Mário de Andrade: nada mais nada menos, caberia aos ativistas culturais das mais diversas áreas intelectuais buscar as raízes da nacionalidade para que a virtual civilização climática se materializasse.

A visão antropológica e cultural de Mário de Andrade era informada por leituras especializadas de autores europeus. Telê Ancona Lopez demonstrou que no período em que escreveu *Macunaíma* estava ainda se iniciando nos estudos etnológicos e folclóricos, e suas fontes básicas eram Tylor e Frazer (posteriormente Lévy-Brühl), as quais combinava sem se aperceber muito das contradições. Mas se de fato existe contradições na síntese etnológica de Mário de Andrade, uma relação, que me parece fundamental, escapou a Telê Ancona Lopez: a de que Tylor, Frazer e Lévy-Brühl são adeptos do evolucionismo unilinear e, para além de suas diferenças episódicas (algumas, sem dúvida, muito acentuadas), essa convergência essencial os coloca em uma mesma linhagem de pensamento. É preciso ainda ter em conta que, segundo a própria Ancona Lopez, Mário de Andrade leu *Totem e Tabú* em 1926 e não é nenhuma novidade que o mito freudiano do assassinato do pai primitivo pela horda fraternal, ato instaurador da religião, da autoridade e da cultura, se estrutura a partir da antropologia evolucionista inglesa. O animismo de Tylor, os estudos sobre totemismo e exogamia de Frazer e MacLennan, a hipótese do sacrifício totêmico de Robertson Smith são pilares estruturais da investida de Freud aos primórdios da espécie. Freud sabia muito bem que as idéias que acatava estavam sendo mais e mais contestados por novas perspectivas antropológicas, mas elas eram essenciais para seu objetivo justamente por compartilharem de idéias evolucionistas. A hipótese do assassinato primordial se articula através da analogia entre o neurótico, a criança e o primitivo pensada a partir da correspondência entre os desenvolvimentos filogenético e o ontogenético. A idéia de que o desenvolvimento intelectual e biológico do indivíduo refaz, resumidamente, a evolução da espécie, formulada por Haeckel, era, no início do século uma certeza intelectual de domínio comum. Já tivemos a ocasião de observá-la na obra de Euclides da Cunha. Foi ela que possibilitou Freud, a partir das terapias em crianças e neuróticos europeus do século XX, e amparado em estudos antropológicos de povos primitivos, uma reconstituição ficcional dos primórdios da humanidade. A "síntese eclética de periferia"²⁰ que Telê Ancona Lopez atribui a Mário de Andrade já tinha sido realizada por Sigmund Freud. E esta imagem estará um tanto mais correta se considerarmos o evolucionismo como sendo esta "periferia". Na verdade a síntese realizada por Mário de Andrade, e que alicerça sua concepção do homem primitivo, foi entre diversas concepções evolucionistas, que absorveu não só em *Totem e Tabú* mas

²⁰ *Id., ib., p.109.*

principalmente nas suas leituras de Silvio Romero, Euclides da Cunha e Graca Aranha.

Isso é tanto mais verdade se nos lembrarmos que a psicologia freudiana, no sentido estrito do termo (ou seja, correspondente às três tópicas psíquicas que desenvolveu - consciente, pré-consciente e inconsciente; ego, id, superego; pulsão da destruição e pulsão erótica - e todo o conjunto de conceitos energéticos e hermenêuticos), não está presente em *Macunaíma*. Mário utilizou-a antes e depois, mas não em *Macunaíma*.²¹ As qualidades primitivas identificadas por Mário de Andrade - a sexualidade exaltada, a indolência, a melancolia, a instabilidade do espírito, a ingenuidade esperta, etc. - já estavam há muito tempo incorporadas ao repertório descritivo do homem brasileiro e são independentes de uma concepção psicanalítica. Na questão sexual, onde seria de se esperar a presença mais flagrante de Freud, o acentuado apetite carnal de Macunaíma não parece ter nas descrições etnológicas citadas em *Totem e Tabu* uma fonte imediata; aqui a constante é uma sexualidade contida por interditos. A vida sexual anterior ao parricídio primordial tampouco era livre, pois o chefe da horda detinha o privilégio absoluto das fêmeas através da violência. A lubricidade infrene de Macunaíma está mais coerente com a longa tradição ocidental, que ora a associa à animalidade e ao pecado, ora à felicidade primordial, ambigüidade também presente em *Macunaíma*. Talvez a única característica primitiva descoberta por Mário de Andrade seja a exagerada eloqüência ameríndia. Telê Porto Ancona reproduziu a anotação de Mário à margem de uma passagem de Frei Vicente do Salvador onde este narra o gosto dos ameríndios pelos discursos longos e vazios: "*Origem da Verbosidade Brasileira*".²² No *Ensaio sobre a Música Brasileira*, Mário assinala a influência "duma rítmica de canto quasi que exclusivamente fraseológica entre os índios"²³ que acabou modificando a síncopa de origem europeia. Esse falar pelo gosto de falar, que desconhece o valor representativo da linguagem, é uma apropriação ritual, lúdica e infantil da fala. O Macunaíma que escreve a *Carta pras Icababas* no "estilo doutor" da cidade repete seu irmão do século XVII, observado por Frei Vicente do Salvador, que se satisfazia em pregar a guerra ou a paz sem ligação alguma com a realidade imediata.

²¹ Em *Apar, verbo intransitivo*, de 1925, Mário de Andrade faz a primeira incursão, na forma ficcional, ao contido freudiano. Depois, já analiticamente, ele chegou à noção de *sequestro*, que é a "interpretação de 'Refolement', que Mário passa a empregar a partir de 1928-1929, numa tentativa de aplicar elementos psicanalíticos: sublimação, transferência, repressão, ligando-os diretamente ao comportamento afetivo e sexual." Telê Porto Ancona Lopez, *op. cit.*, p.137.

²² Telê Porto Ancona Lopez, *op. cit.*, p.181.

²³ Mário de Andrade, *op. cit.*, p.30.

Segundo Telê Ancona Lopez, por volta de 1927, Mário de Andrade recebeu uma influência decisiva na sua visão do homem primitivo ao ler o livro de Keyserling, *O Mundo que nasce*. Nessa obra, o filósofo alemão adota, como ponto de partida, teorias organológicas e tendências irracionistas. "A presente obra", diz Keyserling, "tem por tema as bases psicológicas da história e da cultura, por isso, em vários pontos, se relaciona com outras obras análogas, como as de Spengler, Frobenius e Jung."²⁴ Keyserling pretende ser o filósofo do *sentido* das culturas humanas. A cultura é entendida como uma forma de vida, como a expressão de um espírito coletivo. Quando uma cultura se esgota, quando leva ao extremo o *sentido* que encarnou, ela tende a se petrificar. É a morte da cultura. Uma cultura só permanece viva enquanto houver harmonia entre o tipo humano característico que abriga em seu seio e suas expressões espirituais. As culturas européias tradicionais tinham como centro gravitacional "o irracional, o impulsivo, o sensitivo, o alógico, o erótico."²⁵ Eram características marcadamente *intransferíveis*, o que acentuava a tonalidade nacional de suas expressões culturais. O centro efetivo do organismo psíquico contemporâneo se deslocou com um acento maior da razão, em sintonia com o movimento de tecnificação universal. Nesse novo quadro existe uma tendência à *transferência* das experiências, ou seja, implementa um mecanismo universal de ecumenismo. Mas, como esta metamorfose ocorreu dentro dos antigos organismos culturais, ocorreu uma quebra da harmonia interna e a crise se instaurou. O diagnóstico é o mesmo de Spengler: a decadência da cultura ocidental.

Keyserling supõe que o caráter barbarizador da técnica é um falso problema, pois a "tecnificação se trata de algo positivo, de um passo adiante na submissão da natureza ao espírito, de um desenvolvimento mais amplo do ser humano psíquico."²⁶ Mas, ela é um fator de transformação radical pois, ao mesmo tempo que acelera a petrificação das culturas tradicionais, abre perspectivas inexistentes até então na história para uma cultura humana, que substituiria as culturas nacionais. Seria o início da "História da Humanidade". O irracional, sendo *intransferível*, não poderia ser a base para uma cultura humana universal. Ao contrário, "justamente o maior número de pessoas são em geral acessíveis a esse elemento transferível da técnica, do pensamento mecânico-materialista, etc.; de onde resulta um círculo, que basta por si só para assegurar o poder decisivo, no mundo moderno, ao que as multidões representam."²⁷ O novo tipo humano do mundo maquinizado é o *chauffeur*, o homem das massas, que não possui vínculo orgânico algum com as representações culturais tradicionais.

²⁴ Hermann Keyserling, *El Mundo que nasce*, p.21.

²⁵ *Id., ib.*, p.32.

²⁶ *Id., ib.*, p.37.

²⁷ *Id., ib.*, p.39.

"Daí a hostilidade de todos eles à tradição e seu primitivo amor à violência."²⁶ O *chauffeur* é um alienado: cindiu-se o nexo entre sua consciência e a profundidade vivente. Em consequência, a vida das massas modernas está privada de sentido. A irrupção do primitivismo na Europa é significativo da mudança do estado psíquico, e de até que ponto as formas tradicionais não podem significar mais nada para o novo homem. Os crescentes impulsos destrutivos da Europa contemporânea são a expressão dessa fissura existencial. Por outro lado, somente o *chauffeur*, com sua regressão primitiva e seu descompromisso com as instituições carcomidas, poderá encarnar o novo sentido e reverter o processo destrutivo substituindo os impulsos da morte pelos impulsos construtivos. Contudo, ao contrário dos povos selvagens, o jovem primitivista europeu é impulsionado por valores transferíveis. Os grandes movimentos de massa existentes na Europa, seriam, segundo Keyserling, a prova concreta de suas conjecturas. Os novos líderes - os *condottieris* como Lênin ou Mussolini - demonstram o papel fundamental das elites no processo de fundação do novo. A massa alienada não sabe que é o tipo orgânico da nova época, um papel histórico que só encenará sob a direção do novo líder. Os homens de estado, junto com os filósofos e religiosos, são os verdadeiros fundadores da cultura e caberá a eles apresentar às massas o novo sentido da sociedade humana, um sentido que já está em germinação e que deriva do mergulho às raízes primitivas sob coordenação racional. "O rejuvenescimento nunca se produz na forma de um retorno ao primitivo como tal, mas pelo advento de um novo sentido, que infunde nova vida nas antigas manifestações."²⁷

Faço uma longa citação para que fique bem explícita a definição do *chauffeur*. Quase com certeza, as referências de Mario de Andrade e Oswald de Andrade ao *bárbaro tecnizado* de Keyserling derivam desta passagem. "A juventude de hoje é primitiva sobre toda ponderação; o *chauffeur* não é alto ideal, nem os chefes dos bolcheviques ou dos fascistas são modelos de cultura. Com razão consideram a estes os italianos cultos como bárbaros e barbarizantes, e os russos da velha cultura enxergam naqueles como negadores de seu melhor espírito. A vida nova, porém, se desenvolve sempre partindo de um gérmen diminuto. Já que a antiga situação está historicamente morta, não podem encará-la os homens novos. Uma nova situação cultural, em que o tradicional despertasse a vida nova, referindo-se a novos fundamentos, só seria possível como manifestação de maturidade. A juventude não pode fazer outra coisa senão esboçar o que executarão no grande quadro os homens maduros do futuro. Em um começo tão radical como o de hoje é natural que apareçam primeiro os componentes mais primitivos das possíveis sínteses posteriores. Esta é a razão de ser do arquétipo do *chauffeur*, como primitivo intelectualizado e tecnificado.

²⁶ *Id., ib., p.41.*

²⁷ *Id., ib., p.137.*

Sua aparição, do ponto de vista do futuro possível, não deve valorar-se como negativa, mas como positiva; porque nele, por um lado, apresentam-se outra vez cheios de força os impulsos primitivos, debilitados ou oprimidos pela diferenciação, os únicos impulsos que, em todo caso, podem construir de novo a vida; e, por outro lado, aparece também o intelecto, que desempenha um papel correspondente à nova situação. Por estas duas coisas, e, além disso, pela circunstância de que, não estando carregada de cultura, a jovem geração se sente mais valorosa que antes para seus próprios problemas, explica-se essa aparência de talento especial na nova geração, aparência que não interpreta bem a maior parte dos pensadores. Certo que o futuro homem culto da cultura ecumênica não será filho nem neto do *chauffeur*. Surgirá de outras células germinais. No interior da comunidade humana os crescimentos e diferenciações se realizam como nos organismos físicos. Rege um invisível plano geral; o primitivo, o mais necessário para a vida, se forma primeiro, e o mais elevado não adquire forma senão mais tarde, derivando-se de particulares nexos culturais primitivos."³⁰

O sentido universalizante das transformações históricas da Europa é mediatizado por Keyserling quando trata dos meios de realização do sentido, que obedecem necessariamente as leis de desenvolvimento da humanidade. Elas seriam condicionadas por três séries causais: "os influxos cósmicos, a herança e a determinação própria, inata, do espírito. Por *influxos cósmicos* entendo tudo o que, em uma ou outra forma, cai dentro do antigo conceito de meio ambiente. (...) Por *herança* entendo a transmissão do sangue e da tradição. (...) A história da cultura existe exclusivamente sobre a base da ação orgânica, combinada da tradição física e da tradição psíquica. (...) A *determinação própria do espírito* compreende "todo o histórico e cultural resultante do espírito de iniciativa ou a fantasia criadora; ou seja, o livre sujeito individual."³¹ Como se vê, as duas primeiras séries causais de Keyserling correspondem, na sua essência, à dupla conceitual de Taine, o *meio* e a *raça*, aos quais foram acrescentadas questões desenvolvidas por Spengler e Frobenius (nos *influxos cósmicos*) e Jung (na *herança*). O terceiro conceito da tríade taineana, o *momento*, foi substituído pelo *espírito*. A mudança permitiu Keyserling estabelecer uma dialética entre impulsos particularizantes, imutáveis e irracionais (os *influxos cósmicos* e a *herança*) e o impulso universalizante, racional e transformador do *espírito*. A constituição primitiva de um povo se dá na interação com o meio físico circundante e as transformações de um povo são condicionadas por esse núcleo básico. "O peso do imutável é aqui de uma poderosa gravidade, como o destino ou o *Karma*."³² Herdeiro tardio de Herder, Keyserling supõe

³⁰ *Id., ib.*, pp.98-100

³¹ *Id., ib.*, pp.69-71.

³² *Id., ib.*, p.73.

que a marca da origem se pereniza como uma disposição inata coletiva que caracterizará os povos através do tempo; os germanos são lentos de espírito e impregnados de impulsos inconscientes, enquanto os latinos são mais racionais. Assim se explica porque, apesar da hegemonia do espírito universalista e transformador, continuam subsistindo os desejos conservadores de autodeterminação dos povos e de autonomia das culturas. A hegemonia moderna do espírito não poderá extinguir o nacional, mas fará com que o particular se manifeste dentro da interdependência universal.

Qual seria a visão do primitivo incorporada por Mário de Andrade na sua leitura de Keyserling? Qualquer que ela seja, foi necessária uma acomodação conceitual, pois o primitivo do filósofo alemão não é o primitivo brasileiro. Deste último Keyserling tratará em outra obra, *Meditações Sul-americanas*, também lida por Mário, mas algum tempo depois de escrever *Macunaíma*. O primitivo de Keyserling descrito em *O Mundo que Nasce* é o jovem europeu desconectado com sua tradição; sua retomada dos valores originários não é uma regressão *in totum*, mas uma incorporação coordenada pelo intelecto e mediatizada pela técnica. Trata-se de uma diferença qualitativa substancial em relação ao primitivo real. Não é por outro motivo que somente na Europa "pode nascer, como poder histórico, o novo *sentido*."³³ Sem dúvida alguma, são as considerações de Keyserling sobre a organicidade das culturas nacionais (um romantismo difuso) e sobre o papel da elite intelectual como coordenadora no estabelecimento de uma cultura superior sobre base popular (um evolucionismo difuso) que bateram mais fundo na sensibilidade de Mário de Andrade. São essas forças contraditórias e complementares que transparecem no *Ensaio sobre a Música Brasileira* e no *Macunaíma* e estão explícitas no segundo prefácio não publicado de *Macunaíma*: é por meio do *Sein* de Keyserling que "a arte pode ser aceita dentro da vida. Ele é que / estabelece / faz da arte e da vida um sistema de vasos comunicantes"; é ele "que desperta a empatia".³⁴ *Empatia, vasos comunicantes*: a arte erudita enraizada no solo nacional, expressando a alma popular brasileira.

Ora, essas idéias já estavam presentes no horizonte intelectual brasileiro há muito tempo; não era preciso ler Keyserling para defendê-las. A prova concreta disso é que Mário de Andrade só absorveu do filósofo alemão aquilo que já sabia e acreditava. Ele pegou de Keyserling justamente o que este havia herdado de outros pensadores europeus e que, por sua vez, já tinha sido importado e acomodado anteriormente por autores brasileiros. A hipótese suposta por Telê Porto Ancona Lopez - de que uma síntese entre os estudos etnológicos, a psicanálise freudiana e a filosofia

³³ *Id., ib.*, p.161.

³⁴ Mário de Andrade, *Macunaíma*. 2. prefácio. 27/03/1928. (Cópia fotográfica do manuscrito inédito - IEB-USP) in Telê Porto Ancona Lopez, *op. cit.*, p.112.

de Keyserling, estaria informando a concepção de Mário de Andrade sobre o primitivo - só pode ser aceita se tomada como uma reiteração conceitual. A empatia romântica e a crítica evolucionista são em essência a via dupla onde percorre o pensamento de Mário de Andrade. O estilo inovador de *Macunaíma* encobre uma visão de mundo pré-existente no panorama cultural brasileiro; a grande originalidade, não só de Mário como de outros modernistas, foi ter convertido os pressupostos estético-culturais de Graça Aranha em uma bandeira e encontrado a forma artística satisfatória para expressá-la. A verbosidade do brasileiro, tão ridicularizada desde o final do século, era até então *verbosamente* combatida e a obra de Graça Aranha é a prova cabal disto. Ter o mapa do labirinto é uma coisa; entrar nele e vencer o Minotauro é bem diferente. Mais do que diminuir as obras primitivistas dos modernistas, aceitar estas constatações é resguardá-las da mistificação.

III

Por ocasião do lançamento de *Macunaíma*, em 1928, a amizade entre os Andrades modernistas já estava estremecida, mas não impediu que a obra de Mário fosse "confiscada" pelos antropófagos: "Saíram dois livros puramente antropofágicos. Mário escreveu a nossa Odisséia e criou duma tacapada o herói cíclico e por 50 anos o idioma poético nacional."³⁵ Em 1929 voltou a elogiar a obra: "Mário de Andrade teve a idéia genial de transpor das lendas coligidas por Amorim e outros, copiando-lhes mesmo a admirável linguagem poética, o que tornou seu trabalho verdadeiramente homérico no bom sentido."³⁶ Interpretando a relação entre as duas passagens, Maria Eugenia Boaventura supõe uma mudança radical de atitude, onde o elogio do primeiro momento foi posteriormente substituído por uma insinuação de plágio, afinal Oswald passou a considerar que "o mérito de Mário foi apenas o de bom copiadador."³⁷ Uma interpretação discutível. A segunda passagem de Oswald, ao que tudo indica, é *realmente* um elogio, e quaisquer que tenham sido as desavenças entre os dois, parece que nunca afetou o juízo oswaldiano sobre *Macunaíma*. De resto, era Mário de Andrade que se sentia incomodado com a incorporação de sua obra pelo

³⁵ Oswald de Andrade, "Esquema ao Tristão de Athayde" in *Revista de Antropofagia*, n.5, setembro/1928, p.3. Citado por Maria Eugenia Boaventura, *A Vanguarda Antropofágica*, p.36.

³⁶ Oswald de Andrade, "Móquem II - Hors d'oeuvre" in *Revista de Antropofagia*, n.5, 2ª. denticção, 14/04/1929, p.3. Citado por Maria Eugenia Boaventura, *op. cit.*, p.36.

³⁷ Maria Eugenia Boaventura, *op. cit.*, p.36.

"antropófago": "a respeito de manifestos do Oswald eu tenho uma infelicidade toda particular com eles. Saem sempre no momento em que fico malgré moi incorporado neles. Da primeira vez quando o Oswald andava na Europa e eu tinha resolvido forçar a nota do brasileiroismo meu (...) e Oswald me escrevia de lá 'venha pra cá saber o que é arte', 'aqui é que está o que devemos seguir' etc... Eu, devido minha resolução, secundava daqui: 'só o Brasil é que me interessa agora', 'Meti a cara na mata virgem' etc... O Oswald vem da Europa, se paubrasilisa, e eu publicando só então o meu *Losango cáqui* porque antes os cobres faltavam, virei paubrasil pra todos os efeitos. (...) Agora vai se dar a mesma coisa. *Macunaíma* vai sair, escrito em dezembro de 1926, inteirinho em seis dias, correto e aumentado em janeiro de 1927, e vai parecer inteiramente antropófago..."³⁸

Além do óbvio desejo em demarcar sua primazia intelectual nos rumos que o Modernismo vinha tomando, Mário de Andrade tinha a convicção que uma diferença essencial o separava das "brincadeiras" de Oswald. Se é certo que ela existe (e logo mais falarei sobre isso), uma questão os aproximava irremediavelmente. O próprio Mário se apercebeu disso quando discutia com Manuel Bandeira o capítulo "*Carta pras Icaméabas*": "Agora ela me desgosta em dois pontos: parece imitação do Oswald e de certo os preceitos usados por ele atuaram subconscientemente na criação da carta e acho comprido por demais."³⁹ A "imitação do Oswald" que o desgostava era justamente o que fazia Oswald de Andrade o elogiar: o uso intensivo da *paródia*. Haroldo de Campos, o primeiro autor que percebeu este vínculo estilístico, faz a seguinte aproximação da *Carta pras Icaméabas* e dois romances de Oswald: "Neste episódio - onde o *Macunaíma* declaradamente vira urbano e entra, assim, na área do *Miramar* e do *Serafim* - o recurso literário usado foi a *paródia*, o arremedo parodístico de um linguajar rebuscado e falso e, através dele, a caracterização satírica do *status* de uma determinada faixa social urbana de letrados bacharelescos a que ela servia de emblema e de jargão de casta. Pelo contraste com as demais partes do livro, essa paródia linguística assume o cunho de um contramanifesto (ou seja: o que não deve ser feito em matéria de escrever é levada ao ridículo, e a linguagem solta e inventiva dos demais episódios é promovida). Pois, de sua parte, as *Memórias Sentimentais* abrem, justamente, com um texto intitulado 'À guisa de prefácio', onde um típico beletриста de sodalício - Machado Penumbra - faz a apresentação do livro em estilo empolado e arrebitado, recheado de clichês acadêmicos, num contraste gritante com o estilo do próprio autor, João Miramar-

³⁸ *Carta a Alceu Amoroso Lima*, 19/05/1928, in *Macunaíma*, edição crítica (op. cit.), p.400.

³⁹ *Carta a Manuel Bandeira*, novembro/1927, in *Macunaíma*, edição crítica (op. cit.), p.397.

Oswald."⁴⁰ Contra Wilson Martins, que afastou a possibilidade de qualquer vínculo entre os dois autores, Haroldo de Campos apresentou uma prova material irrefutável - um artigo de Mário de Andrade, sobre as *Memórias Sentimentais de João Miramar*, publicado em 1924. Ali Mário realça a "sátira extraordinariamente feliz de certa formação brasileira em que o pernóstico do cafuso se junta a um doirado de cultura quase indigente. Nitidez de observação espantosa. Abundam cartas e discursos que são obra-prima de fatura. Assombra essa capacidade de fotografar a estupidez. O discurso de Minão da Silva, Finanças Matrimoniais, as cartas de Célia, do administrador, de Nair, de Pôncio Pilatos, do Pantico, o prefácio e o discurso de Machado Penumbra, que maravilhas de comicidade e exatidão!"⁴¹

Segundo Haroldo de Campos, a paródia colocava os autores brasileiros em sintonia com autores modernos importantes como James Joyce e Thomas Mann, que também recorreram a esse recurso estilístico e compositivo. A modernidade literária com que ridicularizam a verborragia nacional é o ponto de cruzamento entre Mário e Oswald. Mas, seria a mesma para os dois a origem desse vício? Como já vimos, Mário de Andrade a atribuía aos índios primitivos. Oswald, ao contrário, a atribui ao português: "O lado doutor. Fatalidade do primeiro branco aportado e dominando politicamente as selvas selvagens. O bacharel."⁴² Um diagnóstico que evidentemente pede sucedâneos distintos. Enquanto a depuração linguística de Mário é cotejada a todo momento por sua erudição (como já vimos, ele pretendia fazer de *Macunaíma* literatura culta), a solução proposta por Oswald - ao abrir um abismo entre o "lado doutor" e o lado bárbaro de nossa formação - é radical: "Contra o gabinetismo, a prática culta da vida. (...) A língua sem arcaísmos, sem erudição. Natural e neo-lógica. A contribuição milionária de todos os erros. Como falamos. Como somos."⁴³ Por mais que a posição oswaldiana deva grande parte de sua radicalidade aos exageros de manifesto (é normal o extremismo em momentos de luta), a diferença é substancial e não pode ser ignorada, pois ela se funda em posturas intelectuais antagônicas. Oswald de Andrade pretende "substituir a perspectiva visual e naturalista por uma perspectiva de outra ordem: sentimental, intelectual, irônica, ingênua." Mas uma intelectualidade destituída de análise: "contra o detalhe naturalista - pela síntese", pois

⁴⁰ Haroldo de Campos, "Miramar na mira" in *Oswald de Andrade - obras completas*, volume 2, contendo *Memórias Sentimentais de João Miramar* e Serafim Ponte Grande, p.xvii.

⁴¹ Mário de Andrade, artigo s/nome, in *Revista do Brasil* n.105, citado por Haroldo de Campos, *Morfologia Macunaíma*, p.11, nota 2 do capítulo 1.

⁴² Oswald de Andrade, "Manifesto da Poesia Pau-Brasil", *Oswald de Andrade - obras completas*, volume 6, p.5.

⁴³ *Id., ib.*, p.6.

nossa época anuncia a volta do *sentido puro*."44 A coordenação do primitivismo, que, em Mário de Andrade, era a reflexão crítica, passa a ser, em Oswald, a intuição. No "Manifesto Antropófago" essa posição fica ainda mais acentuada: "Nunca fomos catequizados"; "nunca admitimos o nascimento da lógica entre nós"; "não tivemos especulação. Mas tínhamos a adivinhação"; em Oswald de Andrade, o intelecto converge para o elogio ao "instinto Caraíba".45

O intelectualismo da antropofagia, avesso ao discurso lógico, compreende, segundo Benedito Nunes, três planos ideológicos - "o da *simbólica da repressão* ou da crítica da cultura; o histórico-político da *revolução caraíba*, e o filosófico, das *idéias metafísicas*"46 - que se articulam sobre duas pautas semânticas, "uma etnográfica, que nos remete às sociedades primitivas, particularmente aos tupis de antes da descoberta do Brasil; outra histórica, da sociedade brasileira, à qual se extrapola, como prática de rebeldia individual, dirigida contra os seus interditos e tabus, o rito antropofágico da primeira."47 As "duas pautas semânticas" de Benedito Nunes correspondem ao "lado bárbaro" e ao "lado doutor", mas os três planos ideológicos constituem informações novas que podem auxiliar o desenvolvimento da argumentação. O primeiro plano, a *simbólica da repressão*, seria o conjunto de interditos e censuras introduzidos pelos colonizadores, a começar da catequese jesuítica, e que são expressos através de personalidades e situações históricas consagradas e intocáveis: "Padre Vieira (a retórica e a eloquência), Anchieta (o fervor apostólico e a pureza), Goethe (o senso de equilíbrio, a plenitude da inteligência, a Mãe dos Gracos (a moral severa, o culto à virtude), a Corte de D. João VI (a dominação estrangeira), João Ramalho (o primeiro patriarca, etc.)"; à eles Oswald opõe os *emblemas e símbolos míticos* indígenas, resguardo primitivo da liberdade: o "Sol, Cobra Grande, Jaboti, Jacy, Guaracy, etc. Estes, que saem das reservas imaginárias instintivas do inconsciente primitivo, catalizariam quando satiricamente lançadas contra os primeiros, a operação antropofágica, como devoração dos emblemas de uma sociedade. É a transformação do tabu em totem."48 No segundo plano, o *histórico-político*, Oswald de Andrade teria assinalado que o conceito de *homem natural*, ponto de partida de todos os ideários revolucionários civilizados, só foi possível à Europa com a descoberta do Novo Mundo e da vida primitiva. "Sem nós", diz o Manifesto Antropófago, "a Europa não teria sequer a sua pobre

44 *Id., ib.*, p.8.

45 Oswald de Andrade, "Manifesto Antropófago", in *Oswald de Andrade - obras completas*, volume 6, pp.13 e seq.

46 Benedito Nunes, "Antropofagia ao alcance de todos" in *Oswald de Andrade - obras completas*, volume 6, p.xxvii.

47 *Id., ib.*, p.xxvi.

48 *Id., ib.*, p.xxviii.

declaração dos direitos do homem."⁴⁷ Dessa forma, a *revolução caraíba* pregada pela Antropofagia seria um ato de reintegração de posse que nos devolveria o impulso libertador originário. Por fim, no terceiro plano, "Oswald de Andrade pilhou em Montaigne, Freud, Nietzsche e Keyserling o plano de generalização filosófica da Antropofagia."⁴⁸

O primeiro plano é essencialmente literário e não vou me deter sobre ele. Agora, o segundo e terceiro planos, basicamente a *praxis* e a *teoria* da Antropofagia, tem como polo irradiador dos valores a positividade do primitivo. Em Montaigne, Rousseau e suas derivações românticas rebeldes - idealizadores de um cenário paradisíaco para o homem primitivo, onde a liberdade, a igualdade e a ausência de repressões existem ainda como condição natural - Oswald de Andrade foi buscar sua noção do homem primitivo. Sua escolha é uma antítese da feita por Mário de Andrade. As duas correntes intelectuais antagônicas do século XIX que tratam do homem brasileiro, ao desaguardarem no Modernismo brasileiro, vão ainda conformar as sensibilidades. Apesar de estarem misturadas (e o primitivismo modernista, segundo defendo, é hegemonicamente a mistura dessas duas águas), elas ainda terão a especificidade suficiente para moldar a valoração do primitivo. Em Mário desaguardam mais as águas do pessimismo evolucionista; Em Oswald, as águas do otimismo romântico. Otimismo e pessimismo, é bom que se diga, em relação ao homem primitivo.

Subjaz à poética oswaldiana uma concepção proto-romântica. A noção de que a linguagem original, não contaminada pela razão, é uma expressão emotiva e poética do homem primitivo, formulada por Giambattista Vico no século XVII, quando associada à oposição entre estado de natureza e sociedade proposta por Rousseau no século XVIII, converteu-se em pedra de toque dos teóricos europeus que defendiam a arte natural como fruto das paixões primordiais. A identificação entre os hábitos artificiais da civilização européia e a convencionalidade descarnada da poesia regida por cânones, comum neste primeiro momento, vai provocar uma valorização primitivista: "sustentavam que as qualidades características da poesia primitiva são o critério mais perdurável da mais alta poesia de qualquer época."⁴⁹ Na crítica romântica do início do século XIX, onde a oposição entre o artifício maquínico e o natural orgânico conduz quase todas as especulações estéticas, o enfoque primitivista entra em estado de latência. O natural para Schelling, Novalis e os irmãos Schlegel entre os alemães, ou mesmo para Coleridge e Wordsworth entre os ingleses, já não é identificado ao primitivo, mas à capacidade inata do gênio poético. Mas, as especulações estéticas do final do século XIX, que importaram da biologia a analogia entre ontogênese

⁴⁷ Oswald de Andrade, "Manifesto Antropófago", p.14.

⁴⁸ Benedito Nunes, *op. cit.*, p.xxxii.

⁴⁹ M. H. Abrams, *El Espejo y la Lámpara*, p.127.

e filogênese, acabou por identificar novamente o natural com a vida primitiva, despentando o primitivismo do seu estado letárgico. A linguagem surrealista dos indígenas pré-cabralinos presente no paubrasileirismo oswaldiano é a reatualização, para os moldes estéticos do início do século XX, da linguagem poética original de Vico e dos primitivistas do século XVIII. Nesse sentido, o verdadeiro estado poético é o estado original do homem, onde a emoção e a pureza se associam e a linguagem brota naturalmente da alma primitiva.

O "romantismo" de Oswald de Andrade é reiterado por um detalhe essencial que escapou a Benedito Nunes, um dos seus melhores exegetas: a própria metáforica da devoração. A função orgânica de assimilar o alimento tomada como símile para a operação mental de sintetizar aspectos divergentes de teorias diversas foi um dos meios preferenciais de alguns críticos românticos para explicar a gestação poética. Era uma maneira de refutar a justaposição mecânica de elementos díspares. O poeta inglês Coleridge explica assim a imaginação poética: "Sem dúvida, isto não poderia ser, mas ela transforma corpos em espírito por estranha sublimação, como o fogo converte em fogo as coisas que queima, como nós nosso alimento em nossa natureza convertemos."⁹² A antropofagia, com seu altíssimo teor iconoclasta, leva à radicalidade a *assimilação romântica*. A imagem do antropófago é, sem sombra de dúvidas, mais agressiva e irônica do que a *planta* de Coleridge e companheiros, mas a operação essencial - a síntese orgânica de substâncias externas e sua conversão em substância própria - é a mesma, o que aproxima de maneira inesperada as duas estéticas.

Retornemos à comparação entre os Andrades. A análise metódica e realista de Mário obriga-o a rechazar o sentimentalismo e o irracionalismo de Oswald; por outro lado, a voracidade intuitiva do último, que desconhece doutrinariamente as diferenças estanques, tenta assimilar o primeiro. Inexiste, nesse ponto específico, qualquer possibilidade de uma convivência intelectual que respeite as diferenças. O senso analítico dá às posições de Mário de Andrade uma aparência mais arrogante, mas a atitude recorrente de Oswald, que tenta trazer a contragosto as idéias do amigo para dentro do seu próprio campo conceitual, é ainda mais intransigente e sufocante.⁹³ É isto que torna contraproducente as brigas de igrejinhas universitárias

⁹² *Id., ib.,* p.127.

⁹³ Não custa lembrar a reação de Jean Genet por ocasião da publicação do ensaio de Sartre, *São Genet, Comediante e Mártir*, onde o filósofo existencialista francês o compara aos grandes santos e místicos cristãos. Genet não só recusou a comparação, como acusou Sartre de agir como a própria Igreja Católica, que recusa toda e qualquer diferença transgressora em relação à sua visão de mundo reincorporando o "pecador" como *ovelha desgarrada*.

sobre qual dos dois seria o melhor ou mais verdadeiro dentre os nossos modernistas. Mário de Andrade e Oswald de Andrade expressam as duas formas possíveis do primitivismo vanguardista entre nós; e são os dois melhores representantes delas.

A diferença essencial entre os dois autores ilumina ainda mais a passagem de Mário de Andrade, já citada acima, onde ele afirma que Graça Aranha é mais primitivista do que Oswald de Andrade. Para um olhar realista como o de Mário é inaceitável a idealização do homem primitivo feita por Oswald, sem "magia", sem "medo", sem "religião". É um índio edulcorado. Por isso não faz muito sentido quando Benedito Nunes afirma que a Antropofagia é "uma inversão parodística da filosofia de Graça Aranha, ratificando a metafísica bárbara repelida em *A Estética da Vida*, como produto híbrido do fetichismo negro e do temor religioso do índio, que transformou a imaginação brasileira, presa ao 'espírito tenebroso da terra', numa autêntica 'floresta de mitos'."⁵⁴ A Antropofagia não é a "metafísica bárbara que assume o terror primitivo"⁵⁵, como quer Benedito Nunes; o selvagem pré-cabralino imaginado por Oswald vivia no paraíso: "Antes dos portugueses descobrirem o Brasil, o Brasil tinha descoberto a felicidade"; "Já tínhamos o comunismo. Já tínhamos a língua surrealista. A idade do ouro."⁵⁶

Mas, não se espere que a Antropofagia pregue doutrinariamente um retorno completo ao primitivismo. Já em 1925, o programa do "Manifesto da Poesia Pau-Brasil" é sintetizar a primitividade e os aspectos positivos da civilização, programa esboçado na imagem recorrente da floresta justaposta à escola. A floresta é a expressão da brasilidade selvagem; a escola está associada especificamente aos conhecimentos científicos positivos da sociedade da máquina; a síntese é a "raça crédula e dualista e a geometria, a álgebra e a química logo depois da mamadeira e do chá de erva-doce. Um misto de 'dorme nenê que o bicho vem pegá' e de equações. (...) Apenas brasileiros de nossa época. O necessário de química, de mecânica, de economia e de balística. Tudo digerido. Sem meeting cultural. Práticos. Experimentais. Poetas. Sem reminiscências livrescas."⁵⁷ O povo criança, puro e ingênuo, pré-lógico e sem cultura tradicional, que se apropria do universo maquínico da civilização européia, seu único aspecto não comido pela cultura livresca. Idéias que receberão uma imagem ainda mais sintética no "Manifesto Antropófago": o "bárbaro tecnizado de Keyserling."⁵⁸ A concepção do primeiro manifesto, muito ligada às idéias futuristas de Marinetti, encontrará na absorção

⁵⁴ *Id., ib.*, p. xxxii.

⁵⁵ *Id., ib.*, p. xxxiii.

⁵⁶ Oswald de Andrade, "Manifesto Antropófago", pp. 18, 16.

⁵⁷ Oswald de Andrade, "Manifesto da Poesia Pau-Brasil", pp. 9, 10.

⁵⁸ *Id., ib.*, p. 14.

antropofágica de Keyserling uma forma de expressão mais adequada. A diferença qualitativa existente n' *O mundo que Nasce* entre o primitivo europeu e os povos primitivos se inverte na concepção oswaldiana. Se para Keyserling o primitivo europeu (o chauffeur), imbuído de tendência ecumênica, era o homem da nova cultura universal a ser erigida, para Oswald a posse do *instincto caraiíba*, fonte da amizade e do amor, inspirador, portanto, de uma nova sociedade fundada em valores humanos mais puros e bons, garantiria à cultura brasileira renovada estabelecer os valores da sociedade humana futura. Os "filhos do sol" anunciam a "nova idade do ouro".

O *quantum* evolucionista de Keyserling é absorvido pela Antropofagia. O *bárbaro tecnizado* é uma etapa superior do progresso humano. Duas décadas depois, Oswald de Andrade expressaria isso, de forma condensada, na sua filosofia da história: "1- termo: tese - o homem natural; 2- termo: antítese - o homem civilizado; 3- termo: síntese - o homem natural tecnizado."⁹⁹ É certo que a esta altura de sua vida Oswald já tinha visitado o arraial marxista, mas é certo também que sua absorção da dialética é, como sempre, antropofágica, assimiladora das diferenças. O núcleo do pensamento cultural, histórico e "filosófico" - a *Weltanschauung* - de Oswald de Andrade está expresso no "Manifesto Pau-Brasil" e nunca se modificou. É essa a razão da impressão anacrônica que causa seus textos acadêmicos tardios. A *escola* e a *floresta* é esse núcleo, onde já estão presentes a opção pelo enfoque irracionalista da cultura e a presença subsidiária do evolucionismo. A *mentalidade primitiva* é superior, mas ela só se expressará em uma cultura verdadeiramente superior com a posse intuitiva das conquistas tecnológicas e científicas. Retornamos assim, pela porta dos fundos, ao paralelo e à diferença entre as obras dos dois Andrades: a mesma tentativa em conciliar correntes intelectuais antagônicas (ambos são autores ecléticos) e a valoração antípoda do intelecto, seja ele primitivo ou civilizado.

Mas, a síntese filosófica da Antropofagia não se restringe a Montaigne, Rousseau e Keyserling. É necessário ainda saber como foi incorporada a psicanálise freudiana. O totem e o tabu, noções recorrentes no "Manifesto Antropófago", são imaginados por Freud como as duas derivações fundamentais do parricídio primordial. A ambivalência dos sentimentos suposta por Freud teria desencadeado a seguinte trama pré-histórica: depois do assassinato do chefe da horda e arrefecido o ódio fraternal ao pai, o amor represado se converteu em um profundo sentimento de culpa pelo parricídio. A exogamia, tabu central dos primitivos, foi a primeira medida tomada para impedir que a motivação da rebelião primitiva (a divisão das mulheres do pai) se reproduzisse. O totem, por sua vez, foi

⁹⁹ Oswald de Andrade, *A Crise da Filosofia Messiânica in Oswald de Andrade - obras completas*, volume 6, p.79.

uma necessidade emocional para refrear a culpa trágica. "O sistema totêmico era como um contrato otorgado com o pai, que daria tudo o que a imaginação infantil pode esperar de tal pessoa - sua proteção e seu carinho -, em troca do compromisso de respeitar sua vida; isto é, de não renovar com ele o ato que custou a vida ao pai verdadeiro. (...) A religião totêmica surgiu da consciência da culpabilidade dos filhos e como uma tentativa de apaziguar este sentimento e reconciliar-se com o pai por meio da obediência retrospectiva."⁴⁰ O totem é o retorno do recalcado, o pai que reassume seu lugar com um poder ainda maior que o original; quando, com a evolução histórica, o totem se converte em Deus, esse poder é estendido ao limite da onipotência. Na concepção freudiana, o totem e o tabu são materializações de um drama psicológico coletivo, o momento inaugural da sociedade humana. São as duas primeiras instituições culturais, de onde derivam a Ética, a Moral, a Política, a Arte, a Ciência e a Religião. A imagem freudiana dos primórdios é antípoda à de Rousseau; ela resgata a idéia hobbesiana do "homem lobo do homem", condição animalesca do humano reiterada por Darwin.

A idéia oswaldiana da conversão do tabu em totem ("a absorção do inimigo sacro. Para transformá-lo em totem"⁴¹) é uma livre apropriação da reconstrução psicanalítica dos primórdios. Para Freud, tanto o tabu como o totem surgem no mesmo momento e representam as primeiras regras sociais não baseadas na força bruta. O totem não é uma derivação do tabu. Matar o pai, na condição primordial, não era um interdito psíquico coletivo. Os filhos não o fizeram antes por fraqueza, medo e falta de aliança para um propósito que lhes era comum. Para acomodar a base freudiana aos seus objetivos, Oswald substitui a *pulsão sexual*, móvel do crime hediondo, pelo *impulso antropofágico*: "De carnal, ele se torna eletivo e cria a amizade. Afetivo o amor. Especulativo, a ciência. Desviar-se e transfere-se. Chegamos ao aviltamento. Abaixa antropofagia aglomerada nos pecados de catecismo - a inveja, a usura, a calúnia, o assassinato, peste dos povos cultos e cristianizados."⁴² O impulso antropofágico deriva em duas antropofagias: a primeira, a primitiva, é boa, fonte do amor e da amizade, germe da ciência; ela "traz em si o mais alto sentido da vida e evita todos os males identificados por Freud, males catequistas".⁴³ A segunda antropofagia, civilizada, é ruim, fonte de todos os pecados. Mas, *os males cadastrados por Freud* não são evitáveis, pois fazem parte da condição humana. E se eles são abomináveis, a condição primeira é ainda mais assustadora. O superego castrador, introjeção das proibições sociais, é o preço a ser pago pela ultrapassagem do estado de selvageria universal. Freud é um evolucionista

⁴⁰ Sigmund Freud, *Totem e Tabu*, p.1840.

⁴¹ Oswald de Andrade, "Manifesto Antropófago", p.18.

⁴² *Id., ib.*, p.19.

⁴³ *Id., ib.*, p.18.

pessimista, um incrédulo herdeiro do iluminismo que presencia um mundo à beira do cataclisma. Somente a liberdade poética de Oswald de Andrade, sob o domínio da intuição e da síntese descriteriosa, poderia imaginar um bondoso espírito antropofágico a partir desta concepção sombria. O mecanismo tradutor, que converte as hipóteses freudianas em proposições antropofágicas, obedece as duas pautas semânticas recorrentes na obra de Oswald de Andrade: o primitivo bom e o civilizado ruim. Por este motivo, a ambigüidade que Freud enxergou na maquinaria - fonte da comodidade (sublimação do impulso erótico) e da destruição (materialização do impulso destrutivo) - desaparece em Oswald de Andrade. Ele também supõe que a técnica seja uma expressão da essência humana, mas de uma essência positiva - o impulso antropofágico primordial. Para nosso antropófago, herdeiro da antropologia romântica de Rousseau, o homem é naturalmente bom.

IV

Amigo e discípulo de Oswald de Andrade, Raul Bopp escreveu o poema épico-lírico *Cobra Norato*⁶⁴ - o poema amazônico da Antropofagia. Ao contrário de Mário de Andrade, Bopp tinha uma grande vivência pessoal na floresta tropical, sofrendo direta e emocionalmente, seu impacto. "Este impacto", supõe Lígia Morrone Averbuck, "causado pela natureza selvagem, aberta e ameaçadoramente poderosa, conduz o homem, diante de um cosmos em permanente processo, irreversivelmente, a um estado de quase atordoamento, terror, deslumbramento, encantamento. Na fatalidade geográfica de um mundo melancólico que o consome entre a floresta sombria e o rio imenso, numa terra de árvores que andam, peixes carnívoros, plantas que cantam e homens emaranhados por cipós, todo um mundo de mitos se superpõe-se ao real e ao imaginário, e determina a percepção da realidade. Aí o devaneio e o sonho fazem parte do 'real' e assumem formas concretas, na unidade das dimensões cósmicas, onírica e poética. A natureza se impõe à imaginação e, nesta fusão, criam-se as imagens de um sonho que é verdade."⁶⁵ Esta fatalidade geográfica, os influxos do meio físico sobre a imaginação, que a autora foi buscar em *Brasil, Terra de Contrastes*, livro de Roger Bastide, está também presente em Peregrino Junior: "Essa natureza, embora áspera e agressiva, apontando inexorável o caminho de volta, em verdade fascina e deslumbra. Há uma fatalidade geográfica que conduz o homem da mesopotâmia brasileira ao grave mistério dos mitos e à

⁶⁴ Definição dada por Lígia Morrone Averbuck, *Cobra Norato e a Revolução Caraíba*, p.98.

⁶⁵ Lígia Morrone Averbuck, *op. cit.*, p.111.

estranha poesia dos 'casos'. A natureza, que é, na Amazônia, ao mesmo tempo, terror, beleza e magia, explica a vocação lírica e a tendência mística do homem. A imaginação mística do homem amazônico é uma diátese presente na obra de geográfica - mergulha suas raízes no próprio ventre da terra."⁶⁶

Em *Amazônia: Terra sem História*, como já vimos anteriormente ⁶⁷, Euclides constatou a "hipertrofia da imaginação" frente à natureza pujante. A tese da *fatalidade geográfica* do mundo amazônico recebeu ali a primeira formulação de um autor brasileiro. E o seu laço com Raul Bopp não é casual. Na leitura das páginas euclidianas nasceu o amor de Bopp à Amazônia: "Euclides, naquele seu admirável encadeamento rítmico, parece que adivinhava as coisas que a gente queria dizer..."⁶⁸ A imagem tão cara a Euclides, a de um mundo em gestação que produz no espírito humano a "sensação angustiosa de um recuo às mais remotas idades", é a própria essência temática de *Cobra Norato*. O espírito poético boppiano, que se enfia na "pele de seda elástica"⁶⁹ da cobra e penetra na floresta primordial, é a realização artística do regresso, sugerido por Euclides, ao mundo primordial. Um mundo pré-humano, de onde não pode existir nenhuma memória, mesmo que filogenética. Um mundo obscuro, frio, aquático. O penetrar nesse território incógnito só é exequível na dimensão onírica (mundo da noite, do sono, do sonho, do lirismo poético...).⁷⁰ O que era uma sensação angustiosa em Euclides, transforma-se em impulso lírico em Raul Bopp. E a imanência do espírito poético na terra se faz através do mergulho no inconsciente, reservatório ontogenético do universo primitivo.

Resultado: a cobra re(vê)vivencia o percurso da evolução. No início é o domínio da noite: o escuro, as águas frias, a lama visquenta e a floresta enigmática. Nada se vê, mas "ouvem-se apitos um bate-que-bate/ Estão soldando serrando serrando/ Parece que fabricam terra.../ Ué! Estão mesmo fabricando terra."⁷¹ Depois, sucessivamente, vão

⁶⁶ João Peregrino Junior, "Ciclo Nortista". Citado por Lígia Morrone Averbuck, *op. cit.*, p.84.

⁶⁷ Ver capítulo 2, item IV, p.67.

⁶⁸ Carta de Raul Bopp a Lígia Morrone Averbuck, in *op. cit.*, p.92.

⁶⁹ Raul Bopp, *Cobra Norato*, p.5.

⁷⁰ Segundo Bopp, "para sentir o universo amazônico, em seus múltiplos submundos, é preciso mesmo descer ao chão, com a fascinação dos sentidos. O contato com a terra se compensa de um estranho magicismo. O rio, na sua grandiosidade sem igual, obedece a imposições telúricas. Carrega assombros. A floresta incompleta, entre frêmitos vegetais, sai triunfante de seu drama quaternário, sob uma orgia de aclamações. Encontram-se enigmas por toda parte." Citado por Lígia Morrone Averbuck, *op. cit.*, p.139.

⁷¹ Raul Bopp, *op. cit.*, p.17.

surgindo o céu, a lua, as estrelas, depois vem a madrugada e o dia, depois vem o sol iluminando tudo o que já existe. É o primeiro ciclo do dia. E a natureza continua obrando, se construindo. Daí surge a comunidade humana primitiva, homens associados pelo trabalho coletivo. E eles fazem festa e principia a dança e a música, a cultura primitiva. E tem depois a pagelança, ritual mágico-religioso originário. E em todo os momentos, desde o princípio, a presença do impulso erótico - o desejo pela filha da rainha Luiza - ao qual se associará, em um segundo momento, a segunda força primordial: o terror cósmico - o medo da Boiuna, a Cobra Grande. A evolução natural e humana passou despercebida por Lígia Morrone Averbuck, mas é ela, segundo penso, que articula a ligação entre Bopp e Euclides da Cunha. Em ambos habita a certeza de um profundo elo entre o homem e o meio físico e a convicção de que a evolução não destrói esse fato primordial. O atavismo das primeiras impressões, que na obra de Euclides é um imperativo romântico, no poema de Bopp é sugerido por suas implicações psicanalíticas.

Mas, o ponto de partida é comum: a correspondência entre as evoluções ontogenética e filogenética. A visão de mundo infantil que habita o universo poético de *Cobra Norato*, se expressa através das parlendas (fórmulas versificadas que as crianças gostam de repetir) e adjetivações próprias da infância e é análoga à cosmovisão primitiva, que se expressa através de mitos e lendas, pois são produtos de mecanismos psíquicos similares. Lígia Morrone Averbuck estende essas considerações para a função linguística: "a tentativa de animar o inanimado e de atribuir vida, gestos e sentimentos humanos a coisas e animais, faz parte tanto da perspectiva infantil como da visão de mundo do primitivo, área que o poema atinge simultaneamente. (...) Na percepção do mundo do primitivo, infância da humanidade, aqueles procedimentos a que chamamos 'antropomorfismo', 'animismo' ou 'personificação' correspondem às necessidades próprias do crescimento da linguagem."⁷² Nesses dois mundos onde o *logos* ainda não se estabeleceu, a linguagem não cumpre ainda uma função hegemonicamente representativa, já que está amalgamada às funções "de magia e sedução primitiva realizada pela força da palavra. As repetições utilizadas com frequência na linguagem da criança são similares às fórmulas mágicas usadas pelos povos em rituais e cerimônias de caráter místico e litúrgico. Neste caso, servem como reforço de uma cadeia mágico-encantatória, criadora de estados emocionais intensos."⁷³

A diferença básica entre Euclides e Bopp não é, portanto, a percepção racional do mundo amazônico. Ambos a concebem como work in progress. Bopp começa a divergir no momento em que se dá conta que a forma artística, para exprimir visceralmente o mundo amazônico, deveria se adequar

⁷² Lígia Morrone Averbuck, *op. cit.*, p.105.

⁷³ *Id., ib.*, p.106.

ao seu conteúdo tumultuado, fluido e incerto. A literatura vanguardista, com sua pregação da palavra em liberdade, era tudo o que precisava. Tanto o surrealismo como o cubismo se inspiraram na arte primitiva, mas o cubismo o faz exteriormente, buscando na estilização e simplicidade técnicas uma nova possibilidade expressiva. O surrealismo, ao contrário, pouco se atém a elas, pois busca no primitivo um olhar e um pensar arcaicos. O pensamento psicanalítico, tanto de Freud como de Jung, permite que esse mergulho no arcaico se faça através do inconsciente individual. Nesse sentido, a opção de Raul Bopp pelo primitivismo surrealista não é apenas uma opção por um "estilo", na acepção formalista do termo. A forma expressiva de *Cobra Norato*, decalcada no discurso inconsciente onde se encontram os resíduos dos mundos primitivo e infantil, é indissociável da concepção de mundo de Raul Bopp. Antes de vestir a "pele elástica da cobra" era necessário, portanto, um passo anterior: a aceitação subjetiva de princípios irracionais. Ao invés de uma posição interpretativa transcendente, mediada por uma clivagem racional e metódica, Bopp precisou acatar a coordenação da intuição irracional. Em certo sentido, era o sacrificium intellectum, passo que a "sensação angustiosa" de Euclides da Cunha o impediria de dar.

Contudo, é preciso cuidado com a mistificação. Bopp passou grande parte de sua vida lapidando sua obra-prima, modificando-o infinitas vezes à busca da perfeição. Um rigor que o aproxima da poética de Mário de Andrade ("Lirismo + Arte = Poesia") tanto quanto o afasta da intuição fulgurante da antropofagia oswaldiana. A fala infantil e primitiva de *Cobra Norato* também não se assemelha em nada com a escrita automática bretoniana; a aceitação do irracional é parcial, pois a mediação racional permanece atuando. As ponderações de Raul Bopp, justificando sua busca estilística, é bem clara quanto a isso: "Os moldes métricos servem para dar expressão a coisas do mundo clássico, mas deformam, ou são insuficientes para refletir com sensibilidade um mundo misterioso e obscuro - com vivências pré-lógicas. Precisava-se por isso abandonar essas limitações; ensaiar qualquer coisa em linguagem solta em novos moldes rítmicos."⁷⁴ Ou seja, a escolha se faz não porque a linguagem do inconsciente derive na melhor poesia, mas porque ela expressa coerentemente a mentalidade primitiva. No fundo é uma escolha realista e convencional. É inaceitável, portanto, a opinião emotiva de Lígia Morrone Averbuck de que em *Cobra Norato*, ao contrário de *Macunaíma*, "a integração dos falares regionais se realizou de forma orgânica e espontânea."⁷⁵ Essa aparente *organicidade* e *espontaneidade* foi conseguida a muito custo, após anos de burilamento

⁷⁴ Raul Bopp, Entrevista ao *Correio da Manhã*, RJ, 28/08/1964. Citado por Lígia Morrone Averbuck, *op. cit.*, p.83.

⁷⁵ Lígia Morrone Averbuck, *op. cit.*, p.37.

literário, a partir de uma concepção de mundo balizada pela psicanálise.

Seria a psicanálise freudiana? Lígia Morrone Averbuck diz que sim, mas não se preocupa em comprová-lo, contentando-se com algumas afirmações feitas pelo próprio autor em cartas e depoimentos. O que se sabe com certeza é que o Koch-Grünberg de Raul Bopp foi Antônio Brandão Amorim, que coligiu e publicou a mitologia nheengatu.⁷⁶ Dali se depreende, segundo Lígia Averbuck, que, no universo indígena, "o homem, impregnado pelo princípio natural da existência, rege sua vida pelos caminhos da essencialidade, assumindo os valores para os quais a vida é razão de ser: o imperativo da fertilidade para as mulheres (daí a força da sexualidade que se depreende destes relatos) e da valentia e coragem para o homem (como garantia da preservação). É por isso que a força viril, a coragem, a luta e a sexualidade serão os elementos que vão predominar nos contos dos selvagens brasileiros, como também no poema de Raul Bopp."⁷⁷ Ainda segundo a autora, o mito serpentário condensaria em si os elementos primordiais de fecundidade e sexualidade e os valores de bem e de mal, como também conformaria um núcleo simbólico associado à noite, à lua, à vegetação, à mulher e à água. As considerações de Lígia Averbuck partem da leitura de Bachelard, Mircea Eliade, Gilbert Durant e Otto Rank, autores que, talvez com excessão do último, contemporâneo do Modernismo e discípulo de Freud, não foram lidos por Bopp. Supõe que todos esses autores estejam certos sobre o mito da serpente e atribui, retroativamente, uma exegese única, condensada a partir deles, para sua interpretação particular de *Cobra Norato*. A intenção da autora é legitimar o procedimento literário de Raul Bopp. Ela quer atribuir uma noção de veracidade à sua obra, como se o autor tivesse de fato resgatado a essência do mundo primordial.

Uma atitude intelectual que não compartilho. Farto da idéia - e o presente trabalho está totalmente fundado sobre ela - de que toda expressão cultural é absolutamente artificial e somente sua sedimentação em um dado momento e em um dado lugar é que cria a ilusão de organicidade. Um fato cultural nunca é a expressão natural de uma coletividade, mas fruto de uma concepção de mundo, racional ou intuitiva, formada a partir da convergência de tradições anteriores e de desvios produzidos por novas circunstâncias históricas. E como não há sociedade homogênea (nem mesmo na mais primitiva das sociedades inexistem diferenciações de grupos ou indivíduos), não há expressões culturais harmônicas e universais. As representações do mundo não são apenas transfigurações da psicologia coletiva, mas fundamentalmente o campo da luta político-ideológica, e por mais que alguma delas seja hegemônica, nunca estará isenta

⁷⁶ Antônio Brandão Amorim, "Lendas em nheengatu e em português" in *Revista do Instituto Geográfico Brasileiro*, RJ, 154 (100), 1928.

⁷⁷ Lígia Morrone Averbuck, *op. cit.*, p.115.

de contradições e confrontos próprios de um mundo em perpétuo litígio. No fundo Lígia Averbuck compartilha do equívoco da incipiente psicanálise do início do século, que acreditava na significação unívoca dos mitos primitivos e sua transmissão através dos tempos, o que já foi em grande parte desacreditado pela moderna Antropologia. A herança filogenética era o *calcanhar de Aquiles* da teoria freudiana, pois dependia de "duas noções extremamente controversas: a existência de uma 'mente coletiva' que passa por processos mentais como se fosse um indivíduo" e a capacidade dessa mente de transmitir "através de muitos milhares de anos" o sentimento de culpa que oprimiu inicialmente o bando assassino pré-histórico. Em suma, os seres humanos podem herdar a carga de consciência de seus ancestrais biológicos."⁷⁶ O apego de Freud à teoria lamarckiana da transmissão dos caracteres adquiridos era uma necessidade epistemológica e, de certa maneira, ao pressupor ainda um suporte material da hereditariedade, o conciliava com o caminho científico que pretendia percorrer. Na saída de Jung - a teoria dos arquétipos e do inconsciente coletivo - extravaza, porém, o fundo irracional da tese psicanalítica sobre o atavismo da origem. É uma evidente sobrevivência romântica no seio da psicanálise.

A afirmação de Lígia Averbuck de que "os mitos da serpente participam todos de um fundo comum, elemento arquetipal, herança coletiva da humanidade"⁷⁷ é uma demonstração inequívoca de sua empatia com os pressupostos da psicanálise, em especial a junguiana. Traçando um paralelo com o presente trabalho, caso compartilhasse dessa teoria, poderia fundamentar minhas hipóteses em cima de um hipotético mito do homem triste desencavado pelos modernistas. Ao contrário, o que fiz foi mostrar que existe um desnível entre a imagem e a visão de mundo que a constrói. Mesmo que a tristeza fosse associada, ao longo dos tempos, aos influxos da natureza, as teorias ou concepções nunca eram as mesmas, o que obrigou, em muitos momentos, a própria transformação da imagem. Assim, a tristeza que já fora associada tanto à inteligência como ao pecado, no caso modernista era uma derivação da primitividade do homem brasileiro. O que explicava sua utilização não era a convencionalidade da imagem ou mesmo um conteúdo primitivo que ela invocasse, mas fundamentalmente teorias antropológicas e históricas do século XIX. Segundo esse raciocínio, a utilização do mito serpentário por Raul Bopp deve ser explicada não por um fundo atávico imemorial que ele simbolicamente encarnasse, mas por uma significação específica dada pelo autor, a partir de suas concepções de mundo e do fato poético. Como essas duas coisas estão vinculadas à psicanálise, o método empático de Lígia Averbuck não produz distorções muito flagrantes. Por outro lado, não auxilia em nada para esclarecer qual foi a

⁷⁶ Peter Gay, *Freud, uma Vida para nosso Tempo*, p.307.

⁷⁷ Lígia Morrone Averbuck, *op. cit.*, p.119.

apropriação específica da teoria psicanalítica feita por Raul Bopp, ou seja, quais são suas reais fontes e como elas foram acomodadas pela sensibilidade do poeta.

Arriscarei uma hipótese que, ao contrário das anteriores, não parte de um dado objetivo, mas de uma motivação circunstancial. Suponho que Raul Bopp leu, durante a composição de *Cobra Norato*, ou talvez até durante as primeiras modificações do texto, a obra de Keyserling, *Meditações Sul-Americanas*. Como já foi dito, Telé Porto Ancona Lopez comprovou sua leitura por Mário de Andrade no início da década de 30. Seria impossível, devido a proximidade intelectual e social entre os dois autores e a onipresença de Keyserling na obra de Oswald de Andrade, que Raul Bopp não tivesse conhecimento da obra. E uma vez conhecendo o conteúdo, seria muito difícil que não fosse tentado à sua leitura. Como se vê é uma prova circunstancial que deve ser comprovada; de qualquer modo ela se reforça muito quando cotizadas as obras de Keyserling e Bopp, onde as múltiplas coincidências parecem apontar um vínculo maior do que uma mera ocasionalidade.

"O continente do terceiro dia da Criação": é o título do primeiro capítulo de *Meditações Sul-Americanas* e é também a frase recorrente para designar a América do Sul. Segundo a gênese bíblica, no terceiro dia da criação, Deus apartou as águas das terras e criou os continentes e os mares. Em seguida, sobre o solo firme, criou ervas que davam sementes e árvores frutíferas que davam frutos contendo as próprias sementes. Antes do terceiro dia, Deus já havia criado a luz, o firmamento, a noite e o dia; contraditoriamente, não havia criado nem o sol, nem a lua. O terceiro dia é o da criação específica da terra, uma terra noturna e aquática.⁸⁰ A imagem sugerida por Keyserling para toda a América do Sul evoca a de Euclides da Cunha feita para a Amazônia. Evidentemente, a imagem bíblica é usada como uma alegoria para exprimir a idéia de um mundo ainda nos primórdios da evolução. Uma outra imagem, agora onírica, foi sugerida por Keyserling para ilustrar o mundo primordial:

"Quando, já na Europa, me absorvi na contemplação das primeiras almas sul-americanas, fui assaltado por visões de serpentes: Vi dorsos atigrados e aleopardados de enormes serpentes, parcialmente iluminadas pela luz filtrada através das copas das árvores, emergindo e nascendo em ondas serpentinas de um lago turvo e sem fundo. Em sua paisagem natal, este mundo abismal que a realidade externa fez surgir em mim, adquiriu logo seu selo original e primordial. Todas as cores empalideceram e se desvaneceram os contornos precisos. Me senti cercado por uma confusão de larvas verminóticas e ressoou em meus ouvidos a música macabra da dança das sombras no *Orfeu* de Gluck, como se fosse o acompanhamento necessário daquelas imagens. E efetivamente o é. Só no ritmo se equivocou o grande visionário. A fauna

⁸⁰ Conforme a "Gênesis" na *Bíblia de Jerusalém*, I, 1, 1, versículos 9 a 11.

abissal desliza com os movimentos de uma projecção cinematográfica em câmara lenta ou como os camaleões dos nossos dias, em um espaço infinito e fechado. E estas larvas assemelham-se a sombras humanas. Não são precisamente serpentes, mas seres serpentinicos parecidos sobretudo à primeira forma das enguias imediatamente posterior à situação larvar, só que não são translúcidas mas, por assim dizer, transparentes às trevas. Quando pela primeira vez vi rastejar até mim aqueles corpos frios e viscosos e vi aqueles inumeráveis olhos de basilisco, fixos e vidrosos, cravados em meus olhos, me intimidei e me senti entregue sem defesa ao Mal. Porém não demorei a perceber que nem rastejavam até mim nem me miravam. Se moviam incessantemente sem direcção precisa e, apesar dos olhos fosforescentes, não enxergavam, e então se revelou a mim que aquilo que havia acreditado como o Mal não era outra coisa que a Vida Primordial, pois minha primeira associação provinha de haver visto refletida a imagem em um espelho deformante. E então compreendi também porque a vida abissal reflete-se na consciência diurna sob a forma de uma serpente, dando assim a razão aos caldeus que tinham uma só palavra para os conceitos *vida e serpente*. Nossa consciência não pode pensar senão aquilo que participa da luz, e o mundo abissal é irremediavelmente tenebroso. E assim, quando por acaso emerge, aparece projetado na superfície como *contra-sombra*, como o contrário de uma sombra: O que é cego se mostra vidente; o inerte, ágil; o invisível, brilhante e preciso; e o que *em si* é o verme primordial do mundo abissal, impotente para elevar-se, mostra-se como uma serpente astuta, perversa e brilhante como uma jóia."⁸¹

Esta magnífica visão do mundo primordial tem como base psicológica, segundo o próprio autor, a psicanálise junguiana. A recente visita do filósofo alemão à América do Sul teria ressuscitado energias psíquicas adormecidas no seu inconsciente. As imagens refletidas na consciência, mesmo que deformadas por mecanismos racionalizadores, denunciam a presença do mundo abissal nas profundezas do homem civilizado, há muito apartado da terra. O mundo abissal, para Keyserling, é a condição carnal do homem. É sua submissão radical aos influxos telúricos, à fome, ao medo, ao animalesco impulso sexual. A ele se contrapõe o mundo espiritual, a vontade libertadora que eleva o homem de sua condição terrena. A terra e o espírito formam a dupla raiz humana; a primeira se manifesta antes: é a condição do amorfo; o segundo, força latente, se manifesta depois. Neste sentido, a América do Sul, continente do terceiro dia da Criação, é a encarnação desse mundo primordial, do mesmo modo que a Europa evoluída é a materialização do mundo espiritual. A filosofia da História de Keyserling, esboçada anteriormente quando tratei do livro *O Mundo que Nasce*, é reiterado aqui. As forças estabilizadoras, o meio cósmico e a hereditariedade, são hegemônicas no mundo primordial,

⁸¹ Hermann Keyserling, *Meditaciones Suramericanas*, p.27.

conformando a alma do povo: "A relação entre a terra e o sangue, uma vez criada, representa uma unidade indissolúvel."⁸² Por este motivo, os povos primitivos há muito tempo assentados em uma região terrestre são "filhos da paisagem total a que pertencem, pois vivem dela e para ela. Das impressões emanadas do mundo circundante nascem sensações que se transformam em sentimentos."⁸³ Contudo, o sentido da cultura de um povo não é determinado pela terra, mas sim pelo espírito. Como a terra é o suporte da vivência coletiva, as expressões culturais vão refletir seus aspectos básicos. Dessa maneira, a terra é subsidiária na conformação de uma cultura, ocupando o espírito a coordenação do seu sentido. "A terra pode estimular especificamente os órgãos necessários para a atividade espiritual e fomentar seu crescimento. (...) Porém a civilização nasce e morre com seu sentido e com seu conteúdo espiritual, e este não pode jamais ser derivado do telúrico."⁸⁴

A prevalência histórica do espiritual, como é o caso da Europa, não significa o sepultamento do mundo primordial regido pela terra e pelo sangue. Mesmo no homem espiritualizado o abissal sobrevive, afinal é uma força imorredoura. A grande dificuldade em compreendê-lo deve-se ao fato de que a própria compreensão é uma capacidade diurna, refratária às trevas. A condição primordial é a imanência absoluta, a inexistência de qualquer consciência, que já é, em si, um desdobrar sobre si mesma. Assim, a vida original, onde impera a decomposição, a putrefação e o fedor, apresenta-se à consciência diurna como perversa e má e materializa-se no mundo das serpentes e dos batráquios. Mas, justamente neste sentido o Mal se acha objetivamente na base de todo Bem e constitui-se seu mundo abissal necessário, pois "os mais repugnantes fenômenos concomitantes à enfermidade e à morte não são somente manifestações secundárias, mas também e ao mesmo tempo condições e estados preliminares de toda renovação. Quando me dei conta disso ao contemplar a selva brasileira, onde é indefinível o espaço entre a vida e a morte, compreendi imediatamente até que ponto era absurdo o paradoxo do ideal de pureza. Este ideal, transferido à terra, é essencialmente hostil a ela."⁸⁵ O ideal de pureza faz parte do mundo espiritual e enquanto existir nascimento e morte será irrealizável.

A consciência humana originária, segundo Keyserling, seria "uma consciência da debilidade, da fome e do medo primordiais."⁸⁶ Elas são os sinais mais cruéis da sensação de desamparo frente a prepotência da natureza. Originariamente, no mundo abissal, inexistem o Bem e o Mal, mas, tão logo insinua-se a primeira sombra do medo, que

⁸² *Id., ib.*, p.106.

⁸³ *Id., ib.*, p.106.

⁸⁴ *Id., ib.*, p.107.

⁸⁵ *Id., ib.*, p.30.

⁸⁶ *Id., ib.*, p.46.

pressupõe uma consciência por obscura que seja, a existência transforma-se em um Mal e os anseios de ultrapassá-lo convertem-se em parâmetros para o Bem. Do terror primordial se desprende o Mal. Os sul-americanos, na opinião de Keyserling, estariam muito próximos dessa consciência originária. Ainda condicionados por impulsos primários, eles se encontram no limiar da humanidade; são coléricos, hipersexualizados, melancólicos; são homens telúricos, com os pés presos na terra. Essencialmente são duas forças que regem a vida do homem sul-americano: a sexualidade exaltada do mundo abissal e o medo primordial da consciência nascente.

Não custa lembrar que a *alma racial* (fundo atávico de um povo), presente em Jung, inexistente em Freud. Este imaginou uma única experiência humana fundamental nos primórdios - o **parricídio** -, que foi infinitamente repetido até ser conjurado pela aliança fraternal em torno da exogamia e o aparecimento do totemismo. Jung defendia, em 1912, a existência de "algo universal, que une não só os indivíduos entre si, para fazer deles um povo, mas que os liga também retroativamente aos homens do passado e à sua psicologia."⁸⁷ Em 1917 definiu o inconsciente coletivo como "o depósito de toda a experiência mundial de todos os tempos, e por isso, uma imagem do mundo que se fechou a partir dos eões."⁸⁸ A concepção tétrica dos primórdios Jung foi buscar aos românticos alemães. M. H. Abrams aponta o vínculo com um autor em especial, o crítico alemão Jean Paul Richter. Este, "trabalhando sobre as primeiras sugestões do caos, da obscuridade e das misteriosas profundidades na mente criadora, desenvolve o aspecto tenebroso do inconsciente, de modo que em seus escritos nos encontramos a meio caminho entre Leibniz e o posterior herdeiro da psicologia do romantismo alemão Carl G. Jung. A doutrina de Leibniz do obscuro e caótico reino das *petites perceptions* havia sido nada mais que uma hipótese racional para estabelecer a possibilidade das idéias inatas que, em sua independência da consciência, do tempo e do lugar fenomênicos, podem simultaneamente corresponder ao que é passado, ou está passando, ou por vir. O *inconsciente coletivo* de Jung é de modo parecido comum a todas as almas humanas e independente do tempo e lugar, porém se converteu também em um abismo primordial de onde emergem os monstros de nossos sonhos e nossos terrores noturnos, e também as visões de nossos fazedores de mitos, poetas e videntes."⁸⁹ Mais do que uma concepção particular de um autor romântico, a origem tenebrosa tem uma grande ressonância em diversos autores do movimento, sendo a indiferenciação noturna genericamente celebrada como unidade primordial.

⁸⁷ *Wandlungen und Symbole der Libido*. Citado por Léon Poliakov, *O Mito Ariano*.

⁸⁸ *Die Psychologie des unbewussten Prozesse*. Citado por Léon Poliakov, *O Mito Ariano*.

⁸⁹ M. H. Abrams, *op. cit.*, p.308.

O poema *Cobra Norato* ilustra de uma forma impressionante a cosmovisão de Keyserling. O mundo abissal em formação, domínio da vida e da morte, está ali: "Ai estou perdido/ num fundo de mató espantado mal-acabado/ Me atolei num útero de lama."⁷⁰ "Águas defuntas estão esperando a hora do apodrecer/ Escorrega por um labirinto/ com árvores prenhas sentadas no escuro/ Raízes com fome mordem o chão."⁷¹ Mundo que é ainda gélido, amorfo, molhado, escuro: "Passo nas beiras de um encharcadão/ Um plasma visguento se descostura/ e alaga as margens debruadas de lama/ Vou furando paredes moles/ Caio num fundo de floresta/ inchada alarmada mal-assobrada."⁷² Uma natureza gestacionária, prenha, sexualizada. E a serpente, animal próprio desse mundo abissal, rasteja em meio à lama, os charcos, os enroscos. A movê-la, apenas um desejo difuso, o amor pela filha da rainha Luzia. Em um segundo momento surge a consciência incipiente, e o mundo se divide entre o Bem e o Mal, a serpente primeira, Norato, *locus* da consciência, converte-se no Bem, e na nova cobra criada, a Boiuna, materializa-se o Mal. A Boiuna é produto do terror originário: "Ai o medo já me comicha a barriga/ Lá adiante/ num estirão mal-assombrado/ vai passando uma canoa carregada de esqueletos"⁷³; ela é a mensageira da morte: "Cobra Grande vem-que-vem-vindo pra me pegar"⁷⁴; ela é a interdição do desejo sexual e da procriação: "Aquilo é a Cobra Grande/ Quando começa a lua-cheia ela aparece/ Vem buscar moça que ainda não conheceu homem."⁷⁵ Norato escapa da Boiuna, salva sua noiva e casa com ela, formando a família primitiva, o primeiro aparte do homem frente à Natureza: "Quero levar minha noiva/ Quero estarzinho com ela/ numa casa de morar/ com porta azul piquininha/ pintada a lápis de cor/ Quero sentir a quentura/ do seu corpo de vaivém/ Querzinho de ficar junto/ quando a gente quer bem bem."⁷⁶

O mito serpentário, tido por Lígia Averbuck como elemento arquetipal, pode muito bem ter chegado à consciência de Raul Bopp por um meio prosaico - a leitura do livro de Keyserling, por exemplo. Mas, o paralelo não termina na fabulação do mundo do terceiro dia da Criação. A figuracão do mundo primordial imaginada por Keyserling foi, segundo o autor, uma projecção do seu inconsciente a partir de uma indução exterior - sua recente visita à América do Sul. Não será aqui que colocarei objeções à veracidade de tal acontecimento. Elas demandariam extensas considerações que fogem do objeto em questão; não custa lembrar, porém, que a filosofia da história que estrutura a visão do mundo primordial de Keyserling já estava presente nos seus livros

- ⁷⁰ Raul Bopp, *Cobra Norato*, p.25.
⁷¹ *Id., ib.,* p.19.
⁷² *Id., ib.,* p.16.
⁷³ *Id., ib.,* p.80.
⁷⁴ *Id., ib.,* p.81.
⁷⁵ *Id., ib.,* p.75.
⁷⁶ *Id., ib.,* p.85.

anteriores. Caso tenha de fato lhe ocorrido a visão onírica, ela se projetou sobre uma grade conceitual já bem estabelecida. Raul Bopp, na condição específica de um poeta, escreveu *Cobra Norato* sob o estigma desses dois influxos: o racional e o irracional. O se enfiar na pele elástica da cobra e mergulhar no mundo primordial é uma metáfora para o ato psíquico de penetrar no inconsciente: "Então você tem que apagar os olhos primeiro/ O sono escorregou nas pálpebras pesadas/ Um chão de lama rouba a força dos meus passos/ /Começa agora a floresta cifrada."⁷⁷ Por outro lado, por mais que o poeta tivesse uma grande vivência pessoal na floresta amazônica, por mais forte que fossem as impressões que esta produziram no seu espírito, ele jamais poderia ter escrito *Cobra Norato* somente com a projeção de imagens inconscientes. Porque, em primeiro lugar, era necessária uma aceitação intelectual prévia da legitimidade de tal experiência, o que só foi possível através do contato com as vanguardas européias que adotaram princípios psicanalíticos como palavras de ordem; em segundo lugar, sua visão do mundo primitivo está instrumentalizada por noções evolucionistas muito evidentes, herdadas de Euclides da Cunha e corroboradas - provavelmente - pelas leituras das obras de Keyserling; em terceiro lugar, assim como Mário de Andrade, ele partiu de lendas indígenas coligidas por um etnólogo; em quarto lugar, a visão ingênua e infantil é um fingimento, uma simulação racional. Raul Bopp não é, portanto, um primitivista surrealista no sentido lato da palavra.

O vínculo comprovado com Euclides da Cunha e o vínculo suposto com Keyserling colocam *Cobra Norato* na mesma linhagem de *Macunaíma* e dos manifestos primitivistas oswaldianos. O primitivismo modernista, longe de se restringir a uma importação direta dos dogmas estéticos das vanguardas européias, reflete virtualmente as discussões culturais desencadeadas dentro do universo intelectual brasileiro na primeira metade do século XX, discussões que tiveram amplos desdobramentos no domínio político ideológico. Mostrar que as teorias estéticas e as poesias dos modernistas possuem raízes fincadas em doutrinas anteriores não me obriga a condenar ou diminuir suas obras. O vínculo com o passado cultural brasileiro não os impediu de um trabalho original. O novo é um desvio mais ou menos radical em relação à tradição e as sínteses operadas por Mário, Oswald e Bopp os afastaram não só de suas fontes como também dos pontos que possuíam em comum. As diferenças observáveis em suas obras ilustram como as possibilidades expressivas são infinitamente maiores do que as visões de mundo existentes em cada época. Por outro lado, cabe ao historiador identificar em meio às particularidades os vínculos que permitem enlaçar um conjunto de expressões artísticas em um mesmo movimento estético-cultural. Mesmo frente às escolhas pessoais de seus autores, as obras primitivo-modernistas se engendraram no mesmo campo

⁷⁷ *Id., ib.,* pp.6-7.

discursivo, que comporta ainda os ensaios históricos de Paulo Prado e Afonso Arinos. Longe de exprimir uma visão de mundo absolutamente inovadora, o primitivismo modernista é herdeiro de uma síntese conceitual que se iniciou no final do século XIX, na obra de Silvio Romero. Autores como Graça Aranha, Euclides da Cunha, Monteiro Lobato e Nina Rodrigues cumpriram papeis distintos e complementares, não só na transmissão, mas também na fusão cada vez mais sofisticada de duas correntes intelectuais do século XIX: a positivista-evolucionista e a romântico-psicológica-culturalista. Elemento central de todas essas discussões, o *homem brasileiro* aparece no final desse amplo processamento intelectual tensionado por duas forças antagônicas - a que o prende atavicamente à sua condição primitiva e a que o impulsiona para um futuro emancipador. Quimera ou não, ele monopolizou as atenções gerais do período e a partir *dela* e para *ele* muitas decisões foram tomadas nos campos mais diversos da nossa sociedade. Mito, ficção, ideologia... não importa, ele está aí, para quem quizer ver.

Então, é esta a minha singela história do homem brasileiro. Quem souber, que conte outra.

Notas Especiais
(Capítulo 4)

(a) Não era clara também a opção de Mário de Andrade entre as duas teses "que tentavam explicar as origens do fenômeno folclórico: os cultos da vegetação de Frazer, ou o animismo solar de Tylor" (Telê Porto Ancona Lopez, *Mário de Andrade: Raízes e Caminhos*, p.85). Somente mais tarde iria adotar os cultos da vegetação. O que não era de se surpreender. A tese de Frazer é o desenvolvimento de uma idéia muito cara ao Romantismo e que rendeu os primeiros estudos sistemáticos sobre a mitologia, a idéia de que cenário natural de cada povo acaba determinando a conformação de suas lendas e mitos. Ora, essa idéia está presente no Brasil já em *Canaã*, de Graça Aranha. Não foi necessário, portanto, que Mário optasse por Frazer para derivar da fauna, da flora e da paisagem brasileiras a quase totalidade dos mitos de Macunaíma. Até mesmo as estrelas se originaram de uma enorme nuvem de vagalumes.

(b) No "Prefácio interessantíssimo" de *Paulicéia Desvairada*, de 1922, Mário de Andrade desenvolve sua primeira teoria poética: "Quando sinto a impulsão lírica escrevo sem pensar o que meu inconsciente me grita. Penso depois: não só para corrigir, como para justificar o que escrevi" (in *Poesias Completas*, p.13). Na *Escreva* que não é Isaura, Mário reitera a mesma posição: "Lirismo + Arte = Poesia" (in *Obra Inatura*, p.205). O lirismo é a inspiração divina concebida pelos antigos e reatualizada por Freud como sublimação do inconsciente. A arte é o polimento intelectual, mediado pelo conhecimento da tradição artística e pela sintonia com o mundo contemporâneo. A poesia é a síntese; sem lirismo ou sem arte, não há poesia. Como se vê, Mário de Andrade recusa as teorias poéticas fundadas puramente no inconsciente, como é o caso da escrita automática de Breton. A raiz intelectual dessa recusa é, segundo penso, a visceral recusa de Mário em reduzir o homem à sua condição primitiva irracional. Ao mesmo tempo que a civilização inflou o super-ego castrador, houve um desenvolvimento intelectual humano fundamental e foram obtidas conquistas racionais significativas, entre as quais a própria psicanálise do inconsciente. A diferença qualitativa entre o primitivo e o civilizado, fundada em noções evolucionistas presentes em Freud, já está pré-figurada na teoria poética do jovem Mário de Andrade e ganhará desdobramentos em *Macunaíma* e no *Ensaio sobre a Música Brasileira*. Nesse caso específico, a leitura que Mário faz da obra freudiana é muito mais correta do que as libérrimas apropriações de Oswald de Andrade.

(c) Inexiste qualquer dúvida que o final de *Macunaíma* é uma derrota. Uma carta de Mário de Andrade a Carlos Drummond de

Andrade é exemplar. Aconselhando o amigo a aceitar emprego em um jornal paulista e mudar-se para São Paulo, Mário pede para ele abandonar "essa solução a que Macunaíma chegou só depois de muito gesto heróico e muita façanha: a de viver o brilho inútil das estrelas do céu. Você caiu num estado de religiosidade extática lamentável" (Carta a Carlos Drummond de Andrade, 19/07/1928, in *Macunaíma*, edição crítica, p.404). Gilda de Mello e Souza faz uma interpretação alternativa muito atraente. Para ela, Macunaíma "se projeta em dois planos simultâneos, (...) da atração da Europa e da fidelidade ao Brasil." O navio que vai para a Europa e no qual Macunaíma tentou embarcar, teria o seguinte significado psicanalítico: "A miragem do navio seria, nessa perspectiva, uma fantasia compensatória, isto é, a projeção dos desejos secretos da personagem que, tendo sido bloqueados no decorrer da narrativa e substituídos pelos desejos aparentes, transpõem, agora de forma dramatizada, o limiar da consciência. De fato, o motivo central do livro fora a busca da muiraquitã, condição de volta ao Uraricoera e da realização da identidade brasileira; ora, este móvel nobilitador era, no entanto, insincero e escondia como uma máscara a realidade primeira, inconfessável e recalçada; a aspiração ao progresso, e o desejo de embarcar para a Europa a bordo do Conte Verde" (*O Tupi e o Alaúde*, pp.93, 95, respectivamente). Uma vez aceita a hipótese (e não será aqui que entrarei no mérito de uma interpretação psicanalítica do fato literário), ela só vem a reforçar a idéia do fracasso final e radicaliza a perspectiva pessimista do livro. O anti-climax é reiterado por Mário: "Ele vai encontrar Ci. Você repare que era fácil acabar o livro bonitamente em apoteose, uma farra maluca, cômica e apoteótica dos dois amantes. Macunaíma vai pro céu por causa do amor inesquecível, porém chega lá, que amor, que nada! só pensa em ficar imóvel, vivendo do brilho inútil das estrelas" (Carta a Alceu Amoroso Lima, 14/07/1928, in *Macunaíma*, edição crítica, p.403).

BIBLIOGRAFIA

1. Obras Literárias:

- ANDRADE, Mário de. *Macunaíma - o herói sem nenhum caráter*, edição crítica, coord. Telê Porto Ancona Lopez, Coleção Arquivos, n.6, 1.ed., Florianópolis, SC, Universidade Federal de Santa Catarina / UNESCO, 1988.
- ALMEIDA, Guilherme de. *Raca*, 2.ed., RJ., Livraria José Olympio, 1972.
- BARNESLEY, Godofredo Emerson. *São Paulo no Ano 2000*, 1.ed., SP., Rothschild, 1909
- BOPP, Raul. *Cobra Norato*, 13.ed., RJ., Civilização Brasileira, 1984.
- GRAÇA ARANHA, José Pereira. *Canaã*, 3.ed., RJ., Nova Fronteira, 1981.
- RICARDO, Cassiano. *Martim Cererê*, 13.ed., RJ., Livraria José Olympio, 1974.
- TEOFILO, Rodolfo. *O Reino de Kiato*, 1.ed., SP., Monteiro Lobato, 1922.
- FLAUBERT, Gustave. *Bouvard e Pécuchet*, coleção Grandes Romances, RJ., Nova Fronteira, 1981.

2. Fontes Primárias - Autores Nacionais:

- ANDRADE, Mário de. *Ensaio sobre a Música Brasileira*, 3.ed., SP., Martins/INL, 1972.
- *Obra Imatura*, SP., Martins, 1960.
- *Poesias Completas*, 3.ed., SP., Martins, 1972.
- ANDRADE, Oswald de. *Obras Completas*, volume 2, "Memórias Sentimentais de João Miramar", 4.ed., e "Serafim Ponte Grande", 3.ed., Coleção Vera Cruz, 147-A, RJ., Civilização Brasileira, 1972.
- *Obras Completas*, volume 6, "Do Pau-Brasil à Antropofagia e às Utopias", Coleção Vera Cruz, n.147-E, 1.ed., RJ., Civilização Brasileira / MEC, 1972.
- BATISTA PEREIRA. *O Brasil e a Raca*, 1.ed., SP., Empresa Gráfica Rossetti, 1928.
- CAPISTRANO DE ABREU, J. *Capítulos da História Colonial*, coleção Reconquista do Brasil, 2. série, n.119, 7.ed., Belo Horizonte, Itatiaia/EDUSP, 1988.
- CARVALHO, Ronald de. *Estudos Brasileiros*, RJ., Biblioteca Manancial, 1976.
- *Pequena História da Literatura Brasileira*, coleção Biblioteca Brasileira de Literatura, 13.ed., Belo Horizonte - Brasília, Itatiaia/INL/Pró-Memória, 1984.

- CUNHA, Euclides da. "Amazônia: Terra sem História" in *Um Paraíso Perdido - reunião dos ensaios amazônicos*, Petrópolis, RJ., Vozes / INL / MEC, 1976.
- *Os Sertões*, coleção Grandes da Literatura Brasileira, SP., Círculo do Livro, 1982.
- FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala*, SP., Círculo do Livro, 1987.
- FRIEIRO, Eduardo, *O Brasileiro não é Triste*, 1.ed., Belo Horizonte, MG., Ed. Amigos do Livro, 1931.
- GRACA ARANHA, José Pereira. *A Estética da Vida*, 1.ed., RJ., Livraria Garnier, 1921.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*, coleção Documentos Brasileiros, n.1, 3.ed., RJ., Livraria José Olympio, 1956.
- *Visão do Paraíso*, coleção Brasiliana, n.333, 4.ed., SP., Companhia Editora Nacional, 1985.
- KHEL, Renato. *Melhoremos e Prolonguemos a Vida*, 1922.
- LOBATO, Monteiro. "Problema Vital" in *Obras Completas*, tomo 8, 3.ed., SP., Brasiliense, 1950.
- *Urupês e outros contos e coisas*, coleção Biblioteca do Espírito Moderno, série 4, n.18, SP., Companhia Editora Nacional, 1943.
- MELLO E FRANCO, Afonso Arinos de. *Conceito de Civilização Brasileira*, coleção Brasiliana, 5. série, n.70, SP., Companhia Editora Nacional, 1936.
- ORLANDO, Artur, *Ensaio de Crítica*, SP., EDUSP / Grijalbo, 1975.
- PEIXOTO, Afrânio. *Clima e Saúde*, coleção Brasiliana, n.129, 2.ed., SP., Companhia Editora Nacional, 1975.
- PENA, Belisário. *Saneamento no Brasil*, 1.ed., RJ., Tipografia Revista dos Tribunais, 1918.
- PRADO, Paulo. *Retrato do Brasil*, 2.ed., SP., Duprat-Mayença, 1928.
- RAMOS, Artur, *As Culturas Negras no Novo Mundo*, coleção Brasiliana, n.249, 3.ed., SP., Companhia Editora Nacional, / INL/MEC, 1979.
- RODRIGUES, Nina. *Os Africanos no Brasil*, coleção Brasiliana, n.9, 5.ed., SP., Companhia Editora Nacional, 1977.
- ROQUETTE-PINTO, Edgar. *Ensaio de Antropologia Brasileira*, n.22, 2.ed., Companhia Editora Nacional, 1978.
- *Rondônia*, coleção Brasiliana, série V, n.39, 3.ed., SP., Companhia Editora Nacional, 1935.
- ROMERO, Silvio. *História da Literatura Brasileira*, tomo 1, coleção Documentos Brasileiros, 4.ed., RJ., Livraria José Olympio, 1949.
- VIANA, Oliveira. *Populações Meridionais do Brasil*, vol.1, coleção Reconquista do Brasil, n.107, 7.ed., Belo Horizonte, Itatiaia/EDUFF, 1987.
- *Populações Meridionais do Brasil*, vol.2, coleção Reconquista do Brasil, n.108, 3.ed., Belo Horizonte, Itatiaia/EDUFF, 1987.
- *Raça e Assimilação*, 4.ed., RJ., Livraria José Olympio, 1959.

3. Fontes Primárias - Autores Estrangeiros:

- AQUINO, São Tomás de. *Suma Teológica*, vol.5, 2.ed., Caxias do Sul, Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes/Livraria Sulina Editores/UFRS, 1980.
- ARISTOTELES. *Política*, 7.ed., SP., Atena Editora, 1963.
- BODIN, Jean. *Method for easy Comprehension of History*, New York, USA, Columbia University Press, 1945.
- BUCKLE, Henry Thomas. *História da Civilização na Inglaterra*, vol.1, SP., Eclética, 1900.
- COMTE, Auguste. *Comte*, coleção Grandes Cientistas Sociais, n.7, SP., Ática, 1978.
- DARWIN, Charles. *A Origem das Espécies*, SP., Hemus, s/d.
- FREUD, Sigmund, *Obras Completas* (3 tomos), 4.ed., Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 1981.
- GALENO, *On the Natural Faculties*, coleção Great Books of the Western World, n.10, Chicago, USA, Encyclopaedia Britannica, 1955.
- HAECKEL, Ernst. *A Origem do Homem*, Porto, Portugal, Rés, s/d.
- HERDER. *Ideas para una Filosofia de la Historia de la Humanidad*, Buenos Aires, Argentina, Editorial Losada, 1939.
- HIPPOCRATES. *On Airs, Waters, and Places*, coleção Great Books of the Western World, n.10, Chicago, USA, Encyclopaedia Britannica, 1955.
- KEYSERLING, Hermann, *El Mundo que Nace*, 2.ed., Madrid, Espanha, Revista de Occidente, 1939.
- *Meditaciones Suramericanas*, 1.ed., Madrid, Espanha, Espasa-Calpe, 1933.
- MARTIUS, Carl Friedrich Philipp von, "Como se deve escrever a História do Brasil" in *O Estado do Direito entre os Autóctones do Brasil*, coleção Reconquista do Brasil, nova série, n.58, 1.ed., Belo Horizonte, Itatiaia/EDUSP, 1982.
- MONTESQUIEU. *Do Espírito das Leis*, coleção Os Pensadores, n.XXI, 1.ed., SP., Abril Cultural, 1973.
- RATZEL, Friedrich. "Antropogeografia" (texto selecionado) in *Ratzel*, coleção Grandes Cientistas Sociais, n.59, 1.ed., Ática, 1990.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. "Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens" in *Obras*, tomo I (obras políticas), coleção Biblioteca dos Séculos, RJ., Globo, 1958.
- SPENGLER, Oswald. *A Decadência do Ocidente*, 3.ed., RJ., Zahar, 1982.
- TAINÉ, Hippolyte. *Historia de la Literatura Inglesa*, Buenos Aires, Argentina, Editorial Americalee, 1945.
- VARIOS. *Historiadores e Críticos do Romantismo*, 1- A contribuição europeia: crítica e história literária, org. Guilhermino César, coleção Biblioteca Universitária de Literatura Brasileira, SP., EDUSP, 1978.

- VITRUVIUS, *The Ten Books on Architecture*, New York, USA, Dover Publications, 1960.
- WUNDT, Wilhelm. *Elementos de Psicologia de los Pueblos*, Madrid, Espanha, Daniel Jorro Editor, 1926.

4. Fontes Secundárias - Autores Nacionais:

- AMARAL, Aracy. *Blaise Cendrars no Brasil e os Modernistas*, 1.ed., SP., Martins, 1970.
- ANDRADE, Mário de. *Aspectos da Literatura Brasileira*, 5.ed., SP., Martins, 1974.
- AVERBUCK, Lígia Morrone. *Cobra Norato e a Revolução Caraíba*, coleção Documentos Brasileiros, 1.ed., RJ., José Olympio / INL / Pró-Memória, 1985.
- BARREIRINHAS, Yoshie Sakiyama. *Menotti del Picchia, o Gedeão do Modernismo - 1920/22*, 1.ed., SP., Civilização Brasileira, 1983.
- BARROS, Roque Spencer Maciel de. *A Ilustração Brasileira e a Idéia de Universidade*, coleção Biblioteca do Pensamento Brasileiro - Textos, n.6, SP., Convívio/EDUSP, 1986.
- BOAVENTURA, Maria Eugenia. *A Vanguarda Antropofágica*, coleção Ensaios, 1.ed., SP., Ática, 1985.
- BORNHEIM, Gerd A. et alii. *Cultura Brasileira: Tradição / Contradição*, RJ., Jorge Zahar, 1987.
- BOSI, Alfredo. *História Concisa da Literatura Brasileira*, 3.ed., SP, Cultrix, s/d.
- BRITO, Mário da Silva. *História do Modernismo Brasileiro - 1/ antecedentes da Semana de Arte Moderna*, 5.ed., RJ., Civilização Brasileira, 1978.
- CAMARGO, Suzana. *Macunaíma - Ruptura e Tradição*, 1.ed., SP., Massao Ohno / João Farkas, 1977.
- CAMPOS, Haroldo de. *Deus e o Diabo no Fausto de Goethe*, coleção Signos, n.9, SP., Perspectiva, 1981.
- "Miramar na mira" in *Oswald de Andrade - obras completas*, volume 2.
- *Morfologia de Macunaíma*, coleção Estudos, 1.ed., SP., Perspectiva, 1973.
- CANDIDO, Antonio. *Literatura e Sociedade*, 7.ed., SP., Companhia Editora Nacional, 1985.
- *O Método Crítico de Silvio Romero*. coleção Passado-Presente, 2.ed., SP., EDUSP, 1988.
- CAVALCANTI PROENÇA, Manoel. *Roteiro de Macunaíma*, coleção Vera Cruz, n.138, 4.ed., RJ., Civilização Brasileira / INL, 1977.
- COLLICHIO, Terezinha Alves Ferreira. *Miranda Azevedo e o Darwinismo no Brasil*, coleção Reconquista do Brasil, 2. série, n.120, Itatiaia/EDUSP, 1988.
- CRUZ COSTA. *Augusto Comte e as Origens do Positivismo*, 2.ed., SP., Companhia Editora Nacional, 1959.
- FIORENTINO, Teresinha Aparecida del. *Utopia e Realidade - O Brasil no começo do século XX*, coleção Brasil através dos tempos, vol.3, 1.ed., SP., Cultrix / MEC, 1979.

- LANDERS, Vasda Bonafini. *Do Jeca a Macunaíma - Monteiro Lobato e o Modernismo*, 1.ed., RJ., Civilização Brasileira, 1988.
- LEITE, Dante Moreira. *Caráter Nacional Brasileiro*, 2.ed., SP., Pioneira, 1969.
- LOBO, Luiza. *Teorias Poéticas do Romantismo*, coleção Série Novas Perspectivas - Literatura, n.20, Porto Alegre, RS., Mercado Aberto/UFRJ, 1987.
- LOPEZ, Telê Porto Ancona. *Mário de Andrade: Razais e Caminho*, 1.ed., SP, Duas Cidades, 1972.
- MACHADO, Luís Toledo. *Antônio de Alcântara Machado e o Modernismo*, coleção Documentos Brasileiros, n.146, 1.ed., RJ., Livraria José Olympio, 1970.
- MARTINS, Wilson. *História da Inteligência Brasileira*, vol.6 (1915-1933), 1.ed., SP., Cultrix, 1978.
- *O Modernismo*, coleção A Literatura Brasileira, volume VI, 3.ed., SP., Cultrix, s/d.
- MELLO, Mário Vieira de. *Desenvolvimento e Cultura - o problema do estetismo no Brasil*, coleção Biblioteca do Espírito Moderno, série 1 (filosofia), n.33, SP., Companhia Editora Nacional, 1963.
- MELLO E SOUZA, Gilda de. *O Tupi e o Alaúde - uma interpretação de Macunaíma*, 1.ed., SP, Livraria Duas Cidades, 1979.
- MORAES, Eduardo Jardim de. *A Brasilidade Modernista - sua dimensão filosófica*, RJ., Graal, 1978.
- MOTA, Carlos Guilherme. *Ideologia da Cultura Brasileira (1933-1974)*, coleção Ensaios, n.30, 5.ed., SP., 1985.
- NUNES, Benedito. "Antropofagia ao alcance de todos" in *Oswald de Andrade - obras completas*, volume 6.
- PAIM, Antonio Paim, *A Filosofia da Escola do Recife*, coleção Biblioteca do Pensamento Brasileiro - Ensaios, n.6, 2.ed., SP., Convívio, 1981.
- SALDANHA, Nelson. *A Escola do Recife*, coleção Biblioteca do Pensamento Brasileiro - Ensaios, n.7, 2.ed., SP., Convívio / Pró-Memória/INL, 1985.
- TELES, Gilberto Mendonça. *Vanguarda Européia e Modernismo Brasileiro*, 9.ed., Petrópolis, RJ., Vozes, 1986.

5. Fontes Secundárias - Autores Estrangeiros:

- ABRAMS, M.H. *El Espejo y la Lámpara*, Buenos Aires, Argentina, Editorial Nova, s/d.
- BENJAMIN, Walter. *Origem do Drama Barroco Alemão*, SP., Brasiliense, 1984.
- CESAROTTO, Oscar. "No olho do outro" in HOFFMANN, E.T.A., *Contos Sinistros*, 1.ed., SP., Max Limonad, 1987.
- DURANT, Will. *História da Filosofia*, coleção Biblioteca do Espírito Moderno, série 1, n.1, 11.ed., SP., Companhia Editora Nacional, 1962.
- EVANS PRITCHARD, E. E. *História do Pensamento Antropológico*, coleção Perspectivas do Homem, n.33, Lisboa, Edições 70, 1981.

- FAYE, Jean-Pierre. *Los Lenguajes Totalitarios*, Madrid, Taurus, 1974.
- GAY, Peter. *Freud - uma vida para nosso tempo*, SP., Companhia das Letras, 1989.
- _____. *Freud para Historiadores*, SP., Paz e Terra, 1989.
- GINZBURG, Carlo. "Freud, o homem dos lobos e os lobisomens" in *Mitos, Emblemas, Sinais - Morfologia e História*, 1.ed., SP., Companhia das Letras, 1989.
- LEVY-STRAUSS, Claude. *O Totemismo Hoje*, coleção Perspectivas do Homem, n.26, Lisboa, Edições 70, 1986.
- MARX, Karl, *O Capital*, livro 1, vol.1, coleção Perspectivas do Homem, n.38, série Economia, 5.ed., RJ., Civilização Brasileira, 1980.
- MAYER, Hans. *História Maldita de la Literatura - la mujer, el homosexual, el judío*, Madrid, Taurus, 1985.
- MENDONÇA, Josefina Gómez Mendonça, JIMENEZ, Julio Muñoz, CANTERO, Nicolás Ortega. *El Pensamiento Geográfico*, coleção Alianza Universidad Textos, n.45, 2.ed., Madrid, Alianza Editorial, 1982.
- PANDOSKY, Erwin. *Vida y Arte de Alberto Durero*, Madrid, Alianza Forma, 1982.
- POLIAKOV, Léon. *O Mito Ariano*, coleção Estudos, n.34, SP., Perspectiva, 1974.
- RICOEUR, Paul. *Da Interpretação - ensaio sobre Freud*. RJ., Imago, 1977.
- ROSSI, Paolo. *Os Filósofos e as Máquinas*, SP., Companhia das Letras, 1989.
- SANTILLANA, Giorgio de. *O Papel da Arte no Renascimento Científico*, SP, EDUSP/FAU, 1981.
- SCHLANGER, Judith E. *Les Métaphores de l'Organisme*, Paris, França, Librairie Philosophique J. Vrin, 1971.
- WITTKOWER, Rudolf y Margot. *Nascidos bajo el Signo de Saturno*, 3.ed., Madrid, Catedra, 1988.
- YATES, Frances A. *Giordano Bruno e a Tradição Hermética*, SP., Cultrix, 1987.