2
Tradição à modernidade

> *(...) com os suspiros de uma geração é que se amassam as esperanças da outra.*[1]
>
> (Machado de Assis)

Tudo o que sobrevive ao tempo tem sua dívida para com os contemporâneos que o testemunharam. As tradições não nos expõem apenas os "mortos", mas também a oscilação dupla de duas mãos: uma que tapa a boca da sua atualidade originária e outra que dá o testemunho de seus murmúrios. Estes murmúrios são tudo aquilo que ficou, aqueles documentos de barbárie que Walter Benjamin tão bem soube interpretar. Somente com estes sussurros, com estes documentos, é que podemos manter nosso diálogo. E ainda assim, só a alguns lamentos será permitido abrir nossas portas. Entendemos aí que as tradições trazem dentro de si a *tradução de uma recepção*, quase sempre injusta e cruel, pois ela não se afasta de um "acobertamento" da mudez de cada tempo.

Mas sendo um diálogo, podemos ir mais longe e transformar a assertiva de Machado de Assis num questionamento: os suspiros de uma geração podem amassar as esperanças da outra? Reviravolta. Ao contrário do que pensávamos, o passado — mesmo aquele que escolhemos ver e ouvir, pressupondo vozes e imagens inocentes de quem, embora não enterrado no esquecimento, persiste na imobilidade da cadaverização perpétua e por isso cômoda à nossa consciência — nos interroga. Quando este dilema acontece e as duas perguntas, a de lá e a de cá, ficam sem resposta, surge uma *perturbação do presente*. Uma ruptura suspendeu a suposta harmonia monótona, a empatia historicista do presente para com o passado — o bocejo dá lugar ao espanto. Quando esta distensão é contínua, a modernidade se manifesta como estética ou visão de mundo porque este é o seu destino e sua condição de existência, i.e., a ruptura[2]. Quando é apenas uma fratura exposta num corpo aparentemente "saudável", ela se torna uma perturbação mais perturbadora porque única, "inexplicável", "particular" ou, como poderia dizer alguns autores, "periférica". Desta visão "periférica" surgirão alguns mestres

---

[1] ASSIS, Machado. *Teoria do medalhão* In *Obra completa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1973. V. II, p. 288.

[2] "(...) a consciência de modernidade nasce do sentimento de ruptura com o passado." LE GOFF, Jacques. *História e memória*. Trad: Irene Ferreira, Bernardo Leitão e Suzana Ferreira Borges. São Paulo: Editora Unicamp, 2003, p. 175.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111886/CA

como Machado de Assis... O que isso quer dizer, especificamente? É o que tentaremos apontar adiante.

2.1.
Tradição moderna

O dilema acima mencionado é moderno porque encerra dentro de si a característica crítica por excelência: ela é autofágica, separa-se continuamente, consome-se e dilui-se na acidez de seu próprio veneno: "O que distingue a modernidade é a crítica: o novo se opõe ao antigo e essa oposição é a continuidade da tradição." (Paz, 1976, p. 134). Para Octávio Paz a modernidade é *movimento*, sempre para fora de si, transformando-se num outro, para daí partir-se em mil pedaços que irão semear novos movimentos destinados também ao estardalhaço. A *tradição da ruptura* identificada pelo autor mexicano cria outras tradições porque "modernidade é sempre outra nunca ela mesma" (idem, 1984, p. 18), disforme, mal criada, etérea, algo que, como Deus, todo mundo *pensa* sentir, mas não pode tocar. Pensar e sentir: a modernidade é ao mesmo tempo crítica e paixão, força de sentimento e energia intelectual, afeição por aquilo que nega, arrebatamento pelo objeto que, quando conquistado e decifrado e tornado parte de si, não mais servirá porque o que vale é sempre o outro, algo exterior a nós. Alteridade e heterogeneidade, sempre uma visão a distinguir um outro e um diferente.

A tradição moderna é uma consciência histórica que não é uma tradição porque também é mudança e por ser mudança e somente mudança é uma tradição. A modernidade não permite a tautologia, a identidade, a unidade, o repouso, a harmonia, a permanência. Apenas a crítica. E com a crítica a alteridade, e com a alteridade a contradição. Com a contradição nasce a tradição da negação. A modernidade então está condenada a negar-se, e negando a si, ela se torna ainda mais moderna como negação da negação. Como exemplo desta condição e pensamento moderno, é interessante notar então que, como condição formal da modernidade o capitalismo, segundo Karl Marx, criaria os seus próprios coveiros, encarnados no proletariado, realizando a maior ruptura que superaria a fase pré-histórica da humanidade, pois como explica no primeiro livro de *O capital*: "a

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111886/CA

produção capitalista produz, com a inexorabilidade[3] de um processo natural, sua própria negação. É a negação da negação." (Marx, 1984, p. 294). O fato é que essa negação tem se tornado uma tradição, pois os movimentos contestatórios ao par modernidade/capitalismo, junto com as crises deste, tem-se demonstrado algo contínuo, em ondas de influxo e refluxo, quebras e restaurações.

As rupturas vertiginosas da modernidade, seu caráter fugidio e transitório parecem ter aspectos definidores, como podemos ver nessas palavras de David Harvey:

> Se a vida moderna está de fato tão permeada pelo sentido do fugidio, do efêmero, do fragmentário e do contingente, há algumas profundas consequências. Para começar, a modernidade não pode respeitar sequer o seu próprio passado, para não falar de qualquer ordem social pré-moderna. A transitoriedade das coisas dificulta a preservação de todo sentido de continuidade histórica. Se há algum sentido na história, há que descobri-lo e defini-lo a partir do turbilhão da mudança, um turbilhão que afeta tanto os termos da discussão como o que está sendo discutido. A modernidade, por conseguinte, não apenas envolve uma implacável ruptura com todas e quaisquer condições históricas precedentes, como é caracterizada por um interminável processo de rupturas e fragmentações internas inerentes. (Harvey, 1992, p. 22)

Mas se, neste ponto de vista, a modernidade desrespeita todas as realizações precedentes, toda a sua pré-história, como então, para Octávio Paz, elas se constituem numa continuidade, numa tradição moderna? A validade da questão é perspicaz se nos dermos conta de que o homem moderno teve que se "adaptar" a uma nova relação com o tempo numa sociedade cujos movimentos inalcançáveis e vertiginosos só puderam ser superficialmente capturados na cronologia marcada a compassos do relógio ou do calendário. Sendo ilusão ou não a aceleração do tempo histórico, se as transformações na cultura e na sociedade ainda eram lentas, todos estavam certos de que a noção de tempo havia mudado, o *transcorrer*, a *passagem* em ritmo incessante, a história parecia "marchar", e sempre adiante. Quanto mais rápidos, mais longe do que éramos, então será seguro olhar para trás: "mudando nossa ideia do tempo, tivemos consciência da tradição." (Paz, 1984, p. 25). Neste sentido, o modernismo, com sua sede frenética pela velocidade,

[3] Sobre essa passagem determinista, vale citar a crítica de E. P. Thompson: "Mas isso não pode desculpar as referências de Marx, como no seu primeiro prefácio a *O capital*, às 'leis naturais da produção capitalista (...) tendências que funcionam com necessidade férrea no sentido de resultados inevitáveis.' Como é possível aos 'eruditos' marxistas acusar então a Engels de 'positivismo' e exonerar Marx de toda a culpa?" THOMPSON, E. P. *A miséria da teoria*. Trad.: Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar, 1981, p. 225 (nota).

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111886/CA

conseguiu levar ao extremo a paixão moderna pela transitoriedade e mutabilidade que o cotidiano e as máquinas da Segunda Revolução Industrial conseguiram elaborar, coisa que o primeiro momento modernista soube expressar a partir de uma linguagem ultra-arriscada de experimentação e ao mesmo tempo de crítica e consciência de uma tradição a ser negada.

A modernidade baseia-se em conflito, na tensão que nasce de uma dubiedade entre construção de uma sociedade a um ritmo nunca antes visto, tendo como horizonte a intensa necessidade que o capitalismo demanda de suas forças de produções incessantemente ativas, e a destruição de outra, de arcaísmos e primitivismos que devem ser varridos ou vilipendiados à força para que aquela sociedade imponha-se como ordem totalizadora, com a compulsória instalação e conquista de mercados em locais ainda "não modernizados". Essa dualidade é o que faz da modernidade um antro de sistema, como se diria, desigual e combinado, tanto a nível local como global. É certo então que ela se constitui a partir de constantes oscilações, de ambiguidades, de confrontações e lutas que expressam, segundo Marshall Berman, uma "experiência vital" porque a modernidade une toda a humanidade, mas

> trata-se de uma unidade paradoxal, uma unidade da desunidade; ela nos arroja num redemoinho de perpétua desintegração e renovação, de luta e contradição, de ambiguidade e angústia. Ser moderno é ser parte de um universo em que, como disse Marx, 'tudo o que é sólido desmancha no ar'. (Berman, 1986, p. 15).

Essa desunidade é o que provoca rupturas e sem essas rupturas a modernidade não existiria, posto que, como escreveu Jacques LeGoff, "o moderno tende a se negar e destruir." (Le Goff, 2003, p. 203). Negação da negação. É como se a modernidade, como experiência crítica em que a sociedade ocidental põe a si mesma à prova, não sobrevivesse a ela mesma, sendo que a necessidade de auto-negar-se fora a justificação do discurso em que ela veio ao mundo contra outra idade em que a humanidade estava estagnada nas lições de um tempo e de uma sociedade rigidamente estancada. Mas esses preconceitos burgueses impunham uma marcha em que a própria classe revolucionária — a mesma burguesia — teria que administrar, recuando assim o próprio projeto de modernidade, pelo menos a nível social, já que economicamente podemos dizer que a modernidade é mais moderna do que em outros níveis, i.e., ali o processo de ruptura interna é mais

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111886/CA

estrutural do que neste. Esses declives atestam como a tradição moderna, como escreve Antoine Compagnon, "trai a si mesma e trai a verdadeira modernidade, que se tornou o saldo dessa tradição moderna." (Compagnon, 2010, p. 12).

Os paradoxos da modernidade podem ser interpretados tanto como a própria condição de crítica da modernidade quanto sua força de destruição e criação. Se fôssemos entender o quão crucial essa relação é para o próprio conceito de civilização, poderíamos pensar como Sigmund Freud e perceber o Ocidente como uma grande doença (tal qual a definição de Goethe para o Romantismo, o movimento tão moderno porque anti-moderno) em que predomina o mal-estar proveniente da iminente catástrofe da autodestruição completa, reacendendo um complexo processo de culpabilização e repressão do instinto de morte:

> Se a civilização constitui o caminho necessário de desenvolvimento, da família à humanidade como um todo, então, em resultado do conflito inato surgido da ambivalência, da eterna luta entre as tendências de amor e de morte, acha-se a ele inextricavelmente ligado um aumento do sentimento de culpa, que talvez atinja alturas que o indivíduo considere difíceis de tolerar. (Freud, 1974, p. 157)

Eros e Thanatos em Freud, eterno e transitório em Baudelaire[4]. A modernidade admite em si o todo porque a totalidade e a reflexão[5] são sua máscara enquanto o progresso é a sua verdadeira face, embora ambos possam ser discerníveis. E não é a toa que é neste mesmo progresso que o poeta de *As flores do mal* temeu o mau sinal. Escreve-nos Baudelaire:

> Há um erro muito em voga e do qual eu fujo como do inferno. Refiro-me à ideia de progresso. Esse fanal obscuro, invenção do filosofismo atual, atestado sem garantia da natureza ou da Divindade, essa lanterna moderna lança suas trevas sobre todos os objetos do conhecimento; a liberdade se desfaz, o castigo desaparece. Quem quiser ver a história com clareza deve apagar esse pérfido fanal. (Baudelaire *apud* Compagnon, 2010, p. 11)

O "padrinho" da modernidade recusava aquele que vinha como motor propulsor da própria modernidade, o progresso, porque, como bem assinalou

---

[4] Como diz a passagem já clássica: "A modernidade é o transitório, o efêmero, o contingente, é a metade da arte, sendo a outra metade o eterno e o imutável." BAUDELAIRE, Charles. *Sobre a modernidade: o pintor da vida moderna*. Apres. e sel; Teixeira Coelho. Trad.:Suely Cassal. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996, p. 10.

[5] "A modernidade difere do modernismo, tal como um conceito em via de formulação, na sociedade, difere dos fenômenos sociais, tal como uma reflexão difere dos fatos (...) A primeira tendência — certeza e arrogância — corresponde ao Modernismo; a segunda — interrogação e reflexão —, à Modernidade.". LEFEBVRE, Henri *apud* LE GOFF, Jacques. *Op. cit.* p. 195.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111886/CA

Walter Benjamin, para o poeta era preciso "fundar o conceito de progresso na ideia de catástrofe." (Benjamin, 1994, p. 174). E era justamente à iminência dessa catástrofe que Baudelaire dedicava seu culto melancólico pela modernidade, ou seja, ele já antecipava o "remorso" e o mal-estar que sublinhariam o futuro dessa civilização. O entusiasmo da vida moderna não deixa de lado a *acedia* involuntária e persistente de uma felicidade inalcançável que o progresso técnico insiste falsamente em nos fazer crer. Essas discordâncias ilustram bem a "ambivalência da modernidade baudelairiana e de toda verdadeira modernidade que é igualmente resistência à modernidade, ou, pelo menos, à modernização." (Compagnon, 2010, p. 27)

Neste sentido, também não é à toa que Karl Marx constatara que o Romantismo, o maior movimento crítico contra a modernidade e ao mesmo tempo fruto da modernização, acompanharia o capitalismo até o seu fim caos (Löwy, 2002, p. 83). Se, segundo David Harvey, o Iluminismo fora uma resposta filosófica ao do "eterno e imutável" da modernidade, ratificando uma ideologia do progresso da humanidade baseada no conhecimento, na dominação da natureza e da racionalidade científica contra o mito, a superstição e o poder absoluto, o Romantismo conseguira denunciar o resultado de tal ideologia quando manuseada em prol de uma sociedade industrial-capitalista tendo como resultados o desencantamento, a quantificação e a mecanização do mundo, a dissolução dos vínculos sociais e a abstração racionalista (Cf. Löwy & Sayre, 1995, p. 51-70). Mas o caráter ambivalente da modernidade é tão inexorável que não podemos deixar de considerar a lógica também burguesa dessa crítica romântica, pois "o fato de um tão grande número de representantes do romantismo ser de nobre estirpe não altera o caráter burguês do movimento mais do que a atitude antifilistéia de sua política cultural." (Hauser, 1998, p. 676). Assim o projeto do Iluminismo e seu antípoda, o Romantismo, fazem parte de uma dialética — negação, conservação e supressão — que domina o pensamento sobre a modernidade[6] desde o século XIX, provando que ela está fadada à modernofagia que a torna mais moderna do que nunca.

Daí que voltamos ao caráter expressamente revolucionário da modernidade — a ruptura sadomasoquista de si mesma. A tradição da ruptura, desde o

[6] É o que afirma Dante Moreira Leite também quanto ao pensamento brasileiro.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111886/CA

romantismo, só admite a originalidade, a invenção, a novidade, ou seja, "a modernidade é filha do tempo retilíneo: o presente não repete o passado e cada instante é único, diferente e autossuficiente." (Paz, 1976, p. 135-136). Embora para Octávio Paz não se possa confundir modernidade e progresso, ele mesmo aponta a similaridade de ambos no que diz respeito a uma visão retilínea do tempo; neste sentido, todas as conquistas consideradas modernas também foram apreendidas como parte de um processo contínuo de "aperfeiçoamento", de progressão temporal. Como aponta Reinhard Koselleck, mesmo noutra ótica,

> o progresso reunia, pois, experiências e expectativas afetadas por um coeficiente de variação temporal. Um grupo, um país, uma classe social tinham de estar à frente dos outros, ou então procuravam alcançar os outros ou ultrapassá-los. Aqueles dotados de uma superioridade técnica olhavam de cima para baixo o grau de desenvolvimento dos outros povos, e quem possuísse um nível superior de civilização julgava-se no direito de dirigir esses povos. (Koselleck, 2006, p. 317)

Sem esse coeficiente não poderíamos entender o que foi o colonialismo e o imperialismo capitalista. Como nos explica Eric Hobsbawm:

> A novidade [do imperialismo] no século XIX era que os não-europeus e suas sociedades eram crescente e geralmente tratados como inferiores, indesejáveis, fracos e atrasados, ou mesmo infantis." (Hobsbawm, 1988, p. 118).

Do mesmo modo não poderíamos entender a condição moderna brasileira, como uma ex-colônia, marcada pela ideologia da consciência e ideologia do atraso em relação a um modelo de modernidade que parecia apenas vingar em solo europeu ou, quando muito, norte-americano. Seria essa a consciência que marcaria o pensamento social, cultural e econômico brasileiro, pois parecia que a originalidade, a invenção e a novidade brasileiras perderam o horário do trem da modernidade. Essa peculiaridade estaria presente tanto naquilo que Antonio Candido chamou de "consciência amena de atraso", mesmo que eufórica, quanto na "consciência do subdesenvolvimento" do pós-Segunda Guerra. (Mello e Souza, 1979, p. 355).

Como uma espécie de desejo da negatividade, a modernidade brasileira será então pensada em termos de falta, de insuficiência, como algo a ser construído, mas como uma construção sempre "atrasada", *ultra*passada, que ocupa apenas brechas dentro do processo de modernização. Sílvio Romero já apontava o fato de

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111886/CA

que a modernidade aqui chegara pelas velas dos Grandes Descobrimentos, mas seria difícil não pensar como Caio Prado Júnior que viu na Colônia apenas uma grande empresa para servir de produtor de matérias primas para a Metrópole. Portanto, a modernidade (colonial) brasileira seria apenas um dos processos de acumulação primitiva de capital pela qual a burguesia europeia fundaria o capitalismo industrial, como atesta Karl Marx, n'*O Capital*:

> A descoberta das terras do ouro e da prata, na América, o extermínio, a escravização e o enfurnamento da população nativa nas Minas, o comércio da conquista e pilhagem das índias Orientais, a transformação da África em um cercado para a caça comercial às peles negras marcam a aurora da era da produção capitalista. Esses processos idílicos são momentos fundamentais para a acumulação primitiva. (Marx, 1984, p. 285)

Tal processo marcará aquilo que Francisco de Oliveira chama, no contexto do subdesenvolvimento, de "produção da dependência", em que essa "singularidade histórica" constituía a "forma do desenvolvimento capitalista nas ex-colônias transformadas em periferia, cuja função histórica era fornecer elementos para a acumulação de capital no centro." (Oliveira, 2003, p 126).

A história da modernidade brasileira então contorce com a *ambivalência da ambivalência*, a modernidade da modernidade. Porque estaríamos à parte da modernidade como modelo europeu de uma sociedade capitalista, o nosso problema moderno seria mais angustiante dado as "singularidades históricas": um passado colonial, de economia agrária baseada em trabalho escravo produzindo para o mercado externo. Como então pensar nessa modernidade líquida às custas de um processo que marcou profundamente e ainda marca a sociedade, a economia e a cultura do país? O caso brasileiro, como o da América Latina, tem uma especialidade incomum: o escancaramento da aberração de um sistema de produção baseado na desigualdade levada ao extremo, de uma modernidade falsa porque reguladora, de uma democracia e uma justiça indiferentes porque condizentes com a perseguição e o genocídio, a exclusão e a marginalização, capazes de gerar termos tais como "modernização conservadora". É que tudo o que no "centro" do capitalismo existe de problemático, de perturbador e ao mesmo tempo esclarecedor do que corre como ideologia, na "periferia" pode ser posta à prova porque aqui qualquer corrente de ideias será duplamente

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111886/CA

contraditória e paradoxal porque relegada e amalgamada com uma condição de desigualdade interna e dependência externa herdadas do passado.

2.2.
Moderna tradição brasileira

A busca e a continuidade se relacionam porque os modernos, assim que negam um passado não-moderno têm como condição as tradições, o "eterno" baudelaireano. Num e noutro encontramos a atualização de um presente na relação entre *nós* que olhamos um esqueleto e eles, "imutáveis", que a cada manhã nos olham recém-nascidos. Esse encontro com o presente que se interpõe na necessidade do passado fez parte do romantismo brasileiro, o que já em si nos denuncia que o debate moderno, a disputa e busca do presente, não nos é alheio. Pelo contrário.

A modernidade brasileira, ao buscar um sentido comum, a unidade, a identidade, o sentimento particular e a crítica feita em nome de uma só verdade — o Brasil na sua identidade —, variável nas perguntas mas imutável em uma resposta, criou para si uma tradição que, pela ótica de Octávio Paz, é moderna pelo sentimento apaixonado e pela crítica, mas que "não o é" pelo *mesmo* sentimento e pela *mesma* crítica, ambas escancaradas ou disfarçadamente envoltas em um único problema, um espectro que ronda a inteligência, o seu aroma espiritual, atitudes e premissas modernas para uma finalidade brasileira, do romantismo ao modernismo: o problema da identidade nacional brasileira.[7] É o que Abel Baptista chamou de Lei nacional:

> A lei, lei nacional ou da nacionalidade literária, impõe-se com o movimento romântico, mas sobrevive-lhe; atravessa-o, mas não se esgota nele, nem nos seus princípios, nem no seu programa, nem na sua retórica: instala a questão nacional como centro de gravidade da reflexão literária, torna ilegítima toda a tendência para encarar a possibilidade de uma literatura resistir ao Brasil; por outro lado, integra o fio de uma tradição única e contínua às sucessivas e diversas interpretações do Brasil. Assim, não há projeto fora dessa conjunção, já o vimos, mas a lei ameaça que é a própria literatura brasileira que desaparece se perde a referência ao seu fundamento e à garantia de sua existência: porque deixa de se distinguir, e só se distingue ostentando uma harmonia com a realidade brasileira, a identidade brasileira ou o caráter nacional brasileiro, como se lhe queira chamar. (Baptista, 2003, p. 31)

[7] Não que "não seja moderno", porque, como veremos, ele é mais que isso, mais moderno que a modernidade.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111886/CA

De certo modo essa constatação não é tão nova assim.[8] Muitos autores já atentaram para a ideia de que a literatura brasileira só é brasileira enquanto remeter à sua realidade, à uma presumível alma, pois sem isso não há literatura e, por extensão, não haverá modernidade. A "identidade brasileira" é então um espectro que ronda nossa inteligência. A tradição para a ruptura moderna tornou-se tradição para a unidade brasileira, mas isto não nos faz menos modernos. Ser o ou não ser moderno, *tupi or not tupi*, a lei Modernidade, ou lei Brasil, porque ser brasileiro é ser moderno, mistura-se à tradição; no entanto, a modernidade está condenada a se anular para manter-se moderna, o Brasil, em nome daquela mesma modernidade, não. O brasileiro, como o moderno, interroga o passado, mas diante de um jogo de espelhos em que vê a própria imagem e ouve a própria voz num só eco. Uma mesma voz ecoa sobre todas as gerações da crítica e da literatura. Octavio Paz vê um "mesmo princípio" derramado sobre a modernidade europeia, a corrosiva "paixão crítica"; o caso brasileiro também vê o mesmo princípio, mas este é por si *o mesmo princípio*, a tautologia é inescapável. Brasil modernidade e Brasil mito: olhamos para trás e de certo modo nos petrificamos ou nos extasiamos apaixonados por nós mesmos, porque na tradição e no passado estão nossa própria voz e imagem, apenas paixão e não crítica destruidora, mas também crítica, porque resposta para um presente, e não-paixão, não-arrebatadora ou imoderada. Por trás de problemas distintos, a mesma busca, um país exigindo alma, cor, sentimento; um "sentimento íntimo" de modernidade/brasilidade.

Seria de se perguntar se essa lei, se essa necessidade de realidade local como forma única de legitimação de uma literatura nacional tem relação com o caráter de dependência de uma ex-colônia. É uma questão sintomática quando a literatura se encarcera num projeto de construção de identidade nacional porque esse mesmo ideal é fruto de uma inquietação moderna e modernizante da cultura brasileira. Como então aliar essa dicotomia de ver nascerem flores locais com sementes alienígenas (a ideia de modernidade)? De determinar uma ideia local de cultura com o intuito de assemelhar-se mais e mais com a cultura estrangeira, com um modelo externo de sociedade? Ser brasileiro para ser *como* um europeu? Antonio Candido já afirmara a formação da literatura brasileira como uma "síntese de tendências universalistas e particularistas." (Melo e Souza, 2007, p.

[8] Basta ver o número de trabalhos acadêmicos que discutem a identidade nacional, dos quais até mesmo este pode ser incluído.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111886/CA

25), mas como não pensar que o particularismo fora o grande mote das duas maiores correntes literárias e culturais do país, o Romantismo e o Modernismo? Como não pensar que o satanismo daquele — vide a pujança de *Macário*, de Álvares de Azevedo — e o humorismo do vanguardismo foram obliterados pela obsessão da identidade nacional, enfim, pela lei Brasil de que nos fala Abel Baptista? O próprio Candido dá a pista, quase óbvia, quando fala do Romantismo ao afirmar que este "recalcou as tendências satânicas tão características do meado do século, selecionando as do sentimentalismo e do nacionalismo, mais comunicáveis (...)" (idem, 2000, p. 143). É mais comunicável, é mais apelativo, é mais legítimo e, acima de tudo, é mais "populista" insistir numa alma brasileira e no nacionalismo. Como veremos, no caso do modernismo esse argumento será válido.

No entanto, seria ridículo e injusto resumir o romantismo nestas poucas palavras. Na verdade, ele foi e continua a ser a baliza para a lei ou a tradição Brasil, i. e., os românticos nacionalistas conseguiram ressoar seu projeto no passado e no futuro. Quer dizer, foi com ele que realmente passou a se constituir uma tradição moderna brasileira ou tradição brasileira. É que primeiro eles releram alguns dos mais importantes tratados e parnasos anteriormente escritos sobre o país e sua singularidade histórica como meio de atingir uma literatura específica.

Assim foi, por exemplo, com a releitura das teses de Ferdinand Denis. Em 1826, no clima da Independência, escrevia ele no seu *Resumo da história literária do Brasil*:

> Se os poetas dessas regiões fitarem a natureza, se se penetrarem da grandeza que ela oferece, dentro de poucos anos serão iguais a nós, talvez nossos mestres (...) Lamente as nações exterminadas, excite uma piedade tardia, mas favorável aos restos das tribos indígenas; e que este povo exilado, diferente na cor e nos costumes, não seja nunca esquecido pelos cantos do poeta; adote uma nova pátria e cante-a ele mesmo. (Denis, 1978, p. 37-38)

Denis separa uma literatura brasileira de uma portuguesa apontando o processo de diferenciação entre ambas, a tendência à nacionalização e a busca do caráter nacional para a literatura brasileira em seus costumes; a riqueza natural é antes de tudo um grande particular para essa diferenciação, devendo ela ser

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111886/CA

cantada junto com o índio e suas "nações exterminadas"[9]. Não é preciso muito para ver as similaridades com o nacionalismo romântico, por isso que Antonio Candido acreditou que o movimento do século XIX apenas retomou as posições de Denis.

A expressão de uma literatura que punha na imaginação um caráter de elaboração e descrição de costumes, de crenças, de maneiras de ver o mundo, que assim realizados, dariam em si o resultado de uma literatura *específica* porque retratando uma *especificidade* local, também foi argumento de Santiago Nunes Ribeiro, que em 1843 escrevia no seu *Da nacionalidade da literatura brasileira*:

> Este princípio literário e artístico é o resultado das influências, do sentimento, das crenças, dos costumes e hábitos peculiares a um certo número de homens, que estão em certas e determinadas relações, e que podem ser muito diferentes entre alguns povos, embora falem a mesma língua. As condições sociais e o clima do Novo Mundo necessariamente devem modificar as obras nele escritas nesta ou naquela língua da velha Europa. (...) A literatura é e expressão da índole, do caráter, da inteligência social de um povo ou de uma época. (...) Ora, se os brasileiros têm seu caráter nacional, também devem possuir uma literatura pátria. (Ribeiro, 1980, p. 46-48)

É mais ou menos nessa concepção de literatura nacional, como condizente de uma leitura de um mundo particular também nacional, fazendo de uma nação recém-independente não menos forte no sentido cultural porque ela é, comparada à antiga metrópole, um outro mundo, com outros costumes e modos, embora com a mesma língua, que um José de Alencar irá ditar um questionamento-lei básico no prefácio ao *Sonhos D'Ouro*:

> A literatura brasileira que outra coisa é senão a alma da pátria, que transmigrou para o solo virgem com uma raça ilustre, aqui impregnou-se da seiva americana

[9] O indianismo romântico praticamente ignorou a *realidade* indígena contemporânea de seus projetos e escritos, e nisso reside seu caráter mais especificamente ideológico, segundo Dante Moreira Leite: "(...) o índio foi, no Romantismo, uma imagem do passado e, portanto, não apresentava qualquer ameaça à ordem vigente, sobretudo à escravidão. Os escritores, políticos e leitores identificavam-se com esse índio do passado, ao qual atribuíam virtudes e grandezas; o índio contemporâneo que, no século XIX como agora, se arrastava na miséria e na semiescravidão não constituía um tema literário." LEITE, Dante Moreira. *O caráter nacional brasileiro.* São Paulo: Ática, 1992, p. 172. Neste sentido, e apesar dos cacoetes economicistas, Nelson Werneck Sodré explica a "escolha" do índio e não do negro como temática: "Oriundos de uma classe que condicionava a posição do negro à uma inferioridade irremissível, os escritores do tempo não podiam fazer dele o suporte natural de um movimento nativista no plano literário." SODRÉ, Nelson Werneck, *História da literatura brasileira*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1976, p. 278. Assim, a idealização à europeia (pois Antonio Candido já escrevera que esse índio tinha "alma" de europeu cavalheiresco) é duplamente falseada e, por isso, a modernidade brasileira é duplamente "paradoxal".

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111886/CA

> desta terra que lhe serviu de regaço; e a cada dia se enriquece ao contato de outros povos e ao influxo da civilização? (Alencar, 1980, p. 132)

Nada mais ilustrativo da ambivalência brasileira que Antonio Candido asseverava: cosmopolitismo-localismo. Certo? Talvez. O que exista em palavras não conseguira ser realizado de modo tão sincrônico. O mesmo Antonio Candido escreveu que os caracteres de uma literatura romântica foram indicados mas "nunca seriamente investigados nem mesmo debatidos." O que sobrou foi a mola-mestra do apelo nacional que ainda assim, numa figura como a do romancista cearense, tem um caráter menos prosaico como o de outros românticos, dado seu objetivo de assumir uma "missão" e não ceder apenas a modismos. Neste sentido é que a polêmica entre Alencar e Gonçalves de Magalhães pode ser vista como uma disputa onde o caráter moderno, e por isso brasileiro, da literatura estava em jogo, daí as pesadas críticas daquele contra o estilo épico e maquiado de *A Confederação dos Tamoios,* em prol do romance, porque este tinha maior apelo ao público leitor, então crescente, e mais do que isso, porque também era um gênero essencialmente *moderno*. Escreveu Alencar:

> A forma com que Homero cantou os gregos não serve para cantar os índios; o verso que disse as desgraças de Troia e os combates mitológicos, não pode exprimir as tristes endechas do Guanabara e as tradições da América. (idem, p. 98).

Cultivar outro gênero literário moderno era também uma forma de introduzir o país na linguagem da modernidade, como se Alencar quisera ser, neste sentido, um Cervantes brasileiro. Aqui novamente voltamos à mesma questão. Sentimos o quanto a modernidade e as mediações da nacionalidade e da literatura nacional são o cerne de questões que parecem estar longe da nossa problemática. A modernidade deveria ser realizada a partir de diversos flancos. Como escreve Abel Baptista:

> Acresce, por outro lado, que essa era também a época em que a ideia de literatura, noção moderna articulando uma dimensão estética e uma dimensão institucional e social, acabava de se impor na cultura europeia, e sem essa condição, como se compreende, a ideia de nacionalidade perderia a consistência indispensável para fundamentar todo um projeto. (Baptista, 2003, p. 24)

É neste espírito que o modernismo citará o romantismo, como momento de extrema precaução quanto à possibilidade moderna do Brasil no que tange à

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111886/CA

literatura e, por extensão, à cultura nacional. E assim, as particularidades de ambos já são bem conhecidas. Octávio Paz já assinalava que as vanguardas do século XX "sabiam que a sua negação do romantismo era um ato romântico que se inscrevia na tradição inaugural do romantismo: a tradição que nega a si mesma para continuar-se, a tradição da ruptura." (Paz, 1984, p. 133). José Aderaldo Castelo lançara a questão de o modernismo ser na verdade um neo-romantismo. O fato de que ambos empunharam um projeto nacional contribuiu para que marcassem intensamente a história da cultura no país[10]. Por outro lado, existiu certo indianismo no modernismo que fora o mote principal das analogias. Mas Antonio Candido afirmara certas diferenças:

> Em nossos dias, o Neo-indianismo dos modernos de 1922 (precedido por meio século de etnografia sistemática) iria acentuar aspectos autênticos do índio, encarando-o, não como gentio-homem embrionário, mas como primitivo, cujo interesse residia no que trouxesse de diferente, contraditório em relação à cultura europeia. (Mello e Souza, 2007, p. 337).

Já os românticos praticamente transferiram uma ideia de cavalheirismo do homem europeu para o nativo no intuito de ombreá-los, equiparando-os ao conquistador. Embora Benedito Nunes não acredite que a segunda fase modernista fosse um neo-indianismo, ele crê, quanto à Antropofagia, que esta "converge porém com o romantismo no aspecto da rebeldia, do espírito refratário à ordem." (Nunes, 1990, p. 27). Tudo bem, mas seria difícil tratar o espírito romântico anti-moderno, revolucionário de certo modo, e o espírito romântico pró-moderno do caso brasileiro, angustiado por uma tradição, por um quinhão de participação dentro do presente, da modernidade. Novamente o peso da ambiguidade cosmopolitismo-localismo; mas já sabemos qual lado irá pesar mais. Ainda assim, entre o romantismo e o modernismo, a melhor característica fora dada por Mário de Andrade:

> Nós tivemos no Brasil um movimento espiritual (não falo apenas escola de arte) que foi absolutamente "necessário", o Romantismo. (...) Me refiro ao "espírito" romântico, ao espírito revolucionário romântico, que está na Inconfidência, no

[10] "Na literatura brasileira, há dois momentos decisivos que mudaram toda a inteligência: o Romantismo, no século XIX (1836-1870) e o ainda chamado Modernismo, no presente século (1922-1945). Ambos representam fases culminantes de particularismo literário na dialética do local e do cosmopolita; ambos se inspiram, não obstante, no exemplo europeu." MELLO E SOUZA, Antonio Candido. *Literatura e sociedade*. São Paulo: Publifolha, 2000, p. 103. Os *momentos decisivos* foram *extremamente* particularistas.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111886/CA

> Basílio da Gama do "Uruguai", nas liras de Gonzaga como nas "Cartas chilenas" de quem os senhores quiserem. Este espírito preparou o estado revolucionário de que resultou a independência política, e teve como padrão bem briguento a primeira tentativa de língua brasileira. O espírito revolucionário modernista, tão necessário como o romântico, preparou o estado revolucionário de 30 em diante, e também teve como padrão barulhento a segunda tentativa de nacionalização da linguagem. A similaridade é muito forte. (Andrade, 1978, p. 250)

Essa relação política é ainda mais interessante. O preparo de terreno de um espírito romântico que, para Mário de Andrade, é anterior ao romantismo e ainda posterior a ele, resultou no espírito de emancipação de 1822[11]. Incrível quando ele tenta assimilar tal espírito puxando uma tradição preestabelecida para legitimar o modernismo como fonte de criação *socialmente* ativa, o que, na ocasião, era o que mais importava para o poeta de *Paulicéia desvairada*, pois a necessidade de uma avaliação criadora e participativa do "movimento de 1922" é a razão de ser de tal proximidade entre modernismo e romantismo, como bem poderemos ver mais adiante. Importa saber como ele consegue tradicionalizar (o termo é dele mesmo) toda a história literária brasileira, reportando até os poetas árcades um espírito de independência que marcaria tanto o lado político quanto o literário. Se existiu uma disputa quanto à ocorrência de uma literatura nacional ou nativista tendo como balizas ou o Arcadismo, como no caso de Antonio Candido (2007), ou a literatura colonial que "começou no primeiro século com a obra anchietiana", como quer Afrânio Coutinho (Coutinho, 1968, p. 170), Mário de Andrade dá o recado de que o que importa é o espírito revolucionário que regeu o passado brasileiro e que desembocou em duas revoluções *políticas*, a Independência e a Revolução de 1930.

É bem interessante pensar como essa tradição progressista, retilínea, meta-histórica, teleológica ou, como diria Coutinho, esse "esforço plurissecular", "evolutivo", que "expressou-se na literatura por intermédio de uma série de tradições que foram sendo adaptadas ao espírito nacional" (idem, p. 179), teve um caráter marcadamente e quase que intrinsecamente político, acompanhando, por um lado, uma passagem da condição de colônia à de nação independente, e, por outro, de virada institucional dentro da organização política do país, dando início

[11] Escreve Mário sobre na ocasião do Centenário do Romantismo: "O verdadeiro Romantismo no Brasil talvez se deva datar de 1500; e quanto ao chamado Romantismo de escola só veio mais tarde em 1830." ANDRADE, Mário. *Centenário do Romantismo* In *Taxi e crônicas no Diário Nacional*. São Paulo: Duas Cidades, 1976, p. 195.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111886/CA

àquilo que se chamaria de "modernização conservadora", com o governo Vargas. Esse espírito revolucionário, *de todos os modos,* não passaria de uma reformulação de acampamentos políticos das elites brasileiras, marcadas pela injustiça social, autoritarismo e ditadura, além de perseguições em ambos os momentos.

A modernidade em si é ditada por esse viés em que a nacionalidade e um modelo específico de crescimento e de desenvolvimento não admitem a inclusão da maioria da população, e tanto a literatura quanto a política, quando ferrenhamente entrosadas num projeto de nacionalização, não conseguiram e ainda não conseguem mostrar um caminho que não se coadune com a ideologia das classes dominantes. Quanto a isso o Romantismo ou o Modernismo, dois dinossauros da cultura no Brasil, não se eximem dessa responsabilidade. Como escreve Octavio Ianni: "os prenúncios do Brasil moderno esbarram em pesadas heranças de escravismo, autoritarismo, coronelismo, clientelismo. (...) O povo, enquanto coletividade de cidadãos, continuava a ser uma ficção política. (Ianni, 1992, p. 33). Não queremos dizer, no entanto, que o nacionalismo fosse em si venal, uma "ideologia" *per si*, mas os ditames dessa ideia de base "imaginada"[12] serviu e serve antes para a cegueira de ortodoxias do que para a crítica emancipadora, seja social ou mesmo teórica. Acontece que é preciso compor o esquema do capitalismo colonial e imperialista para atentarmos para o nacionalismo defensivo daqueles países de herança colonial, embora esse nacionalismo seja também um subproduto alienígena, na medida em que escorrem ideias também europeias. De modo que ocorre uma situação peculiar digna da modernidade dos trópicos: o fato de que as benesses do capitalismo, sua civilização e cultura, sejam por um lado um modelo a ser seguido e, por outro, a constatação de que essa modernidade seja marcada aqui sob a condição do grilhão da espoliação por nações estrangeiras, i.e., uma ambiguidade ou paradoxo duplo novamente afeta a consciência de ver-se subjugado para entrar no "concerto das

[12] Referência ao conceito de Benedict Anderson: "(...) proponho a seguinte definição de nação: uma comunidade política imaginada — e imaginada como sendo intrinsecamente limitada e, ao mesmo tempo, soberana." ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas.* Trad. Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, p. 32. Não vamos nos ater aqui às discussões sobre o conceito de nação a partir da visão de determinados autores, que são muitos, diga-se de passagem. Foi preferível apontar como a nacionalidade era vista instrumentalmente a partir de alguns autores e, depois, na mente dos modernistas; maneira mais "prática" do que a cansativa especulação acadêmica do conceito de nação.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111886/CA

nações" desenvolvidas[13]. Mais do que isso, enquanto marca da modernidade brasileira, o nacionalismo e sua lei atravancaram em muito a criação livre que em si mesma poderia ser porta de entrada para uma literatura brasileira *e* universal, como é o caso de um Machado de Assis ou de um Guimarães Rosa, como explica Dante Moreira Leite, pois neles se observam a superação da dicotomia particular-universal revelando uma literatura aberta, pois suas "obras revelam, abaixo das peculiaridades da situação brasileira, os conflitos humanos subjacentes em qualquer literatura." (Leite, 1992, p. 322). Como veremos, esse será também o destino da literatura drummondiana, quando ele abandona o direcionismo nacionalista marioandradiano em prol de uma liberdade de expressão pessoal, social e humana.

Essa ponderação serve para que tenhamos em mente uma condição dessa lei: ao tentar retratar uma ideia de Brasil, o dito pensamento brasileiro rendeu-se às teorias racistas, psicologicistas, evolucionistas, segregadoras, e acima de tudo, elitistas. Cabe pensarmos que a modernização brasileira deu-se pela "brasilização" do Brasil, i.e., pela conferência de um pensamento que tivesse como teor as possibilidades de efetivação de uma nação essencialmente moderna e, para isso, entrou fundo na teorização da alma brasileira, do seu modo de se comportar, de suas maneiras e valores, enfim, do *caráter* brasileiro. É aqui que as antigas teses de um Ribeiro Nunes ou de um Ferdinand Denis e seus derivados entram, porque, na tentativa de elucidar o modo de ser do brasileiro e assim especificar um modo de fazer literatura nacional, essas ideias deram vazão aos estudos de caráter do brasileiro. Escreve Afrânio Coutinho sobre os "traços" brasileiros e suas "formas sociais de caráter":

> Esses traços é que a literatura traduz, consciente e inconscientemente, através dos personagens, dos episódios, das cenas, dos conflitos, dos enredos, das descrições de usos, e costumes, das reações psicológicas dos tipos, do comportamento e atitudes dos indivíduos, das reações psicológicas. (Coutinho, 1968, p. 180).

Sob o questionamento: "como fixar a literatura brasileira sem saber como é o caráter nacional brasileiro?", Coutinho dá a entender que a literatura nacional requer a conceituação de um caráter nacional. É neste momento que a lei Brasil

[13] Cf. AHMAD, Aijaz. Cultura, nacionalismo e papel dos intelectuais In *Linguagens do presente*. São Paulo: Boitempo, 2002.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111886/CA

pode entrar no campo mais perigoso da ideologia do nacionalismo; ela não apenas expõe personagens e situações mas *teoriza* uma psicologia do brasileiro, algo que estaria dentro de si e é quase impermeável às mudanças, portanto anti-históricas e deterministas; daí, então, que surgirão os tipos: o brasileiro como preguiçoso, luxurioso, sentimental, triste, saudosista, desorganizado etc.

No entanto, segundo Dante Moreira Leite, há uma diferença entre a descrição de um hipotético caráter do brasileiro e da *ideologia* desse pretenso caráter essencial. Explica ele que, "a indicação de traços parece menos significativa que a tentativa de explicação, pois é nesta que o ideólogo se revela." (Leite, 1992, p. 142). É isso que separa alguns autores citados anteriormente de um Euclides da Cunha ou de um Sílvio Romero. Enquanto estes tentam explicar determinados caracteres nacionais do povo por eles esboçados, atentando às mais variadas condições, desde o clima à miscigenação, aqueles que estudaremos apenas se reportam a um caráter dado sem uma apresentação sistemática ou coerente de uma resposta para tal ou qual traço. Porém, ainda se revelam no campo do nacionalismo e da ideia de um caráter intransponível da gente brasileira. Quando esse caráter é teorizado, resultando numa segunda ideologia, abrem-se as portas *entreabertas* que o nacionalismo deixara. Nem sempre a "ideologia do caráter nacional" e o "caráter nacional" provindo do nacionalismo se encontram, pois embora esse seja praticamente uma lei, aquela é um perigo iminente que acompanha apenas determinados momentos da nossa história[14]. Veremos então quando isso ocorre.

Entre o fim do século XIX e início do XX irá existir um pensamento de tendência "antropológica" e social que problematizará o problema do caráter brasileiro aliado às condições da modernização do país, formando um verdadeiro "lençol ideológico", se formos pegar emprestado os termos de Afrânio Coutinho. Surge uma crítica que pensa a literatura em termos de nacionalidade; ela alia-se então à já estabelecida literatura pedinte de realidade local, de natureza tropical e de psicologia brasileira. Talvez o intelectual que soube melhor responder essas questões fora Sílvio Romero, da Escola de Recife. Suas influências — dentre

[14] Como explica Dante Moreira Leite: "A situação seria um pouco diferente se pretendesse estudar o nacionalismo na vida intelectual brasileira, pois é provável que o nacionalismo — em seus vários aspectos e em suas várias fases — constitua uma corrente capaz de ligar, de maneira coerente, uma grande parte da vida intelectual brasileira. Dentro dessa história, as ideologias do caráter nacional ficarão como um aspecto decisivo em determinada época, praticamente inexistente em outras." LEITE, Dante Moreira. *Op. Cit.* p. 148.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111886/CA

outros: Buckle, Molleschott, Spencer, Darwin, Haeckel, Büchner, Vogt e Huxley — são de teóricos ou autores marcados pelo evolucionismo. Sua figura é a mais controversa e intrigante, pelo seu jeito pessoal de debater as questões tratadas, gerando polêmicas com grandes nomes nacionais; ele é mesmo a grande figura do que se chamou "A geração de 1870", ou o que José Veríssimo chamou de época do *modernismo*:

> O movimento de ideias que antes de acabada a primeira metade do século XIX se começara a operar na Europa com o positivismo comtista, o transformismo darwinista, o evolucionismo spenceriano, o intelectualismo de Taine e Renan e quejandas correntes de pensamento, que, influindo na literatura, deviam pôr termo ao domínio exclusivo do romantismo, só se entrou a sentir no Brasil, pelo menos, vinte anos depois de verificada a sua influência ali. Sucessos de ordem política e social, e ainda de ordem geral, determinaram-lhe a manifestação aqui (...) estes diferentes sucessos produziram um salutar alvoroço, do qual evidentemente se ressentiu o nosso pensamento e a nossa expressão literária. Às ideias, nem sempre coerentes, às vezes mesmo desencontradas daquele movimento, fautoras também nos acontecimentos sociais e políticos apontados, chamamos aqui de modernas; expressamente de 'pensamento moderno'. (Veríssimo, 1966, p. 249-250)

Romero ilustra bem o vínculo entre o localismo e o cosmopolitismo, só que mais ou menos filtrado, daí sua originalidade. Por um lado, espera que a sociedade brasileira atinja a europeia, tendo por base as teorias evolucionistas, integrando assim o país à civilização ocidental; por outro, defende a cultura popular e suas influências no folclore, tendo por base a etnografia. Como isso seria possível? José Veríssimo já nos deu a resposta: o ecletismo (não a filosofia eclética). A mistura de diversos teóricos, dava um sabor contraditório ao bando de ideias que assolavam o país em meados do século[15]; essa constatação causava um incômodo, segundo Octavio Ianni:

> A realidade social, econômica, política e cultural com a qual se defrontavam intelectuais, escritores, políticos e governantes, profissionais liberais e setores populares não se ajustava facilmente às ideias e aos conceitos, aos temas e às explicações emprestados às pressas de sistemas de pensamento elaborados em países da Europa. (Ianni, 1992, p. 17).

[15] "Ocorre, no entanto, que no Brasil — pelo menos até a década de 1940 ou 1950 — não podemos ser muito rigorosos ao exigir coerência ou um mínimo de organização teórica. A ausência de universidades, ou, pelo menos, de uma tradição de estudos superiores realizados em nível comparável ao de outros países, fez com que nossos escritores tenham sido literalmente desorientados em matéria de teorias filosóficas, sociológicas ou psicológicas." LEITE, Dante Moreira. *Op. Cit.* p. 143.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111886/CA

Esse incômodo marca o pensamento brasileiro, principalmente nesta época em que diversos acontecimentos punham na ordem do dia a elaboração de respostas para problemas que tal "modernidade" não poderia mais ignorar, como a abolição da escravatura, o desgaste da monarquia e o crescente movimento republicano. Nem por isso se pode dizer que essas ideias estavam, de certo modo, "fora de lugar", ou eram "emprestadas" à toa, pois elas foram especialmente selecionadas para pensar o país, revelando mais um teor ideológico. Flora Süssekind nos explica:

> Prefere-se Zola a Flaubert, como entre Marx, Comte e Spencer, escolhem-se os dois últimos. Não é muito difícil perceber o que se repete nas escolhas. Não se trata de 'plágio' ou 'imitação' indiscriminados. A preferência é sempre por qualquer pensamento que ajude a estabelecer um conjunto de identidades. (Süssekind, 1984, p. 53).

O incômodo previa a sutileza porque

> é também apenas parcialmente certo dizer-se que eles não entenderam o pleno sentido das ideias que colheram na Europa, pois, como eles os compreenderam, aqueles conceitos correspondiam exatamente ao que estavam procurando." (Grahan *apud* Ianni, 1992, p. 17-18).

Dentre tantos "bandos de ideias" que surgiam no Velho Mundo, apenas algumas seriam interessantes para pensar o Brasil, aquelas que mais se alinhavam à ideia de uma evolução em direção à europeização. Nos diz então Hobsbawm:

> O que o imperialismo trouxe às elites efetivas ou potenciais do mundo dependente foi, portanto, essencialmente a 'ocidentalização'. Esse processo já estava, sem dúvida, em curso há muito tempo. Por várias décadas fora claro, para todos os governos e elites confrontados à dependência ou à conquista, que eles tinham que se ocidentalizar, caso contrário desapareceriam. E, de fato, as ideologias que inspiram essas elites na era do imperialismo datavam dos anos entre a Revolução Francesa e meados do século XIX, como quando revestiram a forma do positivismo de August Comte, doutrina modernizadora que inspirou os governos do Brasil, do México e do início da Revolução Turca. (Hobsbawm, 1988, p. 115)[16]

[16] Da tara da ocidentalização nascerá um processo ambíguo de desvalorização e explicação da "inferioridade" brasileira em termos não econômicos e estruturais do capitalismo, o que Nelson Werneck Sodré chamará de ideologia do colonialismo: "Através da ideologia do colonialismo, a camada culta dos povos oriundos da fase colonial estrita é ganha — preparada que está pela sua condição de classe — para aceitar a subordinação econômica, atribuindo-a a fatores não materiais: superioridade de raça, superioridade de clima, superioridade de situação geográfica, que predestinam as novas metrópoles. É, em suma, a preparação do imperialismo (...)" SODRÉ, Nelson Werneck. *A ideologia do colonialismo*: seus reflexos no pensamento brasileiro. Petrópolis: Vozes, 1984, p. 8.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111886/CA

O paradoxo dessa modernidade é tanto que, mesmo em prol de uma literatura que deva se "encostar ao gênio, ao espírito popular nas suas eminências", Romero temia o poder de transformação social desse mesmo espírito popular, como explica Antonio Candido: "Fica patente a sua ideologia de cunho progressista e, ao mesmo tempo, o seu receio em face das mudanças bruscas e profundas, já demonstrado quando se opôs à extinção imediata da escravidão (...)" (Mello e Souza, 1978, p. 164). Apesar de concluir que o "povo brasileiro representa uma fusão; é um povo mestiçado" e de pensar que a história do Brasil é a história

> da formação de um tipo novo pela ação de cinco fatores, formação sextiária em que predomina a mestiçagem. Todo brasileiro é um mestiço, quando não no sangue, nas ideias. Os operários deste fato inicial tem sido: português, o negro, o índio, o meio físico e a imitação estrangeira. (Romero, 1980, p. 54)

o autor de *Estudos sobre a poesia popular no Brasil* afirma, categoricamente, que "o elemento branco tende em todo o caso a predominar com a internação e o desaparecimento progressivo do índio com a extinção do tráfico dos africanos e com a imigração europeia" (idem, p. 121), dando razões para questionarmos como o caráter essencialmente mestiço que define o brasileiro tende assim a se acabar junto com o embranquecimento do país, como se o brasileiro em essência tendesse a desaparecer para dar lugar a outro "tipo", branco, europeizado. Seria preciso antes nos perguntarmos como essa modernidade sobreviveria sem *nenhum* caractere brasileiro, como é o caso da tara desses intelectuais ansiados pela descoberta do *modus operandi* da psique nacional, para assim tentar resolver seu "problema". A ambiguidade dupla, a negação da negação, continua sendo uma lei nessa modernidade. A questão principal é de que, em nome da realidade local e de uma ideia de representação da realidade brasileira que lhe impulsionassem em direção à modernidade, as diferenças seriam amenizadas, os conflitos das ideias ver-se-iam irmãos de propósitos, tudo para cunhar um pensamento que coroasse uma resposta para a diversidade e as diferenças brasileiras. Como nos escreve Coutinho:

> Destarte, herdando do romantismo a ideia da valorização da 'cor local', o realismo emprestou-lhe um traço peculiar graças à doutrina positivista do ambientalismo, ao

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111886/CA

> mesologismo de Buckle e à filosofia determinista de Taine quanto à origem da literatura nos fatores do meio, raça e momento, ampliando-a na teoria do localismo regionalista, de que participou toda a geração de 1870 na busca do caráter nacional para a literatura. (Coutinho, 1968, p. 128)

Roque Spencer de Barros acreditava que, enquanto o romantismo buscava a peculiaridade, no típico e no insólito, a geração de 1870 pensaria o contrário, pois ela desejava a integração do país junto à civilização ocidental e

> compreender que nossas diferenças em relação com os países mais adiantados do Ocidente não como uma 'diferença de natureza' mas como uma diferença de fase histórica, entendida segundo o modelo de uma filosofia progressista. (BARROS, 1967, p. 14).

Apesar das disparidades entre as teorias cientificistas da geração de 1870 e o Romantismo, não é difícil julgar que permaneceu a mesma preocupação quanto à questão nacional: a necessidade de explicar o problema da possibilidade de uma modernidade brasileira, como finalidade última, com a diferença de que aquela geração agia sob a proteção tutelar de sistemas teóricos os mais diversos que dariam mais legitimidade e autoridade às analises científicas contra os "doces, enganosos e encantadores cismares" do romantismo. Como explica Lúcia Lippi Oliveira:

> Entender o Brasil, construir o Brasil, era uma meta fundamental para esses homens que julgavam que o país deveria repetir, de forma acelerada, a experiência do Ocidente. Neste contexto, a construção de um sentimento brasileiro tinha uma importância fundamental, sendo a nacionalidade o critério básico de avaliação dos produtos literários. (Oliveira, 1990, p.85)

É neste sentido que Sílvio Romero afirmará que "tudo quanto há contribuído para a diferenciação nacional, deve ser estudado, e a medida do mérito dos escritores é este critério novo." (Romero, 1980, p. 54). Apesar de se identificar como cientificista e anti-romântico, Romero

> não encontra um outro critério de avaliação, a não ser aquilo mesmo que combate (...) usa o critério popular e étnico para explicar o caráter nacional e, ao mesmo tempo, o 'critério positivo e evolucionista' ao tratar das 'relações do Brasil com a humanidade em geral.' (Leite, 1992, p. 185)[17].

[17] Cruz Costa tem outra visão: "Não nos parece, pois, que Sílvio Romero tenha sido em filosofia uma espécie de 'barco sem leme nem bússola.' (...) A bússola do filósofo é o conjunto das condições que a própria vida histórica traça. É certo que Sílvio Romero oscilou — e oscilou

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111886/CA

Com essa aparente contradição, Romero é um dos exemplos mais interessantes de casos em que a teoria espanta-se com a realidade, obrigando-se a rearticular novas maneiras, concepções e tentativas de hipóteses que não punham em risco o vigor do pensamento mediante a acidez corrosiva do mundo empírico, e é por isso que daí decorrerá uma visão de mundo por vezes até mesmo coerente ou por outra meramente ornamentada pela autoridade científica, mas que nada prova ao acerto de contas do real. Ele não foi o primeiro nem o último, pois em homens que sofreram sua influência, como Euclides da Cunha ou Oliveira Viana, e outros intelectuais de sua época,

> Há sempre algum ou muito exorcismo. Trata-se de explicar as lutas sociais [Canudos, Abolição, Imigração, República] em termos raciais. Querem descobrir as raízes do atraso, barbárie, fetichismo, fanatismo das coletividades, multidões. Em lugar de compreender as condições econômicas e políticas das desigualdades sociais, buscam explicações geográficas, raciais, evolucionistas, darwinistas, disfarçadas de antropologia científica, em geral a antropologia formulada no âmbito do colonialismo e imperialismo da Inglaterra, França, Alemanha, Estados Unidos e outros países. (Ianni, 1992, p. 137)

O apelo à caracterização racial para a descortinação do problema nacional chega a paroxismos tais e inebriantes que podemos perceber tantas ambiguidades nesse exorcismo a ponto de revelar-nos respostas por cima de outras respostas, ideologias por cima de ideologias. Assim é que Sílvio Romero disserta em seu livro contra Machado de Assis, por razão do anglofilismo desse e de seus vários aspectos "alienígenas":

> (...) uma pequena elite intelectual separou-se notavelmente do grosso da população e, ao passo que esta permanece quase inteiramente inculta, aquela (...) atirou-se a copiar na política e nas letras (...) é este o mal de nossa habilidade ilusória e falha de mestiços e meridionais, apaixonados, fantasistas, capazes de imitar, porém organicamente impróprios para criar (...) (Romero, 1897, p.122)[18].

Aqui a explicação racial é mesclada pela diferenciação de classe, fonte dos problemas díspares de visão de mundo que assolam os dois lados da nação, pois

---

bastante mesmo — como oscilam aqueles que são bafejados pelo salutar espírito de dúvida, todos os que sentem a importância da inquietação que é sinal de vida. Interessado na vida prática, Sílvio Romero não se consumiu na pesquisa de abstrações. Se assim tivesse feito, não nos teria deixado essa grande obra que é a sua." CRUZ COSTA, João. *Contribuição à história das ideias no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967 p. 301.

[18] Cf. SCHWARZ, Roberto. Nacional por subtração In *Cultura e política*. São Paulo: Paz e Terra, 2009, p. 123-127.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111886/CA

Romero entende que é a elite, tanto a política quanto a ilustrada, que tem o problema da cópia e imitação, razão do seu interesse pelo folclore e poesia popular. A advertência é, de certo modo, quase um lugar-comum à crítica destes pensadores e, embora usassem como métodos e teorias elaborações estrangeiras, pareciam eles entender que o próprio pensamento sobre a modernidade brasileira e, consequentemente, de sua viabilidade "antropológica" ou psicológica — pois a resposta estaria no dessecamento do caráter e da moral do seu povo — só seria vigoroso se inspirado num ideário legítimo e confiável, sendo que isso dependeria de cada época. A crítica que uma geração fará à sua anterior cumprirá o mesmo ritual ilusório de lançar mãos de um "caudal de ideias do moderno" para dar nome a um monstro de contradições que é o país, ao mesmo tempo em que repudia a "macaqueação", o "mimetismo", o "copismo" nu e cru dos antecessores. É assim que tais exorcismos, dos quais nos fala Octávio Ianni, não se esgotam na própria ideologia do caráter racialista e psicologista, como nos mostra essa passagem de Romero, pois seria muito tomá-los como ingênuos, ignorantes da realidade a que tanto diziam se dedicar, e é justamente pelas disparidades, nem sempre passíveis de aclimatação, que as brechas dessa modernidade duplamente ambígua mostra suas brechas. Mas uma hora ou outra a cicatriz de Ulisses tem que aparecer.

Essa cicatriz, novamente infeccionando e jorrando sangue, por certa época chamou-se Canudos. A partir dela Euclides da Cunha tem que confessar:

> 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 de 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 (...) (Cunha, 1966, p. 231)

Sob diferenças de classe e diferenças regionais, como explicar e, mais do que isso, reconhecer um futuro para tal nação? Euclides da Cunha é outro exemplar de cientista cuja teoria não se adequava à realidade que se pretendia objeto de pesquisa pré-conceituado. É neste sentido que se podem encontrar diversas ambiguidades no seu *Os sertões*, como Dante Moreira Leite procurou demonstrar, pois ao mesmo tempo o autor esboça duas teorias incompatíveis: uma

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111886/CA

delas afirma que a civilização[19] esmagaria as "sub-raças sertanejas" obedecendo às determinações evolucionistas da sobrevivência dos mais fortes[20], mas, por seu lado, a outra afirma que o sertanejo seria a raça forte, em comparação com a litorânea, capaz assim de constituir a futura raça brasileira. (Leite, 1992, p. 211). Se o sertanejo é uma rocha viva, então, como mestiço fadado à extinção, poderia ser ele o construtor de uma civilização brasileira? Se existe um declive de classe ou de raça ou de cultura, então como pensar numa unidade brasileira capaz de amortecer tais disparidades enormes e tão enraizadas (três séculos) na história do país?

A verdade é que, lendo a contrapelo, tanto Euclides quanto Romero demonstraram que a "civilização" não se fazia através da entrada compulsória na modernidade — e Canudos mesmo demonstrara que a realidade é tão fugidia e impermeável de teorizações abstratas e estranhas ao solo dos problemas nacionais, díspares dos problemas modernos *europeus*. É interessante então compreender como essa modernidade exigia exclusões e marginalizações em troca da inclusão dentro de um sistema cruel de hierarquização da divisão de trabalho capitalista — exclusões também reproduzidas a nível cultural, como vimos na introdução deste trabalho. Os paradoxos da modernidade aqui se revelam críticos devido a esses declives e dilemas de um país que para crescer, segundo um paradigma baseado em desigualdades assimétricas, deve arcar com o preço de vidas humanas e de outras organizações alternativas em nome de uma sublocação tão periférica e marginal quanto à daquelas mesmas multidões dizimadas em Canudos. A gradação dessa desigualdade, desde a hierarquia entre países coloniais e ex-colônias até o abismo que separa os pobres e "rudes patrícios" de Euclides e a "pequena elite intelectual" de Romero, faz parte assim de um sistema estruturalmente vicioso, que exige a desigualdade e a dominação econômica como seu motor de produção e reprodução.

---

[19] Escrevera Euclides da Cunha em 2 de dezembro de 1888, no auge da crise pós-Abolição do Império: "Desiluda-se o governo. A civilização é o corolário mais próximo da atividade humana sobre o mundo; emanada imediatamente de um fato, que assume hoje, o caráter positivo de uma lei — a evolução —, o seu curso, como está, é fatal, inexorável, não há tradição que lhe demore (...) CUNHA, Euclides. *Obra completa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1966, v. I, p. 544.

[20] Apesar da "retratação", a sua posteridade não teve um bom uso, pois, como explica Gilberto Freyre, "não há dúvida de que, como Nina Rodrigues, e como, em certas fases de sua vida, o contraditório Sílvio Romero, Euclides padeceu daqueles preconceitos cientificistas contra mulatos e cafuzos, concorrendo, talvez, para o 'arianismo' dos Oliveira Viana: seus sucessores imediatos nos estudos de homens e populações brasileiras." FREYRE In CUNHA. *Op. Cit.*, p. 29.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111886/CA

No entanto, entre aquelas sequelas da modernidade que envolviam o "fator humano" e a modernidade baseada num "caudal de ideias", talvez o que mais ficou de interesse para a inteligência brasileira em *Os Sertões*, antes da "denúncia de um assassinato", fora o grito por uma reforma da inteligência, pois, como afirma Cruz Costa,

> não é como *filósofo* que ele [Euclides] tem saliente lugar na história das ideias do Brasil no século XX. É porque com ele se inicia a reação contra o sebaritismo intelectual, contra a *faina cega* dos copistas dos pensadores de empréstimo. (COSTA, 1967, p. 335)

Apesar disso, só podemos encará-lo a partir daquele "exorcismo", embora, no caso de Euclides, um exorcismo angustiado meio "retratação do tributo republicano", meio "retratação do seu determinismo geográfico e racial", como o quer José Guilherme Merquior[21] (Merquior, 1996, p. 264).

É essa civilização "inexorável" de Euclides que, em outro sentido, Graça Aranha irá chamar de Todo Infinito. Só que aqui ela não se apresenta como algo determinado como o único destino a ser seguido: era a alma brasileira que deveria se integrar no Cosmos, daí ser sua filosofia chamada de integracionista — resultado escasso do monismo de seu mestre Tobias Barreto. Graça Aranha é derradeiro pupilo da Escola de Recife e será o homem que tentará fazer a ligação viável entre o século XIX e suas teorias filosófico-cientificistas e as vanguardas do século XX; não precisaríamos de muita imaginação para saber o quanto essa aproximação seria infrutífera. Mas o que vale em Graça Aranha aqui é a sua leitura e visão cosmológica, metafísica e intuitiva do Brasil, cheia de filosofices e de um discurso caricato que deixa a desejar se formos comparar com os grandes nomes formados na Faculdade de Direito de Recife, como Sílvio Romero e Tobias Barreto, Farias Brito e Capistrano de Abreu. A riqueza documental e empírica de uns desses e mesmo a longevidade filosófica de outros demonstram o quanto, naquele momento, o auge do pensamento tão cultuado por Romero como modelar para o país já estava decadente e testemunhava seus últimos suspiros.

No mesmo ano de publicação de *Os sertões*, 1902, Graça publica *Canaã*, espécie de romance-debate sobre os embates resultantes de um novo Brasil que se

[21] As decepções e os fantasmas de tais exorcismos foram uma constante em sua vida logo após a República. Cf SEVCENKO, Nicolau. *Literatura como missão*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 186-187.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111886/CA

aflorava sobre o trabalho da mão-de-obra estrangeira e das prerrogativas agrárias no desenvolvimento do país. Nele há momentos que fariam rejubilar os olhos de um Sílvio Romero com sua ideia de embranquecimento e de europeização, com atesta o imigrante Lentz:

> Nós renovaremos a Nação, nos espalharemos sobre ela, a cobriremos com nossos corpos brancos e engrandeceremos para a eternidade. (...) Falando-lhe com melhor franqueza, a civilização desta terra está na imigração de europeus, mas é preciso que cada um de nós traga a vontade de governar e dirigir. (Aranha, 1981, p. 49).

Nesta curta passagem reside todo o paradoxo antes avaliado por nós sobre a europeização marcada pela exploração de capitais e instituições estrangeiras[22]. Segundo Cruz Costa, a obra "espelha ainda, cremos, as contradições do europeísmo dos letrados brasileiros, embora ali apareçam indícios de uma tentativa de superação dessa situação." (Costa, 1967, p. 388). Com efeito, a questão que fica no romance é: devemos aceitar o embranquecimento, mesmo vindo a partir da guerra e violência, como prega o personagem alemão e filho de general, sendo que essa manobra seria o começo de uma recolonização do país? Como aceitar a modernidade se ela, para os povos "atrasados" na medida dessa mesma modernidade, só seria viável através da dependência e exploração? Pelo impasse, a nacionalidade então não contribuiria para a modernidade nem a recíproca seria a mesma.

Mas será mais tarde, com os livros *A estética da vida* e *O espírito moderno*, que a tentativa de um pensamento filosófico moderno sobre a experiência brasileira desembocaria numa série de contradições de um pensamento pouco confiável e vigoroso para os seus contemporâneos. N'*A estética da vida* (1921) Graça traça uma espécie de "psicologia profunda da coletividade" para tentar explicar o estado da alma brasileira, que se encontra na fase do terror, fonte da separação do espírito humano numa dualidade que separa o eu do mundo, e só a partir dessa superação, apoiando-se no monismo filosófico, é que o brasileiro,

[22] Manuel Bonfim, no seu *A América Latina*, dá uma ideia dessa relação: "Levada à prática, a teoria do racismo científico deu o seguinte resultado: vão os 'superiores' aos países onde existem esses 'povos inferiores', organizam-lhe a vida conforme as suas tradições — deles superiores; instituem-se em classes dirigentes, e obrigam os inferiores a trabalhar para sustentá-los; e se estes o não quiserem, então que os matem e eliminem de qualquer forma, a fim de ficar a terra para os superiores (...) tal é, em síntese, a teoria das raças inferiores." BONFIM, Manuel *apud* OLIVEIRA, Lúcia Lippi. *A questão nacional na Primeira República.* São Paulo: Brasiliense, 1990 p. 117.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111886/CA

segundo Eduardo Jardim de Moraes, recuperaria o estado inicial "de inconsciência e integração no todo que abandonamos no momento em que, moídos pelo terror inicial, fizemo-nos consciência, diferente e distanciada do todo, tentando interpretar a realidade." (Moraes, 1978, p. 24). Para entender como se resolveria tal problema, Graça dá uma hipótese: "No Brasil, o traço característico coletivo é a imaginação." Ele então lança mão de uma explicação: "As raízes longínquas dessa imaginação acham-se na alma das raças diferentes, que se encontraram no prodígio de nossa natureza tropical. Cada povo aí trouxe a sua melancolia." (Aranha, 1921, p. 86). Para chegar à união cósmica, Graça propõe uma ética da estética da vida, cuidando de três trabalhos morais: "Deve vencer a 'natureza', que apavora e esmaga, a 'metafísica', que lhe vem dessa natureza e da alma das raças selvagens geradoras do seu espírito, a 'inteligência', que é a faculdade de compreender o universo e no Brasil é estranhamente perturbada." (idem. p.99).

Essas elaborações complicadas a que nos permitimos a digressão dão conta do aparato filosófico, tanto quanto o "etnológico", folclórico ou sociológico, do qual essa geração e seus frutos incorreram para pensar a questão nacional. Não resta dúvida que esse é também o derradeiro momento de um pensamento deslocado de uma nova realidade, que se via indisposto, à época, num mundo onde uma Guerra Mundial já havia espantado todos os fantasmas que o século XIX criara, pelo menos seus fantasmas mais situados historicamente num contexto de expansão e imperialismo capitalista. Assim é que,

> apesar do interesse que poderiam ter despertado as suas curiosas fantasias sobre a metafísica brasileira, cremos que nenhuma influência efetiva, permanente, exerceu Graça Aranha (...) Ninguém o considerou filósofo e, pelos modos, ninguém se preocupou muito com o seu terror cósmico, fundamento de sua metafísica...[23] (COSTA, 1967, p. 391-392).

A questão nacional então chega a um momento crucial no começo do século XX. Nos seus primeiros momentos o nacionalismo literário não se erguerá de forma orgânica, não será prerrogativa de nenhuma "escola" ou de nenhum grupo que tenha certo número de objetos conjunturais. É apenas com o modernismo que

[23] Assim descreveu Alceu Amoroso Lima: "A 'concepção espetacular do mundo' seria a justificação de todos os frívolos, de todos os cínicos, de todos os cabotinos, de todos os 'príncipes' da existência. Seria a dissolução da personalidade, quando a cultura e a civilização só se justificam como concentração e a apuração dessa personalidade." LIMA, Alceu Amoroso. *Estudos literários*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1966, p. 437 v.I.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111886/CA

esse nacionalismo terá tal faceta a nível *grupal*, como veremos. No entanto, ele não chega a se esgotar. A problemática da modernidade brasileira ainda terá em nomes de antropólogos, pesquisadores e cientistas uma explicação que não hesitará lançar mãos daquelas teorias as quais já citamos. Por outro lado, no território especificamente literário, o nacionalismo não se *sistematizará*. Na pós-Proclamação da República, como explica Lúcia Lippi, "os 'mosqueteiros-intelectuais'[Sevcenko], tipos característicos da geração de 1870, acabaram afastados do prestígio público pela atuação das oligarquias que passaram a dominar a vida republicana e pela ausência de um publico leitor que os prestigiasse[24]. Outros intelectuais passaram a 'ornamentar' em seu lugar o pensamento nacional." (Oliveira, 1990, p. 87). Apenas no contexto da Primeira Guerra veremos um Olavo Bilac percorrendo o país em nome de sua campanha pela militarização do povo, pela obrigatoriedade do alistamento, pela educação primária. Mais uma vez, num dos discursos de Bilac podemos encontrar aquela brecha vista em Romero, de uma questão de classe se travestindo e se ocultando. Diz no discurso na Faculdade de São Paulo, em 1915, intitulada "Em marcha!":

> Que é o serviço militar generalizado? É o triunfo completo da democracia; o nivelamento das classes. A escola da ordem, da disciplina, da coesão; o laboratório da dignidade própria e do patriotismo. É a instrução primária obrigatória; é o asseio obrigatório, a higiene obrigatória, a regeneração muscular e física obrigatória. As cidades estão cheias de ociosos descalços, maltrapilhos, inimigos da carta de *abc* e do banho — animais brutos que de homens tem apenas a aparência e a maldade. Para esses rebotalhos da sociedade a caverna seria a salvação. (Bilac, 1996, p. 914)

Apesar de não se considerar militarista, Bilac usa de sofismas para conceber uma sociedade em que todo o povo seria o exército para que assim "cada brasileiro se ufane do título de cidadão-soldado." (idem, p. 939). Só assim ele conceberia uma democracia que sabia não ser a realidade daquele momento; do mesmo modo, as desigualdades de classe se dissolveriam nessa espécie de cidade-estado espartana, onde a beleza estética e física, resultante da prática de esportes,

[24] João do Rio traça um retrato dessa nova era: "Os tempos mudaram, meu caro. Há vinte anos um sujeito para fingir de pensador começava por ter a barba por fazer e o fato cheio de nódoas. Hoje, um tipo nessas condições seria posto fora até mesmo das confeitarias que são e sempre foram as colmeias dos ociosos. Depois, há a concorrência, a tremenda concorrência de trabalho que proíbe os românticos, o sentimentalismo, as noites passadas em claro e essa coisa abjeta que os imbecis divinizam chamada boêmia, isto é, a falta de dinheiro, o saque eventual das algibeiras alheias e a gargalhada de troça aos outros com a camisa por lavar e o estômago vazio." RIO, João. (Paulo Barreto) *apud* MACHADO NETO, A. L. *Estrutura social da República das Letras*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1973, p.95.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111886/CA

que à época era uma moda, seria prerrogativa dos cidadãos, higienicamente capazes de exercer sua cidadania em tal *pólis*, pois, como podemos ver, o discurso cientificista ainda permanecia atuante, reelaborado agora nas políticas públicas de higienização e no discurso biopolítico sobre o corpo. No entanto, para o clamor das contradições, ou seja, da modernidade, a "democracia da força bruta" desrespeita os desqualificados, pobres e marginalizados, como se esses fossem obrigados a "serem iguais", cidadãos compulsórios; com isso o autor de "Via-Láctea" acaba revelando nesta passagem o seu teor excludente e mesmo antidemocrático dessa contradição disfarçada de discurso de libertação nacional. Neste sentido, Bilac, como quase todos os intelectuais vistos aqui, não consegue forjar um pensamento ausente da marca de sua visão de mundo estrita, porque, mesmo reconhecendo diferenças, injustiças, desigualdades, eles se entregam ao preconceito vil e degradante, sendo que é neles que tal situação de penúria acaba se reproduzindo ao nível ideológico que justifica aquela situação.

Ainda assim, o nacionalismo de defesa nacional de Bilac não se redimira do velho "cancro" da modernidade brasileira, entregando-se às ideias de raça e caráter, como fica bem exposto num soneto clássico intitulado "Música brasileira":

> Mas sobre essa volúpia erra a tristeza
> Dos desertos, das matas e do oceano:
> Bárbara poracé, banzo africano,
> E soluços de trova portuguesa.
>
> És samba e jongo, xiba e fado, cujos
> Acordes são desejos e orfandades
> De selvagens, cativos e marujos:
>
> E em nostalgias e paixões consistes,
> Lasciva dor, beijo de três saudades,
> Flor amorosa de três raças tristes.
> (idem, p. 241)

Por esta visão de mundo, de um povo formado por "três raças tristes", marcado pelo pauperismo intelectual e material, irá surgir o fenômeno do regionalismo que predominou durante esta época, principalmente em nomes como os de Monteiro Lobato, Coelho Neto, Afonso Arinos, e, talvez o mais citado à época, Catulo da Paixão Cearense. O regionalismo e, principalmente Lobato e seu Jeca Tatu, será muito atacado pelos modernistas de primeira hora porque, segundo

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111886/CA

Mário da Silva Brito, “o intelectual deslumbrado com a metrópole cosmopolita não encontra justificativa para a literatura de iaiás e ioiôs, para as letras caipiras.” (Brito, 1978, p. 201). Já Menotti Del Picchia afirmaria que

> não era ele o derivante do nosso meio, senão um artifício quase cabotinamente jacobino, destinado a dedilhar as atrofiadas cordas sentimentais de uma raça que se transforma dia a dia, numa estirpe decidida e máscula, americanizada — ou melhor — abrasileirada.” (Picchia *apud* Brito, 1978, p. 202).

Mas este que escreve fora o autor de *Juca Mulato*, uma obra regionalista de aspiração sentimental e idealista, uma contra-personagem frente ao realismo impiedoso de Jeca Tatu. É verdade então que neste momento o modernismo ligava-se ao tecnicismo e ao urbanismo e não admitia ver a imagem da literatura reclusa nos sertões e no homem do campo, daí que esse regionalismo não se coadunava com o otimismo progressista desses modernistas. Por fim das contas, admitimos que tal

> Regionalismo seria, em última análise, um movimento contrário ao nacionalismo, pois tenderia a salientar diferenças, e não semelhanças, entre brasileiros de várias regiões. Aparentemente, só no momento em que houve maior segurança quanto à unidade nacional seria possível acentuar aspectos regionais divergentes. (Leite, 1992, p. 203)

Sobre o regionalismo escreve Mário de Andrade em carta a Luís da Câmara Cascudo, já em 1925:

> Em tese sou contrário ao regionalismo. Acho desintegrante da ideia da nação e sobre este ponto muito prejudicial pro Brasil já tão separado. Além disso fatalmente o regionalismo insiste sobre as diferenciações e as curiosidades salientando não propriamente o caráter individual psicológico duma raça porém seus dados exóticos. Pode-se dizer que exóticos até dentro do próprio país, não acha? (Andrade, 2010, p. 64)

Como veremos mais adiante, é justamente num momento em que o país passa por crises institucionais e sociais que o nacionalismo baterá na porta dos modernistas, deixando de lado o seu aspecto cosmopolita e tecnicista da primeira fase e recuperando a linha da tradição brasileira em modernidade, da lei Brasil.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1111886/CA