

Que faremos com esta tradição? Ou: relíquias da casa velha

Renato Cordeiro Gomes

Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

¹ Este ensaio, em versão ligeiramente modificada, foi apresentado no colóquio “Figuras da Losofonia: Homenagem a Cleonice Berardinelli”, organizado por Izabel Margato e realizado em Lisboa, fevereiro de 1999, sob o patrocínio do Instituto Camões e da Cátedra Pe. Antônio Vieira da Estudos Portugueses da PUC-Rio.

² SARAMAGO, José. *Que farei com este livro?* São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 92.

A motivação para o duplo título deste texto¹ talvez mereça uma pequena explicação. O primeiro deles remete à peça de teatro de José Saramago (1979); o segundo, à coletânea de contos de Machado de Assis (1906). Da peça *Que farei com este livro?* recorto mais especificamente o oitavo quadro do segundo ato que a encerra, com Luís de Camões recebendo o primeiro exemplar de *Os Lusíadas*. Cito: (*Segurando o livro com as duas mãos*) Que farei com este livro? (*Pausa. Abre o livro, estende ligeiramente os braços, olha em frente*). Que fareis com este livro?². Ao concluir a trama, o poeta aponta para a abertura de outra trama, indagando o destino histórico e a utilidade daquele que será o livro por excelência da cultura portuguesa. Ao passar da primeira para a segunda pessoa e olhar em frente (como indica a rubrica cênica), Camões interroga a posteridade sobre a recepção de sua epopéia, narrativa de fundação que possibilita inventar uma tradição, quando estabelece o lastro de uma história. Do livro de contos de Machado, retenho o título *Relíquias da casa velha*, associado pelo escritor brasileiro, na “Advertência” de abertura do volume, às lembranças que uma casa guarda, as tais relíquias com que metaforiza os inéditos publicados naquela ocasião. Livros que falam de livros, ou de casa velha, são-me, aqui, metáforas para nomear uma tradição.

As duas referências, desta maneira, servem-me de mote para formular a questão que me mobiliza. Pergunto: o que faremos desta tradi-

ção, destas relíquias que recebemos de uma herança portuguesa, por via da história? O nós, plural de sujeitos inseridos em outra cultura, a do Brasil, refere-se aos intelectuais, pensadores, escritores, artistas brasileiros que tiveram de enfrentar o problema da constituição de nossa identidade cultural e questionam, mais fortemente desde o Romantismo, o papel da herança colonial portuguesa na invenção de uma tradição (para usar a expressão de Eric Hobsbawn³) que nos constituiria. O que faremos desta tradição legada pelos portugueses para que possamos criar uma nacionalidade? A pergunta que se agudiza no Modernismo, quando proliferam as interpretações do Brasil, quando se redescobre o Brasil, ganha um novo componente: como tornar o Brasil um país moderno se somos produtos de uma tradição que complica nosso acesso à modernidade? Dotados de consciência histórica que permite saber, para além da afetividade, que somos produtos de uma tradição, esses pensadores podem analisar essa herança e perceber sua continuidade (mesmo que em diferença), ou propor romper com ela, considerando a ruptura como instrumento da razão crítica e assentando a negatividade como traço forte da modernidade.

Por esta perspectiva, o papel dos intelectuais e dos homens de espírito (“clercs”) de um país periférico como o Brasil foi moldado no e pelo processo que tinha como mira constituir a nação. Eles vêm, ao longo da história, pensando acima de mais nada a nação e, de diferentes maneiras, ajudando a reinventá-la seguidamente, até mesmo quando uma nova situação criada pela globalização mina as possibilidades do exclusivismo nacional e abre caminho para uma intelligentsia desterritorializada e desnacionalizada, ao mesmo tempo em que, contraditoriamente, as referências nacionais tornam-se de novo recorrentes. Retomemos, pois, uma visão panorâmica dos discursos que, ao longo de nossa História, tematizam o país.

Se os discursos produzidos sobre o Brasil durante o período colonial moldaram a percepção sobre a terra e o homem, domesticaram um imaginário e, com o correr do tempo, constituíram uma tradição, espécie de arquivo do passado brasileiro, transmitido de geração em geração, esta tradição acaba criando um problema para os românticos brasileiros. Assegura Antonio Candido⁴, na *Formação da literatura brasileira*, que a proposta de nosso Romantismo, cuja expressão foi o nacionalismo literário, manifestava a consciência da atividade intelectual, não só como prova do valor brasileiro e o esclarecimento mental do país, mas também como tarefa patriótica na construção nacional, quando discutem o processo civilizatório que exige a fundação de nação e do Estado⁵. Na proposta estava implícita a pergunta: que fazer da tradição colonial? Que papel teria esta tradição, quando a meta consistia em sustentar que possuíamos uma cultu-

³ HOBBSBAWN, Eric & RANGER, Terence (org.). *A invenção das tradições*. 2. ed. trad. Celina Cardim Cavalcanti. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

⁴ CANDIDO, Antonio. *Formação da literatura brasileira: momentos decisivos*. São Paulo: Martins, 1964. Vol. 1, p. 309-310.

⁵ A respeito do tópico “Enunciar o Brasil”, no Romantismo e, em especial, em José de Alencar, ver: CARRIZO, Silvina. “Palavra y memoria en Alencar”. *Gragoatá: Revista do Instituto de Letras, Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal Fluminense*. n. 1,2, sem. 1996. p. 205-217.

ra autóctone a dar-nos identidade? O esforço romântico buscava, então, exteriorizar o interior, aquilo que dizia respeito ao nosso ser; buscava representar e identificar a nação como algo imanente, isto é, o que apontava para a identidade cultural e a nacionalidade como essência. Indicava tal proposta a recusa do exterior com que até então nos reconhecíamos⁶.

Numa terra onde tudo era ainda conjectural, problemático e conjugado ao futuro, a vontade de afirmar-se projeta-se na invenção de uma tradição (repite a expressão de Eric Hobsbawm) através de práticas discursivas que visavam inculcar certos valores através da repetição, o que implicava, automaticamente, uma continuidade (artificial) em relação ao passado histórico apropriado⁷. Essa invenção tem por propósito reagir a uma situação nova e assume a forma de referência a situações anteriores, ou estabelece o seu próprio passado. Sendo essencialmente um processo de formalização, essa tradição inventada atrela-se à transformação ampla do país motivada pela Independência política (1822), que requereu a tarefa patriótica de construir um Estado-nação unificado. “Tudo isto correspondia ao vazio brasileiro, à tenuidade de nossa consciência nacional, sem lastro de tradições sedimentadas”⁸, segundo a formulação de Augusto Meyer. O trabalho dos românticos, com destaque para José de Alencar, visava justamente sedimentar as tradições inventadas, formando um lastro a ser legado às gerações vindouras. Esse afirmar-se enquanto síntese do que representaria uma “essência nacional” está atrelado, pois, a um paradoxo: nega-se uma tradição que, ao mesmo tempo, é reinterpretada na tentativa de preencher aquele vazio com narrativas, imagens, idéias que contribuiriam para a formação de mitos fundadores da nacionalidade.

Aqui talvez não seja ocioso citar os romances indianistas e de fundação de Alencar que, utilizando elementos antigos na elaboração de nova tradição inventada, segue um movimento cronológico às avessas. *O guarani* (1855), *Iracema* (1865) e *Ubirajara* (1874) iluminam, respectivamente, três momentos históricos com os quais o autor pretende estabelecer o mapeamento simbólico da construção da nação: o Brasil histórico dos novos “senhores da terra” e a luta inglória dos índios contra os conquistadores portugueses nos primeiros séculos da colonização; o primeiro encontro de raças e fundação da raça brasileira por ocasião do descobrimento e início da colonização; e a pureza étnica dos tempos pré-cabralinos⁹. As três narrativas ressemantizam essas matérias do passado sob o signo da conciliação, do recalçamento da violência, realçando o elemento autóctone, elevando-o ao nível do português heróico dos tempos da colonização, assinalando o que há de recordar e esquecer na construção histórica da nação.

⁶ Ver a respeito da busca de identidade nacional enquanto exteriorização do interior (nos românticos), ou interiorização do exterior (nos modernistas), o ensaio “O político e o psicológico, estágios da cultura” (in: TELLES, Gilberto Mendonça et al. *Oswald plural*. Rio de Janeiro: Ed. da UERJ, 1995. P. 99-106), em que o seu autor Roberto Corrêa dos Santos comenta o ensaio “Oswald de Andrade, ou o elogio da tolerância racial”, de Silviano Santiago”, tendo por fundamento a filosofia de Nietzsche. Propõe o crítico aí uma terceira via para a manifestação da identidade que seria a “pura exteriorização do exterior”.

⁷ HOBBSBAWN, Eric. Op. cit., p. 9.

⁸ MEYER, Augusto. “Alencar”. In: ALENCAR, José de. *Iracema*: edição do centenário. Org. M. Cavalcanti Proença. Rio de Janeiro: José Olympio, 1965. p. 262.

⁹ Ver a esse respeito: SANTIAGO, Silviano. “Atração do mundo (Políticas de identidade e globalização na moderna cultura brasileira)”. *Gracatú*. Revista do Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal Fluminense. n.1, 2. sem. 1996, p. 35. E também CARRIZO, Silvina, op. cit.

Sabendo-se que o próprio conceito de nação é um artefato historicamente construído (Benedict Anderson¹⁰), o paradoxo apontado (negar uma tradição e reapropriá-la para inventar outra tradição, buscando uma continuidade com o passado) não deixa de salientar o dilema entre a necessidade de delinear-se uma imagem-síntese e as contradições históricas que a negam. A experiência colonial portuguesa no Brasil não contribui para essa busca de unidade, se levarmos em conta as distantes e atomizadas províncias, afinal “unificadas” no período imperial quando se cria o mito da nação brasileira, nos moldes da síntese romântica¹¹. Se como apontam Anderson e Renan¹² “o esquecimento também é fator essencial na criação de uma nação”, era preciso esquecer toda uma realidade “indesejável” de multiplicidade, de estranhezas mútuas, de conflitos e de afastamentos na elaboração de uma imagem única, totalizante, de uma nação reconciliada. A herança colonial portuguesa é submetida, assim, a um processo de ressemantização a serviço de um discurso ideológico que justifica e funda a jovem nação. Essa perspectiva possibilita também ficcionalizar as contradições da identidade nacional, nos discursos que advogam a fundação como origem e unidade simbólica¹³. Se a nação é também constituída pela narração, como quer Homi Bhabha¹⁴, a narrativa romântica brasileira, em particular a de feição indianista, propõe uma “comunidade imaginada” (Benedict Anderson) enquanto totalidade estável e a identidade cultural enquanto essência fundadora resultante da conciliação de colonizador e colonizado. Se a pergunta implícita era saber o que fazer da tradição, esta teria de ser necessariamente redimensionada em direção aos discursos que delineiam os contornos imaginários de uma comunidade, sua história, sua origem.

Esse mesmo dilema ganha feições mais dramatizadas entre os modernistas brasileiros. Marcados pelos traços vanguardistas, na busca do novo pelo novo, por uma estética de ruptura, que negava a tradição (o que chamavam pejorativamente de “passadismo”), também eles se colocaram a pergunta-problema quando se propunham a “descobrir” o Brasil, a oferecer interpretações para o país. Como interpretar o passado, vale dizer, a tradição, em função do presente? O que faremos com esta tradição, quando vislumbramos um futuro (utópico) que nos faria entrar na modernidade, superando o atraso que nos atrelava a um mundo velho? Tanto o projeto estético (a necessidade de uma escrita de vanguarda) quanto o ideológico (a necessidade de tornar o Brasil um país moderno, o que passaria infalivelmente pela industrialização e pela urbanização, isto é, o que asseguraria a passagem de país agrário para país industrial-urbano), ou de maneira mais abrangente o projeto cultural, viam a tradição como um problema a ser enfrentado. O que faremos com esta tradição que nos

¹⁰ ANDERSON, Benedict. *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism*. London: New York: Verso, 1991.

¹¹ GIASSONE, Ana Cláudia. “Não há pecado ao sul do equador: histórias de amor construindo o Brasil”. Monografia apresentada ao prof. Renato Cordeiro Gomes, no curso “Imagens de nação no discurso cultural brasileiro”. Programa de Pós-Graduação em Letras, Departamento de Letras, PUC-Rio, 2. sem. 1998.

¹² RENAN, Ernest. “O que é uma nação”. In: ROUANET, Maria Helena (org.). *Nacionalidade em questão*. Rio de Janeiro: Ed. da UERJ, 1997. (Cadernos da Pós/Letras).

¹³ HELENA, Lúcia. “Escrevendo a nação”. In: *IV Congresso Abralic: Literatura e diferença: Anais*. São Paulo: Abralic, 1995.

¹⁴ BHABHA, Homi (ed.). *Nation and narration*. London: New York: Routledge, 1993.

constitui, mas com a qual queremos romper, negá-la criticamente para conquistar e apossar-nos do futuro?

Muitos são os textos — ficcionais, poéticos, ensaísticos, de manifestos, de intervenção — que emblematizam essa atitude e que, ao mesmo tempo, expressam estratégias de identificação cultural, a exemplo do *Manifesto da Poesia Pau Brasil* (1924) e do *Manifesto Antropófago* (1928), de Oswald de Andrade, com suas palavras de ordem: “Nenhuma fórmula para a contemporânea expressão do mundo. Ver com olhos livres”; “Contra todas as catequeses”, “Contra as sublimações antagônicas. Trazidas nas caravelas”; “Antes dos portugueses descobrirem o Brasil, o Brasil tinha descoberto a felicidade”. Ou o episódio emblemático de “Vei, a Sol”, de *Macunaíma* (1928), de Mário de Andrade, em que essa representante dos trópicos se vinga do “herói de nossa gente”, transformando-o no “brilho inútil das estrelas”, por este ter preferido a varina portuguesa, elemento da cultura colonizadora, a uma das filhas de Vei, representante da civilização da luz.

Estes poucos exemplos servem para confirmar a versão canônica veiculada pelas instituições literárias, que privilegia a interpretação do Modernismo pelo viés da destruição, da vanguarda e da ruptura, em detrimento dos valores legados pela tradição. Estão neste caso pensadores como Paulo Prado e Sérgio Buarque de Holanda, que se relacionam com as demandas modernizantes do modernismo paulista.

Paulo Prado, aristocrata cosmopolita, herdeiro de uma das famílias mais ilustres de São Paulo e um dos promotores da Semana de Arte Moderna, que descobre o Brasil em Paris (como outros intelectuais de sua classe, antes e depois dele), publicou o ensaio *Retrato do Brasil*¹⁵, em 1928, influenciado pelo historiador Capistrano de Abreu e levado pela busca dos elementos que determinam os traços de nossa identidade como nação. Com seu projeto de investigar as origens da nacionalidade, intentava vislumbrar um momento inaugural de autonomia para o país: analisava o passado, a tradição, em função do presente, para programar o futuro. “Entendia o nacionalismo como o processo de tomada de consciência das limitações e virtualidades do corpo social que permitiria — como ele próprio afirma em artigo da revista *Terra Roxa e outras terras* — romper os laços que nos amarravam desde o nascimento à velha Europa, decadente e esgotada”¹⁶ — sublinha Carlos Augusto Calil.

Para interpretar o Brasil do seu tempo, Paulo Prado traça o “retrato” sem as tintas do ufanismo e revela as mazelas do país, cujas causas vai buscar na história da formação política, social, racial, moral e cultural da nacionalidade, uma formação defeituosa, doente, que afeta a esfera pública. A visão pessimista detecta o estado do país como resulta-

¹⁵ PRADO, Paulo. *Retrato do Brasil: ensaio sobre a tristeza brasileira*. 8. Ed. Org. Carlos Augusto Calil. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

¹⁶ CALIL, Carlos Augusto. “Introdução”. In: PRADO, Paulo Op. cit. p. 11.

do dessa doença moral, perigosamente arraigada na tradição e obliterada por uma auto-imagem superestimada, herança do romantismo. Eis a tese que abre o livro:

*Numa terra radiosa vive um povo triste. Legaram-lhe essa melancolia os descobridores que a revelaram ao mundo e a povoaram. O esplêndido dinamismo dessa gente rude obedecia a dois grandes impulsos que dominaram toda a psicologia da descoberta e nunca foram geradores de alegria: a ambição do ouro e a sensualidade livre e infrene que, como culto, a renascença fize-
ra ressuscitar¹⁷.*

¹⁷ PRADO, Paulo. Op. Cit. p. 53.

Partindo dessa premissa, o ensaio rastreia as raízes históricas dessa “doença”, conseqüência do processo colonizador que leva a um sentimento generalizado de tristeza. Assim, como condicionadoras da adaptabilidade do português aos trópicos, associa cobiça, luxúria e tristeza a outros fatores de nossa formação: a mestiçagem, a preguiça como contrafação da ética do trabalho, o bovarismo e a melancolia que desorganiza a vontade que o Romantismo viera acentuar, o desapego à terra, o desordenado individualismo e a conseqüente não propensão à vida associativa, a hipertrofia do patriotismo indolente, o “vício da imitação” (p.204). Disso resultou um “corpo mal organizado” que ainda “dorme o seu sono colonial” (p.210) (as expressões são do autor).

O diagnóstico de Paulo Prado detecta a herança colonial e o que ela forjou em nossa formação como algo que se manifesta no atraso, impedindo o desenvolvimento e o progresso. Chega a propor a solução radical que poderia vir através da Revolução, a própria ruptura em ação a promover a mudança identificada ao progresso como gesto fundador da modernidade. Diz ele: “Força nova que surge como destruidora das velhas civilizações e das quimeras do passado. É a Revolução” (p.210) (atente-se para um detalhe: o autor não é um pensador marxista). E conclui: “Apesar da aparência de civilização, vivemos assim isolados, cegos e imóveis, dentro da própria mediocridade em que se comprazem governantes e governados. Nesse marasmo podre será necessário fazer tábua rasa para depois cuidar da renovação total”. Ao reivindicar um novo começo, o ensaísta está implicitamente respondendo à pergunta: “o que faremos com esta tradição?”. Para Paulo Prado, negar a tradição significava um gesto inaugural, descontínuo, a barrar a permanência e a transmissibilidade. O gesto de ruptura apontava para o ingresso do Brasil no clube dos modernos e progressistas, para quem a tradição legada pela colonização é um empecilho. Na clave das metáforas patológicas e às vezes racistas disseminadas pelo texto, cuja força vem da “poetização”

dos fatos, o mundo moderno seria uma manifestação de saúde: a Revolução encarregar-se-ia da higiene.

Talvez se pudesse dizer que o livro do historiador Sérgio Buarque de Holanda *Raízes do Brasil*¹⁸ (1936) dá continuidade, em diferença, à interpretação do país empreendida por Paulo Prado, no mesmo diapasão dos modernistas. Para o livro de Sérgio, vale o que ele próprio dissera de Gilberto Freyre: “os valores tradicionais só lhe interessam verdadeiramente como força viva e estimulante, não como programa”¹⁹. Como afirma Antonio Candido²⁰, *Raízes do Brasil* constitui um ensaio de interpretação da formação brasileira, mas escrito com um olhar preso às tensões contemporâneas (a década de 30). A ótica adotada ancora-se em novos elementos que, a partir daí, se relacionam com nossas identificações, no momento em que os Estados Unidos se apresentam como herdeiros, ou mesmo a encarnação, da idéia de América. Frente a isto que é considerado como nova civilização, impunha-se a nossa pergunta-guia: o que faremos da tradição que nos formou, se desejamos ingressar no mundo imaginado como moderno? Para equacionar o problema, o historiador vai buscar as “raízes”, os fundamentos do nosso destino histórico, nos modos de ser ou na estrutura social e política, a partir da implantação da cultura européia no Brasil, que se dá em condições estranhas à sua [da Europa] própria tradição, o que redundaria numa vacuidade de um ser nacional marcado pelo signo de desterro. No momento em que o historiador busca nossas “raízes”, afirma o nosso desenraizamento: “somos uns desterrados em nossa terra”. A investigação, assim, coloca em pauta os modos como nos situamos na tradição européia. Ou nas palavras do autor: “caberia averiguar até que ponto temos podido representar aquelas formas de convívio, instituições e idéias de que somos herdeiros (...) através de uma nação ibérica” (p.3). E continua mais adiante: “a verdade (...) é que ainda nos associa à Península Ibérica, a Portugal especialmente, uma tradição longa e viva, bastante viva para nutrir, até hoje, uma alma comum, a despeito de tudo quanto nos separa. Podemos dizer que de lá nos veio a forma atual de nossa cultura; o resto foi matéria que se sujeitou mal ou bem a essa forma” (p.11).

É justamente frente a essa “forma atual de nossa cultura”, cujas raízes são investigadas, que cabe a pergunta — o que faremos dessa tradição, no momento em que se agudizam nossas contradições e se pretende formular um projeto moderno para o Brasil. Assim, sistematizando os traços da tradição brasileira que foram herdados, o historiador a vê historicamente formada na colonização que se pautou pelo personalismo tradicional atrelado às formas fracas de organização (associação que implique solidariedade e ordenação), à frouxidão das instituições e à falta de

¹⁸ HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. 14. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1981.

¹⁹ HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Cobra de vidro*. São Paulo: Perspectiva, 1978. p. 83.

²⁰ CANDIDO, Antonio. “O significado de *Raízes do Brasil*”. In: HOLANDA, Sérgio Buarque de. Op. cit. p. xi.

coesão social; pela visão hierárquica e autoritária da sociedade; pela falta de racionalização da vida, o que indica a repulsa da moral fundada no culto ao trabalho sistemático (característico da ética protestante); pela acentuação do afetivo, do irracional, do passional, logo a atrofia das qualidades ordenadoras, disciplinadoras, racionalizadas; pela civilização de raízes rurais que permite a autarquia da fazenda, em detrimento das cidades, da res-pública: a entidade privada precede sempre a entidade pública, o que, por sua vez, se conjuga ao patriarcalismo enquanto marca da velha ordem familiar, com o predomínio das vontades particulares que privilegiam os laços afetivos e de sangue, gerando a “cordialidade”, marca do caráter brasileiro que ele associa a “condições particulares de nossa vida rural e colonial, que vamos rapidamente superando” (p.313).

O prolongamento desses traços (aqui redutoramente sintetizados) é rastreado em função de um possível projeto moderno para o Brasil, a ser fundamentado na racionalidade da norma abstrata, na organização da esfera pública, adequada às relações impessoais que decorrem da posição e da função do indivíduo, o que implicaria pôr em causa os aspectos retrógrados, patriarcais e paternalistas que se estendem da casa-grande à sociedade como um todo. Frente a esse projeto, o historiador vê a herança da tradição como um entrave à tentativa de modernização racional do país, ainda alimentado pela “raízes” de sua formação cultural, cujas características são avessas ao fenômeno moderno. A proposta de dissolução da ordem tradicional, ao implementar esse projeto, requereria a liquidação dessas “raízes” (as linhas tradicionais), em benefício dos rumos abertos pela civilização urbana e cosmopolita.

Se Sérgio Buarque propõe, contudo, em *Raízes do Brasil*, a superação de traços da herança ibérica, como condição para construir uma nação moderna, em contrapartida Gilberto Freyre inscreve-se num tipo de modernismo conservador que relê a tradição por uma chave altamente positiva, buscando contribuir para uma modernidade que não se funda na idéia de progresso. Em *Casa grande & senzala* (1933)²¹, escreve o elogio da colonização portuguesa, ressaltando as vantagens da miscigenação, numa leitura eufórica do tipo de sociedade resultante da ação plástica e flexível do colonizador, que gera, segundo ele, uma “democratização social”. Buscando em nossas características congênicas, oriundas da matriz lusitana, uma capacidade de acolher formas dissonantes, o sociólogo pernambucano condensa com a idéia de “plasticidade” as três características — mobilidade, miscibilidade e aclimatabilidade — que foram as condições para a expansão ultramarina portuguesa. Nas palavras de Ricardo Benzaquem Araújo, da miscigenação à plasticidade, a argumentação de Freyre “reforça aquela visão idílica da colonização

²¹ FREYRE, Gilberto. *Casa grande & senzala*. 20 ed. Rio de Janeiro: José Olympio; Brasília: INL, 1980.

²² ARAÚJO, Ricardo Benzaquem. *Guerra e paz*: Casa grande & senzala e a obra de Gilberto Freyre nos anos 30. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994. p.47.

²³ MELLO, Evaldo Cabral. “Cioran na Espanha”. *Mais! Folha de S. Paulo*. 17 jan. 1999, p.9.

²⁴ ANDRADE, Oswald de. “A marcha das utopias”. In: *Obras completas VI: Do Pau-Brasil à Antropofagia e às Utopias*. Manifestos, teses de concursos e ensaios. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978. p. 145-228.

²⁵ A interpretação aqui esboçada deve os créditos à leitura de Vera Follain de Figueiredo, no ensaio “Na ilha da utopia”, in: *Da profecia ao labirinto: imagens da História na ficção latino-americana contemporânea*. Rio de Janeiro: Imago: Ed. da UERJ, 1994. p.15-36. Nesse belo ensaio, a autora, explorando a pluralidade e a simultaneidades de tempos na América Latina, questiona a implantação do projeto moderno no subcontinente, através da leitura comparativa entre *A marcha das utopias*, de Oswald de Andrade, e do romance *Os passos perdidos*, do cubano Alejo Carpentier, ambos de 1953.

²⁶ Ver nota 8.

portuguesa no Brasil, sustentada justamente pelo descarte dos conflitos e pela ênfase na adaptação, na tolerância recíproca e no intercâmbio — principalmente — sexual”²². No dizer do historiador Evaldo Cabral de Mello, até os anos 30 deste século, a ideologia “nacional” (as aspas são dele) esbarrava sempre no pessimismo racial e nos ônus da colonização portuguesa. A partir dessa data, acrescenta, “o Brasil transitou do pessimismo entranhado à euforia irresponsável acerca do futuro nacional. Parte desta mudança de clima mental, deveu-se à *Casa grande & senzala*, obra que transformou a miscigenação e a colonização portuguesa, de passivos em ativos da história brasileira”²³.

Nessa transformação de passivo a ativo da história brasileira, no balanço das visões ideológicas que atravessaram o nosso modernismo, o elogio da colonização portuguesa, ainda que em outro tipo de diapasão diferente do de Gilberto Freyre, é articulado na obra tardia de Oswald de Andrade, quando, depois de romper com o Partido Comunista, em 1945, retoma idéias suas dos anos 20, em particular a Antropofagia. Na série de artigos publicados em 1953, no jornal *O Estado de S. Paulo*, reunidos sob o título de *A marcha das utopias*²⁴, discorre sobre o ciclo histórico do pensamento utópico gestado a partir da descoberta da América. O principal alvo crítico é a mentalidade capitalista, associada à ética protestante. Como analisa Vera Follain de Figueiredo, em *Da profecia ao labirinto*, a ênfase não recai, nesse discurso oswaldiano, nos males da civilização cristã, de modo abrangente, nem nos efeitos repressivos da colonização portuguesa, como acontecia no manifesto de 1928²⁵, que, sob as influências das vanguardas, pressupunha o contato com o estrangeiro, que seria “devorado e metabolizado” culturalmente, pois se não há nenhum interior prévio, nenhuma essência particular suficientemente forte para nos constituir, era necessário interiorizar o exterior em termos de formação cultural²⁶. Na retomada dessas idéias, a série *A marcha das utopias*, em sua revisão crítica, rejeita a mentalidade que se sedimenta com a Reforma, para valorizar, em contrapartida, o que nos chegou pela via da Contra-Reforma: a atitude plástica, compreensiva e aberta dos jesuítas, que já era fruto da miscigenação, que o português colonizador já trazia de sua formação híbrida. Ao vencer os holandeses (fato histórico que Oswald elege como marco referencial), o Brasil, através dos portugueses, rejeitaria a cultura racionalista e pragmática que marca a modernidade ocidental, ressaltando o iberismo de uma América que, portadora de uma matriz cultural pré-moderna intocada pela Reforma e pela Revolução Científica, preservou elementos de comunitarismo, de organicidade e de encantamento capazes de construir alternativa ao impasse do mundo anglo-saxão (a historiadora Heloisa Starling segue essa linha ao reinterpretar *Grande sertão: veredas*,

de Guimarães Rosa²⁷). Assim, reabilitando aspectos da nossa colonização, eclipsa a história interna no que corresponde a uma corrida atrás das conquistas e dos valores do mundo moderno nascido com a Reforma, e, assim, eclipsa, também, a idéia de atraso, o que possibilita tirar vantagens da noção de multiplicidade e simultaneidade temporal que nos caracterizaria, apontando sugestões de a cultura colonizada exercer um papel ativo para assinalar sua diferença. O ritual antropofágico da cultura brasileira instalado na transgressão ao modelo abre-se para a utopia que Oswald denomina “o matriarcado de Pindorama”, o mundo do ócio contra o negócio, com a afirmação do “bárbaro tecnizado”.

As contradições entre ruptura e tradição que, em largos traços, rastreamos até aqui, configuram, pois, o perfil do movimento modernista que, ao mesmo tempo, se ligava ao modelo de país politicamente ancorado no projeto de modernização autoritária e elitista. As leituras do movimento, entretanto, até pouco tempo, privilegiaram o viés da renovação estética sob o signo do experimento revolucionário e da vanguarda, em detrimento dos valores legados pela tradição. Levar em conta essa contradição permite recuperar as tensões que possibilitam depreender daí outros sentidos, ampliando as versões canônicas.

Nesta ótica, “o duplo caráter desse processo pode ser percebido na figura de Mário de Andrade e sua dupla posição diante do passado: utiliza-se tanto do mecanismo de ‘traição da memória’ como estratégia para apagar os rastros e esquecer lições herdadas da tradição, como revitalizar a memória dessa tradição, ao se empenhar na luta de preservação do patrimônio cultural brasileiro. Como intelectual e homem público, colabora no Departamento Cultural do Município de São Paulo, no Ministério da Educação e Saúde de Gustavo Capanema, durante o Estado Novo de Getúlio Vargas, elabora projetos e procura restaurar a ‘fraca’ memória do país”²⁸, como ressalta Eneida Maria de Souza, no ensaio “Preguiça e saber”.

Com o desenvolvimento do trabalho de intelectual e de artista, Mário busca a atualização do projeto moderno de construção da memória nacional pelo mapeamento das relíquias da velha casa nacional e da sistematização de um pensamento crítico brasileiro. Alargando o sentido de tradição para englobar não só a herança portuguesa, mas também o patrimônio brasileiro erudito e popular, vale para ele o que disse em carta de 1924 a Drummond: “Pois é preciso desprimitivar o país, acentuar a tradição, prolongá-la, engrandecê-la”²⁹.

A obra polimórfica e imensa de Mário de Andrade ajuda a perceber a permanência do discurso da tradição no modernismo que a revisão crítica dos ciclos de interpretação do movimento deixa ver, para além do

²⁷ STARLING, Heloisa Maria Murgel. “Outras conversas sobre os jeitos do Brasil”. In: SOUZA, Eneida Maria de (org.), *Modernidades tardias*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1999. p. 82. Nesse ensaio, Starling propõe uma renovada leitura de *Grande sertão: veredas*, de Guimarães Rosa que vai de encontro ao projeto de JK, cujo furor desenvolvimentista incluía a disposição visionária de inaugurar uma cidade totalmente planejada levado pela crença na construção de uma nacionalidade de base homogênea. O romance de Rosa, de 1956, configura uma proposta de releitura intensa do país, como meio de contraste necessário para interromper a hegemonia de um projeto triunfalista de adesão à modernidade. Quando revela os impasses de duas visões de mundo, o iberismo e o anglo-saxão, o contínuo vai-vém entre o moderno e o arcaico, as formulações de Starling, como o trecho citado, permitem aproximá-la das idéias de Oswald de Andrade.

²⁸ SOUZA, Eneida Maria de “Preguiça e saber”. In: _____ (org.), *Cartas a Mário*. Caderno de Pesquisa, n. 11. Belo Horizonte: Núcleo de Assessoramento à Pesquisa: Faculdade de Letras da UFMG, nov. 1993. p. 139.

²⁹ ANDRADE, Carlos Drummond de. *A lição do amigo: cartas de Mário de Andrade a Carlos Drummond de Andrade*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1982. p. 15.

³⁰ SANTIAGO, Silviano. “A permanência do discurso da tradição no modernismo”. In: *Nas malhas da letra*. São Paulo: Companhia das letras, 1989. p. 94-125.

ângulo de visão da vanguarda³⁰, como mostrou Silviano Santiago no ensaio “A permanência do discurso da tradição no modernismo” (apresentado, em 1985, no curso “Tradição/ Contradição” pela Funarte). É possível, então, perceber que já havia um lastro de tradição sedimentada que muitos modernistas vieram reciclar, reativando suas forças ainda vigentes, apesar das radicais palavras de ordem ao contrário. Assim, Manuel Bandeira, que afirma sua “libertinagem” poética com “basta” e com “estou farto” da tradição e grita “não quero mais saber do lirismo que não é libertação” (ver o poema “Poética”), alia, contraditoriamente, no correr de sua longa obra, os gestos de ruptura com a realocação dos traços da tradição do lirismo luso-brasileiro. Ou Vinicius de Moraes dialogando com o Camões lírico no seu *Livro de sonetos* (1957). Ou Drummond, que, em atitude de homenagem, revisita o canto X de *Os Lusíadas* no poema “A máquina do mundo” (de *Claro enigma*, de 1951), que lhe é revelada na “estrada de Minas, pedregosa”. Ou João Cabral de Melo Neto, que, em *Morte e vida severina* (1956), retoma a forma do auto medieval que fincou raízes no Nordeste brasileiro, para construir seu “Auto de Natal pernambucano”, em que resgata o sentido original do ritual cristão, através do mergulho na realidade nordestina, mas, ao reciclar uma forma teatral que a tradição nos legou, põe todo esse lastro a favor de um projeto da modernidade, que aponta para a colonização do futuro (a expressão é de Octavio Paz) pela superação das condições negativas do presente. Negando o mundo da morte associado à condição severina, o poema a desnaturaliza e a mostra como histórica, produto das contingências socioeconômicas; como tal, não permanente, possível de ser superada, quando o homem se torna sujeito da história.

A herança cultural funciona como lastro, estratégia que possibilita ler como a tradição circula. Entretanto voltar, hoje, à pergunta “que faremos com esta tradição?”, nos serve, ao mesmo tempo, para perceber a debilitação dos esquemas cristalizados de “unidade” e de “autenticidade”, quando se sabe que, longe de ser uma construção nacional, a cultura configura-se cada vez mais como um processo de montagem multicultural, como atividade gestada em diversos centros, para a qual os referentes tradicionais de identidade estão perdendo importância diante do caráter transnacional das tecnologias e do consumo de mensagens e produtos simbólicos. A tradição herdada e transmitida não pode mais assegurar a homogeneidade da cultura nacional, mas pode ser ressemantizada, reciclada pelas operações de transação cultural³¹.

Em clima de comemorações dos 500 anos do “descobrimento” do Brasil, evocar Iracema, forte emblema de nossa nacionalidade, personagem criada por José de Alencar, em 1865, talvez possa ser sintomáti-

³¹ FABRIS, Annateresa. “Bienal”. *Jornal de Resenhas*, n. 43. Folha de S. Paulo, 10 out. 1998, p. 1. O texto é uma resenha crítica do Catálogo da Bienal de São Paulo de 1998.

co em relação à herança do processo de civilização legado pelos portugueses. Se a romântica Iracema (anagrama de América) é símbolo da nacionalidade reconciliadora que, sob o signo da cordialidade, recalca a violência da conquista, do encontro do português colonizador com a terra descoberta por Cabral, dois meses depois do carnaval, a Iracema desta outra virada de século nem esperou as festas dos 500 anos, “voou para a América”, como diz a canção de Chico Buarque (do CD *Cidades*, 1998), atraída pelas promessas de melhores condições de vida e do universo da cultura do consumo e do espetáculo. Ela abre mão da “cultura da revolta” (para usar a expressão de Julia Kristeva, in *Sentido e contra-sentido da revolta*); deixa-a, por exemplo, para o cacique Nailton Pataxó Hã-Hã-Hãe, do sul da Bahia, que, na “Marcha Indigenista 2000”, em abril, cobrou, em Brasília, compromisso das autoridades com os povos indígenas. Essa Iracema “pós-moderna” pouco se importa com as flechas que atingiram o relógio criado por Hans Donner, o programador visual da Rede Globo de Televisão, para fazer a contagem regressiva até 22 de abril. A Iracema certamente pouco, ou nada, interessam tais tipos de “provocação”. Se ela, agora, também empreende uma viagem — de avião —, mas como imigrante, cumpre uma outra sina um tanto diferente de suas antecessoras: não é mais Sinhá Vitória (de *Vidas secas*, de Graciliano Ramos), nem Macabéa (de *A hora da estrela*, de Clarice Lispector), nem uma suposta Severina-retirante (possibilidade permitida pelo poema *Morte e vida severina*, de João Cabral de Melo Neto); “é Iracema da América”, que, “se puder, vai ficando por lá”, ainda que de vez em quando tenha alguma saudade do Ceará. Mesmo que não aceite a provocação que seu nome comporta, agora, já ressemantizado, cumprindo o anagrama nele embutido, talvez seja fecundo, nestas comemorações dos 500 anos, reler a herança portuguesa como “provocação”, enquanto estratégia que possibilite, em tempos pós-utópicos, procurar entender nossas contradições que se atrelam à construção de nossa identidade cultural, que não se esgota, porque nunca se dá plenamente, mas fazendo-se numa prática sempre em processo.

Quando são comemorados os 500 anos da “descoberta” do Brasil, a nova ordem mundial obriga-nos a nos pensar além de nossas fronteiras, ao mesmo tempo em que se publica uma revista oficial sintomaticamente intitulada *Rumos*, isto é, procuramos rumos (talvez isto explique o sucesso do filme *Central do Brasil*, de Walter Salles Jr., ou dos livros de Eduardo Bueno que narram como crônicas os primeiros tempos da colonização, “em ritmo de aventura numa edição didática”, como anunciam os suplementos de livros dos jornais brasileiros). Nos 500 anos, repito, procuramos rumos — os do passado e os do presente — e ainda nos perguntamos: “que faremos com essa tradição, com essas relíquias da casa velha?”.

Antropofagia no país de sobremesa

Vera Lúcia Follain de Figueiredo
Universidade Estadual do Rio de Janeiro

Somos um país de sobremesa. Exportamos bananas, castanha-do-pará, cacau, café, coco e fumo. País laranja!

Oswald de Andrade

Embora a Antropofagia, de Oswald de Andrade, tenha surgido sob o estímulo do contexto econômico, político e cultural do Brasil e da Europa dos anos 20, para compreendê-la melhor, é importante considerá-la no interior do projeto de construção de uma cultura brasileira autônoma, que vinha sendo desenvolvido desde o Romantismo. A proposta antropofágica dialoga com o passado procurando resolver impasses anteriores que haviam marcado a reflexão sobre a cultura no Brasil. A Antropofagia é a chave utilizada por Oswald para superar tanto o idealismo ufanista romântico quanto o pessimismo determinista que contaminou os intelectuais do final do século, influenciados pelo cientificismo etnocêntrico europeu.

A fórmula encontrada pelo modernista, combinando sentimento nacionalista e cosmopolitismo, elegendo o híbrido em detrimento das categorias puras e excludentes, nasce da necessidade de criar novos parâmetros de pensamento que nos permitissem ultrapassar as dicotomias que vinham balizando o pensamento sobre a cultura no país e que atualizavam sempre o mesmo esquema: ou a defesa de um nacionalismo essencialista e fechado ou a apologia de um universalismo modernizador que significava completa submissão a modelos europeus. Este esquema, herdado do século XIX, revela seu esgotamento na obra de pré-modernistas como Lima Barreto e Euclides da Cunha. Em *Triste fim de*

Policarpo Quaresma, a desgraça do personagem resulta do nacionalismo de inspiração romântica que orienta toda a sua ação e que se mostra completamente inadequado para o entendimento dos problemas do país, levando-o, no final do livro, a questionar, diante do fracasso das boas intenções que o nortearam, o próprio conceito de “pátria”:

E bem pensando, mesmo na sua pureza, o que vinha a ser pátria? Não teria levado toda a sua vida norteado por uma ilusão, por uma idéia a menos, sem base, sem apoio, por um Deus ou uma deusa cujo império se esvaía? (...) Pareceu-lhe que essa idéia como que fora explorada pelos conquistadores por instantes sabedores das nossas subserviências psicológicas, no intuito de servir às suas ambições... (...) Certamente era uma noção sem consistência racional que precisava ser revista.¹

Através de Policarpo Quaresma, Lima Barreto não tematiza apenas a falácia do mito romântico de pátria, a inconsistência do indianismo como sinônimo da busca de uma origem pura, mas indica a necessidade de reavaliar alguns traços tradicionais da nossa cultura, herdados do colonizador, preparando terreno para a releitura do passado que será feita nas décadas seguintes não só por Oswald de Andrade, mas também por Mário de Andrade, Sérgio Buarque de Holanda e Gilberto Freire. Antecipa a desnaturalização, tão freqüente hoje, na chamada pós-modernidade, de conceitos criados pela modernidade, como o de nação, assinalando o seu caráter construído: “Uma hora para o francês, o Franco-Condado é a terra dos seus avós, outra não era, depois era; num dado momento a Alsácia não era, depois era e afinal não vinha a ser”², diz o personagem.

Em *Os sertões*, de Euclides da Cunha, o drama da enunciação, presente de forma tão nítida na obra, decorre da inadequação do aparato teórico, criado na Europa e em voga naquele momento no país, utilizado pelo autor, para a compreensão de uma realidade que desafiava a rigidez dos pressupostos cientificistas. A Guerra de Canudos colocava o intelectual comprometido com o projeto modernizador diante de uma situação, na qual o que se evidenciava não era o aspecto emancipador e racional da modernidade, mas a face violenta, justificadora da exclusão que pode assumir nos países com fortes contradições sociais.

A proposta “ver com olhos livres”, de Oswald de Andrade, inserida nesse processo reflexivo do início do século, assume um forte sentido crítico — os olhos deverão libertar-se daquelas categorias epistemológicas que se mostraram ineficazes para o melhor entendimento da realidade.

¹ Lima BARRETO. *Triste Fim de Policarpo Quaresma*. 8ª ed. S.Paulo: Brasiliense, 1970, p.207.

² *Ibidem*, p.207.