

Organizador
José Marques de Melo

PENSAMENTO COMUNICACIONAL USPIANO
v.4

COMUNICAÇÕES CULTURAIS

RAÍZES

DA PESQUISA AVANÇADA
(1965-1972)

ECA-USP
Escola de Comunicações e Artes
Universidade de São Paulo

São Paulo
2015

Intercom Socicom Lusocom Asslbercom Alaic Confibercom Orbicom

Pensamento Comunicacional Uspiano - v.4
Série Dirigida por José Marques de Melo

**COMUNICAÇÕES CULTURAIS:
RAÍZES
DA PESQUISA AVANÇADA
(1965-1972)**

Edição comemorativa do Octogenário de fundação da Universidade de São Paulo, onde foram plantadas as raízes da pesquisa avançada em comunicação no Brasil.
Homenagem à Primeira Mulher eleita pela comunidade acadêmica e nomeada pelo Reitor da USP para o cargo de Diretora da ECA (2013-2017)

José Marques de Melo (Organizador)

ECA-USP
São Paulo, 2015

Projeto compartilhado:

ECA USP

Escola de Comunicações e Artes da Universidade de São Paulo

CONFIBERCOM

Confederação Ibero-Americana de Associações Científicas e Acadêmicas de Comunicação

SOCICOM

Federação Brasileira de Associações Científicas e Acadêmicas de Comunicação

INTERCOM

Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação

Ficha Técnica:

Direção: José Marques de Melo

Colaboração: Fátima Feliciano e Margarida Krohling Kunsch

Editoração: Jovina Fonseca

Revisão: Maria Eugênia Gouveia e Marisa Aparecida Bento

Capa e diagramação: Susana Sato

Normalização bibliográfica: Cecília Moraes Silva e Rodrigo Moreira Garcia

Pensamento Comunicacional Uspiano

- V. 1 – Raízes ibero-americanas da Escola de Comunicações Culturais (1966-1972) – São Paulo, ECA-USP, 2011 / Apresentação de Mauro Wilton de Souza
- V. 2 – Impasses mundializadores da Escola de Comunicações e Artes (1973-2011), São Paulo, ECA-USP, 2011 / Apresentação de Maria Dora Genis Mourão
- V. 3 – Ideias que abalaram os alicerces da ECA-USP, São Paulo, ECA-USP, 2011 / Apresentação de Margarida Maria Krohling Kunsch
- V. 4 – Comunicações Culturais: Raízes da pesquisa avançada, São Paulo, ECA/USP, 2015 / Apresentação de Adilson Citelli
- V. 5 – Ciências da Comunicação: Matrizes da pós-graduação, São Paulo, ECA/USP, 2015 / Apresentação de Maria Immacolata V. Lopes
- V. 6 – Ciências da Comunicação: Sementes do porvir, São Paulo, ECA-USP, 2015 / Apresentação de Margarida Maria Krohling Kunsch
- V. 7 – Ciências da Comunicação: Precursores, São Paulo, ECA-USP, 2016 / Apresentação de Margarida Maria Krohling Kunsch
- V. 8 – Ciências da Comunicação: Pioneiros, São Paulo, ECA-USP, 2016 / Apresentação de Margarida Maria Krohling Kunsch

Catálogo na Publicação

Serviço de Biblioteca e Documentação – Escola de Comunicações e Artes da Universidade de São Paulo

P418m Pensamento comunicacional uspiano : comunicações culturais : pensamento seminal : raízes da pós-graduação e da pesquisa avançada : volume 4 / organizador José Marques de Melo -- São Paulo : ECA/USP, SOCICOM, INTERCOM, 2014.

439 p.

ISBN 978-85-7205-115-6

1. Comunicação - Brasil - São Paulo 2. Pesquisa em comunicação - Brasil - São Paulo 3. Comunicação de massa - Brasil - São Paulo 4. Escola de Comunicações e Artes/USP 5. Pós-graduação I. Melo, José Marques de.

CDD 21.ed. – 301.16098161

Sumário

Apresentação	5
<i>Adilson Odair Citelli</i>	

Introdução	9
<i>José Marques de Melo</i>	

PIONEIROS

1. Fernando de Azevedo	15
<i>A ideia de progresso</i>	18

2. Roger Bastide	37
<i>Sociologia do folclore brasileiro</i>	39

3. Fernand Braudel	73
<i>Cartografia do mundo atual</i>	75

4. Sérgio Buarque de Holanda	81
<i>À procura de um humanismo</i>	84

5. João Cruz Costa	95
<i>A filosofia a serviço da ação</i>	98

6. Fidelino de Figueiredo	103
<i>Noção de literatura</i>	105

7. Claude Lévi-Strauss	111
<i>Papai Noel supliciado</i>	115

8. Donald Pierson	133
<i>Isolamento, contacto e conversação</i>	136

BALUARTES

9. Antonio Soares Amora	167
<i>Gêneros literários brasileiros</i>	169

10. Antônio Cândido de Melo e Souza	187
<i>Dialética da malandragem</i>	189

11. José Ferreira Carrato	217
<i>O pai da imprensa mineira</i>	219
12. Florestan Fernandes	257
<i>A comunicação entre os sociólogos e o grande público</i>	259
13. Eduardo D'Oliveira França	287
<i>A natureza cultural da história</i>	289
14. Gilda Mello e Souza	309
<i>A arte barroca brasileira</i>	311
15. Julio García Morejón	317
<i>Dois humanistas ibéricos</i>	319
16. Rolando Morel Pinto	339
<i>A língua portuguesa e a unidade do Brasil</i>	341
17. Flávio Mota	349
<i>As artes plásticas em São Paulo</i>	351
18. Cidmar Teodoro Pais	379
<i>Semiótica da cultura</i>	380
19. Décio de Almeida Prado	385
<i>O mais belo drama do romantismo</i>	386
20. Linneu de Camargo Schültzer	407
<i>Vocação pedagógica do positivismo</i>	408
21. Emilio Willems	423
<i>Opinião pública e imprensa</i>	425

Apresentação

Adilson Odair Citelli

*Professor Titular do Departamento de Comunicações e Artes (CCA)
da Escola de Comunicações e Artes da USP*

Este é o quarto volume – dos cinco planejados – da série *Pensamento Comunicacional Uspiano*, todos organizados por José Marques de Melo. O empreendimento nasceu no bojo do I Congresso de Comunicação Ibero-Americana (CONFIBERCOM 2011), realizado em conjunto pela Escola de Comunicações e Artes (ECA) da Universidade de São Paulo (USP), Confederação Ibero-Americana de Associações Científicas e Acadêmicas de Comunicação (CONFIBERCOM) e Federação Brasileira de Associações Científicas e Acadêmicas de Comunicação (SOCICOM). A tarefa levada a termo pelo organizador oferece aos interessados nos estudos de comunicação, e nas formulações, desdobramentos e contribuições do próprio pensamento brasileiro para as ciências humanas e a pesquisa acadêmica, um painel de extrema importância. Os volumes são, praticamente, livros-textos, no melhor sentido em que tais materiais são concebidos para introduzir ou mesmo aprofundar temas e problemas, tendo por companhia autores qualificados e referenciados como indispensáveis em seus âmbitos de atuação.

Os escritos aqui reunidos dizem respeito, centralmente, à busca das raízes com as quais os pioneiros da Escola de Comunicações Culturais (ECC), depois, Escola de Comunicações e Artes, dialogaram, recolhendo influências, permitindo reflexões, aportando contribuições decisivas na formação das primeiras turmas de mestres e doutores titulados pela ECA. De forma criteriosa, José Marques de Melo ancorou os 21 textos selecionados para comporem o livro em duas grandes categorias: os pioneiros e os baluartes. Entenda-se, aqui, a opção estratégica de pontuar a importância dos trabalhos levados a termo por um grupo de pensadores da cultura, a exemplo de Fernando Azevedo, Roger Bastide, Fernand Braudel, Claude Lévy-Strauss,

que jogaram significativo papel na fundamentação teórica e na configuração metodológica das futuras pesquisas avançadas em comunicação. Neste cenário intelectual, os baluartes, sejam os docentes com magistério diretamente exercido na ECC/ECA dos primeiros anos, sejam os professores que, conquanto alocados em outras Faculdades da USP, ajudaram, de diversas formas, a mais bem qualificar a Unidade recém-criada, atuando como: orientadores, fontes bibliográficas, parceiros de discussões, colaboradores no âmbito administrativo. É suficiente lembrar os nomes de Antonio Candido, Florestan Fernandes, Flávio Mota, Julio Garcia Morejón, Eduardo d'Oliveira França – os dois últimos, malgrado oriundos dos Departamentos de História e Letras, da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH) da USP, foram indicados, em momentos distintos da vida da Escola, para o cargo de diretores. Apenas para seguir mais de perto as redes de influências que terminam dando à ECA um caráter plural e ricamente interconectado entre diferentes áreas, todas precedentemente reconhecidas e acompanhadas dos textos escolhidos para compor esta coletânea, temos: Fernand Braudel orientador de Eduardo d'Oliveira França, por sua vez orientador de Virgílio Noya Pinto, cujos estudos avançados foram supervisionados na França por aquele conhecido componente da Escola dos Annales. Virgílio Noya Pinto viria a desempenhar destacado papel na ECA, como professor, pesquisador e administrador. A dinâmica dos cruzamentos de áreas e influências valeria para José Marques de Melo, Gaudêncio Torquato, Cândido Teobaldo, todos engajados, ao longo dos anos, à vida da ECA, como docentes e dirigentes (Marques de Melo chegou ao cargo de Diretor), cujos doutorados ocorreram sob a orientação de Rolando Morel Pinto, efetivo na FFLCH/USP e conhecido por seus estudos linguísticos.

A despeito de suscitarem reflexão acerca dos entrecruzamentos entre áreas do conhecimento singulares à pós-graduação e à pesquisa avançada na ECA, os textos componentes da coletânea podem, ainda, ser lidos sincronicamente. Ou seja, acompanhados como peças que escritas, muitas delas, há mais de meio século, facultam releituras, redirecionamentos e reatualizações, oferecendo pistas e alternativas para a análise dos processos comunicacionais em tempos de largo uso das tecnologias digitais.

Neste prefácio não cabe promover a exegese dos artigos, considerando as suas estruturas internas, mas é pertinente sugerir algumas linhas de força permitidas pela leitura do amplo e diversificado material reunido. Trata-se de seleção com valor não apenas cronológico, visto marcar os vários momentos em que foram utilizados nos cursos da ECA, sobretudo na pós-graduação,

mas, segundo já dissemos, por conservarem, vários deles, o sabor da novidade e a provocação para o melhor entendimento dos processos comunicacionais contemporâneos. Nos escritos identificamos um conjunto de interesses, angulações de pesquisas, escolhas de objetos, andamentos metódicos, áreas disciplinares que incluem, entre outras: educação, sociologia, estética, literatura, linguagem, antropologia. Podem ser reconhecidos percursos intelectuais apoiados de forma mais ou menos direta em perspectivas como: positivismo (Linneu de Camargo Schützer); sociologia funcional da escola de Chicago (Donald Pearson, que discute em seu texto *Isolamento, contato e conversação*, de 1966, temas e problemas referidos à comunicação comunitária); marxismo, presente em *Comunicação entre os sociólogos e o grande público*, de Florestan Fernandes, e mesmo na *Dialética da Malandragem*, de Antonio Candido; culturalismo, em vertentes expostas por Fidelino de Figueiredo ou Julio Garcia Morejón.

Há os escritos iluminadores que advindos de especulações construídas em torno do folclore, a exemplo de Roger Bastide e Levy-Strauss, encontram evidentes ressonâncias na folkcomunicação, conforme a proposta de Luiz Beltrão, continuada e desdobrada, ademais, por inúmeros pesquisadores do campo da comunicação. Enfim, o exame mais detido do material aqui reunido possibilita identificar reflexões oportunas e instigantes que ancoradas na nova história, na semiótica, nas artes, fornecem instrumentos capazes de ajudar no estudo da comunicação coeva.

Tal caráter amplo, multifacetado e escoimado de preconceitos com tendências, inflexões ideológicas, compreensões da pesquisa e dos horizontes científicos e acadêmicos, permite que a coletânea, ao guardar os registros de um período primevo para a constituição dos estudos comunicacionais avançados no país, e dos quais a ECA foi pioneira, prossiga contribuindo para os jovens pesquisadores levarem a termo os seus projetos de trabalho.

São Paulo, maio de 2013.

Introdução

José Marques de Melo

Professor emérito e ex-diretor da Escola de Comunicações e Artes da Universidade de São Paulo

O Brasil é realmente uma terra de contraste, como bem percebeu Roger Bastide (1959).

No plano cultural, o tardio funcionamento da Universidade enseja um desses contrastes. As primeiras iniciativas vão se dar apenas no século XX, não por decisão do governo federal, mas pelo voluntarismo de governos locais.

Na década de 1930 começam a funcionar as nossas instituições pioneiras: a USP – Universidade de São Paulo, criada em 1934 pelo governador Armando de Salles Oliveira e a UDF – Universidade do Distrito Federal (Rio de Janeiro), fundada em 1935 pelo prefeito Pedro Ernesto.

A USP se inspira no tradicional sistema europeu e a UDF incorpora muitos traços da moderna universidade norte-americana. Na primeira, o fenômeno da Comunicação aparece residualmente, só florescendo na década de 1960, quando foi criada a Escola de Comunicações Culturais. Na segunda, a reflexão acadêmica sobre as fronteiras entre conhecimento e socialização se institucionaliza através da cátedra de Jornalismo, confiada ao tirocínio do legendário Costa Rego.

Mas, no caso paulista, há evidências das relações entre a Comunicação Social e a Universidade que poderiam ser denominadas precoces, embora eivadas de conflitos.

O projeto de criação da USP é precedido por uma mobilização da opinião pública, a partir do inquérito realizado pelo jornal *O Estado de S. Paulo* junto às elites nacionais, suscitando a conveniência de se criar uma

Universidade no país, além de sondar sobre a natureza dessa instituição. A orientação e realização dessa sondagem foi confiada ao sociólogo Fernando de Azevedo, em 1926, quando este era redator daquele jornal.

Tal como explicado por Ernesto de Souza Campos na *História da Universidade de São Paulo* (1954, p. 106), quando fundada, em 1934, sua composição incluía uma ampla infraestrutura comunicacional, composta por rádio, editora, filmoteca, discoteca, biblioteca, além de um serviço de extensão, para tornar “eficiente” a propagação do conhecimento gerado pelas unidades de ensino e pesquisa.

Em sua descrição do ambiente cultural de São Paulo, naquela conjuntura, o historiador reconhece a existência de um forte núcleo jornalístico (Campos, 1954, p. 71), mas deixa no ar a pergunta óbvia: como pode a USP contribuir para a formação de recursos humanos.

Trata-se de enigma a decifrar, pois o autor do livro citado possuía uma trajetória na vida pública nacional que eliminava qualquer indício de ingenuidade. Ernesto de Souza Campos exercera duas funções públicas que poderiam ensejar a elucidação do enigma, seja como reitor da USP, seja como ministro da Educação. Até mesmo porque em sua descrição da trajetória da USP, ele faz a defesa serena da propaganda como “elemento criador a se desdobrar em novas fontes do saber”. (Campos, 1954, p. 71).

Ao analisar o processo de transformação por que passou a Universidade de São Paulo no período fundacional, o historiador Carlos Guilherme Mota destaca o aristocracismo peculiar ao seu núcleo de poder, o que permite supor que a barreira ao campo comunicacional estava justamente no comportamento apocalíptico que permeia a cúpula decisória da instituição, “na passagem da concepção aristocrática de cultura para a cultura de massa”. (Mota, 1977, p. 47).

A mudança de atitude vai se dar através da pressão externa resultante da “conjuntura histórica” que emerge nos anos 1960, como bem o explica o historiador Virgílio Noya Pinto: “a ideia de criação de uma escola de comunicação emerge” quando “as novas tecnologias e novos pensares transformam aquele setor em não só estratégico, como de profunda repercussão social”. (Noya Pinto, 1994).

Mesmo assim a unidade criada em 1966 encontrou muitas resistências na conservadora *nomenklatura* uspiana. Sua denominação original – Escola de Comunicações Culturais – reflete nitidamente o preconceito com que foi

encarada pelos próprios criadores. A adoção do adjetivo *culturais* para explicitar a natureza do substantivo *comunicações* não deixa margem a dúvidas. Tanto assim que o elenco original dos seus cursos excluiu a propaganda, apesar de constituir uma carreira prestigiada pelo mercado de trabalho. (Marques de Melo, 2010, p. 55).

Tal omissão foi corrigida nos anos 1970. “Por ser uma unidade profundamente relacionada com os movimentos socioeconômicos, a ECA vive cotidianamente a pressão do processo histórico e sofre o impacto das novas tecnologias (...), sendo “meta constante (...) a formação de bons profissionais nas áreas de sua competência”. (Noya Pinto, 1994).

Todavia, a USP não excluiu a Comunicação como objeto de estudo, crítica ou investigação. Trata-se de um fenômeno sociocultural que mereceu atenção de vários dos seus docentes fundadores. Tais ideias foram recuperadas posteriormente pela equipe encarregada de desenvolver as atividades de ensino, pesquisa e extensão na nova unidade, principalmente no programa de Doutorado em Comunicações Culturais, iniciado em 1967, formando a primeira turma de professores titulados na própria instituição.

Assim sendo, a Comunicação demorou a ser atividade cognitiva dotada de autonomia na Universidade de São Paulo. Apesar de reconhecido como campo social pelos seus fundadores, o campo acadêmico demorou 30 anos para conquistar legitimidade. Essa área do saber só constituiria objeto de ensino, aprendizagem, pesquisa e reflexão 30 anos depois da fundação da Universidade.

Trata-se de um processo cumulativo que envolve pelo menos duas gerações, responsáveis pela formação do pensamento comunicacional uspiano. Além do pensamento seminal (tecido pelos pioneiros-fundadores e continuado pelos seus discípulos-inovadores), focalizado neste volume, registra-se o pensamento semeador (disseminado pelos seus sucessores-renovadores, formados em outras unidades da Universidade ou na própria instituição), objeto do tomo seguinte.

Cada pensador está aqui representado por um dos seus textos paradigmáticos, permitindo a compreensão de suas ideias, no contexto em que foram propostas. Para estabelecer essa relação entre autores e obras, entre texto e contexto, incluímos breves notas biobibliográficas que pretendem ser elucidativas e esclarecedoras.

Referências

AZEVEDO, Fernando de. *História de Minha Vida*. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio, 1971.

BASTIDE, Roger. *Brasil: terra de contrastes*. São Paulo: Difel, 1959.

CAMPOS, Ernesto de Souza. *História da Universidade de São Paulo*. 2.ed. São Paulo: Edusp, 2004.

MOTA, Carlos Guilherme. *Ideologia da cultura brasileira*. São Paulo: Ática, 1977.

NOYA PINTO, Virgílio. Escola de Comunicações e Artes. *Estudos Avançados*. São Paulo: IEA-USP, v. 8, n. 22, 1994. Disponível em:
< <http://dx.doi.org/10.1590/S0103-40141994000300074>>.

PIONEIROS

1. Fernando de Azevedo

Mineiro de São Gonçalo do Sapucaí, Fernando de Azevedo (1894-1974) teve formação jesuítica, notabilizando-se como educador progressista e sociólogo de vanguarda. Exerceu também o jornalismo e ocupou funções executivas na administração pública, em setores de educação e cultura.

Docente fundador da Universidade de São Paulo, foi o responsável pelo desenvolvimento das Ciências Sociais, tomando a iniciativa de recrutar jovens mestres franceses, alemães e norte-americanos para ministrar os primeiros cursos dessa área na Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras.

Autor de obra oportuna e relevante, legou à academia dois textos referenciais: um de feição didático – *Princípios de Sociologia* (São Paulo, Melhoramentos, 1956, 7ª ed.) – e outro de natureza ensaística – *A Cultura Brasileira* (São Paulo, IBGE, 1943) – que respaldam o estudo da comunicação social e fundamentam a cognição em diversas disciplinas.

Além de ter formado alguns dos pensadores que embasaram o repertório comunicacional uspiano – como é o caso dos seus assistentes e sucessores Antonio Candido e Florestan Fernandes, suas ideias marcaram a fisionomia intelectual dos docentes que desbravaram esse campo, antes e durante a implantação da ECA, especialmente Egon Shaden. Também pertencente à primeira geração brasileira de cientistas sociais ele ajudou a construir o edifício cognitivo da pós-graduação em Comunicações Culturais.

O texto a seguir transcrito, datado do início dos anos 1960, traduz com perspicácia o contexto político-social que marcou nossa gênese acadêmica.

Publicado originalmente em 1962 pela *Revista de Antropologia* da USP, esse texto resgata o espírito do tempo em que se desenvolveu no país a engrenagem midiática, suscitando a reflexão crítica da

Universidade sobre o impacto do progresso na vida cotidiana (modernização) e seus reflexos na economia política (desenvolvimento).

Trata-se de ensaio elaborado de acordo com o figurino típico dos trabalhos acadêmicos da época, mas cuja adoção em sala de aula, na conjuntura que emoldurou os “anos de chumbo” na USP, podia acarretar consequências imprevisíveis para seus responsáveis. É que o autor figurava como *persona non grata* aos dirigentes universitários da época.

Isso, apesar da conotação em certo sentido conservadora atribuída ao autor pela vanguarda radical da Universidade, como era o caso do historiador Carlos Guilherme Mota. Em seu polêmico livro *Ideologia da Cultura Brasileira, 1933-1974* (São Paulo, Ática, 1977), ele resgata a participação de Fernando de Azevedo na fundação da USP como integrante da “elite anticapitalista” empenhada na criação de uma Universidade que não reproduzisse os anacronismos pedagógicos da Universidade de Coimbra.

Não obstante, Mota argumenta que o “aristocracismo” peculiar ao grupo o induz a comportar-se de forma apocalíptica frente à cultura de massa que se avizinhava ao nosso país. O medo do “nivelamento social” e da “participação política” das massas na vida nacional inibia essa corrente intelectual em que se engajara Fernando de Azevedo. Tal sentimento está explícito no texto escolhido para esta coletânea, onde o autor alerta que o “progresso” não se confunde com “mudança social”, pressupondo o “progresso da ciência”.

Mesmo configurando um estudo rigorosamente submetido aos cânones universitários, parecia temeridade publicá-lo naquela conjuntura. É que o autor estava na lista negra das instâncias reitorais da época. Ele mesmo explica essa contingência em seu livro de memórias *História da minha vida* (Rio de Janeiro, José Olympio, 1971). Depois de haver enfrentado o autoritarismo de Jânio Quadros, o então governador de São Paulo, Azevedo ficou indignado com a perseguição de colegas e ex-alunos pelos golpistas de 1964, que instauraram um Inquérito Policial Militar (IPM) para punir vários cientistas da USP.

Ele assumiu ostensivamente a defesa dos perseguidos, denunciando à imprensa a complacência das autoridades uspianas.

Ainda que o folheto *A ideia de progresso* não contivesse ideias subversivas, o simples fato de editá-lo e reeditá-lo podia ensejar retaliações do aparelho repressivo. Por isso, tanto eu quanto o professor Schaden pagamos preço elevado: fomos demitidos das funções docentes para só retornar à USP com a anistia política de 1979. Longe de ter sido gesto heroico, nossa decisão foi puramente acadêmica, na busca de tranquilidade cívica, com a sensação do dever cumprido.

BIBLIOGRAFIA

AZEVEDO, Fernando de. *História de Minha Vida*. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio, 1971.

CAMPOS, Ernesto de Souza. *História da Universidade de São Paulo*. 2. ed. São Paulo: Edusp, 2004.

MOTA, Carlos Guilherme. *Ideologia da cultura brasileira*. São Paulo: Ática, 1977.

PILETTI, Nelson. Fernando de Azevedo. In: FÁVERO, Maria de Lourdes de Albuquerque; BRITO, Jader de Medeiros (orgs.). *Dicionário de Educadores Brasileiros*. Rio de Janeiro: Editora UERJ, 2002, p. 349-353.

José Marques de Melo

A ideia de progresso

Fernando de Azevedo*

Não é aqui o lugar para traçar, ainda que em síntese apertadíssima, a história da ideia do progresso, que, tida em geral por muito recente, remonta, em suas origens mais remotas, a uma das correntes de pensamento na Grécia antiga. Mas, se não é este o momento para escrevê-la, pois outro é o problema que nos preocupa, são para nós de um interesse particular, no tocante à questão, – objeto deste pequeno estudo, algumas indicações de certos aspectos e tendências na evolução da ideia do progresso. Implicada em teorias como, nos fins do VI e no V séculos, as dos sofistas, que inauguraram a querela dos antigos e modernos e são, como pensa René Hubert, “os verdadeiros inventores da ideia de progresso”; desenvolvida, de um lado, pelo cristianismo, com suas ideias de salvação e de aperfeiçoamento moral, e, de outro, pelos humanistas, com “suas concepções do valor da cultura, da libertação pela cultura e do papel do tempo”, ela foi mais explicitamente formulada, sob sua forma intelectual, pelos Enciclopedistas. Foi, porém, na França, com Condorcet, Comte e Renouvier, o qual, aliás, liga essa noção à liberdade, com Herbert Spencer, na Inglaterra, Herder e Hegel, na Alemanha, que tomou corpo, e, a despeito de suas imprecisões, maior amplitude e significação. São, como os qualifica René Hubert, “os clássicos da ideia do progresso”. Se essa ideia se apresenta, em geral, como “um dos principais juízos de valor que o homem faz sobre sua condição no passado, no presente e no futuro” (as palavras são de Friedmann), já para Condorcet o progresso está inscrito na natureza humana, nas leis da natureza universal; para Comte, que não considera o progresso senão como a realização da ordem, o progresso

*AZEVEDO, Fernando de. *Revista de Antropologia*. São Paulo: USP, v.10, n.1-2, jun.-dez., 1962. p.1-17.

é realmente uma lei natural; como o é para Spencer, em cujo pensamento toma ele o sentido de uma lei natural e universal, inteiramente objetiva.

Ora, considerado como um desses juízos apreciativos, subjetivos, que traduzem antes disposições ou estados de espírito do que realidades exteriores, ora definido como um fato, “uma relação, uma lei que resulta da natureza das coisas”, a ideia do progresso parece oscilar, no seu desenvolvimento histórico, entre o plano dos juízos de valor e o dos juízos de realidade. Intimamente ligada a conotações valorativas, mantém-se como uma questão eminentemente filosófica, ou delas, nessa ou naquela concepção, procura desprender-se para assumir o caráter objetivo de uma lei natural. É certamente uma e outra coisa, conforme o ângulo de visão ou o ponto de vista, filosófico ou científico, que tomamos para analisar o progresso, no seu conteúdo conceptual. Aliás, como escreve Charles Gide, é preciso representar-se o valor “como uma iluminação das coisas sob o raio de luz projetado por nosso desejo”. Entre esses dois polos – juízos de valor e juízos objetivos –, dir-se-ia mover-se, com suas contradições internas, sem se fixar em nenhum deles, a questão sumamente importante do progresso, como o revela a história dessa ideia, tão surpreendente e sugestiva como a de todas as ideias, no seu desenvolvimento lógico, em suas variações, distinções mais ou menos nítidas, desvios e enriquecimentos. Seja qual for a interpretação que se tenha dado ou se possa dar à noção de progresso, – “interpretação mecânica ou orgânica naturalista ou idealista, determinista ou finalista”, não me parece ter sido ainda examinada com precisão neste sentido, a saber, se é apenas um juízo de valor ou se é suscetível de ser tratada, segundo se admitiu no século XIX, como um juízo de realidade, – um fato, uma relação, uma lei natural, sem conotações valorativas.

A história da ideia do progresso mostra-nos, no entanto, que nem sempre essa noção se apresenta necessariamente ligada a considerações valorativas. Esse ponto de vista, que por certo predomina, não é constante na história da ideia em que ora se afirma com vigor, ligando a noção de progresso a valores morais, religiosos, intelectuais ou políticos, ora cede o lugar a juízos objetivos, implicados em teorias ou claramente enunciados. Que tem sido esse termo – progresso, utilizado, era função de juízos de valor, de tal modo que, em consequência, o que é progresso, para uns, não o é para outros, não há sombra de dúvida. A diversidade de critérios, aplicados para conceituar o “progresso”, conforme tais ou quais concepções de

vida e de cultura, é uma entre tantas outras provas de que essa palavra tem viajado, no espaço e no tempo, tão ligada a sistemas de valores e com tanta carga emocional que não podiam deixar de torná-la suspeita nos domínios da ciência social. Daí, a rejeição, sem maiores exames, da ideia de progresso como uma noção científica, no pressuposto de não ser possível despojá-la de considerações valorativas. Mas, entre a constatação desse fato e a afirmação gratuita, como se verá, de que não podemos empregar a palavra em questão sem que isso envolva sempre implicações filosóficas, há uma grande distância, que, no estado atual da ciência, não me parece difícil vencer. Antes, porém, de atacarmos de perto a questão que nos interessa de modo particular, cremos que poderá projetar sobre ela alguma luz uma rápida incursão sobre a origem da palavra “progresso” e suas variações de sentido. Nem sempre serão úteis essas incursões no domínio etimológico e semântico, sobretudo quando se trata de terminologia científica, em que as ciências criam as palavras de que necessitam ou as tomam de empréstimo à língua corrente, para lhes darem um novo sentido. Mas, no caso presente, a palavra tem na sua origem e guarda no seu desenvolvimento histórico e no estado atual da língua, onde a filosofia e a sociologia foram buscá-la, um sentido positivo, de um juízo de realidade, que os próprios dicionários filosóficos registam e é legítimo restaurar.

De fato, se tomarmos a palavra “progresso” no sentido etimológico e na sua acepção usual, será fácil verificar que ela, originariamente, não estava e, na língua corrente, nem sempre está ligada a juízos subjetivos ou apreciativos, e que a ideia de evolução “para melhor”, é uma conotação que tomou ou pode tomar, implicando interpretações segundo esta ou aquela tábua de valores, uma determinada concepção de vida e, portanto, segundo nossas preferências. Grupos dos mais diversos, médicos, militares, economistas, matemáticos, por exemplo, nem por isso deixaram de empregá-la em sentidos objetivos, claros e precisos. A palavra, como se sabe de origem latina, vem de *progredior* (*progressus sum*, *progredi*) – ir para diante, avançar, andar, progredir, fazer progressos; donde, *progressio* – adiantamento, avanço, desenvolvimento, progresso (*progressio discendi* – desenvolvimento, progresso no estudo) e *progressus* – ação de caminhar, de ir para diante (*progressus aetatis* – o andar, o avançar dos anos). Em seu sentido contrário, *regredior*, *regressus sum* – ir ou andar para trás, retroceder, regredir. É com esses mesmos sentidos que passaram para o português não só o verbo progredir, “caminhar para adiante, avançar, ir aumentando,

evolver, adiantar-se”, como os seus derivados progressão (progredimento, continuação) e progresso – “movimento ou marcha para frente, desenvolvimento, aumento”, e também “adiantamento em sentido favorável”. Nessa, e apenas nessa última acepção, é que a palavra “*progressus*”, transferida à língua vernácula e a outras línguas em que se incorporou, toma o caráter de um juízo valorativo. O termo “progressão” adquire, porém, na linguagem matemática uma conotação especial (progressão matemática ou geométrica); e, quando se diz, em medicina, que a moléstia progride ou regride, se fala em “progresso” de uma doença, ou quando militares se referem a progressos nas operações, é sempre um juízo objetivo que se afirma ou se pretende afirmar. É nesse sentido (marcha para diante, movimento numa direção definida) que dizemos, ainda, “progressos da criminalidade, do alcoolismo”.

Já se vê, pois, que a palavra apresenta com frequência dois sentidos diferentes, um, objetivo, que é o de desenvolvimento, avanço, movimento em determinada direção, e o outro, de evolução para melhor, “quer num domínio limitado, quer no conjunto das coisas”, sem contar o sentido singular que lhe deu Pascal, em *Pensées*, citado por Lalande, e de que não há outro exemplo¹. Ora, se é das palavras sofrerem transformações semânticas e se passa grande número delas por essas mudanças, e se assumem acepções diferentes nas línguas especiais, não há nenhuma razão para, somente em relação ao termo “progresso”, nos fixarmos em um de seus sentidos (exatamente o extracientífico – “transformação do menos bem ao melhor”), quando é suscetível de outras acepções. Vocábulos que se incorporaram à terminologia científica, e, particularmente, ao vocabulário sociológico, não são empregados nos seus sentidos comuns ou mais correntes, mas nos que se lhes atribuíram, para atender a necessidades especiais, nos diversos domínios científicos. Podiam-se multiplicar os exemplos. Citemos apenas alguns. A palavra “filosofia”, que, depois dos gregos, já significou a) enciclopédia das ciências, b) síntese dos conhecimentos, sistemas, súmulas, suma, c) esforço para síntese total, ficou, mas para designar coisa diferente do que por ela exprimiam em geral os antigos. Veja-se a distinção que estabelece Abel Rey, em *La philosophie moderne*, entre espírito científico e espírito filosófico. Assim, no plano sociológico, as palavras “evolução, órgão, função, capilaridade”, que se empregam em sentidos diferentes de sua originária conotação biológica ou física; e “cultura”, que, tendo uma acepção especial, na França, e outra, em

¹ LALANDE, André. *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie*. V. “Progrès. Librairie”. Paris: Félix Alcan, 1938.

alemães, tomou em antropologia (antropologia cultural) um sentido próprio, muito diverso das acepções correntes². Essas considerações preliminares, de caráter semântico ou ligadas à constituição da terminologia científica, já nos levam ao menos à conclusão de que não se pode excomungar, sem uma revisão do processo, a palavra “progresso” e desterrá-la como indesejável, e com ares científicos, do campo dos estudos sociológicos.

Vamos, pois, ao nosso problema capital, isto é, ao problema que elegemos por objeto deste estudo e já é tempo de pôr em seus termos exatos. É possível despojar a palavra “progresso” das conotações valorativas que lhe aderiram e tendem a parasitá-la, impedindo-nos até certo ponto ou reduzindo as possibilidades de examinar, segundo uma perspectiva sociológica, e, portanto, científica, o progresso, não somente técnico, como também social? Ou, por outras palavras, é possível tomar uma atitude objetiva em face da ideia de progresso, fazer abstração de nossas preferências e dos impulsos de nossa sensibilidade para analisar e tratar o progresso como ele é ou se desenvolve no plano do real? Ou, ainda, é possível formular uma noção científica de progresso? Esta é a questão que pretendemos não resolver, mas analisar e discutir. É certo que, enquanto considerarmos o progresso como “uma transformação gradual do bem para o melhor” – transformação apreciada à luz de ideais variáveis, conforme as acepções de vida e uma determinada tábua de valores, a questão não se deslocará do terreno filosófico em que, geralmente, se procura mantê-la. Pois, a ideia de “melhor” está e fica sempre condicionada a pontos de vista particulares, carregando-se o termo de considerações extracientíficas ainda assim (diga-se de passagem), quando a ideia de progresso está ou fica ligada a determinados sistemas de valores, isto é, quando o progresso é considerado, dentro de uma concepção de vida e de cultura, uma “evolução para melhor”, podemos investigá-lo e analisá-lo, de um ponto de vista científico, tomando por base ou ponto de partida o que, numa sociedade, em determinada fase de sua evolução, é considerado um “bem”, e examinar o desenvolvimento do bem para melhor, segundo a direção indicada pelos valores sociais dominantes. Proceder à investigação e à análise desse movimento numa direção definida, partindo da análise de valores socioculturais, que são, também eles, suscetíveis de serem cientificamente pesquisados e estudados, não é proceder com espírito e métodos

² E. Tonnelat – Kultur. Histoire du mot. Evolution du sens. In: *Civilisation. Le mot et l'idée*. Exposés. Première Semaine Internationale de Synthèse. Deuxième Fascicule. Paris: Librairie Félix Alcan.

sociológicos? Não são os juízos de valor, os valores socialmente aprovados um dado da realidade, e não é outro dado de real o movimento que, nessa ou naquela sociedade, se processa e que ela tenha por uma “evolução para melhor”, segundo o seu sistema de valores?

Mas o que me interessa, neste trabalho, é examinar a possibilidade de formular uma noção científica, objetiva, de progresso. Pois, no seu sentido, tão frequente, de uma evolução para melhor ou de “transformação gradual do menos bem para o melhor, quer num domínio limitado, quer no conjunto das coisas”, progresso, como já anotou Lalande, “é um termo essencialmente relativo, pois que depende da opinião professada por aquele que fala sobre a escala de valores de que se trata”. Por estar ligado, nesse sentido a juízos de valor que traduzem as tendências de nossas ideias e de nossas sensibilidades, o que é progresso para uns, nesse ou naquele domínio ou no conjunto das coisas, não é ou pode não ser para outros, como já observamos. É assim, nesse sentido, um termo “essencialmente relativo”. Resta saber, porém, se pode também ser tornado absolutamente como expressivo de um juízo objetivo, suscetível, portanto, de se enquadrar entre os juízos de realidade, os quais atribuem certas propriedades a seres ou a coisas, abstração feita de nossos desejos, de nossas repugnâncias ou de nossas simpatias. A questão encrespa-se de dificuldades mais ou menos sentidas e muitas vezes exageradas pelos que têm abordado este assunto, e para uma das quais apontou Lalande na breve análise crítica dos sentidos da palavra. “Progresso, tomado absolutamente (escreve ele), é uma expressão muito empregada: faz-se dela muitas vezes espécie de necessidade histórica ou cósmica, algumas vezes um poder real que age sobre os indivíduos; uma *necessidade coletiva que se manifesta nas transformações das sociedades*. Mas a dificuldade está em dar um conteúdo preciso a esta fórmula ou, por outras palavras, em determinar a direção e o sentido desse movimento. Nós pensamos que devemos fixar-nos na definição formal que é dada acima, sem procurar uma definição explicativa, resumindo os caracteres comuns de tudo aquilo cuja realização é comumente considerado como um progresso”³.

Observações certamente lúcidas e precisas. Não é, porém, nesses termos em que “progresso” já é tomado absolutamente, que se tem de colocar a questão, se se pretende examiná-la segundo uma perspectiva sociológica.

³ LALANDE, A. *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie*. Paris: Librairie Félix Alcan, 1938.

Pois, sendo, ou podendo ser, como observa Lalande, “uma necessidade coletiva que se manifesta nas transformações das sociedades”, não basta reconhecer esse fato em si mesmo, quando se procura dar um conteúdo conceitual objetivo, e tão exato quanto possível, à palavra “progresso”. Se tivemos o cuidado de citar na íntegra o trecho de Lalande, foi para deixar claro que concordando com sua análise crítica nos afastamos de sua conclusão. Na tentativa de lhe dar um conteúdo científico, tanto nos recusamos a formular a noção de progresso, na base exclusiva da ideia de necessidade histórica ou de “*necessidade coletiva* que se manifesta nas transformações das sociedades”, quanto renunciamos, para exprimi-la, às teorias de perfectibilidade humana, centrada na crença da unidade fundamental do espírito e baseadas quer no aperfeiçoamento do espírito humano (Condorcet), quer na evolução biológica (Spencer), como às teorias diversas de progresso contínuo e indefinido das sociedades numa única direção. São todos esses caminhos que longe de nos levarem à solução do problema, dela tendem a desviar para concepções filosóficas e extracientíficas do progresso. Sem a pretensão de percorrermos o único caminho seguro, é certo que nos esforçamos por dar, escolhendo um entre outros, uma contribuição ao esclarecimento de um problema, tantas vezes abandonado quantas vezes posto em termos diferentes. Pois, para o colocarmos em novos termos e quanto possa julgá-lo, em seus termos exatos, é preciso procurar critérios que nos permitam despojar a palavra dos elementos subjetivos que a tornam suspeita do ponto de vista sociológico e, portanto, científico. Em breve história da ideia de progresso e tendo em conta a complexidade dessa noção, René Hubert propõe uma definição provisória, em que entram, no entanto, dois desses elementos. “Todo progresso (conclui ele) supõe: a) uma mudança, um vir a ser; b) uma orientação, uma direção, isto é, uma intencionalidade; c) uma aspiração para melhor, o que implica um juízo de valor”⁴. Ora, é precisamente dos elementos b) e c) que se tem de erradicar, para lhe tirarmos o caráter relativo, a noção de progresso, em que à ideia de “movimento para diante em uma direção determinada” não estão necessariamente ligadas a de evolução para melhor e a intencionalidade, como se afirma na citada definição.

Parece-me exatas, sim, as observações com que em breves palavras Henri Berr definiu seu ponto de vista, à margem dos debates travados sobre

⁴ HUBERT, René. Histoire de l'idée de progrès. In: *La notion de progrès devant la science actuelle*. Exposés. Sixième Semaine Internationale de Synthèse. Paris: Librairie Felix Alcan, 1938.

a noção de progresso em face da ciência atual. “A noção de progresso – na qual se erra em misturar elementos muito diversos, – impõe-se ao espírito, se nos limitarmos a constatar o desenvolvimento da consciência e o acréscimo do poder do homem sobre as coisas. Mas, de uma parte, as relações desse poder e da felicidade põem um problema que não pode ser resolvido atualmente senão por um ato de fé, aliás útil ao progresso. De outra parte, salvo no que concerne à vida, a evolução da natureza, no estado atual da ciência, não pode comportar ligação com progresso humano senão por hipóteses filosóficas”⁵. Isto posto, e aceitas essas ressalvas, começaremos por examinar o que pode justificar uma concepção positiva de progresso na sociedade, considerada em suas realizações e seus aspectos culturais, como na estrutura e na dinâmica social. Quando Henri Berr fala “em acréscimo do poder do homem sobre as coisas” e nos referimos a realizações e aspectos culturais da sociedade, entramos no domínio da cultura, quer no seu sentido restrito (artístico, literário científico e técnico), quer em uma de suas manifestações compreendidas na acepção antropológica, muito ampla, que a palavra tomou. Pois cultura, como se sabe, é uma noção polimórfica e, embora tenha tomado acepções diversas, assumiu na antropologia, um sentido largamente compreensivo, abrangendo as ideias, instituições, realizações humanas, materiais ou não materiais. Mas, como vamos iniciar nossa análise pelo desenvolvimento cultural, particularmente científico e técnico, e, portanto, num domínio mais limitado da cultura, é do maior interesse ter presente a dupla observação de Ortega y Gasset a respeito do aumento crescente do volume de conhecimentos e do não desenvolvimento da capacidade de aprendizagem do homem, e o fato de que a evolução científica e técnica transformou não o homem biológico, mas o conjunto biomecânico constituído pelo homem e pelos instrumentos de que se utiliza no seu ambiente sociocultural.

É um fato positivo que a ciência, a técnica e o desenvolvimento cultural constituem quantidades determinadas e mensuráveis e que os conhecimentos não somente em volume, mas também em variedade, em alcance (mensurável pelas suas consequências sociais, econômicas e políticas) e em poder de expansão. Tome-se, por exemplo, a teoria de “projeção espontânea”, de Louis Weber, que, analisando o desenvolvimento das invenções as distingue

⁵ BERR, Henri. Avant-propos. In: HUBERT, René. Et al. *La notion de progrès devant la science actuelle*. Exposés. Sixième Semaine Internationale de Synthèse. Paris: Librairie Felix Alcan, 1938.

em três espécies: 1) as que aumentam o poder das mãos (ferramentas); 2) as que aumentam o poder defensivo e dos sentidos (instrumentos); 3) e as que facilitam a extração e as transformações da matéria (maquinofatura) e o deslocamento no espaço (máquinas, veículos). Ora, o progresso de todas essas espécies de invenção, o qual se faz por acumulação, seleção e aperfeiçoamento, é suscetível de análises qualitativas e quantitativas, com um rigor cada vez maior de exatidão. Se considerarmos atentamente o desenvolvimento das ciências e de suas conquistas positivas como o das técnicas modernas de produção, de transporte, de comunicação e recreação, – técnicas provenientes das descobertas científicas, parece que, como já observou Robert Wiener, estamos no começo de uma terceira revolução industrial, não só comparável à que se produziu com a descoberta da máquina a vapor e das jazidas carboníferas, nas últimas décadas do século XVIII, na Inglaterra, e à que resultou no século XIX com a descoberta da eletricidade, dos combustíveis líquidos e dos motores de explosão, como também, certamente, muito mais importante, sob todos os aspectos, do que as duas anteriores. Esta revolução provém tanto da descoberta da energia atômica (é a era atômica que se inaugura) quanto, como lembra Robert Vallée, das aplicações da cibernética: enquanto as duas primeiras revoluções industriais da introdução dos métodos mais cômodos de obtenção de energia (mecânica e elétrica etc.), a terceira tem uma de suas origens nas faculdades novas que se encontram agora na realização automática de certos processos mentais próprios e até então exclusivos do homem. As duas primeiras revoluções marcam uma espécie de desvalorização econômica da força muscular, e esta última uma desvalorização no plano cerebral e uma de cujas consequências é o desaparecimento de empregos que reclamam faculdades intelectuais, embora menores: certos ramos de trabalho, de contabilidade, de estatística, de cálculo numérico, se tornarão domínio de atividades reservadas às máquinas, como, por exemplo, a máquina Bessie (cérebro eletrônico) e a Mark III já ultrapassadas por outras mais aperfeiçoadas.

Já encontramos, pois, aqui um critério objetivo para definir o progresso que, nas esferas da ciência e da técnica, será “a acumulação de aquisições materiais e de conhecimentos experimentalmente comprovados, de uma cultura”. Se o progresso, nesse domínio, se realiza por acumulação de descobertas científicas e suas utilizações na prática e, portanto, de invenções; se essas são suscetíveis de constante aperfeiçoamento e se processa a seleção delas por um grau cada vez mais alto de refinamento, é evidente que acumu-

lação, aperfeiçoamento progressivo e seleção de técnica de toda ordem constituem níveis de qualidade e quantidades determinadas e mensuráveis, dados rigorosamente objetivos. A noção de progresso, que é “um movimento numa direção definida”, despoja-se, neste caso, de elementos subjetivos que são os valores: é uma noção científica. É o que nitidamente percebeu, entre outros, Paul Valéry, em uma de suas análises finas e penetrantes, quando em “Propos sur le progrès”, tentando dar uma ideia positiva do que se chama “progresso” e, eliminando toda consideração de ordem moral, política ou estética, definiu progresso como “o acréscimo muito rápido e sensível” (e, podemos acrescentar, mensurável) “do poder mecânico utilizável pelos homens e o de precisão que eles podem atingir em suas previsões”. Um número de cavalos-vapor, número de decimais verificáveis, eis índices que não se duvidar tenham grandemente aumentado desde um século⁶. Se há um acréscimo de conhecimentos, do poder ou domínio do homem sobre a natureza e de precisão nas suas previsões (científicas, como as meteorológicas, físicas, biológicas, médicas, sociais ou políticas), estamos em face de um progresso cientificamente determinável e, portanto, de uma noção objetiva de progresso. Mas, se na sua esfera de conhecimentos, da ciência e da técnica é, como se vê, relativamente fácil definir em termos científico a noção de progresso, aliviando-a de toda a carga de juízos de valor, pergunta-se como atingir precisão, igual ou equivalente, no domínio dos fatos e problemas sociais?

Encaremos agora a questão sob esse outro aspecto ou, mais precisamente, vejamos o que se entende ou se pode entender por progresso social. O desenvolvimento e o enriquecimento da experiência humana, nessa ou naquela sociedade, nesse ou naquele tipo de civilização, podem resultar e efetivamente tem resultado das reações dos grupos sociais ao seu meio natural e a fatores ou influências externas no seu processo de adaptação a esse meio e a novas condições criadas pelos contatos com culturas diferentes. Mas essas reações e adaptação podem ser espontâneas, produzidas pelo conjunto das forças e instituições que concorrem para o desenvolvimento das sociedades, como podem ser provocadas, intencionais, e serão mais rápidas e eficazes se dirigidas segundo planos baseados na ciência social, onde e quando esteja esta em condições de orientá-las ou de influir na sua direção. Por outras palavras, a reorganização, a disciplina e o controle

⁶ Paul Valéry. Propos sur le progrès. In: *Pièces sur l'art*. pag.177, 47 edition. Gallimard, Paris.

racionais dos movimentos e das reações coletivas marcam um progresso real, objetivo, pela aplicação dos conhecimentos sociológicos, econômicos e políticos à solução dos problemas sociais. Foi augusto Comte que mostrou, de um lado, “a tendência de ordem natural em tornar-se cada vez mais *modificável* à medida que se complica” (como é o caso da realidade social, que, sendo mais complexa, é, de outro lado, em consequência, “a possibilidade cada vez maior de o homem conduzir pela ciência a sociedade ou de modificar e orientar os movimentos sociais pela direção deliberada de uma atividade de acordo com as leis naturais”. Essas duas conclusões de Comte sobre a tendência da ordem natural a se tornar mais modificável à medida que se complica e sobre a possibilidade de se intervir pela ciência na realidade social e de se dar aos problemas emergentes de novas situações sociais uma solução racional fundada na observação dos fatos e na reflexão sobre eles, abrem perspectivas e fornecem elementos à elaboração de uma noção científica de progresso social.

De fato, como o homem conseguiu, pelo conhecimento das leis naturais, dominar a natureza e pô-la a seu serviço, admite-se que possa contribuir cada vez mais pelo conhecimento do mecanismo da vida social, para dominar as forças sociais, controlá-las e dirigi-las ou, ao menos, exercer influência ponderável sobre elas e intervir nas diversas partes do movimento e da evolução social. “As leis naturais às quais esse movimento está, com efeito, submetido, longe de nos desviarem de modificá-lo sem cessar, devem, ao contrário, servir-nos para aplicar melhor ou com mais segurança nossa atividade” de direção e reconstrução social. Foi esse problema que, entre outros, abordou Karl Mannheim, em *Zur Diagnosis unserer Zeit*, em que estuda a “técnica social” utilizada pelas ditaduras e pela propaganda política e a possibilidade de empregar essa técnica social em um plano de coordenação que respeite as diferenças individuais que não suprima a liberdade. O progresso social consistiria, pois, acréscimo do poder (social) utilizável pelos homens e de precisão que possam atingir em suas previsões, sociais, econômicas e políticas, ou ainda, no aumento da capacidade e da eficiência humanas, sobre a base de conhecimento da vida social, em seu dinamismo, em seus processos, na direção, modificação e reconstrução da sociedade, de acordo com as leis naturais ou, se preferirem, de acordo com as conclusões ou os resultados de pesquisas planejadas com rigor e metodicamente conduzidas. Assim, pois, se admitirmos a possibilidade de progresso constante das ciências sociais e humanas e aplicação de conhecimentos sociológicos

e antropológicos para o controle e direção dos movimentos e solução dos problemas sociais, temos de aceitar também a de uma noção de progresso social em que não se misturem juízos de valor a juízos de realidade. Uma palavra, seja, por exemplo, “progresso”, não vale apenas pelo que soa aos ouvidos, na linguagem corrente, mas pelos sentidos que assume e variam ou podem variar conforme os grupos profissionais ou os diferentes campos científicos em que penetrou. É preciso, pois, para se chegar a uma conclusão segura, examinar as relações entre a ideia e a palavra: conforme o sentido que lhe atribuímos ou a ideia que com ela ou por ela se pretende traduzir, ela terá um sentido científico ou extracientífico pelos juízos de valor que implica em acepções determinadas. O que importa, quando empregamos tal ou qual termo, como “progresso”, em linguagem científica, é o sentido que lhe atribuímos, isto é, um conteúdo conceptual, claramente definido. É o que se dá com a palavra “progresso”, que, como o vocábulo “evolução” e tantos outros, se emprega em sentidos diferentes, ora carregados, ora despojados de conotações valorativas.

Mas, prosseguindo em nossa análise, tomamos a John Dewey a observação de que o progresso, afinal, consiste num “aumento de significado e alcance da experiência humana”, – o que envolve uma multiplicação de distinções percebidas, como também harmonia e unificação. Assim, pois, a) a conversão da unidade em variedade (enriquecimento de formas), b) a da luta em harmonia, e c) a da limitação em expansão, constituem critérios objetivos, fáceis de aplicar, e oferecem elementos para pesquisa e verificação de progresso em determinadas direções, que se podem constatar dentro dos quadros de uma cultura ou de uma forma de civilização. Um sociólogo pode investigar sobre esses três fatos ou processos de diversificação, de unificação ou de expansão, e concluir em que direção ou em proveito de que cultura se manifestam, sem entrar na apreciação dos movimentos socioculturais segundo seus pontos de vista ou suas concepções filosóficas. Nada impede, aliás, afirmar “sobre um ponto preciso e em função de um critério definido” (as palavras são de Claude Lévi-Strauss) “a superioridade particular de uma cultura sobre a outra”, como, por exemplo, no século XIX e nos começos deste, a superioridade científica e técnica do Ocidente que unificou o planeta e tornou concebível uma civilização mundial. Não há juízo de valor em uma afirmação de um fato, como este, verificável por dados estatísticos e que podemos examinar em seus elementos objetivos, sem qualquer indagação de ordem filosófica ou moral. Quando o cristianismo atingiu a Europa, em que

entrou, vindo do Oriente Próximo, pelos povos mediterrâneos e, de religião restrita a Judeia, se difundiu por todo o Ocidente Europeu (conversão de limitação em expansão), lutando até alcançar unidade contra o paganismo e as dissensões internas que abriam cismas e procuravam dividi-lo, a expansão e unificação da religião nova, em seu espírito e em seus dogmas e ritos, constituem um progresso real (dessa religião), que se pode definir em termos concretos e cujas causas e consequências socioculturais são igualmente suscetíveis de análises sociológicas, tão rigorosamente científicas, quanto o permitam os dados históricos referentes à questão.

Essa conversão da unidade em variedade, da luta em harmonia, esse “aumento de significado e alcance da experiência humana”, nesse ou naquele setor, nessa ou naquela direção, – na direção que tomaram, por exemplo, a ideia de liberdade e as instituições democráticas, em Atenas, ou na da predominância do coletivo sobre o individual, da ordem e disciplina, em Esparta, são progressos, em sentidos diferentes, que se podem constatar e analisar, segundo uma perspectiva sociológica, científica, sem se entrar na apreciação desses fatos segundo determinados esquemas de valores. Poderá um liberal democrata, dentro de sua concepção de vida, reconhecer uma evolução “para melhor”, em Atenas, – “protótipo de todas as sociedades livres (nas palavras de Adlai Stevenson), e cuja glória reside no fato de ter, pela espontânea vontade dos cidadãos, suplantado o poder da Pérsia e superado, pelo seu próprio pensamento, a disciplina férrea dos espartanos”. A grande oração fúnebre de Péricles traduz, de modo inexecidível, os ideais que viveu Atenas e de que vieram a participar, através de séculos, cidadãos de todas as pátrias: “Admitimos todos em nossa cidade e não expulsamos estrangeiros por medo de que eles pudessem ver demais, porque, na guerra, confiamos em nossa bravura e coragem e não em estratégias e preparativos. Os nossos inimigos preparam-se para a guerra, submetendo-se a treinamento intenso desde a adolescência; vivemos à vontade, mas não somos menos confiantes ao enfrentar perigos. Amamos as artes, mas sem exibicionismo suntuoso, e amamos as coisas do espírito, sem nos tornarmos brandos”. Outros preferirão, pelo seu amor à ordem e à disciplina, os ideais para que se orientou e segundo os quais se organizou a vida espartana. Ao sociólogo, porém, compete analisar objetivamente esses progressos ou movimentos para diante nessa ou naquela direção, os fatores externos e internos que os provocaram, as suas contribuições num ou noutro sentido e suas consequências.

Como quer que seja, todas as sociedades, na variedade de seus setores, religiosos, espirituais, intelectuais, econômicos ou políticos, vivem esse duplo processo de diferenciação e unificação. E aqui tocamos num ponto essencial para a compreensão do que é progresso e das causas e condições da produção desse fenômeno. Em seu estudo *Race et Histoire*, em que Claude Lévi-Strauss se propõe a combater os preconceitos racistas detém-se ele na análise da significação histórica da diversidade das culturas e da unificação que parece operar-se hoje em proveito da civilização ocidental (entendida em sentido muito largo) e das ideias de evolução e de progresso⁷. Partindo da observação do fato das diferenças culturais de um para outro povo ou de uma civilização para outra, procura estabelecer as causas dessas diversidades. Mostra que na origem delas estão as mudanças de cultura, pois, assim como se produzem mutações biológicas, existem também ‘mutações culturais’, e que o progresso, portanto, não é contínuo, como também não é linear, isto é, somente numa direção. O que resta a explicar é o que provoca essas bruscas mudanças de orientação e porque certas culturas puderam, em certas direções, ir mais longe do que outras. Elas provêm certamente da capacidade inventiva do homem, que permanece quase constante na história e não é, em todo caso, apanágio de nenhuma raça e de nenhuma cultura. O mesmo problema se põe, e é então de se saber por que essa capacidade não determina mutações culturais importantes senão em certos períodos e em certos lugares. A resposta de Lévi-Strauss consiste em achar a condição de progresso, a um tempo, na diferenciação das culturas e em seus contatos ou, por outras palavras, que a cultura progride quando ela aumenta e intensifica seus contatos, de qualquer natureza que sejam, com outras. Assim, o sucesso do Ocidente prende-se ao fato de que “a Europa, no começo da Renascença, era o lugar de encontro e fusão das influências as mais diversas”. Quando ele contesta a pretensa superioridade moral da Europa, não deixa de mostrar logo que essa ética é um outro exemplo do contato das civilizações, pois ela foi marcada pelo Oriente, ou mais exatamente pela Judeia, tributária por sua vez da Babilônia e do Egito.

Em um artigo em que faz a crítica dessa tese e ao qual respondeu Lévi-Strauss em “Temps Modernes”, (n. de março de 1952), Roger Caillois apresenta seu ponto de vista para explicar as mudanças culturais, que o grande antropólogo francês liga, com toda a razão, à diferenciação das culturas e a

⁷ LÉVI-STRAUSS, Claude. *Race et Histoire*. Étude écrite sur la demande de l’Unesco, Paris, 1952. Cf. *L’Express*, Paris, n.100, 22 avril, 1955.

seus contatos. São duas teses que se opõem. Já vimos a de Lévi-Strauss. Qual agora, a de Caillois? Segundo a concepção deste, “cada cultura progride independentemente das outras, em virtude dos dons que ela possui, e sem que se saiba donde ela os tem. A diversidade das culturas é bem o fato primeiro. Mas a que leva vantagem, assim fechada sobre si mesma, nas competições de fato que as opõem umas às outras, não deve seu sucesso senão às suas qualidades próprias”. Essas afirmações de Roger Caillois, que atribui o progresso de uma *cultura aos dons que ela possui e sem que se saiba donde ela os tem*, acrescentando não dever ela seus progressos senão às suas qualidades próprias, são vagas e imprecisas demais para as admitirmos como científicas. Entra-se por elas num mundo de divagações metafísicas. A verdade parece-me estar com Lévi-Strauss, quando explica o progresso (tese a que se opõe Roger Caillois), “pela diversidade das culturas e suas influências recíprocas”. Eis a sua conclusão: “a exclusiva fatalidade, a única tara que pode afligir um grupo humano e o impede de realizar plenamente sua natureza, é a de estar (ou de ser) só. A diversidade é um fato de civilização ao mesmo título que a unidade”. O progresso suprime a diversidade (conversão da diversidade em unidade ou da luta em harmonia) – diversidade que lhe é, no entanto, indispensável. Ele se esteriliza, portanto, a si mesmo e não poderia retornar sua marcha senão por novas diversificações. A condição ou uma das condições para que se realize o progresso, em uma sociedade, nessa ou naquela direção, está, pois, segundo Lévi-Strauss, na diversidade das culturas e em seus contatos ou nas contribuições que uma sociedade recebe de fora, isto é, de outras culturas, e cuja diversidade inicial é precisamente o que torna necessária e fecunda a colaboração dos homens ou das sociedades e de suas culturas respectivas.

Em todo caso, como observa G. Smets, ao estudar os fenômenos de estagnação e de regressão, “é preciso modificar os termos do problema” (refere-se ao problema de evolução social que hoje se põe de modo muito diferente daquele em que o colocava o século XIX). “Será preciso (acrescenta) perguntar-nos se o progresso é mais normal que a estagnação. É necessário admitir que ele deve ser explicado ao mesmo título que esta. Uma teoria do progresso impõe-se e dela se poderiam encontrar os elementos em mais de um pensamento. Digamos que cada progresso tem uma história que lhe é própria: que a acumulação dos conhecimentos humanos não nos dá conta por si só da história dos progressos; que é preciso admitir que ele resulta das crises, das rupturas de equilíbrio, e que o equilíbrio não se restabelece

senão graças às invenções da técnica industrial ou da técnica social. Poderá, pois, haver estagnação desde que, uma vez restabelecido o equilíbrio, não haja novas rupturas de equilíbrio”. Talvez a pausa ou estagnação (estas palavras são ainda de Smets) “se torne menos provável quando o nível é mais elevado; pois a diferenciação é então mais acentuada e a transmissão das técnicas e das tradições, a um tempo mais abundante e menos homogênea; grupos distintos se formam; estalam conflitos; as crises são mais frequentes e mais violentas. Seria o momento de falar do papel das classes desprezadas que têm sido muitas vezes uma das molas do progresso. Contudo, os mecanismos de parada existem entre nós como entre os primitivos. Sem dúvida, nossos países estão longe de terem saído do período de transformações rápidas, o qual começou há alguns séculos. A acumulação de conhecimentos técnicos e a aplicação imediata das descobertas científicas, aumento de população, concorrência industrial intensa, modificações da composição das classes sociais e das relações entre elas, conflitos entre os povos, acarretando transformações políticas profundas. Percebem-se todavia indícios de um esforço consciente para a ordem e a estabilidade: controle dos nascimentos, regulamentação da emigração, seguros e prêmios, organização racional da produção, grupos corporativos das classes industriais, medidas contra a flutuação dos preços, movimentos pacifistas, jurisdição internacional, sociedade das Nações. É possível que nossas sociedades escapem sempre à estagnação; mas, se se produzisse o contrário, não seria senão um fenômeno que teria tido precedente em todas as civilizações atualmente estagnantes”⁸.

A esta altura já se torna mais fácil compreender a distinção essencial entre mudança social e progresso. De fato, a evolução social, que é um fenômeno de dinâmica das sociedades, uma transformação ou série de transformações da estrutura social e na base das quais se acha a mudança das relações econômicas ou de produção dos bens materiais, não é um progresso em si mesmo. Ela proporciona, sim, oportunidades para o progresso, com a emergência de problemas novos e necessidade de enfrentá-los. Toda transformação de ordem econômica e social suscita e põe problemas que desafiam a argúcia dos homens e de cuja solução dependem a continuidade e os progressos de uma sociedade, em tal ou qual direção. Ao lado, pois, do fato de que não se verifica pela simples substituição de uma sociedade mais

⁸ SMETS, G. Sociologie des Primitifs. Les causes de stagnation et de regrès. In: *Les origines de la société*. Exposés. Deuxième Semaine Internationale de Synthèse. Premier Fascicule. Paris: Librairie Félix Alcan.

ou menos estacionária por uma sociedade dinâmica, segundo observa John Dewey, está o fato de que essa substituição oferece ocasião de progresso e é mesmo sua condição quando não é seu efeito ou consequência. Assim, quando observamos com Durkheim que a diferenciação, produzindo a complicação social e o entrecruzamento dos círculos sociais, liberta o indivíduo, que, nas palavras de A. Cuvillier, “deixa de ser então o homem de um só grupo e ao qual, achando-se daí por diante no ponto de cruzamento dos grupos, a diversidade mesma dos seus liames confere mais originalidade, mais variedade e mais independência e, portanto, mais personalidade”, queremos significar que essa diferenciação social não é em si mesma um progresso, mas uma condição para o desenvolvimento da personalidade humana, pela maior originalidade e independência que adquire o indivíduo em relação ao meio social ou, mais precisamente, à sociedade como um todo. A libertação do indivíduo em face da sociedade global, a sua diversificação e o aumento do grau de independência constituem fator poderoso de progresso social e se podem mesmo considerar um progresso real, objetivo, no sentido da “liberdade individual”, da emergência da personalidade humana, seja qual for a ideia que nós fazemos dessa liberdade, do bem ou do mal que possa representar em face dessa ou daquela concepção filosófica, política ou moral.

O progresso, pois, não se confunde com mudança social, que não é um progresso em si mesmo, mas uma condição para que se realize, senão frequentemente uma de suas consequências. Ele pode, por certo, resultar de uma transformação sociocultural sem que haja interferência intencional, planejada, na orientação de mudança ou movimento social. Desde que se produzam determinadas condições, como sejam os contatos de culturas diferentes e suas mútuas influências, mudanças econômicas e sociais, há sempre possibilidades e perspectivas a examinar de progresso social nessa ou naquela direção. Não na direção que quiséssemos ou seria de desejar, segundo pontos de vista particulares, mas na direção para que se encaminha esta marcha para diante dentro do processo de evolução de uma sociedade ou de uma forma de civilização. É um progresso que se realiza sem o procurarmos, em virtude ou sob a pressão de forças coletivas que cooperam no desenvolvimento das sociedades. Mas, se o progresso social se realiza, como se vê, espontaneamente, sem que haja plano preconcebido para provocar ou disciplinar movimentos e mudanças sociais, pode ele também resultar, dentro de condições favoráveis, de uma ação deliberada sobre essas mudanças e movimentos. Se, pelo progresso da ciência, chegarmos a adquirir e apurar uma arte ou

técnica social, constituída de processos operatórios adequados a conjunturas diferentes, que nos permitam intervenções seguras e eficazes nas mudanças sociais e nos efeitos ou movimentos resultantes de contatos de culturas, o emprego dessas técnicas nos fornecerá os meios não somente de acelerar a marcha para o progresso, mas de orientá-la em determinadas direções. É então e também progresso social, em tal ou qual sentido todo movimento que se processe, impellido e orientado pela ação deliberada, em bases e segundo técnicas científicas, sobre mudanças sociais e fenômenos de aculturação. O progresso sociocultural que seria “um aumento de significado a alcance (avaliável pelos seus aspectos positivos) da experiência presente”, se tem por condição as transformações sociais, exprime-se nos diversos níveis e setores da vida social, pelo esforço consciente aplicado à solução racional dos problemas ou pela direção maior ou menor que o homem possa dar deliberadamente a essas mudanças, traduzindo o sentido real delas e controlando o curso dos fatos pelo maior conhecimento dos fenômenos econômicos e sociais, de suas causas e conseqüências, dos processos organizatórios e dinâmicos e, portanto, do complexo mecanismo da vida social.

BIBLIOGRAFIA

BRUNSCHVICG, Léon. Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale. Chapitre XVII. *Sociologie du progrès*. Chapitre XVIII. Sociologie de l'ordre. Tome Second. Presses Universitaires de France.

CONDORCET. *Esquisse d'un tableau historique du progrès de l'esprit humain*. Texte revu et présenté par U. H. Prior. Paris: Boivin Editeur, 1933.

CUVILLIER, Armand. *Manuel de Sociologie*. Vol. II, Civilisation et Progrès, págs. 674-675.

DURKHEIM, Émile. *Montesquieu et Rousseau – Précurseurs de la Sociologie*. Note Introductive de Georges Davy. Chapitre III. Librairie Marcel Rivière et Cie. 1953.

FERRIÈRE, Ad. *La loi du progrès en biologie et en sociologie*. Genève; Suisse.

FRIEDMANN, Georges. *La Crisis del Progreso*. (Trad.) - Biblioteca Ciencia y Sociedad. Buenos Aires: Editorial Paidós.

GINSBERG, Morris. *The Idea of Progress. A Revaluation*. London.

GIROD, Roger. Social Progress and the Organization of Social Research. *International Labour Review*, Genève, Switzerland. LXV. 5, May, 1932. Págs. 555- 577. V. in “Ciencias Sociales”. *Boletín* nº18, pág.161.

HUBERT, René; FERRERO, Guglielmo; JANET, Pierre; LE ROY, Edouard; LEGENDRE, René; ROSTAND, Jean; BAUER, Ed.; REY, Abel. *La notion de progrès devant la science actuelle. Exposés et Discussions. Sixième Semaine Internationale de Synthèse*. Paris: Félix Alcan, 1938.

KÜHNE, Otto. *El Progreso Técnico y el Progreso Social*. (Trad.). In: *Revista Mexicana de Sociología*. Año XXII, Vol XVII, nº3, México.

LALANDE, André. *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie*. Vol. II, Société Française de Philosophie. Paris: Librairie Félix Alcan, 1938.

MORENTE, Manuel Garcia. *Ensaio sobre o Progresso*. Trad. por Joaquim de Carvalho. Lisboa: Edição Seara Nova, 1936.

SIEGFRIED, André. *Historique de la notion du Progrès*. Édition de la Baconnière. Suisse: Neuchâtel, 1947.

SPENCER, Herbert. *Progress: its Law and Causes*. London, 1857.

VALÉRY, Paul. *Pieces sur l'art*. Pág. 177: *Propos sur le progrès*. 47e Édition. Gallimard, Paris.

VILHENA, Magalhães. *Progresso. História breve de uma ideia*. Coimbra, 1939.

2. Roger Bastide

Roger Bastide (1898-1974) fez parte da Missão Francesa que ajudou a consolidar as ciências sociais na Universidade de São Paulo. Aqui permanecendo de 1938 a 1954, pesquisou os fenômenos da cultura brasileira. Tornou-se o intérprete da intelectualidade junto aos movimentos populares, publicando livros e ensaios sobre o cafuné e o candomblé, bem como sobre outros aspectos da nossa cultura, cujos traços fundamentais estão reunidos no livro *Brasil, terra de contrastes* (1957).

Ajudou Fernando de Azevedo a implantar a cátedra de Sociologia, orientando as pesquisas iniciais de Florestan Fernandes sobre o folclore da cidade de São Paulo, de Antonio Candido sobre a cultura caipira e de Gilda de Mello e Souza sobre o barroco, além de outros pesquisadores.

A motivação de Bastide ao escrever o texto a seguir reproduzido *Sociologia do Folclore Brasileiro* (São Paulo, Anhembi, 1959) foi entender a peculiaridade do nosso folclore como “cultura de exportação”, em parte oriunda da África e em parte procedente da Europa. Nesse sentido é que ele considera o Brasil como “arqueocivilização” que mescla dinamicamente o erudito e o popular.

Examinando detidamente a obra de Roger Bastide sobre o folclore brasileiro, Fernanda Areas Peixoto sugere: “O primitivo e o arcaico na obra de Bastide ensinam menos sobre o passado e sobre as origens do que sobre o presente”, problematizando e colocando em xeque o saber canonizado. A “diferença” oferece “modelos utópicos” que orientam os processos de “transformação”.

Certamente por isso é que não causou surpresa a Roger Bastide, quando esteve na Escola de Comunicações Culturais, em sua última visita à USP, que o referido texto ainda estivesse circulando entre os estudantes dos novos cursos de comunicação, com os quais fez questão de dialogar cordialmente, denotando uma atitude de perplexidade investigativa e ao mesmo tempo de satisfação intelectual.

Bibliografia

MELLO E SOUZA, Antonio Candido de. Roger Bastide e a literatura brasileira. In: Antonio Candido Mello e Souza. *Recortes*. São Paulo: Cia das Letras. 1993, p. 99-104.

FERNANDES, Forestan. *Folclore e mudança social na cidade de São Paulo*. Petrópolis: Vozes, 1979.

MELLO E SOUZA, Gilda. A Estética Pobre de Roger Bastide. *Revista do IEB*, São Paulo: USP, 1978.

PEIXOTO, Fernanda Areas. *Diálogos Brasileiros: uma análise da obra de Roger Bastide*. São Paulo: EDUSP, 2000.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. Nostalgia do outro e do alhures: a obra sociológica de Roger Bastide. In: QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de (org.). *Roger Bastide*. São Paulo: Ática, 1983, p. 7-77.

José Marques de Melo

Sociologia do folclore brasileiro

Roger Bastide*

I

O folclore só é compreensível quando incorporado à vida da comunidade. É preciso substituir as descrições analíticas, com cheiro de museu, que destacam os fatos da realidade em que estão imersos e da qual recebem um sentido, por uma descrição sociológica que os situe no interior dos grupos. Infelizmente essa tentativa esbarra em algumas dificuldades. Se é verdade que dispomos de numerosas monografias bem-feitas sobre alguns fatos, essas monografias geralmente não consideram senão um aspecto do folclore, estudando-o, à parte, como uma peça de museu, fora do conjunto estrutural de que esse elemento faz parte. Além disso, não existe no Brasil uma terminologia uniforme; conforme as regiões, nós nos encontramos diante de léxicos folclóricos diferentes, quer uma mesma dança, por exemplo, tome nomes diversos, como batuque, jongo, samba rural, coco, chegada dos marujos, Nau Catarineta, quer o mesmo nome designe realidades muito diversas, o que quase sempre acontece com um desses termos vagos que acabamos de citar, o que é ainda mais grave. O batuque, por exemplo, designa, em várias regiões, danças que só têm em comum a mesma origem africana sendo quanto ao mais totalmente estranhas umas às outras. É porque o folclore brasileiro, ao contrário do europeu, ainda não está cristalizado; apresenta uma extraordinária fluidez e, mesmo admitindo que a falta de documentos não signifique necessariamente uma ausência de realidade histórica, muitas

* BASTIDE, Roger. Sociologia do Folclore Brasileiro. *Revista Escola de Comunicações e Artes*. São Paulo, ECA-USP, 1971. (reproduzido da Editora Anhembi, 1959, pg.9-41).

danças dramáticas, características do folclore atual, foram introduzidas no Brasil muito mais tarde, provavelmente no século XVIII, e a festa de Pentecostes só foi trazida para cá em 1765. Ora, essa festa tornou-se um centro de cristalização do folclore popular logo depois de sua chegada. Como veremos mais longamente adiante, estamos em presença de um folclore móvel, que se decompõe e se recria a cada instante, o que constitui naturalmente uma nova fonte de dificuldades. Para limitar-me a um exemplo, certos autores pensam que a Chegança dos Marinheiros e a dos Mouros fossem primitivamente a mesma dança dramática que se teria posteriormente fragmentado em pequenos pedaços, Barca, Nau Catarineta, Marujada, Mouro etc., mas, poderíamos também admitir que a peça estudada por Antônio Osmar Gomes provém, em sua rica totalidade, do encontro e da fusão em uma mesma festa de várias danças separadas. De qualquer maneira, quer haja desagregação de uma única peça ou contração de várias numa só, o que devemos reter é a falta de unidade orgânica que torna delicada a nossa tarefa. Enfim, o Brasil é grande – corresponde sozinho à metade da Europa – e as diversidades regionais adquirem assim maior importância que em outros países, tanto mais que elementos étnicos diversos vieram modificar o folclore português original, aqui o índio, lá o africano.

Não se encontram, ao que parece, certos divertimentos senão em determinadas regiões como a “troca dos Santos”¹ ou em certas províncias, como o “sairé”. Além disso, a sociedade brasileira não é homogênea: há os grupos dos agricultores e há os grupos dos pescadores, há os criadores de gado do sertão do Ceará e há os domadores de cavalos do pampa sulino. Cada um desses grupos tem um folclore diferente. Essas dificuldades, no entanto, não nos devem embaraçar, pois não se trata de apresentar uma interpretação sociológica definitiva do folclore brasileiro, mas de abrir terreno e formular hipóteses de trabalho, indicando novos campos de ação.

As obras de M. Varagnac nos familiarizaram com as noções de civilização tradicional e de arqueocivilização. Mostraram-nos, no folclore francês, a sobrevivência da antiga civilização neolítica dos celtas repelindo o cristianismo mais do que se adaptando a ele. Mas, de um modo geral, suas conclusões são válidas para a maior parte dos países europeus. Ora, a base do folclore brasileiro é o folclore português. A dupla contribuição do índio

¹ AGASSIS, Luiz e AGASSIS, Elizabeth. *Viagem ao Brasil*. pág.541.

e do africano tem relativamente pouca importância quando comparada ao conjunto das tradições vivas.

Daí o interesse da sociologia que estamos tentando fazer. *Em que medida o folclore português pode resistir à sua brusca transplantação de um continente para outro?* O calendário das festas europeias está ligado a um certo ritmo das estações. Os portugueses, chegando ao Brasil, achavam-se diante de um mundo inverso, onde o inverno correspondia ao verão e o verão ao inverno, onde o Natal devia ser celebrado sob a ardente canícula e a festa de S. João em noites relativamente frias. Esse fato não poderia deixar de provocar profundas modificações no calendário folclórico. Para dar apenas um exemplo, antes de estudar pormenorizadamente essa influência das inversões das estações, lembrarei que uma das preocupações do agricultor é a chuva que fecunda as futuras colheitas. Mas, na Europa, o camponês tem necessidade de um santo situado no equinócio do verão e o brasileiro de um santo situado no equinócio do inverno. Daí a mudança do dia: a festa de St. Médard, na França (8 de julho)² e a de S. José, no Ceará (19 de março), mudança essa que acarreta imediatamente outra: enquanto o efeito é direto na França (choverá se chover nesse dia), é inverso no Brasil (se fizer bom tempo no dia de São José choverá no inverno)³. Esse simples fato nos mostra o quanto devem ter-se sentido perturbados os colonizadores portugueses diante da nova situação em que se encontravam, a espécie de pânico que se deve ter apoderado deles em um mundo novo, situado nos antípodas, em face de uma natureza que parecia fazer pouco de todos os costumes dos camponeses lusitanos.

Não deveríamos, no entanto, exagerar essa influência. Pois o próprio Varagnac mostrou o erro da tese de Frazer, e que a morte e o renascimento da vegetação constituem apenas um aspecto e não o mais importante dessa arqueocivilização da qual nos restituiu os traços fundamentais. Em segundo lugar o sociólogo sabe que o mais importante é menos o ritmo da vegetação que o ritmo da vida social que o acompanha, os períodos de condensação e de dispersão, das festas e do trabalho⁴. Mas aqui intervém o segundo elemento

² André Varagnac. *Civilisations traditionnelles et genre de vie*. Paris, 1948.

³ Gustavo Barroso. *Ao som da viola*. Rio, 1921.

⁴ Marcel Mauss, Grasset, Gernet em seus estudos sobre os Esquimós, os Chineses e os Gregos da pré-história.

de diferenciação: os jesuítas tentaram reunir em suas “reduções” diversas tribos indígenas para fazê-las passar do estado nômade ao estado sedentário, mas não é menos verdade que os jesuítas, nos vilarejos das missões, queriam apenas cristianizar e não assimilar o indígena ao folclore europeu. Nem por isso a “vila” deixa de ser uma exceção no Brasil. O povoamento se faz de maneira dispersa, pela grande plantação, pelo moinho, pela vigilância dos rebanhos deixados em meia liberdade. O que substitui o vilarejo europeu é a Casa Grande que agrupa à sua volta as malocas dos índios ou mestiços que constituem sua clientela, e as senzalas dos escravos africanos⁵. Se, como o prova Varagnac, o folclore está ligado a um certo gênero de vida e desaparece quando esse gênero de vida é destruído, o Brasil apresentava exatamente ao colonizador português um gênero de vida oposto ao que sustentava o folclore em seu país de origem. Homens isolados, perdidos em um país imenso, em face de uma natureza tropical, de constantes perigos, vivendo no meio de homens de cor, não formando comunidades permanentes, eis o quadro do Brasil do primeiro século.

Mas o folclore vive em dois planos e é essa a primeira conclusão interessante a que nos leva o estudo do Brasil: inicialmente no plano material, na infraestrutura dos vilarejos, na morfologia dos grupos, dos sexos e das idades, no ritmo das estações e das festas e também na consciência dos homens, em seus sentimentos e atitudes, como realidade espiritual. É esse segundo folclore que os portugueses trouxeram com eles, como saudade da Mãe-Pátria.

II

Um estudo sociológico do folclore deveria compreender um capítulo especial que o incluísse no que Halbwachs chamou de “memória coletiva”⁶. Todos os historiadores sabem o quanto o folclore está ligado ao patriotismo, constituindo um elemento básico do sentimento nacional, a tal ponto que toda reação dos países subjugados começa por uma restauração dos costumes

⁵ Maurice Halbwachs. *Les Cadres Sociaux de la Mémoire*. Paris, 1925.

⁶ Idem, *ibidem*.

populares. O folclore é um pouco de terra que se deixou, é uma lembrança afetiva mais do que intelectual, e o primeiro cuidado dos homens exilados será o de recriar, em sua nova pátria, a terra perdida, batizando as montanhas e os rios com os nomes do país abandonado, transplantando as flores e as árvores frutíferas que parecem ter um sabor mais doce com a distância, tornando a jogar enfim os jogos folclóricos da infância. Os imigrantes alemães no Brasil não se contentaram em construir casas europeias, povoaram seus jardins de imagens de terracota representando gnomos e duendes, e tentaram ressuscitar no solo americano as lendas germânicas.

Ora, um dos elementos fundamentais do folclore, definido por Varagnac, encontrava-se no Brasil, elemento esse que poderia ter permitido a fixação dessa nostalgia: a oposição entre o campo cultivado e a floresta selvagem. As plantações se faziam pelo incêndio, mas permaneciam cercadas por uma zona de floresta, de charnecas, povoada de seres fantásticos. Mas, é curioso observar, foram os negros que mantiveram essa distinção, no Brasil e em Cuba. Em Cuba, é a oposição da cidade e da montanha onde vivem os Eguns, os espíritos dos mortos, Osain o deus das ervas sagradas, e muitos monstros apavorantes⁷. No Brasil, em S. Luís do Maranhão, é a mesma oposição entre a cidade civilizada e a floresta, onde os vodus africanos construíram suas novas habitações⁸. No Recife, é a oposição entre a mata e a cidade: o feiticeiro vai à procura de plantas medicinais na mata, cantando cânticos especiais⁹. Para os caboclos, também descendentes de índios, há a mesma oposição entre o sertão, reinado de Jurema e as terras aí cultivadas¹⁰. Uma erva arrancada no jardim não tem nenhum valor mágico¹¹. Em toda parte, para essas populações de cor, os Mortos e os Espíritos habitam as terras selvagens. Que se passou com os portugueses?

⁷ Lydia Cabrera. Egge o Vichichi Finda. *Revista Bimestre Cubana*, LX, 1 a 3, 1947.

⁸ Oneyda Alvarenga. *Tambor de Mina e Tambor de Crioulo*. São Paulo, 1948. págs. 18, 29 etc.

⁹ Idem. *Melodias registradas por meios não mecânicos*. São Paulo, 1946. págs. 360-8.

¹⁰ Roger Bastide. *Imagens do Nordeste Místico*. Rio, 1945. pág. 208 e págs. 210-11.

¹¹ Luís da Câmara Cascudo. Notas sobre o Catimbó. *Novos Estudos Afro-Brasileiros*. Rio, 1937. pág. 88.

Neles encontra-se também uma oposição, a que mais impressiona sua sensibilidade de exilados, a oposição entre a metrópole e a colônia. Mas o outro domínio não é mais o das divindades, é o da mulher branca:

Eu de cá, tu de lá
Passe un riacho no meio
Tu de lá dás un suspiro
Eu de cá suspiro e meio¹².

Reminiscência de uma situação semelhante à que Granet estudou em relação à China antiga, com os dois grupos masculino e feminino, dos dois lados do rio. Aqui, o riacho dos amores tornou-se o vasto Oceano.

No entanto, o português e o espanhol trouxeram para a América, desde o começo, seus Mouriscos encantados, suas fadas e seus ogres. Puseram suas náiades nos rios do Brasil, seus dragões nas rotas das novas montanhas. Esbarraram, porém, na existência, anterior a eles, de uma geografia mística da América. Os índios já tinham seus Sacis, seus Curupiras, suas Mães d'Água ou das montanhas, e os portugueses encontraram-se diante de outro mundo, diferente daquele que conheciam. A participação mística entre os dois não se podia mais estabelecer como se fazia no Carnaval europeu. Uma pequena anedota contada por Oswald de Andrade revela bem o que deve ter sido a mentalidade dos colonos de outrora, característica dos recém-chegados. Um professor, para confundir as crianças brasileiras que acreditam em fantasmas, interroga pequeno japonês: “Nas escolas japonesas ensina-se que não há fantasma?” “É verdade, responde o japonês, não há no Brasil mas há no Japão”.

O português do primeiro século encontrava-se numa situação análoga. Os espíritos estão de tal modo integrados nas paisagens, confundindo-se com os acidentes geográficos, que é impossível levá-los conosco, como é impossível levar as paisagens. O colono foi, portanto, obrigado, quando conheceu o índio, em nome dos proprietários sobrenaturais da selva tropical,

¹² Mário de Andrade. *A Dona Ausente*.

a aceitar as mães indígenas dos animais selvagens, das águas ou das montanhas. Isso, no entanto, iria trazer para o folclore uma radical mudança de função. Na Europa, o mundo dos Mortos ou dos Gênios era, de certo modo, um tabu, proibido sempre às crianças, aos adultos à noite e, normalmente, um objeto de terror. Mas, por outro lado, os Mortos continuam a velar os vivos e, em certa época, uma participação entre os dois domínios dos vivos e dos espíritos, é possível: no Carnaval quando as máscaras vêm purificar as casas do vilarejo e nas cavalgadas primaveris dos rapazes e das moças nos bosques, lugar das iniciações. Mas esses mortos benevolentes ficaram em Portugal. Os novos espíritos indígenas não podem mais ser objeto de participação mística em benefício dos vivos. Esboroa-se, pois, todo um plano da civilização tradicional. Resta apenas o outro aspecto, o do terror religioso. Os espíritos têm apenas uma função policial – polícia de caça (defesa dos animais contra o massacre dos caçadores) polícia da criança (impedi-la de afastar-se das proximidades das habitações, de sair de casa à noite, de chorar em vez de dormir em sua rede)¹³.

O homem, no entanto, não pode dispensar a comunhão dos vivos e dos mortos. Há dias do ano, como o dia de S. Silvestre, em que os dois domínios abrem suas portas e as almas vêm visitar os grupos sociais. Mas, no Brasil, a Igreja só deixará passar os mortos cristianizados, os dos cemitérios abençoados, das capelas dos engenhos, os do dia 2 de novembro. Os espíritos, as fadas, os habitantes dos bosques e da floresta selvagem não acham mais lugar na “terra de Santa Cruz”.

Tais são os motivos que vêm contrariar a nostalgia do folclore português. A memória coletiva, como a memória individual, conhece o esquecimento e esse esquecimento é condicionado pela ausência de substrato material a que possam prender-se as recordações pela ruptura dos quadros sociais da memória e pela dispersão da comunidade em ilhas de indivíduos isolados; a memória do grupo só pode funcionar pela cooperação de todos os membros, cada um trazendo uma categoria de lembranças, essas categorias completando-se mutuamente e só sendo evocadas quando os homens se encontrarem uns com os outros¹⁴.

¹³ Luís da Câmara Cascudo. *Geografia dos Mitos Brasileiros*. Rio, 1937, e Roger Bastide, Os mitos brasileiros, brigada de choque da polícia especial (*O Estado de S. Paulo*, 2-7-47).

¹⁴ Charles Blondel. *Introduction à la psychologie collective*. págs.129-131.

Ora, o Brasil via os portugueses perdidos numa terra hostil, afastados uns dos outros por quilômetros de distância sem cidades. A arqueocivilização não podia subsistir nessa transmutação de gêneros de vida ligada à mudança geográfica. Ou então deixar apenas fragmentos de costumes, espécies de ilhas de gelo arrancadas de seu polo místico.

III

Mas isso que provocava a eferescência de toda uma civilização tradicional dava ao mesmo tempo ao catolicismo uma extraordinária possibilidade, qual a de impor em lugar daquela a tradição cristã.

Halbwachs analisou muito bem este aspecto do cristianismo, que é comemorado de sucessos passados, este ritmo novo dos tempos, que se processa segundo os quadros da vida histórica de Cristo, desde seu nascimento até a morte¹⁵.

Não pode porém a Igreja impor totalmente à sociedade pagã, em meio da qual nascera, sua própria memória coletiva. Foi obrigada a adaptar-se, a deslocar algumas de suas festas para fazê-las coincidir com as grandes festas da comunidade rural e cristianizá-las. Daí a existência em França de dois diferentes tempos, qualitativamente distintos: o tempo do folclore e o tempo do catolicismo popular. Varagnac que pôs em destaque o papel que no folclore desempenham os grupos sociais, crianças, adolescentes, jovens casados, adultos e velhos, nota uma imensa lacuna: a ausência do padre. Quer dizer que os dois tempos podem às vezes coincidir ou interferir-se cronologicamente, mas não se confundem. Conserva cada qual a autonomia própria.

Ora, eis que se abria ao catolicismo um mundo novo que ele podia moldar à sua feição: um continente virgem, a que podia impor o ritmo único das comemorações dos eventos da vida de Cristo. Eis aí o segundo grande interesse desta sociologia do folclore brasileiro: esta tentativa de criar um folclore católico para substituir o folclore antigo, malogrou em consequência do isolamento dos colonos. Mas a Igreja não se encontrava apenas à frente

¹⁵ Maurice Halbwachs. *Les Cadres Sociaux de la Mémoire*. op. cit.

de aventureiros lusos; devia subordinar seu trabalho a planos diversos, uma vez que iria achar também aqui o índio; ela iria dentro em pouco encontrar o escravo africano. Vejamos primeiro o que fez ela nestes dois últimos domínios. O índio brasileiro era meio nômade. Para evangelizá-lo, era mister, antes do mais, fixá-lo ao solo, donde a criação dos aldeamentos jesuíticos e nesses aldeamentos as mais diversas tribos vinham confundir-se. Esta dupla circunstância tornava mais fácil a ação do missionário; os mais díspares costumes, que se chocavam, acabavam com efeito por se destruir ao contato um de outro. Os jesuítas contudo logo compreenderam que não haveria grande vantagem em acometer as gerações já formadas, cristalizadas em suas tradições, e que conviria antes minar a civilização ameríndia separando as crianças dos pais, modelá-las nos colégios e em seguida enviá-las como missionários da nova fé. Portanto a evangelização, mesmo apoiada nesta dupla ruína, a do gênero de vida e a da hierarquia das idades, devia, para ter êxito, não esquecer certos caracteres das civilizações ameríndias. Daí a dualidade do tempo no aldeamento, ligada à separação da estação seca e da estação úmida: um período de nomadismo em que os habitantes másculos se dispersavam pelas matas para colher os produtos da terra, revendidos em seguida pelos jesuítas – e um período de condensação demográfica, que se tornava, segundo o esquema de Mauss¹⁶, a estação da vida religiosa e conseqüentemente das festas. Ora o índio não compreendia a festa senão como um complexo de danças e de cantos coletivos. Nóbrega pensava pois que a música deveria tornar-se o grande instrumento de conversão do indígena e os jesuítas se esforçavam por desbastar a dança dos complexos pagãos para integrá-la na comemoração dos ritos católicos. As peçazinhas de teatro da autoria de Anchieta que chegaram até nós dão-nos uma ideia desse folclore incipiente: fragmentos dramáticos da vida dos santos entremeados de danças nativas. As civilizações originais ameríndias eram assim destruídas, mas dela subsistiam pelo menos alguns elementos motores. Alguns desses jogos conservaram-se até agora e constituem um dos primeiros elementos do folclore brasileiro. O sairé, o cateretê, a dança da Santa Cruz, o cururu são testemunhos desse sincretismo entre o catolicismo jesuíta e os jogos dos indígenas. O sairé, localizado no Amazonas, é uma festa do arco, mas em que o arco é o único elemento índio porque a festa se desenrola diante de uma capela e de um altar católico improvisado. É uma procissão acompanhada de um canto lento, duma melopeia triste, e que simboliza com o balanceio

¹⁶ Mauss. “Variations saisonnières chez les Eskimos” (*Année Sociologique*, IX).

de seus movimentos, com o agitar do arco sobre a multidão, a história da arca de Noé. A dança da Santa Cruz, localizada no Estado de S. Paulo e que se celebra no começo do mês de maio, é certamente na origem uma representação cristã da árvore de maio, das festas lusas da vegetação, que os jesuítas trouxeram com eles, mas que não podem admitir senão sob essa forma catolizada: a árvore tornou-se a imagem ou a prefiguração da Cruz. O cururu, na origem, é uma luta diante de um altazinho camponês; luta entre cantores sobre temas bíblicos ou da história santa, a forma agônica da festa servindo à educação religiosa segundo os processos caros à pedagogia jesuítica, baseados no incitamento ao amor próprio, era uma metamorfose folclórica das discussões nos colégios. O cateretê ou catira é uma dança em filas, quer de homens alinhados em duas ordens, quer de mulheres e de homens, separados ou precedidos pelo violeiro. O que porém nos importa, do ponto de vista sociológico, é menos o que possam ser tais divertimentos em si mesmos, do que os grupos que os subentendem e os têm mantido até nossos dias. Após o fim da catequização, a invasão maciça dos brancos, a expulsão dos jesuítas, o desaparecimento das “reduções”, o que se passou?

IV

Ainda aqui são as condições sociais que determinam a formação e os caracteres de um folclore africano.

A escravidão, destribalizando os negros, arrancados dos mais diversos países do continente africano, e reunindo nas mesmas plantações indivíduos das mais díspares origens étnicas, tornava impossível a manutenção das diferentes civilizações tradicionais africanas. Entretanto, os brasileiros, de outro lado, receavam que a nova solidariedade, nascida do sofrimento comum e da comum revolta contra o regime do trabalho servil, se tornasse um perigo, sobretudo nas regiões onde os homens de cor eram mais numerosos que os brancos. Cumpria pois obviar este perigo e o melhor meio de conseguí-lo era manter, numa certa medida, a solidariedade étnica, a rivalidade das tribos e dos povos, a fim de impedir a comunhão dos escravos no ódio aos senhores. Daí o esforço mútuo da Igreja e dos governadores civis no sentido de manter as “nações”. Por consequência o folclore africano resultará deste

duplo movimento, a um tempo de destribalização e de manutenção das rivalidades entre “nações” e se apresentará de certo modo como um problema de composição de duas forças antagônicas.

Não é tudo. O negro não era considerado senão como um instrumento de trabalho, ele só valia como objeto econômico. Mas mui cedo se devia perceber que a renda dessa máquina humana estava em função dos divertimentos que se lhe permitiam. O trabalho necessitava de outorga das horas de repouso, da fuga do labor cotidiano para a alegria da festa; aliás, como seria possível proibir totalmente ao negro, que tem a dança no sangue, de, em certas horas, se entregar ao potencial do ritmo através da dança? O regime, pois, da escravidão deixava a porta aberta a uma certa possibilidade de folclore. Capelães de engenhos e conselheiros dos senhores recomendavam em suas obras que deixassem os escravos se divertirem nas noites dos dias feriados, ao redor de fogueiras nos terreiros dos engenhos. Assim se explica a manutenção do batuque, do jongo, do samba, do lundu. Mas mesmo aqui o domínio do branco não podia cessar. Porque o africano podia aproveitar-se dessas danças livres para entregar-se a cerimônias religiosas, duplamente perigosas, tanto para a Igreja, visto que perpetuavam o paganismo negro, como para a colônia, porque os feiticeiros eram os líderes autorizados da resistência contra os brancos. Demais, ao lado das danças místicas por meio das quais os orixás desciam ao corpo de seus fiéis, havia as danças eróticas em que o macho e a fêmea se procuravam num verdadeiro ritual de garridice sensual e que terminava obrigatoriamente pela umbigada.

Mas aqui os interesses da Igreja se chocavam com os dos senhores. Tinham estes que favorecer a procriação em suas terras, porque era um meio econômico (numa época em que os escravos custavam caro) de multiplicar a mão de obra, sem nada precisar desembolsar. A prostituição da senzala, pois, não lhes metia medo e o batuque era, na sua opinião, o melhor convite ao abraço. A Igreja, porém, fiel mantenedora da moralidade, não podia considerar o amor senão sob a forma do casamento cristão, e a dança sensual repugnava-lhe à moralidade ocidental. Faltava-lhe pois, como para o indígena, encontrar uma solução que lhe permitisse conservar o gosto pela dança do africano, mas separando-a de sua civilização tradicional para integrá-la no seio do cristianismo.

Daí a distinção, que aparece com frequência nos papéis dos governadores, entre o batuque (e sob este termo englobava-se tanto a dança religiosa pagã como a dança sensual) e a congada, isto é, a dança cristianizada, assim como o Moçambique, o maracatu, os cacumbis, as taieras fazem-nos voltar ao folclore artificial de que já falamos a propósito do índio. Trata-se de emprestar das civilizações africanas elementos utilizáveis, mas trocando-lhes a função: por exemplo, a existência dos remos africanos para sagrar os reis do Congo, mas no interior da igreja, a fim de que os reis sirvam de intermediários entre o branco e a massa dos homens de cor na fiscalização dos costumes africanos – ou ainda o amor das lutas intertribais, mas para sublimá-las e fazer delas, à maneira das cheganças dos mouros, o combate dos negros cristianizados contra os maometanos, ou ainda o combate dos africanos contra os índios (com o objetivo de fazer voltar contra outras raças o ódio que podia acumular-se contra o branco). É mister porém voltar sempre ao mesmo ponto: o folclore não pode manter-se a menos que se inscreva na vida dos grupos e que se institucionalize. Donde a formação das confrarias religiosas nas cidades do açúcar de cana, ou das minas, ao redor de virgens negras ou de santas negras, confrarias do Rosário, de Santa Ifigênia, de S. Benedito, compostas unicamente de negros ou de mulatos, somente com um tesoureiro branco. São estas confrarias o centro de conservação desse folclore artificial.

Elas duraram e prosperaram porque correspondiam ao gosto dos africanos pela associação; vieram a constituir outros tantos clãs ou tribos e as guerras intertribais dos negros tomaram nelas a forma da rivalidade entre as confrarias dos Congos e as dos Moçambiques, entre as confrarias dos Africanos e as dos negros crioulos, entre as confrarias dos negros e as dos mulatos. Entretanto, com o urbanismo do Brasil e o aumento dos negros livres, a religião dos orixás pode reconstituir-se na Bahia, no Recife, em S. Luís do Maranhão, em Porto Alegre. Temos, pois, no Brasil, no que diz respeito ao africano, a justaposição do que se poderia chamar a arqueocivilização negra e de um folclore artificial imaginado pela Igreja.

Com as transformações da estrutura social, em que se tornaram? A civilização religiosa tradicional conservou-se com relativa pureza, porque ela se propaga por meio da iniciação e porque cada seita assegura assim, através das gerações, o seu recrutamento. Ora, a iniciação permite a transmissão dos mitos, da língua sagrada dos antepassados, dos cânticos e dos

passos de dança exótica, do calendário das festas; e se cada povo tem sua religião, aqui não foi o povo mais bem organizado, o de Ioruba, que logrou impor aos outros, em grosso, sua tradição particular. Demais, o fato de não haverem nunca cessado as comunicações entre o Brasil e a África permitiu o renovamento incessante entre os centros religiosos da terra dos negros. Mas ainda, assim, não é impunemente que se vive em meio de uma civilização branca, cristã, e que mudanças se operaram no ritmo da duração mística. Os candomblés iniciam o ano religioso, não segundo o ritmo das estações, mas segundo o ritmo do ano civil, em janeiro. A cerimônia da lavagem dos objetos sagrados, dos feitiços, que se realiza por ocasião da festa de oxalá, tende a passar do mês de setembro, reminiscência africana, para o mês de janeiro, por causa da influência da lavagem da igreja católica do Bonfim. No decurso da Quaresma, os candomblés fecham suas portas em sinal de luto pela morte de Cristo. No mês de maio, procedem-se às litanias da Virgem diante do altar católico do barracão, quer se reze aos deuses africanos sob imagens católicas, quer seja a prece inteiramente cristã.

Não é de crer entretanto que o calendário das festas ancestrais se haja transformado totalmente; ela não fez mais do que adaptar-se em parte à civilização cristã. Quando a polícia de Pernambuco decidiu impor aos Xangôs uma ordem regulando-lhes as cerimônias segundo o ritmo do Cristianismo local, a saber:

- Festa dos Reis Magos – 5, 6 e 7 de janeiro,
- Festa de São João – 23, 24 e 25 de junho,
- Festa de Sta. Ana – 27, 28 e 29 de julho,
- Festa de N. S. da Conceição – 7, 8 e 9 de dezembro,
- Natal – 24, 25 e 26 de dezembro,

não conservando assim da “arqueocivilização” o costume dos três dias de festas sucessivas, e a velha festa das colheitas – houve um protesto quase geral. Há pois uma resistência da tradição. Mas esta resistência não pode efetuar-se a menos que se ponha a religião, por assim dizer, em “conserva”, isolando-a em pequenos grupos fechados.

Vimos que as danças licenciosas por seu turno conservaram-se nas zonas rurais, não obstante a proibição da Igreja, por causa da vontade dos senhores de angariar mão de obra servil barata. Mas tais folganças não eram inscritas num calendário fixo: seguiam a vida do engenho, com a festa das colheitas ou da moagem das primeiras canas, elas acompanhavam a vida dos proprietários; concediam-se noites de festas aos escravos no casamento das Iaiás, no batismo dos sinhozinhos etc. Eis porque vemo-la flutuar no decurso do tempo, ao longo do calendário, após a abolição da escravatura. Agarram-se às vezes, às festas católicas, como ao Natal – ou ao folclore dos brancos, como ao São João – ou servem para celebrar o aniversário da libertação, o 13 de maio.

Malgrado a oposição dos padres, elas constituem a parte profana das cerimônias consagradas aos dois grades santos dos homens de cor, a Virgem do Rosário e S. Benedito. Mas, num meio cristão como aquele, e onde os valores coletivos têm necessariamente mudado, a umbigada, ou é apenas simulada (o jongo no Estado de S. Paulo) ou toma a forma agonística mais que sexual (o batuque no Estado de S. Paulo). Entretanto, essas danças rurais não passam de danças de velhos, salvo nas zonas onde predomina o elemento negro ou que estão extremamente afastadas dos centros urbanos, formando ilhas culturais. O desenvolvimento da instrução, a melhoria econômica do negro, a imitação pelos jovens das danças dos “civilizados”, acarretaram o desaparecimento progressivo desse folclore, cujos últimos vestígios passarão, mas também sucedeu com o índio, para o carnaval.

Quanto ao folclore artificial inventado pelo catolicismo com o intuito de cristianizar as danças africanas, não podia subsistir senão na medida em que criava seus próprios grupos de organização. Mas, uma vez triunfante a Igreja, essas danças negras acarretavam prejuízo agora, tanto mais que já não concorriam para a elevação espiritual do negro. Era preciso pois separar a confraria dos homens de cor da congada e do maracatu para dispô-la na procissão cristã das imagens dos santos. No entanto, já se vinha criando um hábito, e a congada, rechaçada da Igreja, tentou ainda manter-se. Os negros organizaram sociedades especiais, à maneira de grupos de teatro de amadores, que guardavam ciosamente, quer por via oral, quer escrito num caderno escolar, o texto da peça, que organizavam meses antes da festa, ensaiando os atores etc. A sobrevivência da congada é, pois, função da força

de solidariedade desses grupos de jogos, desaparecendo onde quer que a solidariedade se afrouxe, subsistindo (dificilmente) onde mais estreita a solidariedade. No Norte, o maracatu e o afochê encontraram no Carnaval, que ocupa lugar de importância nas preocupações do povo, um centro fixo e firme que os preserva do desaparecimento; e como o maracatu está ligado ao xangô, e o afochê ao candomblé a solidez da “arqueocivilização” dos negros dá seu apoio a esses elementos do folclore catolizante, fornecendo em lugar da solidariedade e da disciplina da confraria, as do grupo dos iniciados no culto dos orixás.

Vemos, pois, que o folclore necessita para viver dum grupo social, mas que o grupo não é suficiente; é preciso ainda que ele encontre seu lugar num conjunto estrutural, num gênero de vida que englobe toda a comunidade brasileira (a menos que não seja uma civilização de conserva) e que possa localizar sua ação num calendário fixo, numa duração socialmente ordenada.

Daí o interesse para o folclorista brasileiro de não negligenciar o estudo das organizações de folclore que subtendem, por exemplo, as últimas congadas, com seu regulamento, sua hierarquia de chefes, suas datas de reuniões, seus tipos de solidariedade¹⁷, em vez de limitar-se a simples descrição, de certo modo anatômica, da festa em si mesma.

V

Terminamos o tópico III com esta pergunta: após o fim da catequização, da invasão maciça dos brancos, da expulsão dos jesuítas, do desaparecimento das “reduções”, o que se passou?

As festas primitivas ligavam-se a um calendário religioso e à glorificação dos santos ou às grandes comemorações da vida de Cristo.

O sairé é um exemplo desta localização no tempo cristão, ele simboliza o dilúvio e a arca flutuando sobre as águas. Mas após o desaparecimento das Missões, essas comunidades indígenas não lograram guardar a memória

¹⁷ Cf. Florestan Fernandes. Congadas e Batuques em Sorocaba. *Biologia*, vol. V, nº 3, 1943, págs. 242-254.

de um calendário demasiado novo para elas, e que muito se afastava de seus processos de medir o tempo, e tais jogos foram persistindo através dos tempos, para agarrar-se a uma data mais representativa. Temos aí uma das primeiras manifestações desta mobilidade de todo folclore artificial, de que já falei mais acima. Hoje o sairé, como todas as festas folclóricas índias da Amazônia cantadas ou dançadas ante um altar católico, celebra-se na época do Natal e tornou-se a comemoração dos reis Magos que iam adorar o menino Jesus no presépio. Mas esta mobilidade não impede a manutenção e a perpetuação. Por quê? É que o catolicismo rural do Brasil apresenta caracteres particulares. A imensidão do País e o restrito número de sacerdotes para uma população tão dispersa forçam a comunidade camponesa de origem missionária a refazer-se a si própria e a proporcionar a si mesma o seu próprio alimento místico. O cura vem a cavalo, de raro em raro, ou em barca, batizar, casar, dizer missa. Acontecimentos capitais, mas raros. O leigo deve substituir o padre ausente, donde a multiplicação dos rezadores, dos puxadores de novenas, ou dos benzedores, formando estes últimos uma categoria de curadores que se opõem aos curadores-feiticeiros (curandeiros), porque eles curam os homens e o gado somente por meio de rezas, medievais aos santos ou com o sinal da cruz sobre as feridas. A fé das populações rurais, ante a ausência de qualquer fiscalização de Igreja, cria seus próprios órgãos e instituições. A vigília europeia é aqui substituída pelo culto, privado mas festivo; onde a reza continua através da dança e do canto.

Mas é evidente que este catolicismo já não pode dobrar-se a uma ordem fixa da duração, ele se conforma segundo as necessidades subjetivas da comunidade religiosa, suas angústias (quando há seca), suas possibilidades econômicas também (porque a festa, com suas distribuições de comidas e bebidas, custa caro para as populações miseráveis). O cururu, o cateretê, ou procuram incluir-se numa grande comemoração – Natal, Pentecostes etc. – ou agarram-se a estes momentos não datados em que o povo sente a necessidade de se retemperar na religião e de sentir uma solidariedade, que a dispersão do trabalho impede de manifestar na vida cotidiana.

A festa de S. Gonçalo, se bem que de origem portuguesa, é a tal respeito particularmente significativa: aliás, ela não nos afasta, tanto quanto se poderia pensar, deste catolicismo indígena, porque mui frequentemente, no Estado de S. Paulo, a dança ante a estátua do santo é seguida, no decurso da noite, de cateretê ou de cururu. A princípio, essas danças se faziam no

interior das igrejas, para as raparigas casadoiras, e La Condamine teve ainda ocasião de assisti-las em 1817 no Recife. Elas se realizavam a 10 de janeiro, dia de S. Gonçalo, mas a Igreja acabou por proibir nas grandes cidades este culto, que lhe parecia indecente, e, malgrado os esforços tendentes a restaurá-lo, veio a desaparecer por volta de 1889, ao mesmo tempo que a monarquia. As danças entretanto se conservaram nos campos, onde a fiscalização da Igreja não pode tomar senão uma forma temporária e descontínua, onde a fé tem que se alimentar a si própria, sem nada esperar de fora. Mas, acabando por ligar-se à velha instituição que as criara, tais danças já não se realizam no dia do aniversário do santo, mas em qualquer outro dia do ano, à vontade dos organizadores. Elas se tornam uma “promessa”, um “voto”, de um roceiro que se curou de certa moléstia dolorosa ou de uma rapariga que não se casa e que invoca a demência do santo. Antes do mais, cumpre reunir os recursos necessários para a festa de maneira a contentar o santo, depois é preciso fazer chegar o aviso a uma população mui dispersa, o que requer tempo. O folclore rural torna-se assim a missa da gente humilde.

A vigília brasileira opõe-se pois à vigília europeia. Já não é uma instituição permanente, opõe-se-lhe o clima que desconhece os grandes frios. A dispersão demográfica torna-a difícil. É uma festa temporária, fora de tempo, que surge das necessidades periódicas de reunião. Por isso mesmo, já não é uma simples vigília – é toda uma noite inteira. Mas muitas povoações jesuíticas, de que S. Paulo é um exemplo, transformaram-se em grandes cidades. Que sucedeu ao folclore em tal caso? São Paulo foi desde o começo uma espécie de república que de certo modo manteve as instituições municipais portuguesas, e particularmente as corporações profissionais. Ora, ressalta do trabalho dos historiadores que foram essas corporações que se tornaram o sustentáculo do folclore indígena (como aliás do folclore português). Cada grupo de ofício tinha lugar e papel próprios, quer nas grandes procissões católicas, quer nas festas profanas, como as que se celebravam por motivo do nascimento de uma princesa ou de um casamento real. E nestes festejos públicos, cada ofício tinha sua dança, que ele organizava, e cujas despesas provia. Algumas eram danças portuguesas, como a dos mouros – outras, velhas danças ameríndias conservadas pelos mestiços, mas que (coisa curiosa!) com a mudança étnica da população passaram a ser dançadas por grupos de mulatos ou de negros livres¹⁸. Os viajantes estrangeiros que percor-

¹⁸ Taunay. Histórias da vila de S. Paulo no século XVII (*Anais do Museu Paulista*).

reram os Estados de Rio de Janeiro e de Minas, um dos que mais profundamente se urbanizaram, por causa da riqueza das minas de ouro, deixaram-nos testemunhos análogos sobre esta “corporalização” (se me permitem o barbarismo) do folclore¹⁹. Assim não resistiu ele às transformações econômicas do século XIX e desapareceu com a mudança das condições de trabalho. No Nordeste produziu-se fenômeno diverso: rechaçadas pela Igreja, ávida de mais pureza na fé, as danças indígenas que, também por um momento, tinham sido adotadas por grupo de profissionais, lograram sobreviver, mas o único elemento que delas permanece é o do disfarce e como o disfarce é próprio do Carnaval, os caboclinhos de Pernambuco ou da Paraíba tornam-se elementos integrantes do Carnaval, mas sempre organizados em sociedade. Assim um folclore inventado por missionários para fins de evangelização dos indígenas subsistiu por toda parte onde grupos sociais o tomaram a seu cargo, quer pequenas comunidades rurais de casas dispersas, quer grupos profissionais nas cidades. Mas afastando-se, cada vez mais, ante a falta de fiscalização eclesiástica, do projeto primitivo, que devia forjar um tempo ritmado segundo as Escrituras e as lendas douradas.

VI

A dispersão da população branca através de um imenso território, determinando a desaparecimento da comunidade rural, base do folclore europeu, tornava possível a encampação pelo clero das festas populares. Certo a duração social em Portugal era já fortemente matizada de catolicismo; podia-se, porém, ir ainda mais longe neste caminho. Gilberto Freire mostrou muito bem a oposição entre o catolicismo das cidades do litoral, dos Jesuítas em particular, e a dos capelães dos engenhos coloniais. O capelão escapava ao domínio da Igreja para tornar-se como que uma espécie de criado do senhor de engenho. Ele se deixava dominar pela atmosfera sensual do engenho, com suas mulheres de cor, fáceis e tentadoras. Tudo isso é exato. Não menos certo é que se, política e socialmente, o capelão fica sujeito ao Senhor de engenho, religiosamente, porém, é de fato ele quem governa a vida do engenho e que põe o tempo rural sob o domínio do ideal católico. Sem dúvida, subsistirão fragmentos da arqueocivilização, sobretudo na festa de S. João, mas desligada de toda significação e encerrada num ritmo essencialmente cristão. As

¹⁹ Por exemplo, Saint Hilaire. *Voyage dans les Provinces de Rio de Janeiro et de Minas Gerais*. Paris, 1830.

idades se irão formando aos poucos, a partir dos entrepostos marítimos, dos pontos de defesa militar ou das encruzilhadas de comércio no dorso de muares. E essas cidades serão naturalmente centros místicos, o templo ali levantará seu campanário para abençoar toda a região circunvizinha; aqui também, como sucede com as estações, a mudança é total com relação à Europa. A cidade é o prolongamento dos campos e enquanto que, de outro lado do Oceano, é o burguês que tem a sua casa de campo, aqui é o grande proprietário de terras que tem sua casa na cidade para passar as festas. Tais festas, porém, é a Igreja quem as impõe; assim, do mesmo modo que a festa de São João nos campos não será mais que o divertimento de uma população da casa grande, as procissões católicas serão o centro de reunião de todos os senhores dos arredores. Ora, a religião brasileira é a transplantação na América do barroco festivo do século XVI com suas grandes cerimônias imponentes e pomposas, seus desfiles de multidões e de crianças vestidas de anjo, de carros carnavalescos, mitológicos e alegóricos, misturados às contrarias, com suas músicas militares entremeada de cânticos religiosos. Sendo a Igreja a única a condensar as multidões, geralmente esparsas em ilhotas de sítios ou fazendas, ela a todos impõe a sua medida do tempo. Basta ler um livro como o de João da Silva Campos sobre as procissões tradicionais da Bahia para se avaliar dessa força mística do clero sobre as massas: 2 procissões em janeiro 3 em fevereiro, 3 em março etc.²⁰. As grandes festas são a de Natal com suas Pastorais, suas danças de pastores ou de lavadeiras – a Semana Santa com a sua procissão das Almas, seus Passos – Cinzas e Ramos – a Ascensão e as diversas festas da Virgem. E assim, segura de seu poder, a Igreja vai permitir a certos elementos folclóricos se imiscuírem nesta sombra da Cruz. O bode expiatório, caro a Frazer, por exemplo, e que, geralmente na Europa se identifica com os manipulados do Carnaval, torna-se aqui o Judas do Sábado de Aleluia, pendurado às árvores antes de ser estraçalhado – o grande fogo do solstício do inverno (que aqui vem a ser o verão) transforma-se no costume de queimar os Senhores de Engenho a participação do mundo dos mortos no mundo dos vivos se faz no decurso da Semana Santa. A procissão noturna das Almas é acompanhada por todos os antepassados que acorrem então à cidade dos vivos – enfim as procissões católicas terminam em geral pelas danças dos grupos de ofício, ou são o ponto de partida das noites consagradas pelo povinho a seus divertimentos folclóricos.

²⁰ João da Silva Campos. *Procissões tradicionais da Bahia*. 2ªed. Bahia, 1941.

Não é de crer, entretanto, que esta imposição de um novo ritmo do tempo ou de uma tradição essencialmente cristã se fez por toda parte sem dificuldades. O governo português participava oficialmente das festas e para que esta participação não custasse demasiado caro aos cofres públicos, era hábito em Portugal forçar os notáveis das comunidades rurais ou urbanas a pagar uma parte das despesas²¹. Este costume continuou no Brasil e vemos, por exemplo, nas atas da Câmara Municipal de São Paulo o conselho municipal intervir a cada instante para obrigar os particulares a ornamentar as casas, as corporações profissionais a participar das procissões e a pagar tal ou qual despesa, os juizes ou conselheiros a assistir às cerimônias e a arcar com os gastos dos círios ou da limpeza das ruas. Vimos também serem impostas multas contra os que não cumpriram seus deveres ou então notáveis darem mostras de doentes para não concorrerem aos folguedos, caros demais para suas bolsas pobres²². S. Paulo foi obrigado com o correr do tempo, a quebrar o ritmo: quatro grandes festas por ano num ritmo de duas festas em consequência do mau estado das finanças públicas. Apesar de tudo, pode perfeitamente dizer-se que as condições históricas do Brasil Colônia determinaram o triunfo do folclore católico, se me permitem esta expressão imprópria, sobre o folclore da arqueocivilização.

VII

Terminamos o item anterior dizendo que é perfeitamente lícito afirmar-se que as condições históricas do Brasil Colônia determinaram o triunfo do folclore católico sobre o folclore da arqueocivilização.

Mas o gênero de vida é mais forte que a vontade dos homens. Vamos ver este folclore católico resultar em ritos análogos aos estudados por Varagnac, porque o que caracteriza toda civilização doutrora é a angústia da alimentação, a nostalgia do regabofê. Acabamos de dizer que a festa católica não é somente a Igreja quem a promove, mas também os notáveis. Este traço domina sempre. Não há festa religiosa sem festeiros, e o papel dos festeiros é, antes de tudo, o de preparar durante um ano (pois que os festeiros são esco-

²¹ Fernando Mendes de Almeida. O folclore nas Ordenações do Reino. *Rev. Arq. Mun. de S. Paulo*. LVI.

²² A. de E. Tauty. *História da cidade de S. Paulo no século XVIII*. São Paulo, 1949.

lhidos com um ano de antecedência), a reserva dos alimentos necessários aos camponeses que descerão de todos os cantos circunvizinhos para participar das festas no vilarejo. A comemoração católica vem a dar, mais ou menos, na imaginação popular, num “potlach” da alimentação. E numa grande distribuição de víveres não serão esquecidos naturalmente os doentes da Santa Casa e os presos da Cadeia Pública. Mas esta distribuição alimentar só é compreensível porque ainda encontramos no Brasil, exatamente as mesmas condições da antiga vida campesina da França, que Varagnac pinta em termos tão impressionantes e onde não se come carne senão raramente²³. O folclore do mês de maio desapareceu na Europa justamente ao mesmo tempo e na medida em que melhoraram as condições econômicas dos camponeses. Os peditórios de virtualhas, de fazenda em fazenda, não atendem mais, de fato, às necessidades da população atual enriquecida. No Brasil, o peditério continua, e continua porque o festeiro não pode sozinho acorrer a todas as despesas, sobretudo nas zonas pobres. Daí as “folias”, grupos orgânicos ou de promessas, que vão de sítio a sítio a pedir víveres ou outras contribuições. Oportuno seria estudar com mais largueza do que se tem feito as relações entre a economia e o folclore no Brasil e seria igualmente interessante traçar o mapa dos caminhos das “folias”, porque a passagem destas está ligada a uma cristalização do folclore, mas também porque o cururu, particularmente, encontra ali um dos seus centros sociológicos de resistência e de persistência²⁴.

O clima tropical torna inútil a vigília. Mas a necessidade de encontro entre os homens a reconstitui também aqui. Somente, como é bem de ver, este segundo elemento folclórico europeu se recria também à sombra da Cruz. No Ceará, as litâneas do mês de maio²⁵, em S. Paulo as folias do Divino. Alhures, serão as vigílias fúnebres em torno do morto que servirão de condensador folclórico, permitindo às pessoas reunidas entregarem-se a jogos, como o jogo do casamento – ou de se entreterem com adivinhações²⁶. Noutros lugares enfim serão as reuniões das macumbas rurais, onde os roceiros reunidos contarão lendas, como as do Malazarte²⁷. A vigília é

²³ Além de Varagnac, ver Gilberto Freire. *Casa Grande e Senzala*.

²⁴ Mainard Araujo. *Cururu* (manuscrito).

²⁵ Getúlio César. *Crendices do Nordeste*. Rio, 1941.

²⁶ Otávio C. Eduardo. Manuscrito inédito sobre os *Negros do Maranhão*.

²⁷ Dados coligidos por Osvaldo Elias Xidieh.

pois um momento cronologicamente mal datado, um pouco fora do ritmo da vida rural, sem significação tradicional, mas apenas sociológica (ritmo de dispersão e condensação). Mas justamente porque a vigília, mesmo quando feita à cabeceira do cadáver, une os homens, assim as memórias, os fragmentos da memória coletiva, esta comunidade de lembranças provoca a revivescência de certos elementos da arqueocivilização. A adivinhação é um deles. O jogo da casada é uma evocação da tradição europeia, onde a vigília é o lugar do cortejamento e da escolha da nova esposa. Cumpre acrescentar além disso que, ao lado dessas vigílias de caráter religioso, se bem que acompanhadas de elementos folclóricos, podem existir por ocasião da passagem, por exemplo, de um cantador célebre de desafio – ou noutras circunstâncias, reuniões puramente profanas. Por exemplo, os pagodes de Goiás.

É que, com efeito, apesar de sua vontade, a Igreja não podia impedir totalmente que a arqueocivilização se reconstituísse na medida que o Brasil se povoava e se povoava de portugueses, importando com eles a nostalgia da pátria distante. A memória coletiva podia assim, juntando fragmento a fragmento, as lembranças dos grupos diferenciais, reconstituir o tempo folclórico puro. O entrudo com suas aspersões d'água, de farinha e suas máscaras. As fogueiras de São João com suas consultas sobre o futuro. Os mastros e as árvores levantados no mês de maio ou noutros períodos do ano. Somente este folclore brotado da saudade não podia, uma vez que já não se apoiava sobre a infraestrutura social antiga, deixar de suportar as leis do olvido. Daí a diversidade regional, que faz que a colheita das ervas de São João se encontre aqui e não lá, que o banho no ribeiro se verifique ou não conforme as regiões, ao sabor da memória dos amadores do folclore. O que subsistirá por toda parte será aquilo que estiver mais profundamente encravado na memória do coração, as formas de profecia, os meios para a rapariga adivinhar o nome ou entrever a imagem de seu futuro esposo. Memória, pois, lacunar. Memória em conflito também com a transmutação das estações e a perturbação da duração, de que falamos a princípio. As festas populares hesitarão no decurso do calendário. E como todo o esquecimento das recordações tende a tapar os buracos cavados na trama da evocação, deixando, em lugar do que falta, as lembranças mal datadas tomadas de empréstimo a outros rituais folclóricos, ver-se-á no Brasil esta arqueocivilização, em vez de distender-se sobre a duração numa série de cerimônias que vão desde os brandões até as

fogueiras de São João – tender, ao contrário, a contrair-se num certo número de dias significativos, de limites fronteiriços, aí acumulando em poucas horas as lembranças conservadas de todo um período de tempo. E segundo a lei sociométrica estabelecida por Moreno para as relações intermentais, a dos “stars”²⁸ esses dias tornar-se-ão centros de atração para todo o folclore artificial dos ameríndios e negros, a que falta o apoio da Igreja. Novos pontos de condensação se vão criar; as festas vão mexer-se, passar de um grupo para outro. Em suma, um novo calendário folclórico se vai criar, o qual misturará o tempo da arqueocivilização recobrada e o tempo cristão imposto.

VIII

Os trechos de folclore ameríndio, africano ou português deslocam-se ao longo do calendário, tradicional ou católico, fixando-se ao sabor das folganças populares. Sente-se que o que mais importa é a alegria de reunião, o sentimento da solidariedade vivida. A Chegança dos Mouros era representada na Bahia, tanto no Natal como a 1º de janeiro, no dia de Reis, no de Nosso Senhor do Bonfim, no de N. S. Protetora, no de S. Gonçalves, no da Purificação da Virgem, nos de São João, São Pedro e N. S. da Conceição²⁹. Nas regiões mais pobres as festas podem realizar-se num só dia por ano, mas esse dia muda segundo as regiões; por exemplo, o Bumba meu boi se dança aqui pelo Natal, acolá pelo São João e alhures ainda ao fim das festas patronais locais. A Congada que deveria ser celebrada obrigatoriamente no dia da Virgem do Rosário, em outubro, passou no Estado de Minas para o dia da festa da Virgem, em agosto³⁰. Seja qual for por conseguinte a festa, cristã ou cívica, basta que o povo se reúna e que não haja trabalho para que os jogos dos antepassados surjam por si mesmos, da reunião dos indivíduos. E isso é ainda mais verdadeiro quanto aos folclores ameríndios ou negros do que quanto ao folclore branco. Vemos na Bahia as grandes procissões religiosas terminarem à noite por sambas ou capoeiras, por congadas ou boizinhos³¹.

²⁸ J.L. Moreno. *Who shall survive?* Washington, 1934.

²⁹ Alexandre Passos. A chegada. *A Tarde*. Bahia, 7-12-37.

³⁰ João Domas Filho. *A influência social do negro brasileiro*. Curitiba, 1943.

³¹ João da Silva Campos. Obra citada.

Entretanto, as duas grandes festas do solstício do verão (inverno transmutado): o Natal – e do solstício do inverno (verão transmutado): o São João, ou a grande festa intermediária do Carnaval que substitui o entrudo colonial, tornam-se os polos máximos de atração para onde convergem invencivelmente todas as danças, dramáticas ou não. Assim os Cucumbis, desfile de negros com seus animais totêmicos, passaram do Natal para o Carnaval³². O “Boeuf gras” da França, que se celebrava no Carnaval, sob a forma de Bumba meu boi torna-se um folguedo do São João³³. Esta atração dos dias inicial e terminal do grande ciclo pagão da arqueocivilização, varia, aliás, geograficamente. Por exemplo, a Chegança dos marinheiros fixou-se finalmente na Paraíba no decurso das festas de São João, ao passo que no sul do São Francisco ela faz parte das festas do Natal³⁴. Malgrado tais variações regionais, que complicam o esquema ordinário, pode dizer-se que o polo de atração no Norte, mais fiscalizado pela Igreja, foi o ciclo de Natal que vai de 24 de dezembro até 6 de janeiro – ao passo que no sul o polo principal de atração foi o ciclo de São João Batista e de São Pedro.

Certo há no Sul traços de um antigo ciclo do Natal tão importante outrora³⁵, por exemplo as Congadas de Sorocaba; assim também as zonas rurais do Norte continuam ainda a manter as fogueiras de São João. Acreditamos entretanto que, em seu conjunto, esta atração, antitética ao norte e ao sul, é justa.

A mobilidade temporal, em busca de cristalização, complica-se de uma mobilidade sociológica ainda mais extraordinária. Se Varagnac nos falou dum folclore diferencial, segundo os grupos, é porque se tratava antes de grupos de idades, e cada um tinha sua função num conjunto estrutural, na vida da comunidade rural. No Brasil dever-se-ia falar antes de grupos étnicos, de corporações profissionais, de confrarias – o que nos afasta da Europa. Ainda que tivesse havido na Europa um folclore dos ofícios, mas ligado à vida rural; e um folclore medieval das confrarias, tentado pela Igreja. Primitivamente as festas são hierarquizadas, tal qual como as Procissões, que se iniciam com as confrarias dos pretos para terminar com o desfile dos notáveis (os “homens bons”). Os três folclores – índio, negro, branco –

³² Manuel Guerino e Artur Ramos, op. cit.

³³ Gustavo Barroso, op. cit.

³⁴ Antônio Osmar Comes, op. cit.

³⁵ A. de E. Taunay. *Sob El-Rey Nosso Senhor*.

não se confundem, nem mesmo quando patrocinados e controlados pelo clero. Eles se superpõem e coexistem. A linha da escravidão, bem como a das cores, domina sobre a cooperação comunitária. O Natal dos brancos constava da missa da meia-noite, da feitura do presépio que será queimado ao fim das festas, do combate dos dois grupos de pastores que se defrontam nas cantigas, alternativamente e se diferenciam pela cor de suas fitas. O Natal dos negros constava, além das congadas, do coroamento do rei e da rainha dos Congos; do desfile dos Moçambiques; do trio dos reis Magos que se dirigem em peregrinação a Belém, mas não sem pedir no decurso da jornada dinheiro ou mantimento aos brancos para melhor celebrar suas festas; dos ranchos acompanhados de animais de papelão que são talvez, reminiscências de um totemismo negro (burro, boi, pássaros, bichos diversos); dos cacumbis etc. Somente depois o grupo dos negros invadiu o folclore dos brancos, prestes a desaparecer e as Pastorais de hoje já não são representadas senão por mulatos e por homens de cor³⁶. Tal como os negros coroavam seus reis, podíamos os brancos opor-lhes o seu Imperador do Divino. Assim a festa do Espírito Santo era o correspondente, branco, da festa dos Africanos, mas nos Açores o Imperador do Divino passou logo a ser um homem de cor e alguns viajantes atestam a ocorrência no interior do Brasil de tentativas análogas por parte dos Africanos no sentido de substituir o Imperador branco por um negrinho. As grandes festas do engenho ou das fazendas faziam-se igualmente sobre dois planos a um tempo, no terreiro da casa grande, as danças dos brancos, de origem portuguesa ou, como quer que seja, hispânica; e no terreiro da senzala, as dos negros, que se entregavam ao lundu e ao batuque. O negro porém misturou às suas danças a justa literária dos brancos, intercalou entre as danças, à imitação por exemplo do cururu ou do desafio às disputas em versos improvisados, compostos num ritmo obrigatórios dado pelo chefe da festa.

É verdade que o negro, que não ignorava a justa literária, trasladou, reinterpretada através da sua mentalidade, a justa tradicional e erudita dos trovadores, tendo mantido entre os brancos as questões de teologia ou de ciência e é preciso saber resolvê-las por adivinhação, pelo emprego de imagens simbólicas, como o cão (o qual, convém não esquecer, designa o capitão de mato), o touro (que simboliza o novo patrão) etc. Esta mobilidade racial é, às vezes, indício de ascensão social, como a entrada do negro no cururu, a qual outrora, lhe era vedada, e em que, graças a seu talento

³⁶ Ascenso Ferreira. Presépios e pastoris. (*Arq. de Recife*, 1-2-1943)

de improvisador, ele logo se tornou mestre (ver Maynard Araújo, Cururu). Mas ela dá também ao folclore uma nova função sociológica, a da assimilação dos imigrantes, ou pelo menos dos filhos dos imigrantes, aos valores culturais brasileiros. Alguns dos melhores cantores de cururu são filhos de italianos ou de espanhóis e Florestan Fernandes muito bem o mostrou, nos seus estudos sobre o folclore infantil, como os petizes estrangeiros entravam rapidamente na comunhão brasileira, através das rondas e dos jogos de rua dos bairros pobres de S. Paulo.

IX

Os imigrantes por sua vez transmitiram elementos exóticos ao folclore de seu novo país; por exemplo: a árvore de Natal, de caráter aliás mais urbano que rural. Os camponeses alemães do extremo sul mantiveram sua língua e, em consequência da antiga política imperial de colonização, formaram povoações “fechadas” e conservaram traços folclóricos germânicos (Emilio Willems. *Assimilação e população marginais no Brasil*. S. Paulo, 1940); será interessante ver o que acontecerá ante o movimento de interpenetração dessas comunidades teuto-brasileiras e das comunidades puramente brasileiras.

Passagem pois de um grupo étnico para outro. Passagem também de um grupo de ofício a outro segundo as regiões. Cada corporação tinha uma dança própria que devia dançar nas festas religiosas ou cívicas, fazendo-lhes as despesas, conforme vimos: quitandeiros, padeiros, marceneiros etc. Mas além da mudança que podiam experimentar tais grupos no decurso do tempo, passando, por exemplo, com o desenvolvimento da escravidão, do grupo dos mestiços de índios ao grupo dos negros escravos, depois ao dos mulatos livres – a mesma dança passava, ao mudar de região, de um corpo de ofício a outro. Haja vista a chegada que é representada aqui por marinheiros, acolá por cuteleiros, alhures por criadores de animais. E isso determina variações simbólicas. O combate entre mouros e cristãos portugueses, e de que o mistério de S. Nicolau nos dá uma versão francesa, passa a ser a luta entre negros e índios na região dos Quilombos e a luta entre portugueses e espanhóis nas regiões fronteiriças do sul. Passagem, enfim, como na Europa, de um grupo de idade a outro. Os romances de cavalaria, que continuam a inspirar a verve dos cantores do Nordeste, ficaram reduzidos

às rodas infantis no Estado de S. Paulo. O exemplo do Judas no sábado de Aleluia condensa em si tais modificações. Ele foi um meio pelo qual a opinião pública das pequenas comunidades pode livrar-se dos ódios recalçados e manifestar sob a forma simbólica do boneco queimado ou do testamento grotesco que o acompanhava, a sua reação contra certa política local ou contra certo notável detestado. Passou ele depois ao grupo dos negros; já na época de Debret, o judas propiciava aos pretos um simulacro de desforra sobre os brancos permitindo-lhes destruir um homem branco, sem nenhum risco, pois que Judas traía Jesus. Hoje ele não é mais que um brinquedo de crianças, por meio do qual exprimem estas hostilidades aos professores ou às pessoas grandes em geral que as impedem de se divertir. Com possibilidade, convém saber, de retorno a estágios transpostos: este ano em Santos o Judas serviu de protesto popular contra a política governamental do café. Entretanto, as mudanças todas, tais passagens duma cor a outra, não impedem que os limites se mantenham. Porque um divertimento usado pelos negros é logo abandonado pelos brancos. E o branco não acolhe a dança negra senão metamorfoseando-a completamente numa dança de salão (o maxixe doutrota, o samba de hoje). Os textos dos versos agonísticos, da “cana verde” até o desafio, sublinham esta oposição contínua dos grupos, masculinos e femininos, branco, africano e caboclo. O carnaval de Recife justapõe o frevo, onde domina o branco, e o bloco, onde domina o negro, duas cores e duas psicologias diversas, a do homem isolado e a do homem em nação. O que decisivamente determina que a democracia racial do Brasil não impeça que o folclore não misture nem as cores nem as classes. Cada qual tem seu folguedo. E tais folguedos não se interferem senão raramente. Ao passo que na arqueocivilização de Varagnac, os folclores diferenciais de cada grupo vão cooperar na festa que reclama a participação de cada qual, o que não é possível senão através da solidariedade total da comunidade, aqui a alegria da festa espalha os homens em grupos apertados entre si, reconstituindo as fronteiras que, em geral, a vida cotidiana derruba.

Se a mobilidade dos grupos não impede, pois, uma certa cristalização, a mobilidade dos dias, não impede um certo calendário. De modo geral, o ano é dividido em quatro festas: Janeiras, em Portugal, os três dias do Carnaval, o ciclo do S. João e a festa do Divino. Dois resquícios da arqueocivilização entre duas comemorações cristãs, mas que conservam ainda elementos da arqueocivilização. Porque a mobilidade folclórica, de que falamos e que designam fragmentos da memória coletiva, se processa tanto aqui como lá;

por exemplo, as árvores de maio passam a junho (e mesmo entre os negros, o dia, variável, da festa de S. Benedito).

A festa do Natal é que tem o caráter mais artificial e é por isso que, nem mesmo no Norte, ela já não é uma festa da gente de cor, e não conserva da civilização tradicional senão o fogo da Epifania (a queima dos berços depois de usados) e a distribuição dos víveres. O carnaval é de origem recente, desenvolveu-se somente depois da guerra do Paraguai, sobre as rumas do entrudo português. Mas logo após assumiu ele importante lugar nos costumes, visto que constitui um elo da vida social, a passagem da estação do estio para a do inverno. Assim, por causa de sua recente origem, de certo modo artificial, ao passo que o entrudo encerrava em si dois elementos da arqueocivilização: as máscaras, símbolos do exército dos mortos descendo entre os vivos, a aspersão da farinha, símbolo da purificação pelos mortos dos seres e das coisas; o carnaval atende a uma necessidade puramente sociológica, a da libertação das imposições sociais que enfream os indivíduos. Momento de euforia, de loucura coletiva, de mistura dos sexos, das classes ou das raças. Mas justamente porque é uma desforra das imposições do meio, o carnaval explodirá com maior ardor nas cidades, Recife, Salvador, Rio de Janeiro. Ele se tornará um catalisador do folclore que já não sabe situar-se nos fastos das metrópoles. Chamando a si, na Bahia, os cucumbis, o afochê, e em Pernambuco os caboclinhos, a capoeira (no frevo), o maracatu, certos elementos do Bumba meu boi.

X

Se o Natal e o carnaval não são mais que eixos imantados que atraem para si os folclores não datados, mais ou menos artificiais, o S. João, ao contrário, podemos situá-lo na arqueocivilização europeia. Ele apresenta para o sociólogo um duplo interesse: primeiro, é também uma das agulhas imantadas que puxam as danças, as canções – indianas ou africanas – as peças de teatro popular imaginadas pelos lusos para glorificar suas expedições marítimas ou a vitória sobre os mouros e as peças nascidas no território brasileiro – além disso, o S. João, filho da memória coletiva dos portugueses colonizadores, quase nunca conserva integralmente a totalidade do complexo europeu e, segundo as regiões, tal ou qual elemento ali aparece ou desaparece. Dir-se-ia esses panos piedosamente conservados nos quais o tempo

cavou buracos que são remendados com pedaços de outros tecidos de cores e padrões diversos.

O São João é, sem dúvida, uma tradição portuguesa. Mas se ele resistiu ao desencontro das estações, é porque se apoia no Brasil sobre o ritmo da vida campesina. O Natal não corresponde a nada, ou não corresponde senão a uma necessidade de despesa suntuária, de consumações agonísticas, que poderia perfeitamente situar-se numa outra data e que com efeito se situa frequentemente mais perto do S. João, na festa do Espírito Santo. Mas o S. João preludia a colheita, esta colheita de que dependerá a felicidade ou a desgraça, a prosperidade ou a miséria do camponês. Paira uma angústia sobre a alegria das cerimônias. Trata-se de captar em proveito das safras toda a força sobrenatural. É por isso que Alceu Maynard Araújo diz com razão que o S. João, mais que o primeiro de janeiro, é aqui o começo do ano para a população rural.

Notemos preliminarmente que não se trata de uma jornada de festa, mas de um ciclo que começa a 13 de junho – dia de Santo Antônio – para terminar a 29 do mesmo mês – dia de São Pedro; durante todo esse período, ouve-se por toda parte o espoucar de bombas, de rojões brilhantes, à moda de Portugal. É que, com efeito, o solstício do inverno no Brasil é a mudança de um ano cósmico, que se produz a cada desordem do cosmos como uma fenda na ordem do real, através da qual as influências malfazejas podem passar e é também a razão por que não se expulsam os maus espíritos senão pelo barulho. Neste ciclo, entretanto, a noite de 24 ocupa o lugar principal. E devemos ver em primeiro lugar o que persiste e o que se muda.

Esta noite é, por certo, uma noite de colheita das ervas sagradas, mas tal elemento, de tamanha importância na Europa, decaí aqui de sua influência e não subsiste senão fragmentariamente. É que esse elemento tornara-se uma especialização dos feiticeiros e feiticeiras, não interessava senão subsidiariamente à comunidade campesina. Diz-nos Honório Silvestre que outrora nos arredores do Rio se colhia nessa noite a erva de São João, a samambaia, para fechar os corpos³⁷. E há mesmo traços, aliás pouco sólidos, da ideia de que a noite de S. João era escolhida por aqueles que queiram fazer um pacto com o Diabo.

³⁷ Honório Silvestre. Coisas de Negro. *Jornal do Comércio*. 1935.

Chegou a noite aprazada
A noite de São João;
Em breve que partir devo
Me dirá a viração
– Minha mãe, eu vou-me embora,
Que eu não vá, não peça mais;
Vou agora à encruzilhada
Dar meu sangue a Satanás³⁸.

Se no Brasil as plantas se intrometem no culto de São João, não são as ervas mágicas do Diabo, mas as ervas e as flores cristãs que enfeitam as árvores levantadas em honra dos três santos, ou as mulheres enfeitadas.

Umhas com cravos e rosas
Outras com manjeriçãõ.³⁹

Essa cantiga é de origem portuguesa e é também de Portugal que veio o costume de lavar nessa noite a imagem do santo. Rito pluvial, apelo à água benfazeja do céu que fecundará as lavras antes da ceifa. Mas que, por sincretismo com o batismo de Cristo, tomou uma significação não somente mágica, mas também mística. Porque não é apenas o santo que se banha, também as pessoas entram n'água para ali deixar seus pecados e ali deixar ao mesmo tempo os germes das moléstias e ataques da desgraça. Em Portugal se canta:

Nessa noite é benta a água
Que p'ra tudo tem virtudes

³⁸ Basilio Magalhães. S. João em nosso folclore. *O Estado de S. Paulo*. 2 jul. 1947.

³⁹ Melo Morais Filho. *Festas e tradições populares no Brasil*.

E no Recife bandos de homens ou de mulheres dirigindo-se ao mar, cantavam:

Meu São João

Eu vou me lavar

E as minhas mazelas

Irei lá deixar⁴⁰.

No interior, lava-se o santo no ribeiro mais próximo. Desgraçado daquele que, nessa santa tarefa, não vir o seu reflexo na água: morrerá no decurso do ano. Justamente porque o São João é o sinal da mudança do ano cósmico, toda uma porção do tempo está compreendida nesse espaço de 24 horas; a duração não fará mais que repartir pelos 365 dias o que está encerrado nesse modelo em miniatura do porvir. Daí a importância das sortes. Quando os dois elementos que citamos não subsistem senão fragmentariamente e não por toda parte, o que é geral e uniforme, o que domina de Norte a Sul e de Este a Oeste, é a consulta ao futuro pelos processos mais diversos e, mais particularmente, a propósito das duas grandes questões que têm sempre preocupado os homens: o amor e a morte. Aliás, as mais das vezes, utiliza-se o mesmo signo: consulta-se o amor e o destino responde: a morte. A clara de ovo diluída n'água, o alho plantado, o ramo de manjeriço sobre o teto, o grão de milho escondido no pirão, a faca fincada na terra úmida, os três pratos, um sem água, outro com água limpa e outro com água suja, os devaneios da jovem durante a noite sagrada, as agulhas atiradas n'água segundo um costume que se encontra na Bretanha, as gotas de cera derretida caindo n'água, o reflexo no espelho, etc.⁴¹, tudo quanto a imaginação popular pode engendrar para descobrir o semblante de um apaixonado ou de um futuro marido foi transferido para ali, para essa data privilegiada – quando, as mais das vezes, na Europa a ligação da sorte com o S. João se faz por intermédio de tições tirados da própria fogueira de S. João.

⁴⁰ Pereira da Costa. op.cit.

⁴¹ Ver, por exemplo, Verissimo de Melo. *Superstições de S. João, e do Natal*. 1949.

XI

Na festa de São João o elemento central é o fogo. O fogo aceso diante da herdade e que é o centro de toda uma série de usanças. Ao redor dele os velhos encontram calor no decurso dessas noites muitas vezes frias; neles se cozem os alimentos que devem ser comidos numa espécie de refeição em comum, porque no Brasil não há festa que não seja em certo grau alimentar. Depois de meia-noite, quando procissão retorna do ribeiro onde foi banhado o santo, caminha-se a pés descalços sobre as brasas ainda quentes para se alcançar felicidade ou saúde. Mas o fogo de S. João já não é, como na arqueocivilização, preparado, aceso e saltado pelos diversos grupos de idade, tendo cada qual uma função bem definida na festa; e as brasas sagradas já não são as do fogo, as das árvores ou dos mastros de S. João⁴². Porque as árvores de maio são transportadas para o S. João, segundo aquela lei que vimos agindo em todo o folclore brasileiro, a da concentração em algumas datas privilegiadas. Árvores de Santo Antônio, de S. João e de S. Pedro plantadas no dia desses santos, enfeitadas de fitas e flores, e que são erguidas em meio de preces católicas, ostentando enfim a espiga de milho, símbolo da fecundidade da terra. O mastro de S. João é levado primeiro em procissão pelos homens (porque uma espécie de graça se apegue a este mastro, cujo influxo passa a quem o toca) através dos campos, a fim de garantir o êxito das futuras safras – e que trará no topo a bandeira do santo ou dos santos, novo preságio de felicidade ou de desgraça, porque, consoante o vento, a bandeira se voltará de um lado ou de outro levando na direção determinada pelo acaso a bênção divina. Assim o culto da fecundidade se alia no Brasil ao fogo de S. João. Na cova onde são plantadas as árvores, colocam-se ovos ou grãos, a fim de se lograr boa colheita. Nesse dia açoitam-se com varas as laranjeiras ou penduram-se laranjas ao alto das árvores para que as laranjeiras produzam frutos mais doces. Enfim são as árvores queimadas depois do ciclo e o tronco carbonizado, deposto na capela ao lado do ramo bento de Domingo de Ramos, traz felicidade à casa e, particularmente, torna-a invulnerável ao raio. Assim, o S. João conserva muito da arqueocivilização. Entretanto, como é uma noite de festa, os dois elementos artificiais do folclore brasileiro também nele se

⁴² A Maynard Araújo entretanto mostra que o tição da fogueira de São João colocado nos campos afasta os bichos das searas ou serve para acender as queimadas.

encontram, a saber: as preces católicas e as danças de origem indígena como o cururu, africana como o jongo, ou brasileira como o Bumba meu boi.

A sociedade que adota estas festas não é mais a sociedade rural europeia, é a sociedade nova nascida no Brasil, transformada radicalmente pelas novas condições de vida e pelo regime patriarcal escravista. Tudo o que se encontra da divisão da comunidade (e trata-se, aqui, país de dispersão demográfica, menos de aldeia que de agrupamentos vizinhos), em classes de idades, é a separação, na procissão do mastro, dos meninos que carregam a bandeira do Santo e dos homens que carregam o mastro. Mas aí, a divisão principal, que tomou o lugar que competia à arqueocivilização, é a hierarquia do pater famílias, de seus clientes livres e dos homens de cor, antigos escravos. É o chefe da grande família que faz as despesas da festa, é ele que acende o fogo, que faz partir os primeiros rojões. São seus parentes e seus clientes que carregam o mastro ao redor dos campos que vão ser benzidos. É nesse dia também que escolhe cada qual o seu compadre, o seu protetor e o protetor de seus filhos, laço mais poderoso às vezes do que os próprios laços de família. Parece pois que, em certas circunstâncias, a arqueocivilização pode resistir a uma transformação da estrutura social e dar ao ritual uma nova organização.

O São João abre a época da colheita. A festa do Divino encerra o ciclo agrícola, é a festa da despesa ou da consumação. Festa católica, segundo já o dissemos, e, por consequência, pertencente a este folclore artificial de origem cristã, que devia medir, no pensamento dos fundadores, a duração americana. “Potlach” da alimentação, em que os festeiros dos vários anos procuram aumentar seu prestígio entre o povo – festa da distribuição dos víveres por meio das folias do Divino que percorrem a pé ou em canoas vastas distâncias, a fim de reunir os mantimentos ou o dinheiro necessário para a celebração da festa – centro também de condensação do folclore não datado, uma vez que a passagem das folias é utilizada pelo hospedeiro para organizar um desafio de cantores e que a própria festa católica terminava, há ainda alguns anos, que por sambas ou outros folguedos populares.

Já assinalamos todos esses pontos e mostramos como esse folclore do Espírito Santo criara grupos especiais, estas confrarias de angariadores segundo o modelo português, ou de um modo mais geral, segundo o modelo desses bandos de jovens europeus que pedem mantimentos, por exemplo no

mês de maio, ao passo que a festa do Divino se celebra de preferência no mês de agosto ou setembro. Às vezes até um pouco mais tarde. Efeito, uma vez mais, do desencontro das estações. Mas ainda o elemento cristão foi reconsiderado através de uma mentalidade mística primitiva. A folia que passa é a bênção de Deus para os indivíduos, para o gado, para os campos. Aquele que pede o favor do hospedeiro, pode curar-lhe a erisipela ou o verme dos filhos; quem dá uma fita para a bandeira vermelha do Divino verá seus haveres aumentarem na proporção do comprimento daquela e quem beijar o santo ambulante terá saúde⁴³. Assim, sob a asa branca da pombinha, um pouco da arqueocivilização pode ainda fazer seu ninho, mas separado do calendário tradicional.

Tal me parece o novo ritmo do tempo em vias de cristalizar-se no Brasil. Tivemos em vista sobretudo os lavradores e os habitantes das pequenas cidades tranquilas. Certo deverá este ritmo adaptar-se a outros gêneros de vida, o dos criadores e o dos pescadores do mar, por exemplo. Mas centramos aqui no domínio das variedades regionais, que não nos é dado tratar neste rápido esboço de um folclore brasileiro considerado do ponto de vista da sociologia.

⁴³ Oswald Elias Xidieh. A promessa. *O Estado de S. Paulo*, 19-1-1949. e Benedito Pires de Almeida. A festa do Divino. *Revista do Arquivo Municipal de São Paulo*, LIX.

3. Fernand Braudel

Integrante da Missão Francesa que contribuiu para o fortalecimento da Universidade de São Paulo, o historiador Fernand Paul Braudel (1902-1985) viveu em São Paulo no triênio 1935-1938, depois de haver lecionado na Argélia (1923-1933). Essa convivência com povos e sociedades diferentes exerceu muita influência na sua atividade historiográfica, reforçando a necessidade de combinar estrutura e conjuntura no estudo das civilizações.

Quando publica em 1959 seu livro sobre a civilização mediterrânea no tempo de Felipe II, em parte escrito no Brasil, instituiu um novo paradigma que combina análise diacrônica e sincrônica para compreender os fatos históricos, cuja demonstração foi feita com sabedoria e ousadia pelos discípulos da *École des Annales*.

Essa concepção historiográfica está evidente no artigo “Conceito de país novo”, escrito em 1936, a pedido dos seus alunos paulistas para a revista *Filosofia, Ciências e Letras*. Comparando a sociedade francesa com a brasileira, ele reconhece que a França padecia de um engessamento institucional, subordinando as conjunturas sociais à estrutura econômica. Enquanto isso, o Brasil desfrutava de flexibilidade capaz de condicionar o econômico ao social, embora a sociedade estivesse sujeita a flutuações “tanto no sentido ascensional como no do naufrágio”.

Na opinião de Fernando Novaes, Braudel foi um dos “maiores historiadores” do século XX, sendo figura proeminente no Brasil, admirado justamente porque tinha “postura muito firme” na defesa de suas ideias.

O texto a seguir reproduzido “Cartografia do mundo atual”, datado de 1935, constitui fonte significativa para exemplificar o raciocínio do historiador, cuja explicitação teórica vamos encontrar em alguns dos seus livros posteriores, especialmente na *Gramática das Civilizações*.

A difusão do pensamento braudeliano se fez de modo intenso no campus da USP, através dos pesquisadores que seguiram seus cursos aqui ou na Sorbonne. Seu principal exegeta é sem dúvida o professor Eduardo d'Oliveira França, na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, secundado por seu discípulo na Escola de Comunicações e Artes, Virgílio Noya Pinto.

Braudel manteve permanente relação com seus colegas e seguidores brasileiros, tendo sido alvo de merecidas homenagens em 2002, ano do seu centenário.

BIBLIOGRAFIA

BULLOCK, Alan; WOODINGS, R. E. *20th Century Culture: a biographical companion*. New York: Harper & Row, 1983.

NOVAES, Fernando. Depoimento: Braudel e a missão francesa. *Estudos Avançados*, São Paulo: IEA-USP, v. 8, n. 22, 1994. Disponível em:
< <http://dx.doi.org/10.1590/S0103-40141994000300014>>

MARTINEZ, Paulo Henrique. Fernand Braudel e a primeira geração de historiadores universitários da USP. *Revista de História*, n. 140, p. 11-27, 2002.

José Marques de Melo

Cartografia do mundo atual

Fernand Braudel*

Cada cidade tem o que contar, seu pequeno discurso para quem se prestar a lhe dar ouvidos. São Paulo é silenciosa, reservada quando se trata de si mesma, falando pouco de seus negócios próprios, um pouco mais interessada pelo Brasil, entretendo-nos, porém, longamente e com prazer, do mundo. Porque o mundo a envolve, vive com ela, impõe-lhe seu séquito de problemas, de questões e exigências. Já observaram como aqui os intercâmbios intelectuais descrevem grandes círculos e nos fazem viajar pela terra inteira? São Paulo, rosa dos ventos, tem o sentido, a experiência, a compreensão do mundo, não o de ontem, mas o de hoje, cujas coordenadas se contratam, cujo volume diminui, cujos continentes dia a dia mais se aproximam uns dos outros. Aqui fermenta a mocidade das coisas; impunemente se pode e deve sonhar com o futuro. Trata-se em verdade da presença real do mundo, tal qual é, tal qual se elabora. Vejam-se simplesmente os produtos agrícolas básicos, o café e o algodão; criam entre a propriedade paulista e os mercados mais afastados laços tão reais, e tão fortes, que deles se ocupam diariamente os jornais. Estranha situação esta do fazendeiro do noroeste, que joga sua partida contra adversários da África, Ásia e mesmo da América! Em França, excetuando-se a larga corrente que liga a metrópole às possessões longínquas, tende a economia nacional a fechar-se sobre si mesma, a viver em campo cerrado, razão esta de sua força, sua estabilidade e, também, de sua aparente imobilidade. Em suma, nada nela que se possa comparar a essas intermináveis antenas que vão de São Paulo à Europa, à África do Norte, à América Setentrional, ao pacífico, ao Japão.

* BRAUDEL, Fernand. Cartografia do mundo atual. *Revista de História*. São Paulo: USP, n.146, jul. 2002. (Reprodução de artigo publicado no jornal *O Estado de S. Paulo*, 19/5/1935).

Desculpar-me-ão, por isso, ter escutado o conselho repetido da cidade, consagrando meu primeiro artigo para o Estado a essa cartografia do mundo atual, assunto vasto como um cartaz... desejara dar-lhe o tom de uma simples conversação, em que as ideias, sem programa preestabelecido, vão e vêm e se entrecrocavam. Não posso esquecer-me, entretanto, de que estou sozinho a falar, a definir minha posição. Felizmente, espero-o, o leitor me seguirá contrariando, criticando o esboço demasiado elementar, que me proponho submeter-lhe, e ajudando-me, assim, a recriar essa atmosfera de contrastes, de vida e discussão, fora da qual não existe conversação aproveitável.

*

Creio que a carta do mundo é bastante simples. Nela vejo apenas duas divisões: a Europa, no sentido amplo da palavra, e o Extremo Oriente, a Ásia das monções, dos arrozais, dos juncos e terras negras... Estender-me-ei, apenas, sobre o primeiro termo da divisão. Como entender essa Europa dilatada que coloco no primeiro plano de discussão? Defini-la é problema desanimador. Os mais prudentes, que também são os menos francos, falam sem defini-la, do declínio, crise, balanço. Liquidar-se a casa, mas quem lhe fixará os limites? A América do Sul?

Seria fácil, creio, definir este enorme triângulo cartográfico: mas a Europa? Uma península asiática, disseram, o que não passa de piada. Seu ser geográfico, onde começa e onde acaba? Dever-se-ão incluir na sua massa a Inglaterra e seus prolongamentos imperiais, domínios onde reina a libra, e a Rússia, que atinge o Pacífico, e a França de além-mar? Dizia-nos um jornalista, há anos, o Sr. Francis Delaisi, que era imprescindível distinguir duas Europas: A Europa A, industrial, povoada de cavalos-vapor, compreendendo a Alemanha, pedaços da Rússia e da Polônia, a Itália Setentrional, a Checoslováquia, a Áustria, a França, os Países Baixos, a Inglaterra e um fragmento da Espanha, e onde a rede das vias férreas e estradas de rodagem aperta suas malhas; e, de outro lado, a Europa B, sem indústria, com suas pistas primitivas, seus campos atrasados, suas ilimitadas reservas de imigração... Escrevia Francis Delaisi no momento em que a Europa, já inquieta procurava uma solução para os problemas de sua existência, propondo-lhe um remédio simples: a formação de um bloco entre duas Europas, fornecendo um objeto manufaturado à outra, que, em troca, lhe daria seus excessos de

trigo e produtos alimentícios. Mais ou menos na mesma época, dizia Lucien Romier coisas semelhantes quando propunha entregar à Alemanha, superpovoada e superindustrializada, a valorização do *Far West* Europeu. Supondo-se, porém, o que é bastante quimérico, que esse bloco europeu – ameaça em suma para o mundo, pois que constituiria uma potência esmagadora e perigosa para os outros – realizasse sua fusão, reuniria ele toda a substância europeia do mundo? Não existirá uma terceira Europa, a Europa C, A Europa Colonial, ou melhor, de além-mar? Não serão Europa também, os Estados Unidos, o Brasil e muitos outros países? A Europa – a velha Europa – conquistou, no passado, o mundo, rompendo-lhe os limites imperfeitos. Só no plano mundial reconhece sua verdadeira face.

*

Um esboço econômico do mundo não pode ser mais complicado do que o precedente. Dentro deste novo ponto de vista, surge o universo como um conjunto de reservatórios, de tanques, onde as águas não apresentam o mesmo nível. Referem-se os economistas a esta média ideal, o nível dos preços mundiais, realidade, aliás, pois é em relação a ele que se efetuam as trocas econômicas, que se organizam marés e correntes e por causa dele se rompem os diques. Esta oceanografia econômica, vista de cima, apresenta aparentemente quatro compartimentos: o continente europeu, o mundo britânico, o fuso americano e a Ásia ou Extremo Oriente. Seja leitor indulgente e não proteste. Não ignoro as lacunas do esboço e penso, como ele, que é sempre no princípio de um raciocínio que se deve protestar e que se encontram as verdades mais contestáveis. Ora, estes compartimentos, que supomos válidos, não se comunicam entre si como os oceanos e marés. Ninguém ignora o duelo da libra contra o dólar, ou do franco contra outra moeda. Daí a imaginar – já se tendo o leitor habituado, não mais protestará – que esses compartimentos representam aparentemente quatro setores, quatro casas rivais, não vai mais que um passo, que é preciso dar. Economicamente falando, as desgraças e dificuldades de um fazem a alegria dos outros.

Veja-se a Europa. A inquietação política tornou o futuro incerto no continente, em primeiro lugar. Acresciam às causas gerais da crise fatores psicológicos desfavoráveis. Num país como a França, por exemplo, apesar das tentativas do governo para fazê-los descongelar-se e movimentá-los,

os capitais prudentemente se imobilizam e os créditos se restringem. Não terá esta agravação da crise continental relação com o revigoração dos negócios da Inglaterra? Mas a inquietação europeia não poupou, por muito tempo, a ilha. Será necessário a Inglaterra armar-se, proteger-se, sobrecarregando o orçamento... Se a inquietação europeia não se dissipar, como lhe é possível, subirá provavelmente a água alhures. Os historiadores não têm, como os homens de negócio, a possibilidade de serem informados diariamente; grave inferioridade! Mas não provirão os leves sintomas da euforia norte-americana do fato de baixarem e se turvarem as águas em outros lugares? Rivalidade, mas também solidariedade. Sobem e descem os preços mundiais em virtude de vastos movimentos, marés generalizadas, de que desejariam os economistas fixar a periodicidade e amplitude. Acredita-se na Europa, de preferência, que na pesada atmosfera política do continente está a origem da crise atual; nos Estados Unidos, coloca o presidente Roosevelt, na fonte da maré baixa, a degradingolada da economia norte-americana. Não quero pronunciar-me sobre o assunto. Ambas as explicações concordam num ponto, a saber, que o organismo econômico do mundo é uno e um ferimento localizado provoca fatalmente repercussões gerais.

*

Uma civilização nova, nem sempre visivelmente perceptível se elabora dentro do quadro mundial. Uma civilização vivia, ontem, de alguns empréstimos e de si mesma, principalmente de si mesma. Fora do gênio peculiar a um país que a paz enfim readquirida, acalma e encanta, que põe em ação, no século XVII, a vida brilhante que realça os últimos anos do reinado de Henrique IV? Algumas importações de Flandres: Golas de rendas, tijolos para se juntarem as pedras na construção dos muros, e mais outras da prestigiosa Itália... Hoje, quero repeti-lo, elabora-se uma civilização, feita das mais diversas experiências, que acrescenta aos velhos conceitos da Europa a ideia grandiosa que a América concebeu da máquina, último dos animais domésticos com que o homem se presenteou. Veja-se com que rapidez circulam os mil elementos cuja aglomeração forma uma civilização. Não só as guerras tendem a tornar-se gerais, as modas se irradiam de Paris e Viena através de todos os países e não existe filosofia ou *trust* que não deseje conquistar o mundo inteiro, nem cidade em que o estilo *Le Corbusier* não tenha plantado seus modelos.

Nesta sociedade de amanhã, que se elabora, que lugar dar ao sonho, às lições da experiência, ao homem e à máquina? Confesso que este último problema me preocupa aqui mais do que alhures. Nunca apreciei demasiado as pouco compreensíveis *Scènes de la Vie Future*, de Duhamel, e agora menos do que nunca. Que prazer, mas que dever também, domar, subjugar a esmagadora natureza americana e lhe impor uma lei humana! Porém é preciso dizê-lo, não existe apenas a natureza por vencer, há, ainda, o terrível labor do homem. A máquina pode ser um escravo e nós os senhores. A civilização o *standard of line* – exige repouso e lazer; sem este luxo ela deixa, ou quase, de existir. O Renascimento Italiano sem as cortes ociosas dos príncipes mecenas, o Grand Siècle francês, sem a inutilidade da corte, do século XVIII sem os salões das damas ricas demais... todos estes patrimônios de riqueza intelectual, quanto luxo evocam, quantas aparentes inutilidades sociais! É desolador, para nós e para a sociedade, não tenha a máquina libertado, mas sim sujeitado o homem à lei da superprodução. Essas experiências políticas que se elogiam por aí como reclames, eu as julgo sempre perguntando a mim mesmo qual o lugar que assinam ao homem e a máquina. Mas já conversei demais para iniciar o recenseamento dessas experiências atuais...

*

Este mundo de que tanto falei, não se pode evitar de sonhá-lo melhor nos seus diferentes planos. Sonhos políticos? Sociedade das Nações, projeto dos Estados Unidos da Europa, ideia de certos escritores ingleses de ligar os países situados em volta do Atlântico num só bloco... Sonhos sociais, econômicos, religiosos... Hesito ante a massa das questões, e, também, a impossibilidade de delimitar problemas. Permitir-me-ei, por isso, não para resolver as dificuldades, mas para terminar meu artigo, uma digressão histórica.

Realizou o Império Romano, para o mundo antigo, o sonho que atormenta tantos contemporâneos. Suprimiu as fronteiras, submetendo à mesma lei as pequenas colmeias estabelecidas nos bordos do Mediterrâneo. Roma deu aos povos os imensos benefícios da *pax romana* e a Europa viveu, durante séculos, da lembrança desse paraíso perdido. Levar-se-á sempre em conta, porém, o passivo da experiência romana? Camille Julian a ele fazia alusão em um de seus cursos do Collège de França e eu não resisto ao prazer de bordar algumas considerações nesta grande ideia. Quebrando, com sua

conquista, os pequenos mundos independentes. Roma impediu simplesmente o pleno desenvolvimento do pensamento antigo. Viveu como um herdeiro que esbanja a fortuna que não lhe custou amontoar. Antes dela o esplendor do milagre grego; depois dela a Idade Média que a erudição descobre, hoje, ter sido tão fértil no domínio da técnica, quer quanto às estradas, quer quanto à navegação marítima. Roma tendeu para a perfeição política, o mundo de hoje para a perfeição técnica. Não haveria grande perigo em inverter os termos da equação? Não devem uma ordem, uma perfeição ser compradas, ser compensadas por inferioridades flagrantes, misérias inexpiáveis?

4. Sérgio Buarque de Holanda

Sérgio Buarque de Holanda (1902-1982) iniciou sua participação na vida acadêmica paulista em 1947, como professor de História Econômica do Brasil na Escola de Sociologia e Política, então agregada à Universidade de São Paulo - USP. Mas só em 1958 conquista em concurso público a cátedra de História da Civilização Brasileira na Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, com a tese *Visão do Paraíso*.

Antes disso, perfilara uma carreira brilhante, intelectual, como jornalista, ensaísta e gestor cultural. Além de publicar o clássico *Raízes do Brasil* (1936), ganhou notoriedade como diretor do Museu Paulista, cargo ocupado desde 1946.

Sua trajetória jornalística começa em 1921, colaborando com o *Rio Jornal* e tem continuidade em 1924, quando atua como redator da francesa agência *Havas*, na sucursal do Rio de Janeiro, passando em 1927 à agência norte-americana *United Press* e ao *Jornal do Brasil*. Em 1929 assume o cargo de correspondente dos *Diários Associados* de Assis Chateaubriand, situado em Berlim, retornando ao Brasil em 1931 para prestar serviços novamente às agências *Havas* e *United Press* e mais adiante ao *Diário de Notícias*.

A carreira docente foi iniciada em 1936, quando ingressa na Universidade do Distrito Federal como assistente dos professores Hauser e Troughon, da Missão Francesa no Rio de Janeiro, lecionando respectivamente História da Civilização Contemporânea e Literatura Comparada. Tem também oportunidade de cooperar com universidades estrangeiras: França, Itália, Estados Unidos e Chile.

No âmbito da Universidade de São Paulo, Sérgio funda e dirige o Instituto de Estudos Brasileiros, que passou a preservar o acervo pessoal de escritores do porte de Mario de Andrade e Graciliano Ramos, bem como a Brasileira de José Mindlin.

Entretanto, sua maior obra nesse período foi sem dúvida a coleção paradigmática *História Geral da Civilização Brasileira*, cujas duas primeiras fases – “Brasil colonial” e “Brasil imperial” – ficaram sob a sua responsabilidade direta. Desse e de outros projetos de pesquisa participaram alguns pesquisadores que depois se engajariam em atividades científicas na ECA-USP, entre eles José Ferreira Carrato e Antonia Fernanda de Almeida Pacca Wrigth.

Ao ser indagado pelo acadêmico Richard Graham, editor da revista *Hispanic American History Review* qual o conselho que daria aos historiadores mais jovens, Sérgio respondeu com uma bela lição de comunicabilidade. “O que consegui fazer, bem ou mal, não me veio como dádiva milagrosa. Veio como uma conquista gradual sobre uma fraqueza minha, não sei se adquirida ou congênita: falava e escrevia como se fosse para mim mesmo...” E completou argumentando: “Algumas vezes, isso exigiu uma pesquisa longa e cuidadosa, e eu tinha que estar vigilante (...) para ser conciso (...) porque (...) o leitor pode cansar-se de você”.

Trata-se em verdade de uma exteriorização do seu humanismo intrínseco, condição que o autor manifesta no texto a seguir reproduzido. O foco da narrativa é o significado do existencialismo sartreano, na tentativa de “vulgarizar suas ideias”, quando confrontado com a “subjetividade” inerente à noção de “possibilidade”, contida na filosofia de Kierkegaard e ao sentido de “necessidade”, peculiar ao pensamento de Heidegger.

Não é sem razão que Buarque de Holanda conclui seu artigo “À procura de um Humanismo”, resgatando a velha querela entre ciência e filosofia para endossar existencialmente a postura de Cícero, que “trouxo a filosofia do Céu para as cidades e as moradas dos homens”, vigilante no sentido de evitar um “salto no vazio”.

Atitude dessa natureza já está implícita em sua obra mais importante - *Raízes do Brasil* (1936) – onde ele desenvolve a ideia da “cordialidade brasileira”. Entrevistado pela revista *Veja* em 1976 ele explica sua tese: “a ideia básica era a de que nunca houve demo-

cracia no Brasil e de que necessitávamos de uma revolução vertical, que realmente implicasse a participação das camadas populares”. E esclareceu: “Mesmo as revoluções de 1930 e 1964 se fizeram sem derramamento de sangue. Portanto, a cordialidade continua valendo para a nossa história”.

BIBLIOGRAFIA

ALMANAQUE ABRIL. *Quem é quem na História do Brasil*. São Paulo, 2000.

MARTINS, Renato. *Sérgio Buarque de Holanda*. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2009.

MELLO E SOUZA, Antonio Candido de. Um homem de duas cidades. *Jornal da USP*, São Paulo: USP, p. 9, 2011.

LAROUSSE CULTURAL. *Brasil A/Z*. Rio de Janeiro: Universo, 1987.

MIGUEL, Silvia. IEB faz 50 anos e lembra Sérgio Buarque de Holanda. *Jornal da USP*, São Paulo: USP, p. 8, 2011.

José Marques de Melo

À procura de um humanismo

Sérgio Buarque de Holanda*

Um dos sintomas do sentimento de constante insegurança e catástrofe que persegue o mundo atual é, sem dúvida, o excepcional prestígio de certas fórmulas, cuja ressonância tem o dom de restituir o sossego a corações conturbados. Uma dessas fórmulas apaziguadoras é a que se resume nesta simples palavra Humanismo. Evocando circunstâncias históricas que, bem ou mal, nos acostumamos a julgar mais ditosas do que as nossas, ela representa, em época de ceticismo, sofreguidão e turbulência, uma promessa de descanso e de certeza.

Há casos certamente em que essa fórmula pode ser pouco mais do que uma palavra sem sentido. Que se cogite, por exemplo, em humanismo católico, ou em humanismo socialista e marxista, não é para admirar. A simples confiança ao mundo melhor, ainda quando póstumo, é cimento com que se podem construir edifícios pomposos. Mas falar-se, como hoje se fala, em humanismo existencialista é qualquer coisa que quase alcança as raias do escandaloso.

O escândalo, neste caso, está principalmente em que semelhante doutrinação pretende filiar-se nos escritos do profeta que até hoje mais fez para desacreditar o que possa oferecer de atraente a ideia de Humanismo. De

*HOLANDA, Sérgio Buarque de. À procura de um Humanismo. *Revista Cultura*. Rio de Janeiro, n.1, p.211-215, 1948. (Reprodução de artigo no jornal *Diário de Notícias*. Rio de Janeiro, 11/4/1948. Suplemento literário.)

que modo se tornou possível, pois, essa genealogia? Para seus pugnadores, SOREN AABYE KIERKEGAARD continua a ser um filósofo da subjetividade, uma espécie de professor de desespero, mas a subjetividade tomou entre eles um sentido particular e o próprio desespero perdeu seu acento trágico.

Quem leia qualquer dos inumeráveis ensaios onde o mais ativo corifeu da nova escola, JEAN-PAUL SARTRE, tenta vulgarizar suas ideias, surpreende-se de não encontrar neles nada que possa seriamente magoar as opiniões mais geralmente aceitas e respeitadas. E a própria ânsia de vulgarizar e justificar a qualquer preço um pensamento que se quer naturalmente recatado e que, pela sua filiação declarada, há de fugir à esfera do geral do inautêntico, para recorrer ao vocabulário de seu mestre HEIDEGGER já não constitui motivo de surpresa?

O estratagema peculiar aos existencialistas atuais consiste principalmente em evitar, na medida do possível, todos os elementos paradoxais e problemáticos que formam a trama do verdadeiro pensamento existencial. No livro de SARTRE intitulado *L'Existentialisme est un Humanisme* lê-se a propósito do desespero que essa expressão tem um significado muito simples. Quer dizer que nós nos limitaremos a contar com o que dependa de nossa vontade ou com o conjunto de probabilidade que tornam a ação possível. A própria noção de Possibilidade, que em KIERKEGAARD se opõe à Necessidade hegeliana e representa uma das pedras fundamentais do seu pensamento, perde, por sua vez, o timbre patético. “A partir do momento”, prossegue SARTRE, “em que as possibilidades que eu considero não se acham rigorosamente comprometidas por minha ação, eu devo desinteressar-me delas, porque nenhum Deus, nenhum projeto, pode adaptar o mundo e seus possíveis à minha vontade”. Há nestas palavras, não um convite ao quietismo, certamente, mas a uma discreta e resignada sabedoria, que poderá aplaudir qualquer casuísta vulgar, mas nada tem a ver com a experiência do Cavaleiro da Eterna Resignação.

É verdade que entre mãos habilidosas, o sentimento da incompatibilidade dos nossos possíveis com os possíveis do mundo e de Deus, o sentimento do absurdo, em outras palavras, pode estimular criações artísticas não raro admiráveis. Alguns existencialistas chegariam a fundar, assim,

uma verdadeira técnica do absurdo, como os surrealistas tinham criado uma técnica do delírio e da vertigem.

Difícilmente se compreende, porém, que para semelhantes efeitos fosse necessário invocar alguma doutrina filosófica determinada. Cabe mesmo perguntar se a doutrina escolhida, neste caso, pode ser de considerável préstimo nas criações puramente literárias – em particular na literatura de ficção – a que se devotaram alguns dos seus novos adeptos. Sabe-se como, empenhado em coonestar essa aliança, JEAN-PAUL SARTRE precisou recorrer, não tanto a KIERKEGAARD, que enaltecia constantemente a verdade subjetiva, a interioridade, mas à fenomenologia de HUSSERL, para quem a consciência é sempre consciência de alguma coisa. Tudo está fora de nós (inclusive nós mesmos), segundo tal concepção, fora, no mundo, entre os outros... Esse “estar no mundo”, que juntamente com sua noção da historicidade da existência, forneceu a HEIDEGGER uma ponte para a adesão ao nazismo – assim o quer, ao menos, seu antigo discípulo LOEWITH – fornece a SARTRE um pretexto para denunciar o romanesco da retrospectiva, e das reações subjetivas (“*nous voilà delivrés de Proust*” exclamou em certa ocasião), e da vida interior, assim como o critério da onisciência no autor de obras de ficção.

Mas partindo de tão entusiástica adesão a uma doutrina previamente elaborada em seus vários aspectos, como chegar àquele grau de inconsciência e liberdade que parece inseparável da verdadeira criação artística nas suas origens e se reflete, não raro, nos próprios elementos técnicos dessa criação? Em seu sugestivo ensaio sobre FAULKNER, afirma SARTRE que uma técnica romanesca remete sempre à metafísica do autor. Seria verdadeira a recíproca? Não parece muito mais plausível admitir que as melhores realizações de SARTRE nos domínios do conto, do romance, do teatro, da crítica literária, decorrem unicamente de um extraordinário talento, capaz de disfarçar as incongruências inevitáveis entre a sua metafísica e a literatura?

É inegável que às modernas filosofias da existência devemos certa concepção da liberdade humana, por exemplo, o da *temporalidade* – oposta ao tempo mensurável e público –, de fecundas aplicações no campo literário. Mas vai daí uma distância imensa à pretensão de coordenar a literatura às aquisições do existencialismo filosófico. O malogro dessa pretensão parece refletir-se especialmente em algumas obras recentes do próprio SARTRE,

que deixam com muita frequência a impressão do postiço ou malcosturado. É o caso, por exemplo, de sua tentativa de psicanálise existencial de BAUDELAIRE. E mesmo o do romance *Le Sursis*, o segundo da série *Les Chenine de la Liberté*, com sua construção simultaneísta, quase cinematográfica, inspirada nas invenções técnicas de alguns romancistas norte-americanos.

Mas a forma de atividade que representa a criação artística apenas constitui, na esperança desses estetas, uma das feições de um plano mais ambicioso. Se o homem só pode existir projetando-se para fora de si e perseguindo fins que lhe são transcendentais, não se torna bem claro que o único universo é um universo humano, o universo da subjetividade humana? Assim, de uma existência desamparada e evanescente, aquela simples “permuta aérea” que na elegia de RILKE não pode suportar a presença do Anjo, este sim, criatura perfeita e por isso mesmo terrível, o homem erige-se, de um salto, em seu próprio legislador. Repousa nesse pensamento todo o humanismo *existencialista*, tão distante, em realidade, do humanismo clássico, quanto o desespero sartriano o é do desespero cristão.

Os subterfúgios que se fizeram precisos para a elaboração desse sistema não escaparam ao autor de *L'Être et Néant*. Quando, no curso de um debate em torno de *L'Existentialisme est un Humanisme*, lhe foi perguntado se nesse estudo sua doutrina tinha sido atenuada para efeitos de vulgarização, a resposta foi positiva. É que, no fundo, declarou, quando apresentamos uma teoria, consentimos em atenuá-la até certo ponto, a fim de torná-la mais acessível ao público, uma vez, é claro, que se mantenha intacta (“*a condition que la vulgarisation ne la déforme pas*”).

Caberia aqui perguntar se não entra nesta explicação um raciocínio de algum modo tautológico e se do ponto de vista do pensamento verdadeiramente existencial, a vulgarização a todo custo já não é, em si, uma deformação. Em todo caso, os recursos verbais e intelectuais são os únicos de que dispõe um professor, e seria difícil condená-los totalmente, não obstante o risco que apresentam de atenuar suas ideias fundamentais. Risco absolutamente certo no caso especial da filosofia existencialista que antes quer ser vivida do que apreendida pelo raciocínio abstrato.

Mas não será precisamente com essa atenuação e essa deformação que contam SARTRE e seus comparsas para organizar toda a sua predicação

moral, política, estética e até humanística? E é lícito considerar verdadeiramente legítima ou sequer possível uma tentativa de prolongamento das investigações existencialistas para além dos domínios do pensamento puro e desinteressado? Esta é uma pergunta para filósofos, e ninguém mais autorizado a responder-lhe do que o próprio mestre de SARTRE – aquele mesmo de quem ultimamente dizia EMMANUEL LEVINAS, com patente exclusivismo – que transpôs para a ordem da filosofia as proposições de KIERKEGAARD, pertencentes, até então, à ordem do ensaio, da psicologia, da estética ou da teologia.

A resposta de MARTIN HEIDEGGER – resposta indireta, é exato, mas não menos incisiva por isso, – acha-se contida em longa carta que dirigiu a JEAN BEAUFRET e cujo trecho final vem inserto, em tradução francesa, no número de novembro de 1947 da revista *Fontaine*. O texto completo, revisto e em alguns pontos ampliado pelo autor, foi publicado no original alemão por uma editora de Berna, como anexo e complemento ao estudo do mesmo HEIDEGGER acerca do problema da *Verdade em Platão*.

Com efeito os dois estudos são inseparáveis por seu conteúdo, e nenhum pode ser bem compreendido sem constante referência ao outro. É inútil, sem dúvida, procurar resumir em poucas linhas esses escritos, que se distinguem por sua extrema densidade e concentração, mas não parece impossível assinalar em traços gerais, o que neles se relaciona, expressamente ou não com a nova aventura humanista de certos existencialistas franceses.

Estes estudos, particularmente o primeiro, representam uma nova contribuição de HEIDEGGER para o esclarecimento do problema da verdade de acordo com sua filosofia. O ponto de partida é fornecido por uma tentativa de elucidação do que lhe parece implícito, se bem que não formulado, em alguns diálogos platônicos e particularmente na famosa parábola da *Caverna*. A noção da verdade do Ser como o não velado ou melhor o *inabscôndito* (*Unverborgen*), que se encontra à origem de certas proposições básicas do heideggerismo, seria familiar aos antigos pensadores gregos, que a designavam com a palavra *aletheia*. No próprio PLATÃO ela ainda poderia ser claramente discernida, embora já aqui se introduza, pela primeira vez, uma ambiguidade, desde o momento em que o *inabscôndito* aparece sob o jugo da ideia. A mesma ambiguidade acentua-se com Aristóteles: a sede do

verdadeiro e do falso transfere-se agora das próprias coisas para o intelecto, e a essência da verdade passa a residir num perfeito ajustamento, na adequação entre o intelecto e as coisas.

A partir de então, e até aos nossos dias, implanta-se firmemente essa concepção em todo o pensamento ocidental. A própria palavra “filosofia” não tarda em acomodar-se a ela, e a “metafísica” também se insinua sob o mesmo signo. É precisamente com os começos da Metafísica, dentro do âmbito do pensamento platônico, que principia, por sua vez, o Humanismo: uma e outro acham-se intimamente vinculados entre si ao longo de toda a sua trajetória histórica. O Homem, em qualquer acepção que adquira essa palavra, como *hominidade* ou Humanidade, como indivíduo humano ou comunidade, como povo ou agrupamento de povos, surge sempre, neste caso, como o animal racional. Essa determinação é tida como evidente por si, de acordo com os costumes da Metafísica tradicional, que jamais interroga sobre a verdade do Ser e nem, por conseguinte, sobre a relação entre a verdade do Ser e a essência do homem.

Seja no humanismo romano, haurido nas formas tardias da cultura helênica, seja no humanismo renascentista, que é, na Itália dos séculos XXV e XV, uma *renascedia romanitatis* e se opõe à barbárie do gótico e da Escolástica, assim como o homem romano se opusera ao homem bárbaro, seja finalmente no humanismo alemão do século XVIII, o humanismo de WINKELMANN, GOETHE e SCHILLER encontram-se sempre as mesmas origens metafísicas.

Essas origens são manifestas, aliás, nos próprios humanismos que não preceituam um retorno à Antiguidade clássica. Todos eles coincidem em considerar a humanidade do *homo humanus* partindo de uma concepção previamente estipulada – e tida por evidente – da Natureza, da História, do Mundo, do Fundamento do Mundo. A Metafísica tradicional, que não só deixa de encarar o problema da verdade do Ser como trata de obstruir o acesso a esse problema, está à base de tais concepções, e isso é tão exato do humanismo de MAMA como do humanismo de SARTRE.

No caso deste último, sua afirmação, tantas vezes reproduzida de que a existência procede a essência, ainda trai as mesmas origens. Neste caso, observa HEIDEGGER “ele toma existência e essência no sentido da Meta-

física, que diz, desde PLATÃO: a essência antecede a existência, SARTRE inverte essa proposição. Mas uma proposição metafísica invertida não deixa de ser uma proposição metafísica”.

Depois de ler este trecho, à página 72 do livrinho de HEIDEGGER, releia-se o que está escrito à página 17 do *L'Existentialisme est un Humanisme*. Tendo afirmado que o existencialismo é a mais austera e a menos escandalosa das doutrinas, SARTRE lança a responsabilidade da confusão surgida a respeito sobre o fato de existirem duas espécies de existencialistas “os primeiros, que são cristãos, e entre eles eu colocaria JASPERS e GABRIEL MARCEL, de confissão católica, e de outra parte os existencialistas ateus, entre os quais cumpre mencionar HEIDEGGER e também os existencialistas franceses e eu próprio. O que eles têm em comum é simplesmente o fato de acreditarem que a existência precede a essência”.

Essa espécie de cumplicidade com os *existencialista franceses* de SARTRE, viu-se como HEIDEGGER a repele enfaticamente, e em nome de certos pontos de vista centrais de sua doutrina. A proposição sartriana decorreria simplesmente de uma interpretação precipitada de uma frase de *Sein und Zeit* – “A existência do homem é sua essência” – e tem como fundamento uma posição metafísica.

Mas em nome daqueles mesmos princípios, não cabe ainda discutir a outra concepção que SARTRE manteria em comum com seu mestre? Não seria também o ateísmo uma posição metafísica?

Neste caso, entretanto, não parece necessário esperar pela resposta de HEIDEGGER. Ela já está contida naquela passagem de seu ensaio acerca da Essência do Fundamento, de 1929, onde se lê que a interpretação ontológica da realidade humana, como “estar no mundo” não decide nem pró nem contra a possibilidade de um “estar em direção a Deus” (*Zu Gott sein*). Reproduzindo agora essa passagem, HEIDEGGER faz questão de dizer que a assimilação ao ateísmo da interpretação da essência do homem do ponto de vista da relação dessa essência com a verdade do Ser é não só precipitada como errônea.

Em verdade sua filosofia não pode definir-se nem pelo teísmo, nem pelo ateísmo. Defendendo-se contra os que o possam acusar de imobilizar-se

na indiferença, uma indiferença que tocaria às fronteiras do niilismo, a esses ele responde, com antecipação, que só partindo da verdade do Ser é possível pensar-se a essência do Sagrado de maneira mais fundamental (*anfanglicher*) do que o pode fazer a Metafísica. Somente partindo da essência do Sagrado é possível, além disso, pensar a essência do Divino. E somente pensando à luz da essência do Divino será dado, finalmente, pensar e dizer o que pode significar a palavra Deus. De que modo o homem atual seria capaz de perguntar com seriedade e rigor se Deus se aproxima ou, ao contrário, se retira de nós, quando esse homem não principie por enveredar seu pensamento pela única dimensão em que a pergunta pode ser efetivamente formulada? Essa dimensão é a do Sagrado, e há de ficar dissimulada enquanto não se elucide a *aperidade* (*das Offene*) do Ser, e na elucidação ele não se torne mais próximo do homem.

A estas reflexões, que já pertencem à carta a BEAUFRET, acrescenta-se mais esta, particularmente significativa para quem tentasse aplicar ao texto de HEIDEGGER uma hermenêutica semelhante à que ele recorreu para os textos de PLATÃO: “É possível que o traço mais característico da época atual consista precisamente nesse estado de dissimulação (*Verschlossenheit*) da dimensão do Sagrado. Seria talvez, sua única desgraça”.

Pode-se supor que esta sugestão contida no texto em língua alemã, mas omissa na versão francesa, se destine a tornar um pouco menos intolerável para certas almas atribuladas uma filosofia em que muitos só veem aspreza, amoralidade e desalento. Isso seria, entretanto, uma concessão dificilmente compatível com um pensamento que aspira ao rigor e ao escrúpulo. Escrevendo há mais de vinte anos sua obra capital, *Sein und Zeit*, HEIDEGGER mostrava-se menos complacente, em todo caso, chegando a dizer das chamadas *verdades eternas*, que não passarão de simples afirmação fantasiosa, vestígio da velha teologia cristã, até que se possa provar a eternidade do *Dasein*, ou seja, da realidade humana. A ênfase com que aqui se denunciam, aparentemente, aquelas mesmas *verdades*, explicaria a palavra *ateísmo*, usada por SARTRE, se HEIDEGGER já não timbrasse então em apresentar o problema como provisoriamente destituído de qualquer sentido inteligível.

Muitas outras incompreensões do escritor francês tornam-se patentes à leitura deste novo escrito do autor de *Sein und Zeit*. E seria a ocasião de

voltar-se contra o próprio SARTRE as palavras que, não há muito, ele usava a respeito de outro escritor ilustre “*Mr. Camus* met quelque coquetteria a citer des textes de JASPERS, de HEIDEGGER, de KIERKEGAARD, qu’il ne semble d’ailleurs pas toujours comprendre”.

Para registrar semelhantes equívocos de interpretação não é obrigatório, aliás, uma indiscriminada aquiescência à posição filosófica de HEIDEGGER. Parece-me, ao contrário, altamente suspeita sua ambição, particularmente acentuada nos últimos anos, de fazer tábua rasa de todo o pensamento ocidental, a fim de tornar às suas origens remotas e puras. É possível que a introdução, já ao tempo de PLATÃO e ARISTÓTELES, de uma “interpretação técnica do saber”, colocando a filosofia na constante dependência das ciências”, a fim de poder justificar sua própria existência, tenha transviado algumas formas essenciais do pensamento. Sabemos, graças sobretudo aos trabalhos modernos de WERNER JAGER, a que ponto o método, as normas, o próprio vocabulário da Medicina, que era entre os gregos, ainda mais do que as Matemáticas, padrão ideal da verdadeira *techné*, puderam influir sobre o desenvolvimento da filosofia helênica. Como todos os outros grandes filósofos, diz aquele autor, PLATÃO não poderia ter formado seu pensamento sem a influência fertilizadora exercida pela ciência da época, através de suas novas questões e de suas novas soluções.

Quem nos garante, porém, que um regresso sobre os caminhos desvendados pela filosofia grega – os caminhos, em suma, da civilização ocidental – em nome de um pensamento pretensamente puro e perfeitamente *atécnico*, não seria apenas um salto no vazio. De SÓCRATES, que construiu seu mundo em prejuízo das velhas especulações dos cosmólogos, dissera CÍCERO que trouxe a filosofia do Céu para as cidades e as moradas dos homens. O Céu heideggeriano, por sedutor que pareça, lembra inevitavelmente o ideal de certa corrente filosófica que empolgou a Alemanha no intervalo entre as duas grandes guerras, e que procurava descobrir as fontes da vida e da sabedoria nesse misterioso mundo pré-helênico e pré-romano dos Pelasgos, dos Lícios, dos Etruscos, que BACHOFEN entrevira com intuição genial. A filosofia de LUDVIG KLAGES e de seus adeptos acabou dissolvendo-se no nazismo; a de HEIDEGGER correu o risco de soçobrar com ele.

Sejam quais forem as reservas que ela deva merecer, é impossível, entretanto, não concordar, interpretando-as livremente, é certo, com

estas palavras que encerram a última obra de HEIDEGGER. “É tempo de perdermos o costume de superestimar a filosofia e, por conseguinte, de lhe fazer exigências desmesuradas. Na atual situação do mundo é necessário menos filosofia e mais vigilância do pensamento; menos literatura e mais desvelo pelas letras”.

5. João Cruz Costa

João Cruz Costa (1904-1978) começou a estudar Medicina, mas desviou-se de rota quando viajou a Paris para se especializar. Ele tinha predileção pela psicologia e desejava enveredar pela psiquiatria, quando foi persuadido pelo professor Georges Dumas, amigo do Brasil influente na Sorbonne, a estudar Filosofia. Retornando ao país preparou-se para o ingresso na Universidade de São Paulo, onde estudou com os mestres franceses da primeira geração, vindo a se tornar assistente do professor Jean Maugé. Doutorou-se em 1940, com a tese *Crítica das ideias políticas tomistas de Suarez*, sendo indicado pelo professor Maugé para sucedê-lo na regência da cátedra de Filosofia, o que se efetivou logo em seguida.

Cruz Costa já estava respondendo por essa Cátedra em 1945, quando foi aberto o concurso público de professor catedrático de Filosofia. Esse concurso só foi realizado em 1954, depois de protelado, várias vezes, em decorrência dos embargos interpostos pelos seus concorrentes.

Autor de obra significativa sobre a história do pensamento filosófico brasileiro, iniciada em 1938 com o ensaio *Alguns aspectos da filosofia no Brasil* (São Paulo, FFCL) e continuada com a publicação da sua tese de cátedra – *O desenvolvimento da filosofia no Brasil no século XIX* (São Paulo, FFCL, 1954), culmina com o livro-síntese *Contribuição à história das ideias no Brasil* (Rio de Janeiro, José Olympio, 1956), reeditado pela Editora Civilização Brasileira (1967). Desta obra, reproduzimos aqui uma de suas partes conclusivas.

Perseguido pelo governo militar foi demitido da USP em 1966, passando a desenvolver atividades no exterior, quer como conselheiro da Biblioteca do Congresso em Washington (EUA), quer como docente/pesquisador da Universidade de Reims (França), onde conquistou o título de Doutor Honoris Causa. Faleceu em 1978.

“Seus últimos anos foram amargurados pela seriedade uniformizada que tomou conta do país”, como descreveu seu discípulo José Arthur Gianotti. Esse ambiente era inaceitável por alguém como João Cruz Costa, que “passou a vida argumentando e caçoando contra o germanismo fenomenológico e o historicismo crociano que alimentaram o pensamento da direita”.

Fazendo um balanço da atuação do Mestre, Gianotti afirma que “sem Cruz Costa, a nova geração que começa a ocupar os postos da filosofia paulista não seria o que é, não teria encontrado a ponte entre o ensino francês que, vindo pronto de fora, punha em perigo as possibilidades de nosso enraizamento, e a tradição portuguesa do soldado prático, ao mesmo tempo gatuno e pensador”.

Além de José Arthur Gianotti que o sucedeu na direção do Departamento de Filosofia da USP, Cruz Costa formou vários filósofos que passaram a ocupar postos importantes nas universidades brasileiras. Dentre eles, encontram-se Livio Teixeira, que deu as primeiras aulas de filosofia na Escola de Comunicações Culturais e Linneu de Camargo Shcützer, que atuou na pós-graduação, na década de 1960.

BIBLIOGRAFIA

BONTEMPI JÚNIOR, Bruno. Rivalidade, parricídio intelectual e invasão de fronteiras na trajetória de Cruz Costa. *Anos 90*, Porto Alegre, v. 16, n. 29, p. 155-181, 2009.

CENTRO DE DOCUMENTAÇÃO DO PENSAMENTO BRASILEIRO. João Cruz Costa. *Dicionário Bibliográfico*. Acesso em: 18 fev. 2013.

COSTA, Hebe C. Boa-Viagem A. Resgatando a memória dos pioneiros: João Cruz Costa. *Boletim da Academia Paulista de Psicologia*, São Paulo, v. 28, n.2, 2008.

GIANNOTTI, José Arthur. João Cruz Costa. *Estudos Avançados*, São Paulo, IEA-USP, v. 8, n. 22, 1994. Disponível em:

< <http://dx.doi.org/10.1590/S0103-40141994000300026>>.

ENTREVISTA COM JOÃO CRUZ COSTA. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 34, n. esp, 2011. Disponível em:

< <http://dx.doi.org/10.1590/S0101-31732011000300005>>

José Marques de Melo

A filosofia a serviço da ação

João Cruz Costa*

Se considerarmos o sentido das ideias no Brasil – verificaremos que elas constituem como que instrumentos de ação, principalmente de ação social e política. A filosofia, em boa parte, esteve, no Brasil, a serviço dessa ação, como no passado medieval português ela estivera a serviço da teologia e da reflexão ético-política.

A partir do século XVIII já nos habituáramos com o que ia pelo mundo. O rompimento com a Metrópole acentuaria as nossas ligações intelectuais com a França que se tornará, a partir de então, o nosso principal mercado exportador de ideias e de doutrinas.

O ecletismo dará o tom, o tom *lonisphilippard*, ao nosso segundo Império.

É na segunda metade do século XIX, porém, que as ideias filosóficas serão mais amplamente divulgadas, quando o Brasil passa por uma completa remodelação material. Sua inteligência seguiria também novos caminhos. “Num Brasil entorpecido pelas humanidades, que sob certos aspectos constituíam verdadeiro fenômeno de inércia cultural, a campanha pela cultura e pela revisão filosófica (que vai se processar por volta de 68-70) aparece como força de renovação mental. A crítica de Silvío, tão profundamente ligada a ele, corre paralela ao incremento dos estudos de matemática [...] e com a intensificação dos estudos de ciências naturais [...]. Semelhante movi-

* COSTA, João Cruz. *Contribuição à História das Ideias no Brasil*. 2ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967. p. 415-419.

mento não estará sem correspondência nem é ocasionalmente que coincide com as primeiras tentativas da burguesia de tomar a si a direção econômica e política da Nação”¹.

O positivismo, o spencerismo e o evolucionismo corresponderam e serviram a essa situação.

Alberdi expressava bem o sentido da filosofia nos países americanos quando dizia, em 1841, que “a direção dos nossos estudos não será no sentido da filosofia especulativa, da filosofia em si, mas no sentido da filosofia de aplicação, da filosofia positiva real, da filosofia aplicada às instituições sociais, políticas, religiosas e morais destes países. O povo será o grande ente, cujas impressões, cujas leis de vida, de movimento, de pensamento e de progresso procuraremos estudar e determinar”². “A abstração pura, – acrescentava – a metafísica em si não lançará raízes na América”³? Tudo isso parece ser exato.

No Brasil assistimos a um desfile de doutrinas, desde a Independência até à República, em que a utilidade prática da filosofia é constante. O ecletismo corresponde às necessidades e condições da política dos moderados e, mais ainda, à orientação tradicional do espiritualismo. A renovação escolástica está ligada a uma questão política, a dos bispos, e à necessidade de elevar o nível moral e cultural do clero. O positivismo *littreísta* de Pereira Barreto prende-se à ascensão da burguesia no Brasil: o positivismo religioso do Apostolado, desde as suas origens, subordina as suas preocupações científicas às aspirações sociais e corresponde à necessidade de uma regra de moralidade individual, política e administrativa. Depois de 1870, o germanismo de Tobias é uma rajada de pensamento livre a abrir novas diretrizes nos mais variados domínios da inteligência nacional. A própria obra de Farias Brito é toda volvida à procura de um critério que conduza à regeneração moral. Para Sílvio Romero – que, refletindo o destino do seu próprio País, passou por todos os matizes do pensamento do século XIX – a filosofia não é dessas construções fantasistas e arbitrárias que têm o nome de sistemas e a pretensão de dar a chave do enigma de todas as coisas.

¹ Antônio Cândido de Mello e Souza. *O Método Crítico de Sílvio Romero*. pág. 180.

² Cf. R. Frondizi art. cit., *Realidad*, n.8, p.9, 1948.

³ Alberdi. *Obras Póstumas*, t. XV, pág. 603, apud R. Frondizi, ob. cit. loc. cit.

Depois da Primeira Guerra Mundial, o pensamento brasileiro ganhou maior independência. Aqueles ouvidos fechados até então às estridências brasileiras começaram a abrir-se. Apoiando-se em uma realidade mais próxima, a inteligência brasileira entrou em outra fase de renovação. “Vai circular cada vez mais em nossos livros”, escreve Tristão de Ataíde, “um perfume de mato, de terra molhada, de brisa fresca do mar. Os assuntos brasileiros (...), a paisagem que nos cerca, dão mais espontaneidade à nossa literatura. A inspiração nacional não nos levará tão alto, mas com mais segurança, para um futuro remoto de criação e de independência”⁴.

A questão social começa a preocupar. O surto de industrialização que tem início, e que se acentuaria cada vez mais, iria determinar novas modificações na atitude da inteligência brasileira.

Aos *espíritos europeus*, como os chamou José Osório de Oliveira, seguir-se-iam outras gerações que, embora não de todo isentas do *transoceanismo*, aplicariam sua inteligência a estudos concretos, relacionados com a própria terra, com o próprio meio. Ao *transoceanismo* saudosista de uns e ao nacionalismo afoito e ingênuo de outros, sucederia uma geração na qual aparecem homens dotados de uma formação nova e de uma técnica intelectual mais adequada à compreensão dos problemas da cultura e, talvez, por isso mesmo, dotados também de uma compreensão mais exata do País e de nossa história. No entanto, apesar do sensível progresso de consciência verificado em alguns, a história das ideias no Brasil – e o seu aspecto filosófico – ainda reproduzem os traços indicados por Mário de Andrade na curiosa figura que é Macunaíma, a personagem da canção de gesta da terra brasileira. “Macunaíma trata de fartar-se de todas as comezainas, de todas as frutas. Fala de indumentária, mas veste-se pouco [...] canta todas as canções e dança todas as músicas. É o herdeiro ladino mas ignorante de todas as culturas, de todos os instintos”⁵.

Temerário seria examinar os contrastes, as confusões que se revelam no nosso pensamento nestes últimos trinta anos e é cedo demais para isso. Falta-nos perspectiva para tal e nos encontramos ainda, como já dissemos,

⁴ Tristão de Ataíde. *Contribuição à História do Romantismo*, I, págs. 244-245.

⁵ Andrade Muricy. *A Nova Literatura Brasileira*, pág. 353.

dentro de um tecido de contradições que estão longe de encontrar superação. A nossa própria vida econômica – e com ela o nosso pensamento – apresentam fases que ainda reproduzem etapas diferentes da história. Mas nestes trinta anos, muita coisa se modificou.

Já nos primeiros anos do regime republicano, os descendentes dos aventureiros que traçaram os limites da terra – o povo que pelo sertão ficou perdido – faziam a sua trágica aparição no cenário da vida nacional, perturbando, e causando espanto ao letrado do litoral. Entram a se revelar agora, a este, outros aspectos não menos trágicos da nossa situação, que lhe apontam as responsabilidades e a despreocupação em que viveu em face dos problemas da terra.

A inquietação de que é possuído hoje o intelectual brasileiro – e que não se resolverá graças apenas às soluções de uma angústia de importação ou pelo malabarismo de um neofilosofismo, – só poderá encontrar a salvação, se tivermos olhos para ver, ouvidos para ouvir e, sobretudo, sabedoria para resolver. Sabedoria, no sentido que os gregos davam a esta palavra e que significa, ao mesmo tempo, saber e virtude.

O Brasil – já o dissemos – é um País de contrastes. Na sua vida econômica, como notava Normano, coexiste “o mundo primitivo do sertão, a economia medieval nas cidades do interior e a civilização moderna nas cidades”⁶. O mesmo se verifica na sua inteligência. É sua vida, é sua experiência que devem constituir, numa primeira etapa, o interesse daqueles que, destituídos da pretensão ingênua de fazer filosofia brasileira, querem fazer simplesmente filosofia. A inteligência nos países americanos – como escreve Alfonso Reyes – não teve tempo de “romper com os estímulos da ação, como acontece nos países de velhas civilizações, onde podem edificar-se torres de marfim e teorias extravagantes, segundo as quais o homem de pensamento que participe da vida de seu século tem que ser um clérigo traidor”⁷. Para nós, a filosofia autêntica sempre esteve ligada à ação. Tinha razão, pois, Clóvis Beviláqua quando dizia que se algum dia pudermos alcançar mais significativa produção filosófica, ela não surgirá dos cimos da metafísica.

⁶ J. F. Normano. *Evolução Econômica do Brasil*, pág. XVII.

⁷ Alfonso Reyes. *Última Tule*, p.107-108.

6. Fidelino de Figueiredo

Fidelino de Figueiredo (1888-1967) pertenceu à geração de intelectuais portugueses que combateu o obscurantismo cultural e o absolutismo político responsáveis pelo fechamento das portas lusitanas às inovações científicas e aos ideais democráticos.

Ungido pela fama de introdutor os estudos de literatura portuguesa na Espanha (Madrid) e nos Estados Unidos (Berkeley), ele foi contratado em 1938 para realizar tarefa semelhante na Universidade de São Paulo, onde permaneceu até 1951.

Além de implantar a Cátedra de Literatura Portuguesa, Figueiredo desenvolveu pesquisas que serviram como paradigmas para outras universidades brasileiras, formando uma geração brasileira de pesquisadores e produzindo conhecimentos relevantes, divulgados em primeira mão pelo boletim *Letras* e depois ampliados sob a forma de artigos de revistas, capítulos de livros ou coletâneas de ensaios críticos. Além disso, promoveu atividades valiosas de extensão universitária, ministrando cursos destinados ao grande público ou escrevendo matérias acessíveis aos cidadãos comuns regularmente publicadas pelos jornais de São Paulo e do Rio de Janeiro.

Discípulo intelectual do humanista espanhol Miguel de Unamuno, notabilizou-se pelo espírito liberal e pelo antipositivismo convicto, o que transparece com nitidez no seu livro *As duas Espanhas* (1931), onde profetiza os acontecimentos que desembocaram na Guerra Civil e nutriram o Regime Franquista, argumentando que a “civilização hispânica” estava ancorada num “princípio de luta” entre “duas Espanhas inconciliáveis, mas indispensáveis uma à outra” (Rodriguez, 2001).

Fidelino de Figueiredo formou alguns dos pesquisadores uspianos que embasaram o pensamento comunicacional disseminado na Escola de Comunicações Culturais, principalmente Julio Garcia Morejón. Nosso primeiro diretor a ele dedicou um ensaio antológico *Dos colecionadores de angústias* (1967), onde analisa detidamente

sua correspondência com Miguel de Unamuno. Também gravitaram em seu entorno, os catedráticos Antonio Soares Amora, seu sucessor na Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, e Rolando Morel Pinto, baluarte do pensamento literário cultivado na recém-criada Escola de Comunicações Culturais. Quando essa unidade acadêmica da USP foi criada em 1966, Figueiredo já se encontrava em Lisboa, onde veio a falecer em 1967. Mas suas ideias iluminaram a formação da primeira geração dos pensadores comunicacionais uspianos.

O texto a seguir reproduzido trata da concepção obsoleta dos gêneros literários reduzidos ao universo da ficção para alargar a noção de literatura, entendida como forma de conhecimento que resulta da intuição profunda e da expressão comunicativa.

BIBLIOGRAFIA

AMORA, Antonio Soares. Fidelino de Figueiredo na origem dos estudos de Literatura Portuguesa no Brasil. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 8, n. 22, 1994. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0103-40141994000300055>>.

MOREJÓN, Julio Garcia. *Dos coleccionadores de angústias*. Assis: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, 1967.

RODRIGUEZ, Ricardo Velez. *Um liberal português do século XX: Fidelino de Souza Figueiredo*. Juiz de Fora: UFJF, Centro de Pesquisas Estratégicas, 2001.

José Marques de Melo

Noção de literatura

Fidelino de Figueiredo*

Ainda hoje é frequente que nas escolas se ensine e fora delas também se creia que a literatura é a arte da ficção por meio da palavra, ritmada ou não, com o objetivo da emoção estética, isto é, do prazer desinteressado. A seguir costuma vir uma classificação dos gêneros literários ou das formas de produzir esse prazer no grande público. Este, correntemente, reduz a sua presunção da arte literária a conceito mais simples: é a invenção de comentários ou empolgantes histórias de amor. O que de amor não trata e não conquista a atenção não é boa literatura.

Estas ideias são há muito obsoletas. A classificação dos gêneros ainda tem valor de retrospecto; tem vigência para os séculos clássicos. Mas aquela noção de literatura foi em todos os tempos falsíssima; traduziu apenas um conceito subalterno de leitor ligeiro, que nos livros procura solaz efêmero, sem complicações nem compromissos – embora muitas vezes o longo eco por essa apressada leitura despertado em seu espírito contradissesse flagrantemente esse conceito frívolo.

Deixo a discussão do problema dos gêneros literários para um parágrafo especial, para uma nota à margem dos trabalhos do congresso de Lyon, que exclusivamente se ocupou desse árduo tema. Agora só dissertarei um pouco sobre a noção de literatura.

Só há três coisas, que atraíam a atenção do homem: o universo; Deus; e o próprio homem. Se bem que nenhum destes três objetos da atenção

* FIGUEIREDO, Fidelino de. *Últimas aventuras*. Rio de Janeiro: A Noite Editora, s.d. p.209-214.

humana possa destacar-se inteiramente dos outros, o seu aparecimento ou o seu predomínio fez-se por esta mesma ordem. Primeiramente, o homem olhou em volta de si; o cenário dos seus movimentos oferece-se aos seus sentidos antes que a consciência da unidade do seu próprio mundo interior; a crescente complexidade das suas observações e experiências, o sentimento da sua debilidade e o medo da natureza levanta-lhe a inteligência à concepção de um supremo poder, diretor da máquina, que ameaça esmagá-lo; só tarde e lentamente fecha os olhos para olhar para dentro de si.

Deste conhecimento puramente sensorial até à ciência moderna vai uma distância inconcebível pelo heroísmo da persistência, da luta e do sacrifício, que envolveu. Igual é a distância entre o sentimento religioso como terror da natureza e a alta aspiração dum místico, ansioso de se identificar com o seu criador.

Sempre que o homem, com as armas da observação, da experiência e da razão, procurou entender e dominar o universo e alargar-lhe o raio, sempre que diligenciou corrigir os dados imediatos dos sentidos, sempre que separou os dois mundos, o externo e o interno, e sempre que sistematizou os seus conhecimentos num todo que lhe permitia previsões, defesas e aplicações – fez ciência e fez técnica. Mas quando se limitou ao esforço de se compreender a si mesmo, quando humanizou e assimilou em si mesmo a todo o universo e quando exprimiu isso em impressões subjetivas ou pessoais e as engrenou numa ficção, imagem das suas conquistas – fez arte. Essa imitação para expressar a visão interior poderia fazer-se pelo som, pela forma, pela cor e pela evocação; seria música, seria escultura, seria pintura, seria literatura. No ponto de partida, essas expressões artísticas entremesclam-se; o desenvolvimento histórico é que as há de libertar, cada qual à conquista dos seus próprios meios.

O fito da obra literária é uma evocação: transmitir certas emoções e certas visões. Portanto, o que há de essencial na arte literária não é a harmonia da linguagem, a sua sonoridade. Esta só recorda a sua antiga ligação com a música e é um recurso expressivo acessório. Essencial é o eco despertado nos espíritos, a sua longa ressonância, é a evocação dum mundo fictício e mais atrativo que o mundo real. O fim de toda a arte, incluindo a literatura, é a criação duma suprarrealidade.

A literatura seria, assim, uma forma do conhecimento ou, melhor, de compreensão, aplicada ao homem e às suas relações com o universo, à sua luta pela assimilação desse universo, uma forma de conhecer que não tem mais método que a intuição, nem mais meio para se traduzir que a ficção imitativa, a reprodução laboriosa, quase impossível da paisagem interior, que nos compõe o nosso caleidoscópio. Esse panorama interior, que o artista labuta por expressar, não é uma cópia fotográfica, é uma deformação tendenciosa, é a procura da grande linha, com eliminação dos pormenores, fusão de planos, ampliações, troca de vibrações e eflúvios, como Rodin queria fazer com os seus mármore ciclópicos.

Todos os meios do conhecimento científico se multiplicam, progridem e aperfeiçoam; só os meios do conhecimento artístico são inalteravelmente os mesmos desde o primeiro dia: as armas rudimentares da intuição. A profundidade dessa intuição é que tem argumentado, como se têm complicado os meios da expressão artística. Os sentidos não ganharam agudezas novas; as técnicas da expressão musical, escultórica ou linguística é que se enriqueceram prodigiosamente.

Emprego a palavra “intuição”, método do conhecimento artístico, em todos os sentidos que ela comporta e que os pensadores lhe atribuem desde Descartes e Kant a Bergson; só lhe restringindo a aplicação aos domínios humanos: conhecimento das verdades evidentes, sobre que se funda o raciocínio discursivo; visão direta e imediata dum objeto do pensamento no que ele tem de atual e individual; conhecimento imediato e sem prévios conceitos guiadores; instinto artístico ou simpatia intelectual para se instalar no seio de qualquer forma da realidade e surpreender-lhe o seu caráter único e inexprimível; adivinhação instintiva ou vocação.

Dizer que a literatura e as outras artes, consideradas como formas do conhecimento do homem, assentam sobre a intuição não é caracterizá-las tipicamente, porque a intuição é admitida também por certas escolas de filosofia como seu alicerce fundamental. É preciso delimitar a ideia: na intuição artística é necessária a presença duma realidade concreta e atual; nessas escolas filosóficas a intuição é superior à experiência, é ela que revela a própria realidade. Esta intuição artística ou, restringindo, esta intuição lite-

rária é coisa mais modesta, que não prescinde da presença simultânea da realidade; é interpretação da própria experiência.

Deste conceito, rapidamente apontado, extraem-se vários corolários: arte literária é, verdadeiramente, a ficção, a criação duma suprarrealidade com os dados profundos, singulares e pessoais da intuição do artista; a sensação de beleza ou a emoção estética provem da harmonia entre a originalidade do fundo ou conjunto de dados intuitivos novos e o relevo expressivo da forma, equivale à plenitude da visão que nos é comunicada. Mas se a arte literária é a elaboração dos dados novos da intuição sobre o homem e suas relações com o universo, a crítica literária tem de ser o apreço e a medida desses dados novos. Logo a intuição é tão fundamental na criação literária como na crítica literária. O artista e o crítico seriam, pois, espíritos de constituição análoga, que visariam ao mesmo alvo: conhecer o homem; pelo mesmo método: a intuição. Só se distinguiriam no emprego das suas conquistas: o artista para criar com elas um mundo fictício ou suprarreal, em que o relevo das desproporções, das eliminações e sobreposições da perspectiva é o meio de transmitir o que apurou; o crítico para organizar tudo isso em ideias. Como frequentemente a crítica se aplica à literatura, como ramo da literatura é considerada. Devera antes ser um ramo da filosofia, ou uma posição do espírito filosofante. Aplica-se à literatura, não para julgar magistralmente o acabamento formal, mas para medir e recolher as suas contribuições intuitivas para o conhecimento do homem.

Não se estranhe a seriedade que eu reconheço à ficção.

O universo inteiro é uma ficção, que nós nos compomos com o que Descartes chamava as qualidades segundas da natureza: a cor, a temperatura, a resistência, o sabor, cheiro... A ciência procura discriminar alguma coisa absoluta para além dessa ilusão, uma natureza liberta da sua deformação humana, mas não consegue mais que dar congruência arquitetônica a essa ficção e aprofundar os contactos e observações dessas qualidades segundas. Por sua vez, a arte é uma ficção individual, que o artista extrai da ficção total ou coletiva do universo, não exprime a procura do absoluto, exprime a procura dos reflexos profundos dessas qualidades segundas e dos reflexos sobre os reflexos, é o requinte dessa humanização da natureza, é uma luta incessante com o imperceptível, o alógico e o indizível.

Não há preceptivas literárias, teorias estéticas e magistérios bastantes para fazer um artista, se lhe faltam esses dois condões divinos: a intuição profunda e a expressão relevante e comunicativa. Não há metodologias científicas, nem teorias da crítica suficientes para fazer um crítico, se lhe faltam a mesma intuição profunda e a capacidade de organizar os seus dados em ideias.

7. Claude Lévi-Strauss

Considerado um dos pais do estruturalismo em ciências humanas (Leach, 1973), as teses de Claude Lévi-Strauss sobre as trocas simbólicas nas sociedades primitivas serviram de fundamento para as transposições teóricas que nutriram a compreensão dos processos comunicacionais em sociedades modernas.

As contribuições relevantes desse antropólogo para as ciências da comunicação estão contidas no livro *As estruturas elementares do parentesco* (1947), cujas evidências empíricas foram colhidas no Brasil, durante as missões aqui realizadas nos anos 1930 e 1940. Docente fundador da Universidade de São Paulo, Lévi-Strauss lecionou antropologia na metrópole paulistana, mas fez pesquisas de campo em tribos do Brasil Central, colhendo acervo precioso para suas obras paradigmáticas.

Sua primeira incursão em território brasileiro se deu, como professor e pesquisador, em meados dos anos 1930, quando aqui permaneceu durante cinco anos, retornando periodicamente nas décadas de 1940 e 1950, do século passado, como pesquisador e conferencista. Suas impressões dessas curtas estâncias brasileiras foram narradas com irônica sabedoria no livro *Tristes Trópicos* (1955).

Mas ele não se limitou a observar o cotidiano das nossas populações indígenas para relatar aos pares da comunidade científica mundial. Dedicou-se também à observação de fenômenos eurocêntricos para transformar em matéria-prima jornalística, publicando artigos em revistas culturais ou nos suplementos de fim de semana dos jornais diários. Desta maneira, polemizava com os intelectuais brasileiros, causando impacto ou simplesmente despertando apetites investigativos.

Foi no exercício de uma dessas narrativas que Lévi-Strauss perfilou papel emblemático, desbravando o universo cultural que Luiz

Beltrão posteriormente descortinaria, rotulando como Folkcomunicação. (Marques de Melo, 2008)

Trata-se do artigo “Papai Noel Supliciado”, difundido pela revista mensal *Anhemi*, v. 6, n. 16, que circulou na edição de março de 1952, p. 12-26. Publicada em São Paulo pelo jornalista Paulo Duarte, seu propósito era formar correntes de opinião pública, estimulando a vanguarda intelectual.

Esse texto focaliza o insólito episódio estampado nas manchetes dos jornais franceses em dezembro de 1951, relatando o auto de fé protagonizado no adro da Catedral de Dijon, onde um boneco do Papai Noel foi enforcado e depois queimado, na véspera do Natal, na presença de grupos atônitos de crianças.

A encenação simbolizava o desejo clerical de preservação das tradições natalinas genuinamente gaulesas, sob ameaça de desagregação pela escalada de inovações ianques. Perpetrados pelos contingentes militares estacionados no velho continente, logo depois da vitória aliada que derrotou o nazismo, tais atos contaram também com a participação das equipes civis, engajadas em programas assistenciais subsidiadas pelo Plano Marshall.

Na verdade, o acontecimento embutia o sentimento de capitulação cultural do povo francês, violentado pela dominação germânica, durante a guerra, e seduzido pela modernidade que os aliados norte-americanos difundiam largamente através dos programas de reconstrução europeia, no pós-guerra.

O cerne da questão era a decadência dos costumes tradicionais, representados pelo culto cristão do “presépio”, e sua substituição pelo signo pagão do “Papai Noel”. Nessa cruzada ecumênica, agentes eclesiais católicos e evangélicos uniram esforços, abençoados pelas respectivas autoridades hierárquicas.

Trata-se de embate entre o culto à pobreza, implícito na tradição franciscana de revalorização do nascimento de Cristo, e o mito da

prosperidade explícito na veneração à figura paternal do velho Noel, distribuindo presentes às crianças. Não surpreende a entronização gradativa do Papai Noel e a decadência da lapinha do menino-jesus, na esteira de uma economia aviltada pela privação, até mesmo dos bens essenciais. No transcurso do conflito bélico, isso ocorreu não apenas na França, mas em escala mundial, tendo em vista a expansão capitalista no ocidente europeu.

A exegese feita pelo autor, tendo como fonte a notícia publicada pelo jornal *France Soir* (24/12/1951), explicita um tipo de análise dos elementos constitutivos dos fatos, antecipando a interpretação folkcomunicação desenvolvida por Luiz Beltrão em sua tese de doutorado na Universidade de Brasília (1967), relacionando os fatos difundidos pela imprensa com as categorias instituídas pela antropologia e pela etnografia.

Em razão disso não hesitei em incorporar esse texto de Lévi-Strauss à antologia *Folkcomunicação* que preparei para uso dos alunos e professores da Universidade de São Paulo, publicada pela Editora Comunicações e Artes (1971). Desse volume participaram outros desbravadores do território da folkcomunicação, como, por exemplo, os brasileiros Ariano Suassuna, Luis da Câmara Cascudo, Mauro Mota, Hernani Donato etc. (Marques de Melo, 1971)

Duas observações finais de Lévi-Strauss merecem reflexão por parte das novas gerações de pesquisadores engajados nessa disciplina.

A primeira é de natureza metodológica: a análise realizada foi de corte sincrônico, mas as evidências sugerem que os pesquisadores chegariam a idênticas conclusões se tivessem priorizado a análise diacrônica.

A segunda tem feição teleológica: da mesma maneira que os sacerdotes de Dijon tiveram razão ao denunciar os paradoxos do já referido “auto de fé”, deve-se reconhecer iguais oportunidades para a defesa dos patronos de Papai Noel.

BIBLIOGRAFIA

LEACH, Edmund. *As ideias de Lévi-Strauss*. São Paulo: Cultrix, 1973.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis: Vozes, 1976.

MARQUES DE MELO, José. *Folkcomunicação*. São Paulo: ECA-USP, 1971.

MARQUES DE MELO, José. *Mídia e cultura popular: história, taxionomia e metodologia da folkcomunicação*. São Paulo: Paulus, 2008.

José Marques de Melo

Papai Noel supliciado

Claude Lévi-Strauss*

As festas de Natal de 1951 foram marcadas, em França, por uma polémica à qual a imprensa e a opinião parecem ter-se mostrado muito sensíveis e que introduziu na atmosfera festiva peculiar a essa época do ano, uma nota inusitada de azedume.

Há alguns meses, as autoridades eclesiásticas, pela boca de certos prelados, vinham exprimindo a sua desaprovação à importância crescente dada pelas famílias e comerciantes à personagem do Papai Noel. Denunciavam uma “paganização” inquietante da festa da Natividade, desviando o espírito público do sentido propriamente cristão dessa comemoração, em proveito de um mito sem valor religioso. Tais ataques tomaram vulto na véspera do Natal; com mais discrição sem dúvida, mas com igual firmeza, a Igreja Protestante uniu a sua voz à Igreja Católica. Cartas de leitores e artigos apareciam nos jornais e testemunhavam, em sentidos diversos, porém, geralmente hostis à posição eclesiástica, o interesse despertado por essa questão. Finalmente o ponto culminante foi atingido a 24 de dezembro, por ocasião de uma manifestação que o correspondente do jornal *France-Soir* relatou nos seguintes termos:

“PERANTE AS CRIANÇAS DOS PATRONOS” “PAPAI NOEL FOI QUEIMADO NO ADRO DA CATEDRAL DE DIJON” – Dijon, 24 de dezembro (*France-Soir*) – O Papai Noel foi ontem à tarde enforcado

* LÉVI-STRAUSS, Claude. *Folkcomunicação*, São Paulo, ECA-USP, 1971. (Reproduzido da *Revista Anhembi*, v.6, n.16, março de 1952, p.12-26).

nas grades da Catedral de Dijon e publicamente queimado no adro. Essa execução espetacular realizou-se na presença de várias centenas de crianças dos patronatos. Fora decidida com o consentimento do clero que condenara o Papai Noel como usurpador herético. Ele foi acusado de paganizar a festa de Natal, onde se instalou como um chupim, tomando um lugar cada vez maior. Censura-se-lhe sobretudo ter-se ele introduzido em todas as escolas públicas de onde se banuiu escrupulosamente o presépio.

Domingo às 3 horas da tarde, o triste velho de barbas brancas pagou, como tantos inocentes, por uma falta cometida por aqueles que aplaudem a sua execução. O fogo abrasou-lhe a barba e ele se esvaiu no meio da fumaça.

Ao terminar a execução, publicou-se um comunicado cujo resumo é o seguinte: “Representando todos os lares cristãos da paróquia desejosos de lutar contra a mentira, 250 crianças agrupadas diante da porta principal da Catedral de Dijon queimaram o Papai Noel”.

“Não se tratava de uma atração, mas de um gesto simbólico. O Papai Noel foi sacrificado em holocausto. Em verdade, a mentira não pode despertar o sentimento religioso na criança e não é de modo algum um método de educação. Que outros digam e escrevam o que quiserem e façam do Papai Noel o contrapeso do Père Fouettard¹. Para nós, cristãos, a festa do Natal deve permanecer a festa aniversária do nascimento do Salvador”.

“A execução do Papai Noel no adro da Catedral foi diversamente apreciada pela população e provocou vivos comentários mesmo entre os católicos”.

“Aliás, essa manifestação intempestiva arrisca-se a ter consequências não previstas pelos seus organizadores”.

“A questão divide a cidade em dois campos”.

¹ Personagem do folclore francês que bate nas crianças malcomportadas.

“Dijon espera a ressurreição do Papai Noel, ontem assassinado no adro da catedral. Ele ressuscitará esta tarde às 18 horas, na Prefeitura. Um comunicado oficial anunciou, com efeito, que ele convoca as crianças de Dijon como todos os anos na “place de la Liberation” e que lhes falaria do alto dos tetos da Prefeitura por onde circulará à luz dos projetores.”

“O cônego Kir, deputado-prefeito de Dijon, abster-se-ia de tomar partido nessa delicada questão”.

No mesmo dia, o suplício do Papai Noel passava ao primeiro plano da atualidade; nem um jornal deixou de comentar o incidente, sendo que um deles – como o *France-Soir* já citado e, como se sabe, o de maior tiragem da imprensa francesa – chegou a dedicar-lhe o artigo de fundo. De modo geral, a atitude do clero de Dijon é desaprovada; a tal ponto, segundo parece, que as autoridades religiosas julgaram conveniente bater em retirada, ou pelo menos observar uma reserva discreta; dizem, todavia, que os nossos ministros estão divididos na questão.

O tom da maioria dos artigos é o de uma sentimentalidade cheia de tacto: é tão bonito acreditar no Papai Noel, isso não faz mal a ninguém, as crianças têm um grande prazer com isso e fazem uma provisão de deliciosas lembranças para a idade madura, etc. De fato, elude-se a questão em vez de respondê-la, pois não se trata de justificar as razões pelas quais o Papai Noel agrada às crianças, mas sim as que levaram os adultos a inventá-lo. Seja como for, essas reações são tão unânimes que não se pode duvidar da existência de um divórcio entre a opinião pública e a Igreja nesse ponto. Mau grado o caráter mínimo do incidente, o fato é importante, pois a evolução francesa desde a Ocupação se fizera no sentido de uma reconciliação progressiva de uma opinião largamente descrente com a religião: a subida aos conselhos governamentais de um partido político tão nitidamente confessional como o M. R. P. é uma prova disso. Os anticlericais tradicionais aperceberam-se, aliás, da ocasião inesperada que se lhes oferecia: são eles, em Dijon como alhures, que se improvisam protetores do Papai Noel ameaçado. O Papai Noel, símbolo da irreligião, que paradoxo! Pois nesta questão, tudo se passa como se a Igreja adotasse um espírito crítico ávido de franqueza e de verdade, ao passo que os racionalistas se fazem os guardiões da superstição.

Essa aparente inversão dos papéis basta para sugerir que o ingênuo episódio recobre realidades mais profundas. Defrontamo-nos com manifestação sintomática de uma rapidíssima evolução dos costumes e crenças, em primeiro lugar em França, mas sem dúvida alhures igualmente. Não é todos os dias que o etnólogo encontra assim a ocasião de observar, na sua própria sociedade, o crescimento súbito de um rito, e mesmo de um culto; de buscar-lhe as causas e estudar-lhe o impacto sobre as outras formas da vida religiosa; finalmente de tentar compreender a que transformações de conjunto, a um tempo mentais e sociais estão ligadas certas manifestações visíveis sobre as quais a igreja – com a força de uma experiência tradicional nessas matérias – não se enganou, pelo menos na medida em que se limitava a atribuir-lhes um valor significativo.

Faz cerca de três anos, isto é, desde que a atividade econômica se tornou mais ou menos normal, a celebração do Natal tomou em França uma amplitude desconhecida antes da guerra. É certo que tal desenvolvimento, tanto pela sua importância material como pelas formas sob as quais se produz, é um resultado direto da influência e do prestígio dos Estados Unidos da América do Norte.

Assim, viram-se aparecer simultaneamente os grandes pinheiros nas encruzilhadas ou nas artérias principais, iluminadas à noite; os papéis de embrulho decorados para presentes de Natal; os cartões de boas-festas com desenhos apropriados juntamente com o uso de expô-los durante a semana fatídica na chaminé do recipiendário; pedidos de auxílio feitos pelo Exército da Salvação por meio dos típicos caldeirões suspensos, à guisa de pires de cegos, nas praças e nas ruas; por fim as personagens disfarçadas em Papai Noel para receber as súplicas das crianças nas grandes lojas. Todos esses usos que pareciam, há poucos anos, ainda pueris e esquisitos ao francês que visitava os Estados Unidos, e como um dos sinais mais evidentes da incompatibilidade fundamental entre as duas mentalidades, implantaram-se e aclimataram-se em França com uma facilidade e uma generalidade que constituem uma lição a ser meditada pelos historiadores das civilizações.

Nesse terreno, como em outros, estamos assistindo a uma vasta experiência de difusão, não muito diferente, sem dúvida, daqueles fenômenos

arcaicos que estávamos habituados a estudar segundo os longínquos exemplos do isqueiro de pistão ou da piroga de balancim. Porém, é mais fácil e mais difícil a um tempo raciocinar sobre fatos que se desenrolam sob os nossos olhos e cujo teatro é a nossa sociedade. Mais fácil, porque a continuidade da experiência é salvaguardada em todos os seus momentos, e cada um de seus matizes; mais difícil também porque é em ocasiões tais, demasiado raras, que percebemos a extrema complexidade das transformações sociais, mesmo as mais tênues; e porque as razões aparentes, que emprestamos aos acontecimentos de que somos os atores, são muito diferentes das causas reais que nos dão um papel neles. Assim, seria demasiado simples explicar o desenvolvimento da celebração do Natal em França unicamente pela influência dos Estados Unidos. O empréstimo é um fato, mas as razões que ele traz consigo são muito incompletas. Enumeremos rapidamente as que são evidentes: há mais norte-americanos em França que celebram o Natal à sua moda; o cinema, os “*digests*” e os romances norte-americanos, e também certas reportagens dos grandes jornais fizeram conhecer os costumes norte-americanos os quais se beneficiam do prestígio que se liga à potência militar e econômica dos Estados Unidos; não se pode sequer excluir que o Plano Marshall tenha direta ou indiretamente favorecido a importação de certas mercadorias ligadas aos ritos de Natal. Mas isso tudo seria insuficiente para explicar o fenômeno. Costumes importados dos Estados Unidos impõem-se mesmo a camadas da população que não têm consciência da sua origem; os meios operários, em que a influência comunista tenderia a desacreditar tudo o que traz a marca “*made in USA*”, adotam-nos com a mesma facilidade dos outros. Além da difusão simples, convém pois evocar esse processo tão importante que kroeber, o primeiro a identificá-lo, chamou difusão por estímulo (*stimulus diffusion*): o uso importado não é assimilado, é mais certo dizer que desempenha o papel de catalisador, isto é, que suscita, unicamente pela sua presença, a aparição de um uso análogo que já estava presente em potência, no meio secundário. Ilustremos esse ponto por um exemplo que toca diretamente o nosso assunto. O industrial fabricante de papel que vai aos Estados Unidos, a convite dos seus colegas norte-americanos ou como membro de uma missão econômica, verifica que lá se fabricam papéis especiais para embalagem de Natal; toma a ideia emprestada, é um fenômeno de difusão. A dona de casa parisiense que vai à papelaria do bairro, comprar papel para a embalagem dos seus presentes, vê na vitrina papéis mais bonitos

e de execução mais cuidada do que os que normalmente compraria. Ignora tudo do uso norte-americano, mas esse papel satisfaz uma exigência estética e exprime uma disposição afetiva já presentes, embora privadas de meio de expressão. Adotando-o, a dona de casa não toma diretamente emprestado um costume estrangeiro, mas, assim que esse costume se torna conhecido, estimula nela o nascimento de um costume idêntico.

Em segundo lugar, não se deve esquecer que, desde antes da guerra, a celebração do Natal seguia na França e em toda a Europa uma marcha ascendente. O fato liga-se em primeiro lugar à melhora progressiva do nível de vida; mas comporta igualmente causas mais sutis. Com os traços que lhe conhecemos, o Natal é essencialmente uma festa moderna, apesar da multiplicidade dos seus caracteres arcaizantes. O uso do visgo não é, pelo menos imediatamente, uma sobrevivência druídica, pois parece ter sido posto de novo em moda na Idade Média. O pinheiro de Natal não é mencionado em parte alguma antes de certos textos alemães do século XVII; no século XVIII passa à Inglaterra, e somente no XIX à França. Littré mal parece conhecê-lo ou pelo menos conhecia-o sob uma forma bastante diferente da nossa pois define-o (art. “Noel”) como consistindo “*dans quelques pays d’une branche de sapin ou de houx diversement ornée garnie surtout de bonbons et de joujoux pour donner aux enfants, qui s’en font une fête*”². A diversidade dos nomes dados à personagem que tem o papel de distribuir os brinquedos: Papai Noel, São Nicolau etc., também mostra que é o produto de um fenômeno de convergência e não um protótipo antigo conservado por toda a parte.

Porém o desenvolvimento moderno não inventa: limita-se a recompor, de partes e de peças diversas, uma velha celebração cuja importância nunca foi completamente esquecida. Se, para Littré, a árvore de Natal é quase uma instituição exótica, Cheruel nota de modo significativo, no seu *Dictionnaire Historique des Institutions, Moeurs et Coutumes de la France* (que, segundo o próprio autor, não passa de uma modificação do *Dictionnaire des Antiquités Nationales de Sainte Palaye, 1697-1781*): “*Noel...fut, pendant plusieurs siècles et jusqu’à une époque récente (note-se esta última frase) l’occasion*

² “nalguns países, num ramo de pinheiro ou de azevinho diversamente ornado, guarnecido sobretudo de doces e de brinquedos para dar às crianças, que fazem uma festa com isso”.

de réjouissances de famille”; segue-se uma descrição das festas de Natal no século 13, que não parecem em nada interiores às nossas. Estamos pois na presença de um ritual cuja importância já flutuou muito na história; conheceu apogeu e declínios. A forma norte-americana não é a mais moderna desses avatares.

Diga-se de passagem, essas rápidas indicações bastam para mostrar, diante de problemas desse tipo, como é preciso desconfiar das explicações demasiado fáceis por um apelo automático aos “vestígios” e às “sobrevivências”. Se nunca tivesse havido, nos tempos pré-históricos, um culto das árvores que continuou em diversos usos folclóricos, a Europa moderna não teria sem dúvida “inventado” a árvore de Natal. Porém – como se demonstrou acima – trata-se de fato de uma invenção recente. E, no entanto, tal invenção não nasceu a partir de nada. Pois outros usos medievais estão perfeitamente atestados: a acha de Natal (que se tornou um doce em Paris) feita de um tronco bastante grosso para queimar a noite inteira; as velas de Natal, de tamanho tal que também durassem a noite toda; a decoração dos edifícios (desde as “Saturnalia” romanas às quais voltaremos) com ramos sempre verdes: hera, azevinho, pinheiro; por fim e sem nenhuma relação com o Natal, os romances da Távola Redonda contam de uma árvore sobrenatural toda coberta de luzes. Nesse contexto a árvore de Natal surge como uma solução sincrética, isto é, concentrando num só objeto exigências até então apresentadas separadamente: árvore mágica, fogo, luz duradoura, verdura persistente.

Inversamente, o Papai Noel é, sob a sua forma atual, uma criação moderna; e mais recente ainda a crença (que obriga a Dinamarca a manter uma agência postal especial para responder à correspondência de todas as crianças do mundo) segundo a qual o domicílio do Papai Noel é na Groenlândia, possessão dinamarquesa, e o seu meio de locomoção, um trenó tirado a renas. Diz-se mesmo que esse aspecto da lenda se desenvolveu sobretudo no decurso da última guerra, devido ao estacionamento de certas forças norte-americanas na Islândia e na Groenlândia. E no entanto as renas não figuram nela por acaso, pois documentos ingleses da Renascença mencionam troféus de renas exibidos por ocasião das danças de Natal e isso tudo anteriormente a qualquer crença no Papai Noel e mais ainda à formação da sua lenda.

Elementos muito antigos foram pois mesclados e combinados, outros foram introduzidos, encontraram-se fórmulas inéditas para perpetuar, transformar ou revivificar usos antigos. Não há nada de especificamente novo no que se poderia chamar, sem jogo de palavras, a renascença da festa de Natal. Por que razão, pois, suscita ela tamanha emoção e por que se concentra em torno da personagem do Papai Noel a animosidade de certos indivíduos?

O Papai Noel está vestido de escarlate: é um rei. A sua barba branca, as suas peles e as botas, o trenó em que viaja, evocam o inverno. Chamam-no “Pai” e é um velho: portanto, encarna a forma benevolente da autoridade dos antigos. Tudo isso é muito claro, mas em que categoria conviria classificá-lo, do ponto de vista da tipologia religiosa? Não é um ser mítico, pois não há mito que explique a sua origem e funções; e tão pouco é uma personagem lendária, pois nenhuma narrativa semi-histórica está a ela ligada. De fato, tal ser sobrenatural e imutável, eternamente fixo em sua forma e definido por uma função exclusiva e uma volta periódica, pertence antes à família das divindades; recebe, aliás, um culto por parte das crianças, em certas épocas do ano, sob a forma de cartas e de orações; recompensa os bons e castiga os maus: é o deus de uma certa idade da nossa sociedade (idade que a crença no Papai Noel basta, aliás, para caracterizar), e a única diferença entre o Papai Noel e uma divindade verdadeira é que os adultos não creem nele, embora animem as crianças nessa crença e cheguem a alimentá-la por meio de um grande número de mistificações.

O Papai Noel é, pois, em primeiro lugar, a expressão de um estatuto diferente entre as crianças de um lado adolescentes e os adultos do outro. A esse respeito ele está ligado a um vasto conjunto de crenças e de práticas que os etnólogos estudaram na maioria das sociedades, a saber, os ritos de passagem e de iniciação. Há poucos agrupamentos humanos, com efeito, em que, sob uma forma ou outra, as crianças (por vezes as mulheres também) não sejam excluídas da sociedade dos homens pela ignorância de certos mistérios ou pela crença – cuidadosamente alimentada – em alguma ilusão que os adultos se reservam o direito de desvendar no momento oportuno, consagrando assim a agregação das jovens gerações à sua. Por vezes, tais ritos se parecem surpreendentemente aos que estamos agora examinando. Como não notar a analogia existente entre o Papai Noel e as “Katchina” dos índios do sudoeste dos Estados Unidos? Essas personagens fantasiadas e masca-

radas encarnam deuses e antepassados que voltam periodicamente em visita à aldeia para dançar e punir ou recompensar as crianças, pois dá-se um jeito de estas não reconhecerem os pais ou parentes sob o disfarce tradicional. O Papai Noel pertence certamente à mesma família, assim como outros figurantes hoje relegados para segundo plano: “Croquemitaine”, “Père Fouettard” etc. É muito significativo que as mesmas tendências educacionais que hoje proscvem o apelo a essas “Katchina” punitivas tenham terminado por exaltar a personagem benevolente do Papai Noel, em vez de englobá-lo na mesma condenação como o desenvolvimento do espírito positivo e racionalista poderia fazer supor. Não houve a esse respeito racionalização dos métodos de educação, pois o Papai Noel não é mais “racional” que o “Père Fouettard” (a Igreja tem razão neste ponto): assistimos, antes, a um deslocamento nítido, e é o que se pretende explicar.

É bem certo que ritos e mitos de iniciação têm nas sociedades humanas uma função prática: ajudamos os mais velhos a manter os mais jovens na ordem e na obediência. Durante o ano todo, invocamos a visita do Papai Noel para lembrar às nossas crianças que a sua generosidade será proporcional ao juízo delas; e o caráter periódico da distribuição dos presentes serve para disciplinar as reivindicações infantis, para reduzir a um curto período o momento em que elas têm realmente o “direito” de exigir presentes. Porém esse simples enunciado basta para mostrar a insuficiência da explicação utilitária. Pois, de onde derivam tais direitos da criança e por que são eles tão imperiosos que os adultos se sintam obrigados a elaborar uma mitologia e um ritual custoso e complicado para chegar a contê-los e a limitá-los? Vê-se logo que a crença no Papai Noel não é somente uma “mistificação” infligida agradavelmente pelos adultos às crianças; é, principalmente, o resultado de uma “transação” muito onerosa entre as duas gerações. Acontece com o ritual inteiro o mesmo que com as plantas viventes – pinheiro, azevinho, hera, visgo – com que decoramos as nossas casas. Hoje, luxo gratuito, foram, outrora, pelo menos em algumas regiões, objeto de uma “troca” entre duas classes da população: na véspera de Natal, na Inglaterra, até o fim do século XVIII, as mulheres iam “a gooding”, isto é, pediam de porta em porta, e davam aos doadores ramos verdes em troca. Encontraremos as crianças na mesma posição de mercancia, e convém notar aqui que, para pedir de porta em porta na festa de São Nicolau, as crianças disfarçavam-se em mulheres: mulheres, crianças, isto é, em ambos os casos, não iniciados.

Ora, há um aspecto muito importante dos rituais de iniciação ao qual nem sempre se prestou suficiente atenção, mas que esclarece mais profundamente a sua natureza que as considerações utilitárias evocadas no parágrafo precedente. Tomemos como exemplo o ritual das “Katchina” próprio dos índios Pueblo de que já falamos. Se as crianças são mantidas às escuras quanto à natureza humana das personagens que encarnam as “Katchina” será apenas que as temam e se comportem? Sem dúvida, porém isso não é senão a função secundária do ritual; pois há outra explicação que o mito de origem põe perfeitamente em evidência. Esse mito explica que as “Katchina” são almas das primeiras crianças indígenas, dramaticamente afogadas num rio na época das migrações ancestrais.

As “katchina” são pois a um tempo prova da morte e testemunho da vida após a morte. Porém há mais: quando os antepassados dos índios atuais se fixaram por fim na sua aldeia, o mito conta que as “Katchina” vinham todos os anos fazer-lhes visita e que, partindo, levavam as crianças. Os indígenas, desesperados por perder assim a sua progenitora, obtiveram das “Katchina” uma concessão, que elas permaneçam no outro mundo, em troca da promessa de representá-las todos os anos por meio de máscaras e danças. Se as crianças são excluídas do mistério das “Katchina” não é pois primeiramente para intimidá-las. Diríamos antes que é pela razão contrária: é porque elas “são” as “Katchina”. São mantidas fora da mistificação, porque representam a realidade com a qual a mistificação constitui uma espécie de compromisso. O seu lugar é alhures: não com as máscaras e os vivos, mas com os deuses e os mortos; com os deuses que são os mortos; os mortos são as crianças.

Julgamos que essa interpretação pode ser estendida a todos os ritos de iniciação e mesmo a todas as ocasiões em que a sociedade se divide em dois grupos. A “não iniciação” não é puramente um estado de privação, definido pela ignorância, a ilusão ou outras conotações negativas. A relação entre iniciados e não iniciados tem um conteúdo positivo. É uma relação complementar entre dois grupos, um dos quais representa os mortos e o outro os vivos. No próprio decurso do ritual, os papéis são aliás frequentemente invertidos, e repetidas vezes, pois a dualidade engendra uma reciprocidade de perspectivas que como no caso dos espelhos combinados, pode repetir-se ao infinito: se os não iniciados são os mortos, são também superiniciados; e se, como acontece muitas vezes, são os iniciados que personificam os fantasmas dos mortos para espantar os noviços, é a estes que caberá, num

estágio ulterior do ritual, dispersá-los e impedir a sua volta. Sem levar além estas considerações que nos afastariam do nosso objetivo, bastará lembrar que, à medida em que os ritos e as crenças ligados ao Papai Noel dependem de uma sociologia iniciática (e não cabem dúvidas a respeito), eles põem em evidência, por trás da oposição entre crianças e adultos, uma oposição ainda mais profunda entre mortos e vivos.

Chegamos à conclusão que precede por uma análise puramente sincrônica da função de certos rituais e do conteúdo dos mitos que servem para fundamentá-los. Mas uma análise diacrônica nos teria levado ao mesmo resultado. Pois é geralmente admitido pelos historiadores das religiões e pelos folcloristas que a origem longínqua do Papai Noel se encontra naquele “Abbé de Liesse”, “Abbas Stultorum”, “Abbé de Malgouverné” que traduz exatamente o inglês “Lord of Misrule”, todos personagens que são, por um tempo determinado, reis de Natal, e nos quais se podem reconhecer os herdeiros do rei das Saturnais da era romana. Ora, as Saturnais eram a festa das “larvae”, isto é, dos mortos pela violência ou deixados sem sepultura, e por trás do velho Saturno devorador de crianças, perfilam-se, como outras tantas imagens simétricas, o velho “Noel”, “benfeitor das crianças, o julebok escandinavo, demônio chifrudo do mundo subterrâneo” portador de presentes às crianças, São Nicolau que as ressuscita e as enche de presentes, por fim as “Katchina”, crianças prematuramente mortas, que renunciam ao seu papel de infanticidas para se tomarem alternativamente dispensadoras de castigos e de presentes. Acrescentemos que, como as “Katchina”, o protótipo arcaico de Saturno é um deus da germinação. De fato, a personagem moderna de “Santa Claus” ou do Papai Noel resulta da fusão sincrética de várias personagens: “Abbé de Liesse”, “Bispo-criança” eleito sob a invocação de São Nicolau, o próprio São Nicolau a cuja festa remontam diretamente as crenças relativas às meias e aos sapatos na chaminé. O “Abbé de Liesse” reinava a 25 de dezembro; o dia de São Nicolau é de 6 de dezembro; os bispos-crianças eram eleitos no dia dos Santos Inocentes isto é, a 28 de dezembro. O Jul escandinavo era celebrado em dezembro. Isso nos leva diretamente à “libertas decembris” de que fala Horácio e que, desde o século XVIII, du Tillot havia invocado para ligar o Natal às Saturnais.

As explicações por sobrevivência são sempre incompletas; pois os costumes não desaparecem nem sobrevivem sem razão. Quando subsistem, a causa está menos na viscosidade histórica do que na permanência de uma

função que a análise do presente deve permitir descobrir. Se demos aos índios Pueblo um lugar predominante na nossa discussão, é precisamente porque a ausência de qualquer relação histórica concebível entre as suas instituições e as nossas (se exceptuarmos certas influências espanholas tardias no século XVII) mostra com clareza que estamos na presença, com os ritos de Natal, não somente de vestígios históricos, mas de formas de pensamento e de conduta que dependem das condições mais gerais da vida em sociedade. As Saturnais e a celebração medieval do Natal não contêm a razão última de um ritual que de outro modo seria inexplicável e despido de significação; mas fornecem um material comparativo útil para depreender o sentido profundo de instituições recorrentes.

Não é surpreendente que os aspectos não cristãos da festa de Natal se pareçam às Saturnais, pois temos boas razões para supor que a Igreja fixou a data da Natividade a 25 de dezembro (em vez de março ou janeiro) para substituir pela sua comemoração as festas pagãs que primitivamente se desenrolavam a 17 de dezembro, mas que, no fim do Império, se estendiam por sete dias, isto é, até 24. De fato, desde a Antiguidade até a Idade Média as “festas de dezembro” oferecem os mesmos caracteres. Em primeiro lugar a decoração dos edifícios com plantas viventes; depois os presentes trocados ou dados às crianças; a alegria e os festins; por fim a confraternização entre os ricos e os pobres, os patrões e os criados.

Quando se analisam os fatos de mais perto, certas analogias de estrutura igualmente notáveis surgem. Como as Saturnais romanas, o Natal medieval oferece dois caracteres sincréticos e opostos. Em primeiro lugar é uma reunião e uma comunhão: a distinção entre as classes e os estados é temporariamente abolida, escravos ou servos sentam-se à mesa dos senhores e estes tornam-se os criados daqueles; as mesas, ricamente abastecidas, estão abertas a todos; os sexos trocam as roupas. Mas, ao mesmo tempo, o grupo social cinde-se em dois; a juventude constitui-se em corpo autônomo, elege o seu soberano, abade da juventude, ou, como na Escócia, “abbot of unreason”: e, como o título o indica, entrega-se a uma conduta irracional que se traduz por abusos cometidos em prejuízo do resto da população e que tomavam as formas mais extremas, até a Renascença: blasfêmias, roubo, violação e até assassinio. Durante o Natal como durante as Saturnais, a sociedade funciona segundo um duplo ritmo de “solidariedade aumentada” e de “antagonismo

exacerbado”, e esses dois caracteres são dados como um par de oposições correlativas. A personagem do “Abbé de Liesse” efetua uma espécie de mediação entre esses dois aspectos. É reconhecido e mesmo entronizado pelas autoridades regulares; a sua missão é ordenar os excessos ao mesmo tempo em que os contém dentro de certos limites. Que relação há entre essa personagem e a sua função e a personagem e a função do Papai Noel, seu longínquo descendente?

Aqui é preciso distinguir cuidadosamente entre o ponto de vista histórico e o ponto de vista estrutural. Historicamente, dissemo-lo, o Papai Noel da Europa ocidental, a sua predileção pelas chaminés e pelos calçados resultam pura e simplesmente de um recente deslocamento do dia de São Nicolau, assimilado à celebração do Natal, para três semanas depois. Isso nos explica porque o jovem abade se tornou um velho; mas somente em parte, pois as transformações são mais sistemáticas do que nos poderia fazer admitir o acaso das conexões históricas e calendares. Uma personagem real tornou-se mítica; uma emanção da juventude, simbolizando o seu antagonismo com relação aos adultos, transformou-se em símbolo da idade madura cujas disposições benévolas para com a mocidade ele traduz; o apóstolo da falta de conduta está encarregado de sancionar a boa conduta. Aos adolescentes abertamente agressivos para com os pais substituem-se os pais que se escondem sob uma barba postiça para satisfazer as crianças. O mediador imaginário substitui o mediador real, e, ao mesmo tempo em que muda de natureza, põe-se a funcionar no outro sentido.

Afastemos imediatamente uma ordem de considerações não essenciais ao debate mas que correm o risco de manter a confusão. A “juventude” desapareceu largamente, como classe de uma certa idade, da sociedade contemporânea, embora assistamos há algum tempo a certas tentativas de reconstituição cujo resultado não sabemos ainda qual vai ser. Um ritual que dantes se distribuía entre três grupos de protagonistas: crianças, juventude, adultos, hoje implica apenas dois (pelo menos no que concerne o Natal), os adultos e as crianças. A parte “irracional” do Natal perdeu, pois, muito o seu ponto de apoio; deslocou-se e, ao mesmo tempo, atenuou-se: no grupo dos adultos sobrevive somente durante o “réveillon” no cabaré e, durante a noite de São Silvestre, em “Times Square”. Examinemos, porém, o papel das crianças.

Na Idade Média, as crianças não aguardam numa paciente expectativa a descida dos brinquedos pela chaminé. Geralmente disfarçadas e formadas em grupo que o francês arcaico chama, por essa razão, “guisarts”, vão de casa em casa, cantar e apresentar os seus votos recebendo em troca frutas e doces. Fato significativo, elas evocam a morte para fazer valer as suas credenciais. Assim no século XVIII, na Escócia, cantam estes versos:

Rise up, good wife, and be no' swier (lazy)

To deal your bread as long's you're here;

The time will come when you'll be dead,

*And neither want nor meal nor bread*³.

Ainda que não tivéssemos essa preciosa indicação e a outra, não menos significativa, do disfarce que transforma os atores em espíritos ou fantasmas, teríamos outras, tiradas do estudo da mendigação dos meninos. Sabe-se que os pedinchos não se limitam ao Natal. Sucodem-se durante todo o período crítico do outono, em que a noite ameaça o dia como os mortos se tornam atormentadores dos vivos. As coletas de Natal começam várias semanas antes da Natividade, geralmente três, estabelecendo pois a ligação com as festas das esmolos, igualmente a fantasia do dia de São Nicolau que ressuscitou os meninos mortos; e o seu caráter é ainda mais marcado no pedido inicial da estação, o de “Hallow-Een” – que se tornou véspera de Todos os Santos por decisão eclesiástica – em que, ainda hoje, nos países anglo-saxões, as crianças fantasiadas de fantasmas e esqueletos perseguem os adultos, a menos que estes redimam o seu repouso por meio de presentinhos. O progresso do outono, desde o início até o solstício, que marca a salvação da luz e da vida, é pois acompanhado, no plano ritual, de um processo dialético cujas principais etapas são: a volta dos mortos, a sua conduta ameaçadora e perseguidora, o estabelecimento de um “*modus vivendi*” com os vivos feito

³ Levanta-te boa mulher, e não sejas lenta
Em distribuir o teu pão enquanto aqui estás;
Tempo virá em que estarás morta,
E não precisarás de comida nem de pão.
Cit. por J. Brand, *Observations on Popular Antiquities*, n.ed., London, 1900. p.243.

de uma troca de serviços e presentes, por fim o triunfo da vida quando, no Natal, os mortos cheios de presentes abandonam os vivos para deixá-los em paz até o outono próximo. É revelador que os países latinos e católicos, até o século passado, tenham acentuado a festa de São Nicolau, isto é, a forma mais “equilibrada” de relação, ao passo que os países anglo-saxões a desdobram frequentemente em suas duas formas extremas e antitéticas de “*Halloween*” em que as crianças fingem de mortos para se fazerem os exatores dos adultos, e de “*Christmas*” em que os adultos presenteiam as crianças para exaltar a sua vitalidade.

Desde então, os caracteres aparentemente contraditórios dos ritos de Natal se esclarecem: durante três meses, a visita dos mortos aos vivos se tornara cada vez mais insistente e opressiva. No dia da sua despedida, pode-se pois tomar a liberdade de festejá-los e de lhes dar uma última ocasião de se manifestarem livremente, ou como diz tão fielmente a expressão inglesa, “*to raise hell*”. Mas quem pode personificar os mortos numa sociedade de vivos, senão todos os que de um modo ou de outro estão incompletamente incorporados ao grupo, isto é, participam dessa “alteridade” que é a própria marca do supremo dualismo: o dos mortos e dos vivos? Não nos surpreendamos pois em ver que os estrangeiros, os escravos e as crianças se tornam os principais protagonistas da festa. A inferioridade do estatuto político ou social, desigualdade das idades, fornecem a esse respeito critérios equivalentes. De fato, temos inúmeros testemunhos sobretudo no mundo escandinavo e no eslavo, que mostram ser a qualidade própria do “*réveillon*” uma refeição oferta aos mortos em que os convivas representam o papel dos mortos, como as crianças representam o dos anjos, e os próprios anjos, dos mortos. Não surpreende pois que o Natal e o Ano Novo (sua duplicata) sejam festas de trocar presentes: a festa dos mortos é essencialmente a festa dos outros, pois o fato de ser outro é a primeira imagem aproximada que podemos ler da morte.

Eis-nos em condições de dar uma resposta às duas perguntas feitas no começo deste estudo. Por que a personagem do Papai Noel se desenvolve e por que a Igreja observa o seu desenvolvimento com inquietude?

Já viu que o Papai Noel é o herdeiro ao mesmo tempo que a Antítese do “*Abbé de Déraison*”. Tal transformação é em primeiro lugar o índice de uma melhora de nossas relações com a morte; já não julgamos útil, para

estar quite com ela, permitir-lhe periodicamente a subversão da ordem e das leis. A relação é dominada agora por um espírito de benevolência um pouco desdenhosa; podemos ser generosos, tomar a iniciativa, visto não se tratar senão de lhe oferecer presentes, e mesmo brinquedos, isto é, símbolos. Mas tal enfraquecimento da relação entre mortos e vivos não se faz à custa da personagem que o encarna: dir-se-ia ao contrário que ela só se desenvolve melhor; essa contradição seria insolúvel se não se admitisse que uma ou outra atitude para com a morte continua a progredir entre os nossos contemporâneos: feita, não talvez de medo tradicional dos espíritos e fantasmas, mas de tudo o que a morte representa, em si mesma, e também na vida, de empobrecimento, de *secura* e de privação. Interroguemo-nos sobre o terno cuidado que temos com o Papai Noel; sobre as precauções e os sacrifícios que consentimos para manter o seu prestígio intacto junto das crianças. Não é verdade que no fundo de nós vela sempre o desejo de crer, por pouco que seja, numa generosidade sem controle, numa gentileza sem premeditação; num breve intervalo durante o qual ficam suspensos todo receio, toda inveja, e todo amargor? Sem dúvida não podemos partilhar plenamente da ilusão; mas o que justifica os nossos esforços é que a ilusão, alimentada nos outros, nos dá pelo menos a oportunidade de aquecer-nos à chama iluminada nessas jovens almas. A crença que alimentamos nas nossas crianças segundo a qual os seus brinquedos vêm do Além fornece um alibi ao secreto movimento que nos incita, de fato, a oferecê-los ao Além a pretexto de dá-los às crianças. Por esse meio, os presentes de Natal permanecem um sacrifício verdadeiro à doçura de viver, a qual consiste em primeiro o lugar em não morrer.

Com muita profundidade, Salomon Reinach escreveu uma vez que a grande diferença entre religiões antigas e modernas está em que “os pagãos imploravam os mortos ao passo que os cristãos imploram pelos mortos”⁴. Sem dúvida, há uma grande distância da oração aos mortos e essa súplica mesclada de conjurações que de ano para ano cada vez mais às criancinhas-encarnação tradicional dos mortos para que consintam, acreditando no Papai Noel, em nos ajudar a acreditar na vida. No entanto, desenredamos os fios que testemunham a continuidade entre essas duas expressões de uma idêntica realidade. Mas a Igreja não está evidentemente errada ao denunciar, na crença do Papai Noel, o mais sólido bastião e um dos focos mais ativos

⁴ S. Reinach. “L’Origine des Prières les morts”, em *Cultes Mythes, Religions*. Paris, 1905. Tomo I, p. 319.

do paganismo no homem moderno. Resta saber se o homem moderno não pode defender também os seus direitos de ser pagão. Façamos, ao terminar, uma última observação: o caminho é longo, do Rei das Saturnais ao Velho Papai Noel; nesse caminho, um traço essencial – o mais arcaico talvez – do primeiro parecia ter-se definitivamente perdido. Pois Frazer mostrou outrora que o próprio Rei das Saturnais é o herdeiro de um protótipo antigo que, após ter personificado o rei Saturno e ter, durante um mês, praticado todos os excessos, era solenemente sacrificado no altar do Deus. Graças ao auto de fé de Dijon eis pois o herói reconstituído com todos os seus caracteres, e o menor paradoxo desse singular episódio não está no fato de terem os sacerdotes de Dijon, querendo pôr fim ao Papai Noel, restaurado na sua plenitude, após um eclipse de alguns milênios, uma figura ritual cuja perenidade eles próprios se encarregaram de provar, a pretexto de destruí-la.

8. Donald Pierson

O sociólogo norte-americano Donald Pierson (1900-1995) foi um dos mais importantes Brazilianistas, ou seja, pesquisador que privilegiou o Brasil em sua agenda acadêmica. Discípulo de eminentes cientistas sociais, como Robert Park e Robert Redfield, da Universidade de Chicago, visitou o país pela primeira vez no início dos anos 1930, conhecendo as cidades de Salvador e Rio de Janeiro.

Só em 1939, quando tinha familiaridade com a sociedade e a cultura brasileiras, fez parte da equipe dos acadêmicos dos EUA que colaboraram para o fortalecimento da Sociologia no Brasil, vinculados à Escola de Sociologia e Política, fundado em São Paulo, em 1933, mas que passou à condição de unidade agregada à USP, quando a instituição foi criada em 1934.

Contando com o apoio da burguesia paulista e a simpatia de grandes intelectuais brasileiros como Gilberto Freyre, Anísio Teixeira e Fernando de Azevedo, Pierson instaurou um modelo dinâmico de formação pós-graduada, envolvendo seus alunos em pesquisas de campo, sempre contemplando variáveis comunicacionais no âmbito dos grupos primários. Nesse sentido, ele demonstrou pleno conhecimento da experiência acumulada por seu mestre Robert Park.

Atuou também em conexão com as editoras do Rio e São Paulo, publicando textos que seus alunos traduziram das obras clássicas norte-americanas, muitos deles tratando de relações de vizinhança, isolamento comunitário e conversações interpessoais e intergrupais.

Seu livro *Teoria e Pesquisa em Sociologia* (1953) foi uma espécie de bíblia da pesquisa empírica, alcançando mais de vinte edições, distribuídas pela Cia. Editora Melhoramentos. Da mesma forma, *Cruz das Almas* (1951) se converte em fonte de referência obrigatória nos estudos de comunidade, que precedem a mais recente bibliografia de comunicação comunitária.

Em São Paulo, ele formou uma série de intelectuais brasileiros que adquiriram notoriedade, como por exemplo Darcy Ribeiro, Octavio da Costa Eduardo, Levy Cruz.

A este seleto grupo somam-se Florestan Fernandes, Antonio Candido, Sérgio Buarque de Holanda, Egon Shaden ou Hiroshi Saito, que contribuíram de forma direta ou indireta para o desenvolvimento da pesquisa avançada em Comunicações Culturais na USP.

Ainda não se fez um inventário das contribuições de Donald Pierson para a pesquisa comunicacional brasileira, cujos rastros estão visíveis nas teses defendidas pela geração que sedimentou e fortaleceu a pós-graduação na ECA-USP.

Para simbolizar tal influência foi selecionado o texto a seguir reproduzido, – “Isolamento, contacto e conversação” – capítulo do livro *Cruz das Almas* (1966), aqui publicado justamente no ano em que a ECA-USP foi instituída.

BIBLIOGRAFIA

ARQUIVO EDGARD LEUENROTH. *Donald Pierson*. Campinas: IFCH, UNICAMP, 2009. Disponível em: <http://segall.ifch.unicamp.br/site_ael/index.php?option=com_content&view=article&id=119&Itemid=90>.

CORREA, Mariza. *História da Antropologia no Brasil, testemunhos*: Emilio Willems e Donald Pierson. Campinas: UNICAMP, 1987.

FERNANDES, Florestan. *A Sociologia no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1980.

IANNI, Octavio. *Sociologia e Sociedade no Brasil*. São Paulo: Alfa-Omega, 1975.

MENDOZA, Edgard S. G. Donald Pierson e a escola sociológica de Chicago no Brasil. *Sociologias*, Porto Alegre, n. 14, 2005.

OLIVEIRA, Lúcia Lippi. Donald Pierson e a Sociologia no Brasil. *Boletim Bibliográfico*, Rio de Janeiro: ANPOCS, n. 23, p. 35-48, 1987.

José Marques de Melo

Isolamento, contacto e conversação

Donald Pierson*

Sociedade e cultura

Já consideramos os 3 elementos principais da comunidade local: 1) o grupo de população, 2) o habitat, e 3) as maneiras pelas quais esse grupo populacional se acomodou ao habitat, de modo a obter a satisfação de suas necessidades básicas.

Estudaremos agora as condições e formas de associação, as ações conjugadas através das quais se expressam e os sentidos e “expectativas de comportamento” comuns, que canalizam, e mesmo determinam, consideravelmente, essas ações. Será objeto de primordial consideração a interação entre os indivíduos locais, que constitui o mecanismo da ação conjugada (ou, em outras palavras, da *sociedade*), segundo os sentidos e expectativas comuns (ou, em outras palavras, de acordo com a *cultura*); interação que, ao mesmo tempo, é o meio pelo qual esses sentidos e expectativas comuns se renovam à medida que vão sendo transmitidos de uma geração a outra, e também modificados, durante esse processo, ou em qualquer outra ocasião. Esses dois aspectos complementares da vida humana estão tão inter-relacionados – a ação conjugada não é apenas determinada pelas formas culturais, também origina novas formas e transforma outras – que poderão ser, sem prejuízo, considerados conjuntamente.

* PIERSON, Donald. Isolamento, contacto e conversação. In: *Cruz das almas*. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1966. p. 207-234.

Isolamento e contato

Em tempos idos, o principal meio de contato entre Cruz das Almas e o mundo exterior eram os tropeiros que passavam pela Vila ou que ali tinham moradia. Levavam suas tropas para vilas e cidades vizinhas, para São Paulo ou Santos, ou faziam jornadas mais longas para o Oeste e para o Sul, a fim de comprar cavalos, mulas e burros, e trazê-los para vender em outras partes do Estado. Um velho habitante da Vila recorda-se de tais experiências:

“Quano eu era menino, morava aqui memo co meu avô, que dava poso aos tropero. Um dêles ficô gostano de mim. Quano eu tinha dezesseis ano, fiquei tropero tamém”.

“Havia dois tipo de tropa: a tropa sôrta e a tropa arriada. A sorta era um bocado de cavalo e burro que os tropero levava pra vendê em algum lugá. A tropa arriada era tropa de carga. Mais eu sempre trabaiei co as otra. Minha primera tropa foi de 64 animar. Comprei em Tapetininga e levei pra Cabriúva, Jundiá, Campina, Arara e Limerá. Mais tarde vendi animar tamém em Bragança, Amparo e Piraçununga. Eu fiz amizade com muntos negociantes e tive crédito, Argumas veiz pude comprá inté cem animar de uma veiz”.

“Sòzinho, sem tropa, eu podia fazê a viage a cavalo prá Tapetininga em treis dia, caminhano déis légua de manhã inté de noite. Mais coa tropa levava de oito a déis dia. Era sempre fácir arranjá onde pousá. Além de pará nas cidade, a gente posava tamém em chacras e fazendas. De veiz em quano era perciso acampá em barraca nossa. Tinha viage de passá trinta dia fora. Em tudas ela eu levava treis animar arriado, cargueros com mantimento, barraca e tudo que se percisava. Eu tinha um camarada, um pião, que pegava quarqué burro, brabo como fôsse, e um rapaiz pra ajudá. A gente tamém levava muntos recado e carta”.

“Naquele tempo morava aqui mais quatro tropero que lidava com tropa sôrta. Havia tamém mais cinco home que tinha tropa arriada e que trazia mercadoria da estrada de ferro pra cá. Meu pai tinha tropa arriada. Ele tinha venda aqui e ia recebê a carga em Santos e trazia pra cá. Naquele tempo

o Govêrno conservava as estrada de rodage pras tropas e carro de boi de Santos pra Itu. Os burro levava argodão pra São Paulo em treis dia. Cada um levava dois saco e o preço do aluguer prá um burro era de mir e quinhento por dia. Muitos tropero cantava pelo caminho. Eu tamém, mais num alembro das cantiga”.

Como já foi visto, a mobilidade é ainda relativamente baixa nessa comunidade. Apesar de estar a cidade de São Paulo somente à distância de 2 ou 3 horas de caminhão e uma estrada de ferro passar poucos quilômetros ao sul e estradas de rodagem relativamente boas ladear a comunidade a poucos quilômetros de distância, o contato com o mundo exterior é ainda bem limitado. Os habitantes têm, portanto, uma vida bastante autossuficiente e integrada, com pouca intrusão do exterior. Há algum contato com o mundo de fora, que é feito por meio de visitas ocasionais a vilas e cidades vizinhas e, mais raramente, à cidade de São Paulo; por meio de algumas pessoas que visitaram brevemente outras comunidades ou que estiveram morando fora por alguns meses ou anos, antes de regressar; por intermédio de novos residentes, que de vez em quando surgem na comunidade, vindos de outras partes do Brasil ou do estrangeiro; por intermédio de peregrinos que atravessam a Vila a caminho do santuário de Pirapora; e, em menor escala, por meio de cartas, impressos e rádio.

Poucas são as pessoas residentes nos 17 sítios e fazendas que visitamos no decorrer da nossa pesquisa, que já estiveram na cidade de São Paulo. Uma mulher de 38 anos de idade, lá esteve 2 vezes durante toda a vida. “São Paulo é um aperto!” diz ela, “a gente fica intê zonzó! Nós que semo da roça gostamo de mais sossêgo”. Há uma família que passou uma noite em São Paulo, quando de mudança para a comunidade, procedente de Minas. Uma senhora, já avó, lembra-se de que seu pai a levou a essa cidade quando era menina; sua nora, de 31 anos de idade, que vive na mesma casa, nunca esteve lá. Um homem, de 37 anos de idade, foi a São Paulo 4 vezes. Uma das parteiras vai lá “de veiz em quano”, já que não pode mais “deixá de aceitá os convite de meus parente” mas, diz ela, “vô lá num dia, no otro já tô vortano. Lá eu num tenho parpите de comé. Eu num suporto a cidade”. Um dos homens entrevistados visita São Paulo “quage tudo ano”.

A maior parte dos sitiantes e algumas das esposas destes visitam ocasionalmente uma ou mais localidades vizinhas, como Boa Vista, Pira-

cema e Paratinga, todas cidades de acentuado caráter rural, com populações variando entre 900 e 5.000 habitantes; com menos frequência são visitadas vilas e cidades semelhantes a essas, situadas a maior distância. Muitos homens e a maioria das mulheres, no entanto, visitam somente parentes, compadres e outros conhecidos, na vizinhança. Uma dona de casa diz: “Eu nunca saio de casa a num sê pra visitá minha ermã que mora aqui perto. Uma vez o otra vô tamém vê minha comadre”. Uma mulher que mora apenas a 3 km da Vila, diz: “Eu quage nunca saio do sítio. Vai fazê quatro ano que num vô a Vila”. Uma terceira mulher, que vez ou outra visita a irmã em Piracema, diz: “Eu nunca vô dia de festa proquê ela aluga a casa nessa ocasião, fica tudo apertado. A maió parte das veiz eu visito meus fio casado, que mora em nosso sítio. Raramente vô mais longe. Eu num perciso saí; tenho aqui todos os fio e neto”. Outra mulher diz: “As veiz no domingo eu vô vê umas comadre que mora perto daqui. Eu tenho muntas comadre. Vô e visito umas. E as otra recrama, então eu vorto otros domingo. As veiz vem gente aqui em casa de noite. Só home. Vêm jogá truco, conversá co meu marido; as muiê num vem”.

Em muitos casos, o conhecimento sobre outras partes do mundo, inclusive o Brasil, não existe, ou é vago e inexato. Uma das mulheres mais capazes da Vila, por exemplo, que já ouviu falar nos Estados de Alagoas, Sergipe e Ceará, porque gente desses lugares veio morar na Vila, perguntou uma vez se o Amazonas era no Brasil. Quando o marido, um dos homens mais bem informados da Vila, disse que sim, ela perguntou se Buenos Aires ficava no Brasil. Uma pessoa presente nessa mesma ocasião, perguntou se os Estados Unidos ficavam no Brasil. No entanto, encontram-se vários homens e, de quando em quando, uma mulher que são mais bem informados.

Vimos que é possível o contato quase diário com o mundo exterior, através de cartas ou impressos, distribuídos pela agência postal da Vila. Todos os dias da semana, com exceção das segundas-feiras, durante o último quarto de século, João Correio, o carteiro, traz a correspondência da estação mais próxima da estrada de ferro até a Vila. Faz o percurso geralmente a pé, num caminho malconservado, com uma pontualidade que na Vila já se tornou lendária.

O grau desse contato é, no entanto, bastante limitado. Durante o mês de março de 1947, por exemplo, João Correio trouxe 169 cartas para a Vila

e dela levou 148, ou seja, uma média, respectivamente, de 5,5 e 5 cartas por dia. Parte considerável da correspondência era de caráter oficial, recebida ou enviada por um ou outro dos funcionários da Vila. Quase todas as outras cartas eram recebidas ou enviadas pelos funcionários, donos de vendas ou professoras, sendo ocorrência rara o recebimento ou envio de carta por um dos outros moradores ou lavradores locais. Não há distribuição de correspondência a domicílio na Vila ou nos sítios.

Durante aquele mês foram recebidos 29 envelopes com material impresso: questionários ou papéis semelhantes, enviados ao coletor, ao oficial do registro civil ou ao fiscal da Prefeitura. Trinta envelopes com material da mesma espécie foram enviados da Vila para fora. Durante o mês não foram recebidas nem enviadas cartas registradas¹.

Seis rapazes, cujas idades variavam entre 15 e 19 anos interrogados a respeito de quantas cartas haviam recebido em toda a vida, deram as seguintes respostas: 2 não haviam recebido nenhuma; 1 deles tinha recebido 2, e os outros 3 haviam recebido 3 cartas cada um. As 2 cartas recebidas por um desses rapazes tinham sido enviadas por seu pai e por um tio. Um dos rapazes, que haviam recebido 3 cartas cada um, recebera correspondência da tia, madrinha e amigo de sua idade; outro tinha recebido 3 cartas de um tio; o terceiro recebera correspondência enviada por 3 amigos, um de cidade vizinha, outro de Mato Grosso e o terceiro do Rio de Janeiro.

O coletor e o oficial do registro civil também recebem regularmente o *Diário Oficial*, publicado pelo Governo. Duas pessoas, um vendeiro e o administrador da fazenda que fica na margem da Vila, recebem *O Estado de S. Paulo*, jornal diário publicado na Capital do Estado; 4 outras pessoas, isto é, um segundo vendeiro, o oficial do registro civil, o padeiro e uma professora, recebem regularmente o *Diário de São Paulo*, outro jornal diário também publicado na Capital. Os números de jornal recebidos pelos vendeiros, porém, destinam-se mais à feitura de embrulhos do que à leitura. Não se recebem revistas ou quaisquer publicações semelhantes.

¹ Cinco das cartas enviadas e 3 das recebidas durante o mês eram de valor declarado e continham dinheiro. O total envolvido nessa correspondência era de Cr\$ 1.223 nas cartas recebidas e de Cr\$ 1.538 nas 5 enviadas para fora.

Na Vila há só 1 rádio, comprado há mais ou menos 2 anos². A casa do proprietário desse aparelho é uma das 2 únicas na Vila que possuem eletricidade, proveniente de pequeno gerador movido a água, existente na fazenda situada junto à Vila. O rádio é usado principalmente nas ocasiões em que se irradia da cidade de São Paulo algum jogo de futebol, sendo que vários homens e rapazes da Vila costumam ir ouvi-lo.

Alguns dos homens, quando rapazes, precisaram deixar a comunidade por vários meses, a fim de prestar serviço militar. Na idade de 18 anos, todos os rapazes brasileiros, a não ser que fisicamente incapacitados, são obrigados a prestar esse serviço. Estão isentos dele, no entanto, os que prestam serviço ativo na lavoura, sendo, por esse motivo, pequeno o número dos que dessa comunidade tiveram de seguir. O serviço militar é quase sempre feito na cidade de São Paulo, mas, às vezes, é prestado em outra parte do Estado. Existe apenas 1 caso em que um rapaz convocado deixou de voltar para a comunidade uma vez terminado o seu período de serviço. Todos os outros, entretanto, voltaram mudados. “Eles vortam mais ativo”, disse um habitante da Vila, “mais ladino”. Conforme disse uma professora. “Eles voltam com outra civilização”. As vezes, um rapaz volta também malsatisfeito com a vida da comunidade. Um moço, por exemplo, cuja mãe é viúva, voltou recentemente depois de ter passado 13 meses prestando serviço militar, e está atualmente cortando lenha em sítio vizinho à casa de sua mãe. “Eu queria arranjar um emprêgo na cidade e saí daqui”, diz ele. “Cortá lenha é trabaio pesado. Se num fôsse por minha mãe e meus irmão, eu tinha ficado no Exército. Lá é muito mió”.

No passado, a falta de comunicações na região deu origem à expectativa de que todos os que viajam para fora da comunidade se encarregam de transmitir recados e levar ou trazer pacotes pedidos por algum vizinho ou conhecido. Assim, quem quer que tenha necessidade de ir à cidade vizinha, pergunta aos amigos e vizinhos que encontre “Qué alguma coisa de lá?” Durante o tempo em que o nosso estudo foi realizado, por exemplo, os pesquisadores raramente deixaram a Vila, sem pelo menos uma pequena encomenda para alguém daí ou dos sítios. Esses pedidos incluíam compra

² Depois que esta parte foi escrita, um dos vendeiros comprou e instalou na sua venda 1 rádio modesto, que funciona com baterias.

de artigos para pesca, espingarda Winchester, revólver, lanterna Coleman, peças para lanterna de querosene e baralhos. Brincos foram levados à cidade para conserto e também um vestido para uma mulher que havia sido hospitalizada às pressas.

Há alguns anos atrás, quando os caminhões foram introduzidos na região, seus motoristas – uma espécie de “viajantes permanentes” – vieram a desempenhar importante papel na comunicação, tal como outrora os tropeiros. Em áreas como essa, em que os contatos são “primários”, e escassos os meios de comunicação, espera-se que um motorista de caminhão seja não somente hábil profissional, mas também mensageiro eficiente, de boa vontade, dotado de boa memória, para não se esquecer das encomendas. Mesmo hoje, época em que há serviço diário de correio na Vila, os motoristas de caminhão levam, em quase todas as viagens para fora da comunidade, recados verbais e escritos, bem como pacotes, que são entregues aos destinatários. As respostas ou pacotes trazidos de volta são deixados numa venda local, até que o interessado, morador dali ou sitiante, venha e pergunte: “O chofer dexô alguma coisa pra mim?”.

Desde que o contato com o mundo exterior tem sido até aqui limitado e, nos casos em que ocorre, tem-se restringido quase só a pessoas dos sítios e fazendas próximas ou de pequenas cidades vizinhas, cujo sistema de vida é semelhante, a tensão³ introduzida nos *mores* locais⁴ é comparativamente pequena. Por outro lado, os estrangeiros, ou filhos de estrangeiros, que passaram a viver na comunidade, têm sido tão pouco numerosos, mudaram-se em épocas diversas e a sociedade e a cultura locais têm sido tão resistentes que o caráter da situação local não se tem alterado sensivelmente. Da mesma forma que o vendeiro japonês e sua mulher, os indivíduos que para aí migraram foram prontamente assimilados, e as diferentes atitudes, sentimentos e pontos de vista que porventura tivessem levado consigo foram

³ “*Strain for consistency*”. Ver William Graham Summer, *Folkways*, Boston, 1906; ed. brasileira, pág. 32, São Paulo, 1950.

⁴ Aqueles costumes considerados pelos membros do grupo em apreço absolutamente essenciais, invioláveis, de caráter sagrado, indiscutíveis, e que são, assim, mantidos com tenacidade, constituem o “cerne” da vida grupal, proporcionando às pessoas um meio de viverem juntas sem precisar continuamente refletir e tomar decisões a respeito de seu comportamento. Ver William Graham Summer, op. cit.

“expelidos”, por assim dizer, da vida em comum, em lugar de serem a ela admitidos.

A condição mais ou menos geral de isolamento, tanto geográfico quanto cultural, serviu para que os *mores* se tornassem tenazes. A consequente ausência de “alternativas de comportamento”⁵ para o indivíduo aumentou essa tenacidade e diminuiu a individualização e a desorganização pessoal. “*Ideias de folk*” com referência a fenômenos naturais, inclusive processos de caráter mágico para lidar com doenças e suas curas, tendem a prevalecer na comunidade. A crença em assombrações e na ação de outros seres e forças misteriosas tem poderosa influência sobre a percepção e a imaginação das pessoas do lugar. Elementos de crenças e atitudes de *folk* ainda penetram outros aspectos da vida da comunidade. A resolução de problemas práticos, por meio de técnicas tradicionais herdadas de pais e avós, todas elas em acordo com ideias, atitudes e crenças convencionais, cria situação em que não são estimuladas as capacidades latentes, nem aguçadas e desenvolvidas as funções intelectuais. Além disso, a relativa ausência de problemas implica relativa ausência de frustração e a satisfação da vida cotidiana, acompanhada por uma medida de felicidade pessoal maior do que a usualmente encontrada quando sociedade e cultura estão em séria transformação.

Estas observações descrevem a situação predominante. Como a maioria das generalizações, necessitam, no entanto, de certas restrições. Contato com o mundo exterior, ainda que limitado, aparentemente sempre existiu. Dessa comunidade partiam, e geralmente a ela regressavam, chefes bandeirantes, com seus agregados e escravos índios ou, algumas vezes, africanos. Outros índios capturados eram trazidos, às vezes, para a comunidade. Sempre houve na área em apreço certo número de mudanças de pessoas e famílias das comunidades rurais próximas. Os vários tropeiros que outrora viajaram para fora, alguns dos quais ainda estão vivos, devem ter trazido de suas viagens pelo menos algumas ideias, atitudes e pontos de vista novos. Os contatos com outras pessoas dentro da comunidade, especialmente por parte dos que vivem na própria Vila, têm sido relativamente constantes e intensos. Poucos são os habitantes locais que podem ser considerados como estúpidos ou brancos. Ao contrário, há várias pessoas cuja agudeza mental é bastante

⁵ Ver Ralph Linton. *O homem: introdução à Antropologia*. São Paulo, ed. brasileira, 1943. págs. 300-1.

desenvolvida. Estas, no entanto, tendem a gastar a perspicácia mental, sem muito proveito, em conversas prolongadas e, para elas, eminentemente satisfatórias; isto é, em “prosa”, como se diz no lugar, ao invés de aplicarem-na em ataque sistemático e efetivo aos problemas que estão agora começando a surgir com mais frequência, especialmente com a imposição do mercado da metrópole sobre a comunidade. Já há no local algum ceticismo, que parece estar aumentando. Há também um ou outro caso de desorganização pessoal.

GRUPOS DE CONVERSAÇÃO

Um dos principais meios de contato dentro da comunidade são os grupos de conversação. Ao fim da tarde e após anoitecer, entre 5 e 8 horas, costumam reunir-se para “uma prosa” uns poucos habitantes da Vila e sitiantes. Essa atividade apresenta uma espécie de padrão consistente no que se refere à composição dos grupos e aos lugares de reunião. Apenas homens e rapazes dela participam; mulheres e moças jamais tomam parte. Há 3 lugares que são os principais pontos de encontro; um deles é a venda de Seu Sebastião onde se reúnem aqueles que são tidos como os homens mais ponderados do local. São, em geral, pessoas mais velhas, das quais se diz que são as “mais refletidas, mais cuidadosas com as palavras, mais cautelosas”. Esse grupo inclui, quase invariavelmente, o dono da venda, homem estimado e respeitado, líder em todos os empreendimentos da comunidade; o oficial do registro civil, homem de 57 anos de idade, de porte digno, também muito considerado; um preto alto e atlético, capataz dos trabalhadores da fazenda situada junto à Vila; um homem muito hábil que está construindo na mesma fazenda o caminho para o transporte da lenha que vem sendo cortada por uma turma de lenhadores; e, ainda, 4 ou 5 sitiantes ou habitantes do lugar, de idades e aptidões semelhantes. Entre os assuntos mais frequentemente discutidos aí, contam-se os vários aspectos da política local; as atividades relacionadas com a agricultura, corte de lenha e construção de estradas; e as possibilidades de alta ou baixa nos preços dos produtos dos sítios. Contam-se também anedotas divertidas e fazem-se brincadeiras inofensivas.

Um segundo grupo reúne-se regularmente no principal botequim da Vila, onde além da venda de bebidas, há mesas para jogos de cartas. A compo-

sição desse grupo é bastante estável. Difere do que se reúne na venda de Seu Sebastião, pelo fato de a maioria dos integrantes serem rapazes, e também porque nunca estão presentes os líderes locais, sendo membros quase constantes os três homens notoriamente conhecidos pelo consumo de bebidas alcoólicas. Beber e jogar aí é comum. A maioria dos presentes passa o tempo jogando cartas; num dia, joga-se truco; no outro, bisca; no outro, escopa. A comunicação aí é de caráter diferente da existente na venda de Seu Sebastião. Consiste principalmente de frases curtas e exclamações. Há muito riso e brincadeiras. Frequentemente as vozes se elevam, de várias mesas de jogo, ao mesmo tempo. A hilaridade tem usualmente como causa o comportamento estranho de alguém que se tenha excedido na bebida. Algumas vezes, forma-se ali um “chorinho” em que usualmente tomam parte 3 rapazes, que tocam cavaquinho, pandeiro e violão. Desse modo, a música vem juntar-se à animação do jogo, das apostas e das bebidas tomadas em companhia de amigos.

Um terceiro grupo reúne-se na padaria. Sua composição é também relativamente constante, de membros quase sempre moços entre 15 e 30 anos de idade. Raramente se vê um homem mais velho nesse grupo. Apesar de se venderem também bebidas alcoólicas na padaria, bebe-se aí muito pouco. A conversa é mais animada do que no botequim, porém menos do que na venda de Seu Sebastião. Entre os tópicos ouvidos ali com maior frequência, estão as mulheres, o futebol e as caçadas, nessa ordem. Outros assuntos ali discutidos incluem o serviço militar, o hábito de beber, uma festa próxima, a criação de pássaros canoros e a capacidade de se guiar caminhão. Aqui, com mais frequência do que no botequim, forma-se um chorinho. Este compõe-se habitualmente de 4 rapazes, sempre os mesmos, aos quais, ocasionalmente, vêm juntar-se os três que tocam no botequim.

Nas 2 outras vendas e no outro botequim existentes, não se formam grupos semelhantes a esses. Algumas vezes, aí se veem homens parados ou conversando, mas a composição dos respectivos grupos é mais variável, e as ocasiões em que se formam, menos regulares.

Aos sábados e em dias chuvosos, os principais lugares de reunião continuam sendo os mesmos de habitualmente. Aos sábados, vêm juntar-se aos membros regulares dos respectivos grupos, vários sitiantes e seus filhos mais velhos, que estão na Vila para as compras semanais. Nos dias chuvosos,

os homens passam juntos a maior parte do tempo. Nas noites desses dias, no entanto, as vendas e botequins fecham suas portas mais cedo, usualmente às 6 ou 7 horas.

Aos domingos, formam-se durante o dia 3 outros grupos. Um deles pode ser visto conversando em frente à porta da igreja, principalmente na hora em que termina a missa; outro, no coreto da praça, em frente à igreja; o terceiro, em frente à venda do japonês. Ao chegar a noite, no entanto, esses grupos já se desfizeram, mantendo-se o mesmo padrão dos outros dias da semana.

A renovação periódica da vida coletiva é simbolizada aos domingos pelo número de pessoas avistadas nas ruas. Durante a semana, estas são quase desertas, com exceção dos dias de festa e da hora em que passa o ônibus⁶. O número de transeuntes em qualquer das ruas, em qualquer outra ocasião, é diminuto. Aos domingos, tudo muda. Logo após o raiar do dia, já várias pessoas podem ser vistas por ali. O número delas vai aumentando, atinge o máximo ao meio-dia, permanece estável no começo da tarde e declina ao entardecer. Essa pulsação na vida da comunidade torna-se evidente na contagem feita, em um domingo, das pessoas avistadas, desde o raiar do dia até a noite. A observação foi feita da janela de uma casa da qual se avista a rua principal e parte da praça. O resultado foi o seguinte:

Hora	Homens	Meninos	Mulheres	Meninas	Total
6,30 – 8,30	4	3	3	1	11
8,30 – 10,30	25	6	1	2	34
10,30 – 12,30	45	33	8	7	93
12,30 – 2,30	38	23	5	9	75
2,30 – 4,30	35	11	5	7	58
4,30 – 6,30	22	10	4	0	36

⁶ Ver adiante

A linha de ônibus

A inauguração de uma linha de ônibus, durante o período em que a comunidade estava sendo estudada, irá naturalmente aumentar de maneira considerável o contato com o mundo exterior. Esse acontecimento foi o ponto culminante dos esforços de um dos líderes da Vila, que, aos poucos, convenceu outras pessoas a auxiliarem-no no empreendimento. A maior parte dos habitantes locais por muito tempo permaneceu cética quanto a qualquer resultado positivo desse esforço. Lembravam-se de vários casos, no passado, em que tinham sofrido desilusões sobre assuntos semelhantes, uma vez que as promessas anteriores a eleições, feitas por políticos, usualmente não tinham produzido resultados concretos. Observações como a seguinte eram ouvidas: “Diz que vem uma jardineira aqui. Se viesse, era bão mesmo, mais quá, isso é só prosa”.

No entanto, graças à energia e persistência desse líder do lugar, foram gradualmente se dissipando as dúvidas. À medida que ele encontrava um novo sócio, ou que era dado outro passo para realizar o empreendimento, seus comentários tornavam-se de tal maneira cheios de convicções, que logo foi despertando e se generalizando o interesse pela empresa. Afinal, tornou-se o assunto dominante no pensamento e nas conversas dos moradores locais. O que foi a princípio a iniciativa de apenas 1 indivíduo, em resposta a uma necessidade sentida, começou a tomar algo do caráter de ato *coletivo*. Atitudes individuais com referência ao empreendimento tornaram-se, assim, atitudes compartilhadas. A despeito de eleição próxima e da consequente absorção em assuntos políticos que nessas ocasiões geralmente empolgam os habitantes, a “vinda da jardineira”, como chamado o fato, tornou-se assunto mais obrigatório nas conversas, cada vez que alguém da vila ou do sítio encontrava um conhecido, do que os candidatos a cargos públicos. “Antigamente o povo se interessava munto pelas inleição”, disse um sitiante, “mais aprendero que política num dá camisa pra ninguém. Os graúdo só alembra da gente em véspra de inleição e é só. Se num fôsse o pessoar fazê fôrça, levantá o capitar, consertá a estrada, quano é que o Govêrno la se alembrá que nós percisava de uma jardineira?” “Agora as coisa tão mudano”, observou um habitante da Vila. “O pessoar já tá abrino os óio. O povo tem votado neste e naquele, sempre esperano sem nada conseguí. O que nós temo feito é segurá a cabra pros otro mamá”.

A importância da inauguração da nova linha de ônibus reflete-se na “sanção cerimonial” que a acompanhou. A data da primeira viagem foi marcada para 19 de outubro. Na manhã daquele dia, o ônibus partiu de Boa Vista trazendo uma banda. Assim que foi avistado da Vila, os sinos da igreja começaram a tocar, e soltaram-se foguetes como em dia de festa. Uma multidão entusiasmada, composta de moradores do lugar e sitiantes, já se havia reunido no largo. Quando o ônibus parou, os componentes da banda desceram e tocaram várias marchas. Em seguida, acompanhada pelo povo, a cuja frente marchavam o padre e dois acólitos (um dos quais carregando um vaso de água benta, e o outro o aspersório) a banda escoltou o ônibus até a entrada da Vila, onde uma professora havia estendido ao caminho que vai à vizinha cidade de Piracema uma fita verde e amarela – as principais cores da bandeira brasileira. A banda tocou então outra marcha, e depois disso o padre aspergiu água benta sobre o cofre do motor, a porta e o interior do ônibus. Leu, então, um trecho do livro de orações, voltou-se para o povo e disse: “Senhores, tive um grande prazer em ser convidado para dirigir esta cerimônia. Vocês, meus amigos, estão de parabéns por esta grande realização. É do fundo do meu coração que faço os mais sinceros votos para que este passo para o progresso, este passo de gigante, seja para o bem de todos. Agora, cortando esta fita verde e amarela que fecha o caminho do progresso, tenho certeza de que este estará sempre aberto, pela vontade de Deus, para os meus amigos da Vila e do município.” O padre cortou, por fim, a fita com tesoura, e várias mulheres e meninas seguraram as duas pontas colocando-as dos lados do ônibus, fazendo parecer que ele próprio as cortara em sua passagem. A professora deu então um viva em honra da “Empresa Nossa Senhora da Penha”, nome da companhia proprietária do ônibus; o povo respondeu com entusiasmo, seguindo-se outro viva aos “organizadores da empresa”, e um terceiro ao “povo da Vila”.

Os membros da banda e tantas pessoas quantas conseguiram entrar subiram no ônibus e foram levadas à frente da igreja, onde a banda tocou outra marcha. Depois disso, o ônibus partiu para Piracema, acompanhado por 7 caminhões cheios de passageiros da Vila e dos sítios. O restante do povo foi para a igreja rezar ou dispersou-se, uma vez que, como disse um homem, “Ninguém armoço e já passô muito da hora”.

Mais ou menos às 4 horas da tarde, o ônibus e escolta voltaram de Piracema. Quando foram se aproximando, soaram de novo os sinos da igreja,

e espocaram foguetes. No largo da Vila, o ônibus parou para que a banda tocasse música festiva, e foi de novo rodeado por uma multidão cheia de admiração e alegria. Meia hora mais tarde, veio juntar-se à banda de Boa Vista a banda local, que tinha estado tocando em festa na capela próxima do rio, ao norte do lugar. Na entrada do largo, os membros dessa banda desceram do caminhão em que vinham, formaram fila e marcharam até o ônibus, onde saudaram a banda de Boa Vista com uma marcha, respondendo esta em seguida. Seus componentes desceram e cumprimentaram pessoalmente cada membro da banda local. Esta, depois de alguns minutos, subiu no ônibus e pôs-se a tocar, enquanto ele vagarosamente dava a volta na Vila. O povo então se dispersou, para comer alguma coisa em casa de amigos ou nas vendas.

Nessa mesma noite, houve baile em honra do acontecimento, a que compareceram moradores da Vila, famílias dos sítios e aproximadamente 50 outras pessoas da cidade de Boa Vista e da Vila de São José dos Patos. A banda da Vila de Cruz das Almas formou primeiramente diante da casa onde se ia realizar o baile e tocou até que chegassem ao local todos os organizadores da empresa de ônibus. Nessa ocasião, a banda entrou e tocou uma valsa, que foi dançada somente por esses homens, que receberam, ao terminá-la, caloroso aplauso. As outras pessoas presentes começaram então a participar do baile, e as festividades continuaram até depois da meia-noite.

Os seguintes comentários revelam os sentimentos, atitudes e expectativas que acompanharam e definiram essa nova experiência na vida dos habitantes locais:

“Que sonho! Eu quage num aquerdito que tô veno a jardinera parada aí na praça!”

“Agora se a gente tem de i em Boa Vista é só pegá a bicho- na e já tá na cidade”.

“A gente nem pode carculá como isso vai trazê porgresso”.

“Logo que o pessoar acostumá, sempre vai aparecê cara nova por aqui”.

“Agora, com êsse porgresso já num vão podê dizê que nós semo caipira”.

“O pessuar tem de vê que quem feis essa jardinera foram os caipira de carcanhá rachado⁷, proquê quem pois ela foi nóis memo”.

Nessas e em outras observações semelhantes, notava-se o orgulho pelo feito alcançado e um senso da realização por tantas vezes adiada. A consideração que predominava era a de que a Vila estava agora ligada ao mundo exterior, como jamais estivera no passado. “O pessuar de fora”, observou um homem, “vai agora ficá conheceno nossa Vila”. Esperava-se que desaparecesse o isolamento antes existente, muitas vezes referido como “abandono”. “Nóis sempre vivemo abandonado e esquecido neste ôco de mundo”, reclamou um morador local. Apesar de tudo, no entanto, notava-se certa inquietação de mistura com a satisfação reinante. Esta derivava do feito realizado, e aquela do temor pelas mudanças que pudessem sobrevir por ali.

O ônibus faz 2 viagens completas por dia; deve partir de Piracema às 6 da manhã e, depois de atravessar a Vila, chegar a Boa Vista às 8 horas; partir daí, na volta, às 10,30 da manhã e, atravessando mais uma vez a Vila, chegar a Piracema 2 horas depois. A segunda viagem é às 2 horas da tarde.

Na volta, o ônibus parte de Boa Vista às 5,30 da tarde.

Nas primeiras semanas desse serviço, cada vez que o ônibus atravessava a Vila, sua chegada era um acontecimento de grande importância para os habitantes locais. Mesmo antes de ser avistado, já existia no ponto de parada um grupo de homens que ali se reunia para esperá-lo, conversando. Assim que parava, era logo rodeado por homens e crianças que o admiravam e espiavam timidamente para dentro para ver melhor os passageiros e ouvir suas conversas. Enquanto isso, as mulheres e as meninas mais velhas debruçavam-se nas janelas de suas casas para enxergar a cena o melhor possível. Quatro vezes por dia esse acontecimento é ainda esperado, proporcionando contatos novos, até então desconhecidos, com o mundo exterior.

A viagem no ônibus também constitui uma experiência nova e satisfatória para os habitantes do lugar. Apesar de o número de lugares no ônibus ser de somente 26 para passageiros sentados, nele viajaram, numa das primeiras vezes, 64 pessoas. Em outra ocasião, 58 passageiros fizeram a

⁷ Caipiras de fato

viagem ao mesmo tempo. A seguinte página do caderno de um dos pesquisadores descreve o ensejo que teve de participar duma experiência nova:

“Quando cheguei ao local onde estaciona o ônibus, em Boa Vista, este se encontrava cheio até a porta. Alguém no entanto disse: ‘Ainda dá.’ Enquanto eu procurava um lugar onde introduzir o pé, um menino empurrou-me com um ‘Dá licença’ e esgueirou-se através do pessoal amontoado junto à entrada. Procurei fazer o mesmo e consegui avançar o suficiente para agarrar a armação de ferro que fica logo atrás do motorista. Entre mim e o para-brisas havia 3 homens. Um homem e 1 menino estavam à minha esquerda, perto da armação de ferro onde eu me segurava. Três pessoas estavam ao lado do chofer, num pequeno banco com capacidade para 1, apenas. Três meninas e 5 homens apertavam-se no espaço que ficava entre mim e a porta, enquanto 3 homens penduravam-se desta pelos pés e pontas dos dedos, com parte do corpo para fora do veículo. Atrás de nós, o corredor estava repleto até o fundo, dificilmente podendo alguém atravessá-lo. Num dos bancos da frente, com capacidade para 2 passageiros, sentavam-se 4, um dos quais com os pés atravessados no corredor de tal maneira que quase me impedia de mover-me. Éramos ao todo 67 pessoas no ônibus, sem contar os passageiros que iam sendo recolhidos pelo caminho, à medida que outros desciam, esgueirando-se com grande dificuldade através dessa massa humana”.

Pessoas que raras vezes – se é que alguma vez tinham saído do lugar onde moravam – começaram a subir em vários pontos do caminho e viajar até Boa Vista ou Piracema, revelando em geral o quanto lhes era nova a experiência. Em uma ocasião, certo homem de uns 30 anos, com feições que sugeriam forte ascendência indígena, parecia estar confuso com a presença de tanta gente estranha no ônibus. Embora o corredor se encontrasse cheio de passageiros em pé, o homem sentou-se, durante toda a viagem, com um pé estirado no meio do corredor, o que obrigava as pessoas a pularem por cima dele para poderem passar. Quando o ônibus parou numa venda do caminho, deu mostras de estar indeciso sobre o que fazer. Finalmente, depois que o ônibus recomeçou a andar de novo, seu companheiro de banco, um estranho que havia estado conversando com passageiro do banco de trás, descobriu sua atrapalhão e puxou a corda da campainha para dar sinal ao motorista de que parasse. O homem, então, atravessou o corredor com embaraço e dificuldade, descendo do veículo. Algumas outras pessoas, inclusive 2 rapazes, de 14 um e 16 anos o outro, esparramavam-se nos seus lugares, com uma

perna ou outra parte do corpo projetada no corredor, sem que parecessem notar que uma pequena mudança de posição de sua parte faria que as pessoas de pé pudessem viajar com mais conforto. Cada passageiro mostrava geralmente tendência para ignorar a presença de pessoas para ele desconhecidas, mesmo quando uma delas perdia o equilíbrio com um sacolejo inesperado do ônibus e nele roçava. E às vezes esse contato físico dava origem a carrancas.

A inauguração do sistema de transporte por meio de ônibus não somente aumentou a possibilidade de se fazerem viagens, como também forneceu, por intermédio do motorista, um meio fácil e pronto de comunicação com as cidades dos pontos extremos da linha. O atual chofer é um moço nascido e criado na localidade, muito benquisto por todos. Regularmente, 4 vezes por dia, ele traz pacotes, recados e notícias de fora. Assim que o ônibus chega à Vila, ele rapidamente entra na venda para conversar sobre as ocorrências da viagem com o dono e o subdelegado, ambos sócios da empresa. Nessa mesma ocasião, recolhe ou entrega recados e pacotes que lhe são confiados. Assim que desce, é cercado por moradores do lugar, que vieram até a venda para ver passar o ônibus. O chofer pode ter notícias para contar, coisas que ouviu na cidade donde veio, em conversas interessantes de algum passageiro, ou ainda em algum ponto de parada no caminho. Recentemente, por exemplo, ouviu-se dele este comentário: “Xii! Boa Vista tá fervendo co a política! Me disseram que Laurindo (homem nascido na Vila e atualmente vereador pelo município) passô pro partido do perfeito.” Depois que o ônibus parte, cada pessoa que esteve na venda vai espalhar as informações e boatos ouvidos, até que dentro em pouco estes são conhecidos por todos da Vila e arredores.

O atual motorista foi contratado logo que a linha de ônibus começou a funcionar. O primeiro, um rapaz de Boa Vista, foi despedido pelos proprietários pouco depois de começar a trabalhar; um dos principais motivos para isso foi a incapacidade ou falta de vontade em corresponder à expectativa de que se incumbisse de levar recados e pacotes para os moradores do lugar. Antes que fosse despedido, ouviam-se comentários, tais como o seguinte: “Quá, acho que o Míguer num vai pra frente; a gente dá encomenda pra êle, chega de tarde êle vorta com a mesma desculpa de sempre. ‘É, me esqueci... Dêsse jeito num vai! O chofé de ônibus precisa sabê lidá co a gente”.

O atual motorista é considerado muito mais merecedor de confiança, nesse sentido. Se por acaso se esquece de uma encomenda, segundo conta um morador local, “fais uma enorme cena. Bate na testa com a mão e diz: ‘Oh, que farta de sorte! Mais num é que eu tenha esquecido, Seu João. Pode ficá certo de que num é esse o motivo. Amanhã, se Deus quisé, eu trago. Me desculpe por hoje’”. No entanto, é raro esse rapaz esquecer uma encomenda, Ele conhece as necessidades e corresponde às expectativas locais⁸.

Caipira versus “cidadão”

A comparativa falta de contato que existiu durante longo tempo entre os habitantes de comunidades rurais, como Cruz das Almas de um lado, e os habitantes de uma metrópole, como São Paulo, de outro, juntamente com os contatos mais extensos e mais variados a que estão continuamente sujeitos os habitantes das cidades grandes, produziram nos membros de cada um dos dois grupos, certas características que distinguem hoje os membros de um, dos membros do outro grupo. Assim, os habitantes da cidade grande e, em menor grau, devido ao seu isolamento maior, também os do campo, passaram a considerar-se como pertencendo a entidades diferentes e apostas.

Os habitantes da cidade chamam geralmente os do campo de “caipiras”. Estes também às vezes aplicam a si próprios o mesmo termo; mais frequentemente, porém, usam a expressão “gente da roça”; ou, menos comumente, “gente do mato”. Aos habitantes da cidade se referem em geral apenas como ti “gente da cidade”, embora às vezes também se ouça, na comunidade em apreço, o termo “cidadãos”, com o sentido europeu de “habitantes da cidade.”

O termo “caipira” é usado na zona metropolitana de duas diferentes maneiras: 1) como termo descritivo; 2) como termo de desaprovação e mesmo de ridicularização. Parece que originariamente tinha apenas função descritiva. Como tal, referia-se, no Estado de São Paulo, aos habitantes rurais do planalto, em contraste com os “caiçaras”, ou habitantes rurais do litoral.

⁸ Ver a seção seguinte: “Caipira versus ‘Cidadão’”.

Racialmente, o caipira é de origem indígena e europeia, também misturada, em graus que variam de zona para zona, com o africano. Sua cultura é algo diferente da cultura das cidades maiores, sendo uma das diferenças o seu dialeto. Essa cultura, entretanto, tem muita coisa em comum com a de outras zonas rurais de todo o Brasil. Na verdade, tende-se a empregar o termo “caipira” para todo habitante de qualquer parte do país, fora das cidades maiores. Entretanto, de todos, o homem que cultiva a terra é considerado o mais caipira.

A alteração local no sentido do termo parece ter acompanhado a transformação da cidade de São Paulo em metrópole, e o concomitante desenvolvimento da “consciência de grupo” nos seus habitantes. O termo “caipira” veio assim a simbolizar os característicos do habitante rural que, na percepção ou na imaginação do homem da cidade, separam aquele do “cidadão” e ajudam este a distinguir-se a si mesmo do homem do campo. Isto se dá especialmente entre os descendentes dos caipiras que se mudaram para a cidade e que, como tantas vezes acontece no caso de filhos e netos de imigrantes, com referência aos países de origem dos seus antepassados, procuram inconscientemente meios de demonstrar sua solidariedade com o novo grupo a que se juntaram. Em muitos casos em que é correntemente empregado, o termo veio, pois, a ter uma conotação depreciativa, sendo usado especialmente para mostrar desaprovação ou para ridicularizar. Os característicos mais vezes associados ao termo são simplicidade de espírito e ingenuidade, ao lado de timidez e falta de jeito em situações com as quais não está familiarizado; falta de instrução e a conseqüente persistência no uso de um dialeto um pouco diferente da linguagem da cidade; “baixo” padrão de vida; e certos hábitos pessoais, como o uso de palha de milho e fumo “forte” para cigarros.

Nesse sentido, o termo “caipira” aplica-se também a pessoas que moram na cidade e cujo comportamento lembra os característicos acima mencionados. É especialmente usado pelos arrivistas, quando querem referir-se a pessoas às quais se acham superiores.

Apoiando essa concepção está a caricatura do caipira feita há alguns anos por um popular escritor paulista e que, até certo ponto, se tornou agora um estereótipo, tendendo a influenciar a ideia de muitas pessoas das cidades, em especial das que não conhecem pessoalmente os caipiras. “Um caipira é

um Jeca”, disse um menino da cidade, de 12 anos; “aquele engraçado Jeca Tatu de Monteiro Lobato, que nem sapatos usa”. “O caipira é um homem da roça que mora em casinha de sapé”, disse uma moça da cidade. “É homem sem ambição, sem conhecimento; é subnutrido e triste. Trabalha só o suficiente para manter-se vivo. É o Jeca Tatu”. “A palavra ‘caipira’”, disse um moço da cidade, “sempre me traz a imagem de um homem da roça, descalço, de barba comprida, com chapéu de palha, blusa ou camisa e calças de brim, com seu cigarrinho no canto da boca, muito esperto e vivo, embora sossegado e calmo no agir e falar. Desconfiado, mas hospitaleiro. Muito crente nos seus santinhos e supersticioso.” Como tal, o caipira é, às vezes, alvo do ridículo, outras vezes de sentimentalismo, nas revistas de teatro e no rádio.

Entretanto, aos característicos acima mencionados, alguns habitantes da cidade acrescentam outros também identificados com o caipira, e que eles aprovam; um profundo senso de hospitalidade, o respeito à palavra empenhada e sagacidade⁹.

Os dois sentidos do termo “caipira” revelam-se nas seguintes declarações feitas por estudantes de Ciências Sociais, todos moradores da cidade de São Paulo, aos quais se pediu indicassem o que, na sua opinião, significava o termo.

1. “Para mim, ‘caipira’ significa pessoa criada em ambiente rural, isolada, e que, por essa razão, teve pouca ou nenhuma oportunidade de conviver com pessoas de ambiente urbano. Conseqüentemente, quando está com pessoas da cidade, sente e age como se não soubesse conduzir-se. Dá a impressão de ser ingênua, mesmo inocente, em assuntos comuns à vida cotidiana do habitante da cidade; e, ao mesmo tempo, é muito desconfiada”.

2. “Na linguagem corrente, ‘caipira’ significa: 1) homem do campo, morador da roça; 2) pessoa que nunca foi à escola e que fala um dialeto arresado; 3) caboclo, ou pessoas cujos antepassados eram índios misturados com europeus; e 4) de modo geral, habitante de qualquer outra cidade que não a Capital (o paulistano considera caipira o habitante de Campinas – 90.000 habitantes; e para o carioca, o próprio paulistano seria um caipira)”.

⁹ Ver, por exemplo, Cornélio Pires. *Sambas e Cateretês*. São Paulo, s.d. págs. 5 e 11.

3. “Caipira é pessoa que reside no interior do Estado (interior quer dizer – fora da Capital). Seus hábitos, embora fundamentalmente brasileiros, não coincidem com os dos moradores da Capital. Mesmo a pessoa que mora nesta, mas que veio de cidade pequena e que conserva seus hábitos originais, é também considerada caipira, mesmo que esteja morando aí há muito tempo”.

4. “Caipira para mim é o homem que reside no interior do Brasil com um modo de vida típico. Geralmente é ‘pouco instruído’ e tem baixo padrão de vida. Vive da lavoura, empregando práticas não racionais, que lhe dão menos lucros do que poderia dar outro tipo de agricultura. Embora isso lhe traga desconforto, ele não sente a necessidade de adotar certos melhoramentos que a civilização nos dá”.

5. “Um caipira é um indivíduo ingênuo por falta de traquejo social. Mostra-se tímido, acanhado, desajeitado; sem saber como manejar as coisas, como se orientar e se conduzir”.

6. “‘Caipira’ é termo que se refere a pessoa que vive na zona rural. Em geral o seu nível de vida é o da simples subsistência, mesmo quando possui alguma coisa. Quando vem à cidade, sente-se desambientado e inseguro, pois não está acostumado a tanto movimento nas ruas e ao trânsito. Suas crenças diferem bastante das nossas, na cidade. Ele acredita em muitas coisas que para nós não passam de ‘superstições’”.

7. “O caipira é o tipo mais simples e mais modesto dos habitantes rurais. Muitas vezes, entretanto, em anedotas, é representado como pessoa que aparenta aspecto simplório, mas que finalmente se revela possuidor de grande sagacidade. Os habitantes da cidade costumam chamar-se uns aos outros de ‘caipiras’ quando não se comportam de acordo com as normas de conduta consagradas como características dos ‘grandes centros’. Os tímidos e acanhados: são não poucas vezes chamados caipiras’, pelo fato de não poderem deixar de mostrar embaraço nos seus contactos com outras pessoas”.

A pergunta: “Que é um caipira?” foi feita a diversas outras pessoas, todas nascidas e criadas na cidade de São Paulo e que, presumivelmente, não tinham perdido seu natural etnocentrismo, em razão de cursos de Ciências Sociais. As respostas foram as seguintes:

Empregada doméstica, de 15 anos de idade:

“Caipira é gente bobo, que não fala as coisas direito; é gente que anda rindo à toa”.

Farmacêutico, de 68 anos:

“Um caipira é o sujeito da roça, sem traquejo”.

Dono de serraria, de 42 anos:

“O caipira é um ignorante. Não tem noção de civilização”.

Dona de casa, de 40 anos:

“Caipira é bicho do mato, acanhado, tímido, arisco, mexeriqueiro. Mora em geral numa casa de ‘sopapo’ e é sujo”.

Professora de escola normal, de 52 anos:

“Um caipira difere das outras pessoas pela maneira de pensar, de andar, de falar e de vestir. É muito cheio de credices. É simples, desconfiado, retraído”.

Funcionária de escritório, de 23 anos:

“Pode-se descobrir o caipira pela roupa. Não é preciso nem falar com ele; basta olhar as suas calcinhas: são sempre apertadinhas, curtas, de pula-brejo”.

Estudante, de 22 anos:

“O caipira é um sujeito simples. Quando alguém lhe concede um pedaço de terra para cultivar, o que faz ele? Afinca quatro pedaços de pau no chão para uma casa. Planta uma quadra de milho, e cria dois ou três porcos doentios. Isso é tudo o que ele faz. Não procura melhorar coisa alguma. Quando parte de seu casebre ameaça cair, ele simplesmente encosta a parede com uma estaca. À tardinha, após trabalhar na sua quadra, vai para casa, senta-se no umbral da porta, puxa do pito e fica fumando”.

Moça estudante, de 21 anos:

“Moro perto da estação de estrada de ferro. A ideia que tenho do caipira é a de uma pessoa que sai da estação, de roupa de brim, botina, sujo de pó, com saco em vez de mala, e que se dirige ao Departamento de Investigações ou à Santa Casa”.

Advogado, de 35 anos:

“O caipira é um mestiço de português com índio”.

Professora primária, de 27 anos:

“Caipira é uma pessoa do interior, quer more numa cidade pequena, quer more na roça”.

Moça, caixa, de 25 anos:

“O caipira é o que na Europa seria chamado ‘camponês’, o trabalhador da terra. É indolente, subnutrido, doentio e, na maior parte, analfabeto”.

Estudante, de 21 anos:

“Caipira é o homem do interior. Leva a vida como deve ser vivida. Contenta-se com pouco. Conformado por natureza, cultiva sua pequena área de terra, plantando o necessário para sua subsistência. Seu pito é o companheiro inseparável, assim como a viola. Não almeja riquezas”.

Funcionário de escritório, de 25 anos:

“O caipira é um homem da roça, respeitoso e trabalhador.”

Dona de casa, de 50 anos:

“Caipira é gente do mato, sem instrução; mas é gente sincera, sem fingimento”.

Parece que a gente da roça sempre se considerou caipira. O sentido depreciativo dado agora a esse termo por muitos habitantes da cidade, entretanto, está-se tornando conhecido na zona rural, onde cada vez mais o consideram imerecido e injusto, sendo portanto cada vez menos usado. Os habitantes da Vila estudada defendem-se quanto a este ponto. “Entre nós caipira”, disse um deles, “encontra gente bruto mais também encontra gente munto educado, que sabe tratá os otro munto bem”. “A gente é caipira”, disse um sitiante do lugar, “mais compreende alguma coisa; a gente vê quem sabe tratá os otro e quem num, sabe. Há caipira aqui que pode dá lição nisso a muntas pessoa da cidade”.

Explicou um líder da Vila: “O caipira é munto acanhado. Por isso que quano a pessoa chega na casa dêle a primera veis, num oferece munto a casa.

Mais tem bão coração. É boa gente. Êle fica ansim meio esquisito, mais num é por ruindade, é só proqué num sabe o que fazê quano num conhece a pessoa. É de poco sabê e isso faiz êle ficá desconfiado. É como o viado catinguero do campo: êsse viado vai andano munto bem, de repente vê alguma coisa e fica assustado, dá uma corrida e vai pra longe; depois, vem vortano devagarzinho pra vim oiá e intendê o que assustô êle. Ansim tamém o caipira fais. Se aparece um negócio, uma coisa que êle num intende, êle vai embrulhano o tempo; deixa pra manhã, deixa pra intendê bem; daí dá a sua decisão”.

De vez em quando, um habitante do lugar refere-se com prazer a um característico de alguém na comunidade que desmente o sentido depreciativo dado a esse termo. Ouve-se, às vezes, a observação “Êle é caipira sabido”. A respeito de um negócio muito bom que fez um sitiante do lugar, observou um morador da Vila: “Joaquim é caipira viajado! É um caipira que corta dos dois lado; ninguém pega êle disprevenido. Neste mundo, quem menos anda, avoa,¹⁰” “Êle é caipira de ‘pouco tempo’”¹¹, comentou de um amigo outro habitante do lugar. “Êle me trata como caipira”, disse o proprietário de uma venda, a respeito de certo caixeiro-viajante. “Eu só caipira memo, mais conheço as mancada munto bem. Êle pensa que vai me levá na conversa e eu vô ino memo inté o ponto que é dos meus interêsse... Depois... o môio é diferente”. “Êles falaro: ‘aquêle é um caipira tonto, a gente embruia êle’”, disse um moço da Vila referindo-se a pessoas de uma cidade vizinha. E continuou, com ar de desafio: “Eu vô mostrá pra êles o que um caipira pode fazê de verdade”.

Ao mesmo tempo, tende a gente da roça a considerar-se superior, em diversos pontos, aos habitantes da cidade. Em primeiro lugar, consideram o “cidadão” como menos virtuoso. “Gente da cidade”, disse um jovem sitiante, “fica munto farsa. A gente lá num pode confiá em ninguém, e ninguém confia na gente”. “Nóis caipira”, observou um sitiante, “num vivemo falano o que num pode fazê; o que nós fala, nós sustenta”. “Minhas neta”, disse uma sitiante, referindo-se às filhas da filha que casou e foi morar na cidade, “gastam munto. Vê que as otra compra uma coisa, tamém qué comprá. Que esbanjamento!” As pessoas da cidade são tidas como menos capazes de

¹⁰ “Isto é”, explicou ainda mais o informante, “tudo mundo procura tirá a maió vantage dos ôtros, e por isso é preciso tá em guarda”.

¹¹ Que apreende as coisas rapidamente.

trabalhar, ou como tendo menos vontade de fazê-lo. “Minhas neta, quando vem me visitá”, disse a mesma sitiante, “são umas môça dilicada – num qué fazê nada. Eu digo pra elas: ‘Vem ajudá na pranta, tem tanto feção aí pra batê, tem tanta coisa!’ Mais elas num qué trabaia. Tem mêdo de ficá com as mão calejada.” “Gente da cidade”, queixou-se outra sitiante, “é gente soberba”. Os moradores do lugar orgulham-se de seu conhecimento maior do campo e do mato e da facilidade com que andam neste. “Os cidadão, quando vem aqui no mato”, disse um morador da Vila, que gosta de caçar, “fica perdido memo. É só largá um lâ no Paió Véio¹², por exemplo, êle tá morto”. Considera-se a vida na cidade como prejudicial às qualidades masculinas. “Os home da cidade tem as mão fina”, disse um morador da Vila; “tanto fais pegá numa mão de home como de muié, é a mema coisa”. Consideram-se mais saudáveis: “Êsse pessoar da cidade”, observou um jovem sitiante, em tom de pouco caso, “que veve sempre na sombra, num pode tê saúde. É mió sê prêto¹³ e sêco como eu, mais nunca percisá de médico”. “Essa gente da cidade”, observou outro habitante da Vila, “vão vê que a caipirada daqui tudo é macho memo”.

Os habitantes rurais, entretanto, já começaram a adotar o sentido depreciativo do termo “caipira” e a usá-lo para seus próprios fins, na sua própria sociedade. Dois habitantes da Vila, por exemplo, estavam conversando sobre certo assunto num botequim, quando um deles levantou um pouco a voz e disse: “Ocê precisa alembrá que é caipira!” A expressão do rosto e outros gestos que acompanharam a observação indicavam, entretanto, que esta não fora proferida para ofender, mas apenas para lembrar o fato de que o outro homem, em virtude de sua falta de conhecimento do mundo exterior, não estava em condições de fazer uma observação dogmática como aquela que acabara de proferir. “Quá!”, disse um homem do sítio, criticando um habitante da Vila, “êle é um caipira iguar a nós memo. Êle é que pensa que num é”. O termo é também empregado pelos moradores do lugar, especialmente pelas pessoas mais capazes, para se distinguirem das menos capazes da zona rural circunvizinha, que são extremamente acanhadas e não sabem conduzir-se quando lá estão. “Êsse pessoar que num mexe nem viaja”, disse

¹² Uma área não cultivada perto do rio que passa ao oeste da Vila, coberta de mato e muito usada para caçadas pelos habitantes do lugar.

¹³ O homem em questão é branco. Ele se refere ao tom queimado da pele adquirido pelos anos de trabalho ao sol.

um homem, “essa caipirada que veve aí pelos mato sem nunca saí, num vê nada, essa gente é que fica caipira memo. Mora tôda vida num lugá só, num é de admirá.” “Caipira é ansim memo”, observou outro morador da Vila, a respeito de um homem do sítio que se comportara de maneira a merecer a sua desaprovação, “num sabe tratá os otro”. “Caipira é bruto memo”, observou ainda outro morador da Vila em situação semelhante, “por quarqué coisa já vai fazeno desafôro”.

A insatisfação com a vida rural, que se evidenciou nas observações citadas em outro lugar, de nenhuma maneira se estende a toda a comunidade. Conquanto lamente o trabalho pesado e de muitas horas e as incertezas da colheita, a maior parte dos habitantes locais acha que as satisfações da vida rural contrabalançam as desvantagens. Tal fato reflete-se nas seguintes observações:

Rapaz do sítio, de 14 anos:

“Eu gosto da vida na roça proqué aqui a gente respira um ar mais livre. Na cidade, há uma baruiada, a gente que num é costumado fica meio afrito com as rodage dos veículo. Na cidade, a gente vai comprá um pacotinho de verdura e já tão tudas murcha; a gente arranja uma dúzia de ôvo e quano quebra um, êle estora com tal baruío que quage rebenta o ovido. Num pode arranjá uma casa pra morá, sem pagá quage tudo o que ganha no aluguer, e ainda tem que comprá desde água. Se a gente chega num lugá pra tomá café, tem que pagá cinquenta centavo por cada xicrinha de só treis dedo de artura. E uma só num dá; são tão pequena! Assim, a gente tem que pedi mais umas e gastá inté dois ou treis cruzeiro. Vai a gente num lugá miserave pra comé, tem que pagá um preço artíssimo e ainda a água é rúim. Sim sinhô, a vida na roça é muito mió”.

Rapaz do sítio, de 15 anos de idade:

“A vida no sítio é boa. Gosto daqui. Vô fazê uma grande roça de mio. Depois que nós vê o mio crescê, a gente fica alegre”.

Rapaz do sítio, de 18 anos:

“A vida na roça é boa na coieta. Aí o lavradô fica contente. Na primavera tamém é munto lindo vivê na roça, proqué as campina fica coberta de frôres e é o tempo que a passarinhada canta sem pará. Mais pra vê e ovi êsses tais

gorjeio é perciso alevantá cedo. Senão, perde tudo. Com o sór quente, as frôres murcha e os passarinho pára de cantá. A vida na roça é boa, se a gente num tem mêdo de alevantá cedo”.

Rapaz do sítio, de 15 anos:

“A vida na roça é uma vida boa, memo que tem de trabaiá munto. Quem mora na roça tem sempre o que comê. A gente pode prantá feijão, arrois, batata, cana, menduim, café e verdura, e quem pranta tudo isso tem poco a comprá”.

Rapaz do sítio, de 19 anos:

“A vida na roça é mió do que na cidade, proquê nem que ande remendado, nem que num tenha a casa bem arrumada, ninguém arrepara. Além disso, no sítio, a gente pega na espingarda e sai pra caçá quano bem intendé”.

De modo semelhante, a maioria dos habitantes da comunidade que estiveram na cidade ou dela ouviram contar coisas prefere a vida simples da roça à vida mais exigente da cidade. “Há dezessete ano atrais, quano eu tava casada de nôvo”, recorda a esposa de um funcionário da Vila, “parei seis meis na cidade de São Paulo. Meu marido foi chamado pro serviço militá. Tratei de guentá tudo êsse tempo, mais foi difícir. Num gostei nada da cidade. Logo que pude, tomei um caminhão e vim pra roça. E nunca mais vortei desde aquê tempo”.

“Cada treis ou quatro ano”, disse uma parteira, “vô visitá meus parente lá em São Paulo. Mais, nunca me acostumo na cidade. Vô num dia, vorto notro. Aqui no mato o crima é mió. A água tem mais frescura; num é como essas água da cidade que é encanada e onde ás veis êles põe alguma coisa. Aqui na Vila, se a gente vai na venda e num tem dinheiro pra pagá uma verdura, o pessoar dá ansim memo; mais, na cidade, se a gente vai no mercado pedi coisa sem pagá, vê lá se êles dão! Lá, é só a podê dos cruzero. Na roça, ninguém padece. Sempre que eu vô pra São Paulo, eu levo leite pros parente; eu tenho uma sobrinha lá que diz que leite na cidade ‘tem chero de urina’. Quano vô na estação pegá o trem pra vortá pra casa, vejo aquelas fila comprida de gente esperano pra comprá pão, pra comprá carne. Onde será que êles pusero a farinha e a carne? Decerto os ‘tubarão’ tomaro conta do govêrno. Num sei como é que aquela gente da cidade tem paciência”.

“Lá em São Paulo”, disse uma mulher do sítio, “tem gente na rua a noite intêra. É um baruião. Pra num falá dos domingo, o que é pió”. “Quano êle tem que i memo a Boa Vista”¹⁴, disse uma habitante da Vila a respeito de seu pai que não suporta estar fora do sítio; “nunca passa a noite lá; diz que num pode dormi com o baruiado da cidade. Num sei como é isso”, continuou, com um sorriso, “pois ele é surdo”. “Minha sobrinha me disse”, comentou outra mulher do sítio, mostrando grande satisfação e certo orgulho, “que lá em São Paulo a lua num aparece; num dá pra vê ela por causa das luis. Mais aqui na roça, é aquilo tudo craro e bonito”. “Aqui na roça”, disse uma moça do sítio, “a gente num percisa nem pensá. Mais lá na cidade é tudo difice”.

Um morador da Vila, cuja esposa foi levada a um hospital na cidade de São Paulo para uma operação de emergência, disse, quando ela voltou: “Se ela num viesse pra cá, ela morria. Depois de sê operada, passô uns dia lá na Rua Voluntários da Pátria, bonde em frente da casa, uma baruiada, num podia dormir.” “Ovi dizê”, comentou uma mulher da Vila que nunca esteve em São Paulo, “que lá na cidade o povo que vai e vem, os bonde e caminhão passano, é tudo um tropeção”. “Um passarinho num esquece do ninho véio”, observou um homem do lugar. “A gente acostuma. Quano vô em São Paulo e vorto praqui, quano chego lá no espigãozinho [um ponto elevado do qual se pode ver considerável parte da comunidade em apreço], já respiro mais fundo, me dá mais parpite de comê, fico mais alegre”.

¹⁴ Uma cidade de apenas 5.000 habitantes.

BALUARTES

9. Antonio Soares Amora

Paulistano de nascimento e vivência (1919-1991), mas herdeiro de tradições cearenses que influenciaram em seu empreendedorismo, cultivou traços de personalidade lusitana por opção acadêmica e vínculos matrimoniais, o que determinou seu estilo diplomático de agir e triunfar.

Dedicou-se ao estudo da literatura, frequentando na Universidade de São Paulo as aulas de Fidelino de Figueiredo e revelando grande interesse pela Literatura Portuguesa. Recompensado pelo mestre, tornou-se professor assistente, vindo a sucedê-lo na cátedra, quando este concluiu seu estágio no Brasil, em 1951. Prestou concurso público em 1955, conquistando notoriedade pela clareza didática e pela competência como gestor.

Casou-se com Helena, filha de Fidelino de Figueiredo, mantendo forte ligação com o acervo do sogro e mestre.

Além de consolidar a cátedra de estudos portugueses criada na USP, realizou também missão semelhante nas universidades de Hamburgo (Alemanha) e Wisconsin (EUA).

Em 1959 foi nomeado diretor da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Assis, onde reuniu uma equipe jovem e promissora, comprometida com a instauração de uma faculdade moderna e modelar, sendo respaldada pela contratação de docentes e discentes em tempo integral. Parte dessa equipe foi transferida para a Escola de Comunicações Culturais da USP, conduzindo-a de acordo com uma filosofia de trabalho dinâmico e transformador.

Foi justamente essa capacidade de liderança e empreendimento que determinou a transferência de Amora para o mundo midiático, onde desempenhou funções relevantes nas áreas de televisão e produção editorial, respectivamente na Fundação Padre Anchieta (TV Cultura) e na Editora Abril.

O livre trânsito que ele possuía nesse universo, beneficiou seus colegas de Assis e da USP, especialmente Julio Garcia Morejón,

Rolando Morel Pinto, José Ferreira Carrato e André Casquel Madrid, na adoção de processos dinâmicos no ensino e na pesquisa das Comunicações Culturais.

Para melhor delinear sua personalidade intelectual, vale a pena recorrer ao perfil que dele compôs Massaud Moisés: “Figura de professor, historiador e crítico representativo do melhor espírito universitário... (...) ... {serviu} de modelo em que mais de uma geração se espelhou...”

Autor de obra multivariada nos campos da História e Teoria da Literatura, deu especial atenção ao problema dos gêneros literários, em linhas gerais concebidos no texto que produzimos a seguir, lembrando que seu raciocínio está ancorado na visão de Fidelino de Figueiredo e sua argumentação inspira-se nos conceitos de Benedetto Croce.

BIBLIOGRAFIA

LAROUSSE CULTURAL. *Antonio Soares Amora, Brasil A/Z*. São Paulo: Universo, p. 37, 1988.

MOISÉS, Massaud. Antonio Soares Amora. *Anais do XXII Congresso Internacional da ABRAPLIP*, s.d.

WIKIPEDIA. *Antonio Soares Amora*. Disponível em: http://pt.wikipedia.org/wiki/Ant%C3%B4nio_Soares_Amora. Acesso em: 21 fev. 2013.

José Marques de Melo

Gêneros literários brasileiros

Antônio Soares Amora*

Estudo histórico dos gêneros e das principais espécies literárias

Quando se estudam os gêneros e as espécies, do ponto de vista histórico, isto é, investigando-lhes a gênese e a existência nas diferentes literaturas, de pronto volta-se-nos a atenção para a literatura grega, pois os gregos cultivaram e descobriram quase todos os gêneros da prosa e da poesia. Os latinos, desde que entraram em contato com a cultura grega, assimilaram-lhe a experiência literária; e se não se pode negar que alguma coisa criaram de novo, também não se pode negar que o grande brilho de sua literatura deveram à influência grega.

Com a decadência do mundo heleno-romano, quase toda a experiência literária dos gregos e dos latinos se confinou no seio da Igreja, e aí em grande parte se esqueceu, uma vez que as literaturas pagãs não condiziam com o espírito e a cultura católicos. E assim, na Idade Média, a partir do século XII, quando as literaturas modernas começaram a formar-se (a francesa, a italiana, a espanhola, a portuguesa e inglesa), tiveram de desenvolver verdadeiro trabalho de recriação dos gêneros literários; mas esse trabalho, conquanto represente, pelo que conquistou, título de valor para a cultura medieval, não chegou, talvez pelo pouco tempo em que se desenvolveu, três a quatro séculos, aos resultados conseguidos pelas civilizações grega e latina; quer dizer: nas literaturas medievais muitos gêneros se recriaram, muitas espécies literárias se inventaram, mas tudo o que se fez é bem inferior ao que fizeram

* AMORA, Antonio Soares. Gêneros literários brasileiros. *Estudos Avançados*, São Paulo: USP, v.8, n.22, set./dez. 1994.

os Antigos. O que de curioso há nas literaturas medievais, com respeito aos gêneros, e às espécies literárias, é que, além de se recriarem alguns gêneros e se descobrirem outras espécies, novas designações encontraram-se para esses gêneros, e espécies; fato que não deve passar despercebido ao crítico e historiador da literatura, porque muitas dessas designações medievais conseguiram atravessar o Classicismo e chegar aos nossos dias; por exemplo, as palavras, romance, novela, conto, auto, farsa, etc.

No século XIV, o Humanismo iniciou a campanha da revalorização da cultura do mundo antigo; o triunfo dessa campanha, no século XV na Itália, e no século XVI em outros países, trouxe como consequência a volta, com as suas designações, de todos ou de quase todos os gêneros e espécies literárias descobertos e cultivados pelos gregos e pelos latinos. De modo que, do século XV e XVIII, vamos encontrar nas literaturas clássicas (literaturas formadas sob o magistério do Humanismo), muitas das designações antigas dos gêneros e das espécies literárias.

E se na primeira metade do século XIX, com o Romantismo, muito se combateu a influência dos Antigos, dominante durante o Classicismo; e se por todo o século XIX e sobretudo em nosso século é cada vez mais forte a reação contra a tradição, e diligentemente se tem procurado uma libertação do peso do passado, buscando-se a criação de novos gêneros e espécies literárias – é inegável que pouca coisa se tem feito de realmente novo: os Antigos continuam com a maior contribuição na história dos gêneros literários.

Com este resumo já é possível compreender o sentido histórico de algumas das principais designações dos gêneros e das espécies literárias.

POESIA LÍRICA: os gregos começaram por denominar lírica, a uma espécie poética que se cantava com o acompanhamento da lira. Depois a expressão se generalizou e passou a designar toda espécie poética que tinha por conteúdo sentimentos e emoções, ou pelo menos a predominância destes elementos. Tal sentido da expressão passou à literatura latina, depois ao Classicismo e ainda hoje se mantém. Dos gregos até hoje, nas mais variadas formas poéticas, a chamada *poesia lírica* tem enriquecido o seu conteúdo: a poesia lírica grega expressou muitos dos sentimentos humanos, o ardor patriótico, o entusiasmo perante os heróis, a alegria pelos prazeres da vida, a sedução pela beleza das

criaturas e das coisas, o respeito aos deuses; mas a expressão do sentimento passional, nos seus paroxismos, nas suas inquietações, nos seus sofrimentos, só os latinos inauguraram na história da chamada poesia lírica. Na Idade Média, como entre os gregos e os latinos, a *poesia lírica* era cantada e musicada; veja-se o lirismo trovadoresco ou provençal; cedo, entretanto, (século XIII), ao lado desse lirismo musicado, surgiu o lirismo recitado. Durante o Classicismo, sob o magistério espiritual dos Antigos e, mais proximamente, de Petrarca, a *poesia lírica*, em formas e em espécies ressuscitadas da literatura grega e da latina e principalmente numa forma poética criada na Idade Média, o soneto, foi bastante cultivada; e nesse período suas características dominantes foram o *formalismo* e o *universalismo*, de que já falamos. No Romantismo a poesia lírica continuou a ser muito estimada; mas, de então por diante, em oposição ao Classicismo, veio a ser fruto de individualismo e de liberdade criadora.

Do estudo histórico da chamada poesia lírica vê-se que esta expressão, poesia lírica, nem sempre teve um único sentido: a princípio designou a poesia cantada à música da lira: depois, genericamente, passou a designar toda e qualquer poesia onde houvesse confissão de sentimentos e emoções, embora esse subjetivismo se contaminasse de elementos objetivos, como descrições e narrações.

POESIA ÉPICA: Homero, escritor grego que viveu entre os séculos IX e VIIIa.C., sobre cuja vida e obras tanto se tem discutido, inaugurou, na história das literaturas ocidentais, a poesia de longo fôlego, com narrativa de fatos históricos e feitos heróicos (v. a *Iliada* e a *Odisseia*). A essa poesia denominaram os gregos, *épica* (de “epos”, recitação). Pelo interesse do conteúdo, pelo valor artístico, de pronto se fizeram as obras do Homero, um modelo desse tipo de poesia.

Dentre os muitos poetas épicos antigos, gregos e latinos, “imitadores” de Homero, o mais célebre, pelo significado histórico e artístico de sua obra, Eneida, foi Vergílio (70-19 a. C.).

Na Idade Média, nos séculos XII, XIII e XIV, inteiramente novos pelo assunto, pela técnica poética e narrativa e pelos nomes com que foram designados, muitos poemas narrativos se escreveram: são, na França, as canções

de gesta e os *romances cortesãos*, inspirados nas façanhas da cavalaria e nalguns episódios da vida militar antiga (*Canção de Rolando*, *Romances da Távola Redonda*, *Romance de Alexandre*, etc.); na Espanha, os também chamados *romances*, de que o primeiro e mais célebre é o *Romance do Cid* ou *Cantar de Mio Cid* (1140?).

Nos séculos XIV e XV, quando já é sensível, na Itália, a sobrevivência do Classicismo começaram a aparecer as primeiras obras épicas feitas segundo os modelos heleno-romanos. No século XVI, os teóricos, sobretudo italianos, com espírito de minúcia discutiram as teorias antigas relativas à poesia épica; em meio a essas discussões muitos poemas se escreveram, dentre os quais sobressaem: na Itália, *Orlando Furioso*, de Aristo (1474-1533), e *Jerusalém Libertada*, de Torquato Tasso (1544-1595); em Portugal, *Os Lusíadas*, de Luís de Camões (1524?-1580). Nos dois últimos séculos de Classicismo, XVII e XVIII, ainda em meio às polêmicas dos teóricos, multiplicaram-se as obras épicas; mas, apesar da experiência literária com que contavam esses séculos, nenhuma obra épica produziram que tivesse o valor artístico dos três grandes poemas do século XVI. Na primeira metade do século XIX, durante o Romantismo, ainda se cultivou a poesia épica, verdade é que dentro de uma teoria nova, nova em face daquela que os clássicos perfilharam. Depois do Romantismo, isto é, a partir da segunda metade do século passado, a poesia épica começou a perder o interesse do público, e hoje raros são os que a cultivam.

A história, acidentada e longa, da chamada poesia épica, percorreu, a nosso ver, quatro fases: 1ª fase, a antiga, isto é, a heleno-romana; 2ª fase, a medieval; 3ª fase, a clássica, que é o retorno ao passado heleno-romano; 4ª fase, a romântica.

A *poesia épica* antiga e clássica teve sua teoria claramente exposta pelos teóricos, em tratados de poética; em resumo, eram os seguintes os princípios dessa teoria:

a) O poema épico devia conter cinco partes: *proposição* (abertura do poema e parte em que o autor diria qual o assunto que se propunha tratar); *invocação* (parte em que o poeta invocaria, para sua inspiração, o auxílio das divindades); *oferecimento* (parte não obrigatória; daí não aparecer em muitos poemas épicos; nela o autor faria, a alguma pessoa, o oferecimento da

obra); *narração* (parte mais importante e longa, pois conteria propriamente o assunto da obra); *epílogo* (parte também não obrigatória; seria o fecho da obra).

b) A narração épica não devia ser como a histórica, em linha sucessiva de fatos: devia principiar o mais perto possível do fim do sucesso que dera motivo à obra; e os fatos passados, preparatórios desse sucesso, e o futuro deviam ser introduzidos na narração, como ampliações do tema, pelos seguintes processos: narrativa ou “fala” das personagens (como é n’*Os Lusíadas* a “fala” de Vasco da Gama e de Fernão Veloso); sonhos das personagens (como é n’*Os Lusíadas* o sonho de D. Manuel, e no *Caramuru*, de Frei José de Santa Rita Durão, o sonho de Paraguaçu) visões fantásticas das personagens (como é no *Uruguai* de Basílio da Gama, a visão que Tanajura proporciona a Lindoia); por esses processos consegue o poeta amplificar a narração e torná-la, pela variedade, sugestiva.

c) O poema épico devia conter o “mararilhoso”, isto é, a ação dos deuses, necessária, diziam os teóricos, à “grandeza e majestade” do poema.

Ao lado do poema épico, de conteúdo heroico, criaram os gregos, e depois muito o cultivaram os clássicos, o poema herói-cômico, que se caracteriza por conter personagens ínfimas e ridículas a realizar ações que supõem grandiosas; e o cômico, o grotesco, nasce, justamente, desse desequilíbrio entre as personagens e as ações.

Dentro da teoria antiga e clássica, três eram as palavras que se usavam para designar as obras épicas: *epopeia*, *poema* e *poemeto*; conquanto nem sempre tenham os autores respeitado o sentido próprio dessas palavras, em geral tinham elas a seguinte diferença de significado: *epopeia* – obra épica cujo conteúdo era de grande significado histórico, por exemplo, as obras de Homero, de Vergílio, de Tasso, de Camões; *poema* – obra épica cujo conteúdo tinha menor significado histórico, por exemplo, o *Caramuru*, de Santa Rita Durão; *poemeto* – obra épica cujo conteúdo tinha significado histórico ainda menor, por exemplo, o *Uruguai*, de José Basílio da Gama.

A *poesia épica medieval* não teve, como a clássica, os modelos e a disciplina dos Antigos; por isso também não teve, propriamente, uma teoria: não se divide em partes predeterminadas, a narrativa é feita em linha suces-

siva de fatos, e se não lhe falta o fantástico, o sobre-humano, o maravilhoso, este nunca se concebeu segundo uma teoria, mas nasceu da natural exuberância de imaginação do homem medieval e de seu gosto da alegoria.

A poesia épica romântica, fruto de uma escola revolucionária em face do Classicismo, concebeu-se e constituiu-se segundo uma teoria anticlássica: a narrativa voltou a se fazer cronologicamente, como na Idade Média; abandonou-se a rígida divisão do poema em partes: aboliram-se todos os processos de “amplificação”, tão diletos dos clássicos¹.

POESIA SATÍRICA: Os gregos cultivaram a poesia de ataque, de invectiva, mas não chegaram a conceber essa poesia como gênero especial, nem a lhe dar nome próprio. A criação da *poesia satírica* coube, propriamente, aos latinos: o criador da poesia satírica foi Caio Lucílio (148-102 a.C.), e a palavra sátira (lat. *satura, ae*), que até Lucílio teve o sentido de “composição mista de prosa e poesia”, passou a ter, de Lucílio em diante, pelo caráter de sua obra, o sentido de poesia de ataque, de crítica. Além de Lucílio tiveram os latinos grandes cultores da poesia satírica: Horácio (65-8 a.C.) e Juvenal (55-135 d.C.). Na Idade Média, no início das literaturas modernas, com outro nome foi criada e cultivada a poesia satírica: são as *cantigas de escárnio e de maldizer* dos trovadores. No Classicismo, sob o magistério espiritual dos satíricos latinos, sobretudo de Horácio, voltou o gosto dessa poesia, que largamente se cultivou, no seu caráter clássico, até o advento do Romantismo. Dos poetas satíricos do Classicismo, os maiores foram: na literatura espanhola, Quevedo Villegas (1580-1645); na literatura francesa, Boileau (1636- 1711); na literatura portuguesa, Bocage (1765-1805) e Nicolau Tolentino (1741-1811); na literatura brasileira, Gregório de Matos (1636-1696). Do Romantismo até hoje a poesia satírica continua a ser cultivada, se bem que em menor escala.

A poesia satírica, em toda a sua história, tem variado na composição, no conteúdo. No caráter invectivo tem sido de dois tipos principais: moralizadora, quando há, da parte do poeta, a intenção de corrigir erros, como é

¹ Muitas ideias sobre a teoria da poesia épica encontram-se em A. Belloni, *Il poema épico e mitológico*, Milano, Vallardi, s/d.; em Fidelino de Figueiredo, *A épica portuguesa no século XVI. Boletins da Faculdade de Filosofia, Ciência e Letras*. São Paulo, Universidade de S. Paulo, n. 6, 1950.

o caso da sátira horaciana e da sátira de Boileau; caricaturesca, quando visa sobretudo à chacota, ao riso, como é o caso da sátira de Bocage².

TEATRO: Na história das literaturas ocidentais, cabe aos gregos o título de criadores das representações teatrais. O teatro grego nasceu de sugestões fornecidas por uma poesia narrativa, o *ditirambo*, cujo assunto era a vida de Baco ou Dionísio, deus do vinho. As primeiras representações gregas são do fim do século VI a.C. No século V a.C., já encontramos, em Atenas, perfeitamente definidos, três tipos de peças: a *tragédia*, a *comédia* e o *drama satiresco*. A *tragédia*, cujo fim, segundo os maiores cultores e teóricos, era despertar ou, como se dizia, “purgar”, “purificar” nos espectadores os sentimentos nobres (amor à justiça, respeito aos deuses, entusiasmo pelos heróis), tinha por assunto as grandes cenas da história nacional. A *comédia*, cujo fim era divertir, teve por assunto, a princípio (Aristóфанes – 444-365 a.C. –), cenas e fatos da vida contemporânea de Atenas; depois, quando não mais se permitia essa crítica direta, a comédia passou a explorar tipos psicológicos e fatos cômicos de caráter universal (tipo de comédia bem representado por Menandro – 342-292 a.C. –). O *drama satiresco*, cujo fim era cultuar a memória do deus Baco, pois as festas dramáticas se faziam em sua honra, tinha sempre por conteúdo um episódio da vida desta divindade.

Os teóricos gregos, a começar por Aristóteles (v. *Poética*), fundados nos exemplos dos melhores autores e nas condições técnicas que a época impunha às representações teatrais, elaboraram toda a teoria dessas representações; dessa teoria podemos destacar, como fundamentais, os seguintes princípios:

a) *Separação dos gêneros*, isto é, cada gênero teatral, a tragédia, a comédia e o drama satiresco, devia manter, absolutamente puro, o seu caráter.

b) *Unidade dramática*: pelas contingências técnicas, onde se tem de acentuar a impossibilidade de construir cenários, os gregos realizaram seu teatro dentro do princípio das três unidades: unidade de tempo, isto é, representavam-se fatos que, na realidade, passar-se-iam no máximo em 24 horas (alguns teóricos falaram em 12 horas, e outros em 48, mas o que importa

² Sobre a poesia satírica, muitas ideias se encontraram na obra de V. Cian, *La sátira*. Milano, Vallardi, s/d. 2 vols.

é que se limitava o tempo); unidade de espaço, isto é, só se representavam fatos passados num mesmo lugar; unidade de ação, quer dizer, só se representava, no palco, ação principal; as demais, ligadas a ela, faziam-se supor.

Com seus modelos, com seus princípios técnicos, o teatro grego, a partir do século III a.C., entrou na literatura latina, onde a comédia (v. Plauto – 250-184 a.C. e Terêncio –194-159 a.C.) foi muito estimada que a tragédia (v. Sêneca, o Filósofo – 2-66 d.C.). O drama satiresco já não se cultivou entre os latinos.

Na Idade Média, na França, no século XII, reapareceram, nas igrejas, as representações teatrais; mas com assuntos e técnica bem diferentes daqueles que encontramos no teatro grego e latino: assunto religioso e técnica muito rudimentar, pois que ignorado o teatro antigo, recomeçava-se a aprendizagem desse gênero. O teatro medieval pouco a pouco evoluiu, e no século XV, na França e na Espanha (v. Juan del Encina – 1469-1529) já se exploraram outros temas que não apenas mistérios e milagres; no século XVI, o teatro de tipo medieval, que vinha sendo, em face do teatro antigo, uma criação original, teve em Gil Vicente (1465?-1539?) o primeiro genial cultor. Apesar do triunfo do Classicismo, o teatro de tipo medieval continuou, principalmente na Espanha, por todo o século XVI e XVII, e, embora sofrendo a crítica dos teóricos clássicos do século XVIII, de certo modo ainda nesse século se cultivou e foi estimado³.

No século XV começou na Itália o teatro clássico, imitação do teatro heleno-romano. No século XVI, esse teatro triunfou em todas as literaturas

³ A terminologia do teatro medieval e de tipo medieval é muito flutuante; contudo, atendendo-se à generalidade, podem-se fixar os seguintes sentidos: *Mistério* – representação de um episódio da vida de Jesus Cristo. *Milagre* – representação de episódio em que interfere a ação de santos e de mortais. *Auto* – era, em Portugal, toda obra dramática, a palavra latino, *actum*, deu no português *aito* e depois *auto*; o palavra *auto* tinha, portanto, sentido geral. *Auto de devoção* (devoção) – peça ou auto de assunto religioso. *Farsa* ou *farsa de folgar* – peça ou auto de assunto cômico. *Comédia* – palavra usada, no teatro, a partir do século XVI, com um sentido, não particular, como no teatro antigo e clássico, mas genérico, de peça dramático; (cf. o teatro espanhol dos séculos XVI XVII). *Tragicomédia* – palavra também usada, no teatro, o partir do século XVI: tinha o sentido, no teatro de tipo medieval, não de peça onde se misturavam o trágico e o cômico, como alguns têm suposto, mas peça onde se misturavam o real e o imaginário ou maravilhoso (sentido que tem no teatro catequista, dos jesuítas), ou peça de assunto heroico (sentido que tem no teatro vicentino).

renascentistas; e no século XVII alcançou, na literatura francesa, o máximo esplendor (com Corneille – 1606 - 1684 –, Racine – 1639 -1699 – e Molière – 1022-1637). O teatro clássico, se em muitos pontos, sobretudo na arte cenográfica, representou, como é natural, um aperfeiçoamento do teatro antigo, na teoria, nos princípios básicos “imitou” o teatro grego.

O teatro antigo, medieval e clássico fez-se sempre em verso; e no teatro antigo, por vezes no medieval e no clássico, foi regra, na peça, a participação de um coro, que dialogava com os protagonistas, cantando ao som de instrumentos musicais.

O Romantismo, tanto quanto o Classicismo, fez do teatro um gênero dileto mas, condenando toda a técnica dramática dos Antigos e de seus imitadores clássicos, defendeu uma teoria dramática completamente nova:

a) *Mistura dos gêneros*: a peça podia comportar, desde que o assunto e o interesse do público o exigissem, a mistura do trágico com o cômico; tudo estava, naturalmente, em encontrar o equilíbrio e o valor artístico na mistura desses elementos;

b) *Desunidade dramática*: dentro do espírito de liberdade de inspiração, os românticos condenaram o respeito absoluto ao princípio clássico das “três unidades”; as peças poderiam encontrar, na desunidade de tempo, espaço e ação, mais motivos de interesse para o público;

c) *Riqueza e variedade de cenário*: em função do segundo princípio pugnaram os românticos pelo cenário variado e rico na ornamentação;

d) *Teatro em prosa*: uma vez que o teatro reproduzia a vida real, e nesta a linguagem comum é a prosa, os românticos, muito naturalmente, condenaram o artificialismo da linguagem poética do teatro antigo, clássico e medieval.

À peça concebida dentro desses princípios os românticos denominaram *drama*, usando velha palavra grega, se bem que com outro sentido; e ao lado do *drama*, nos variados tipos, histórico, sentimental, trágico, continuaram a cultivar a comédia.

Depois do Romantismo, a mais importante reforma do teatro foi feita pelo Modernismo⁴.

IDÍLIO E ÉCLOGA: A palavra *idílio* significou primeiramente “pequena peça poética”, e foi com este sentido que Teócrito (310?-250? a.C.) usou-a, quando denominou as suas poesias, *Idílios*. Mas como uma parte dos idílios de Teócrito era de assunto pastoril ou bucólico, a palavra idílio passou a significar poesia pastoril. Vergílio, compondo mais tarde, em Roma, suas poesias pastoris, denominou-as *bucólicas* ou *églogas*. De então por diante as duas palavras, idílio e égloga (ou écloga), foram usadas como sinônimas; verdade é que no Classicismo, alguns teóricos, no seu rigorismo, tenham querido estabelecer diferença entre uma e outra: égloga, poesia pastoril com diálogos; idílio, poesia pastoril com monólogo ou solilóquio. As églogas e os idílios foram muito cultivados na Antiguidade, mas, muito mais que na Antiguidade, o foram, a começar com o poeta italiano Sannazzaro (1458-1530), no Classicismo. A partir do Romantismo caiu no esquecimento.

A chamada poesia pastoril, na sua forma égloga ou idílio, não teve, em toda a sua história, uma estrutura única: sua forma foi sempre a poesia, mas a composição, ora foi expositiva, ora expositivo-representativa, e o conteúdo, ora físico, ora físico e psicológico. A propósito da poesia bucólica não devemos esquecer que só nos poetas antigos teve realismo descritivo; no Classicismo, sendo imitação dos modelos gregos e latinos, frequentemente tudo o que contém de paisagens e de costumes é concebido irrealisticamente. E ainda: a partir de Vergílio, muito frequentemente, a poesia bucólica, atrás de sua ficção pastoril, esconde alusão a um fato verdadeiro, na vida do poeta ou do seu tempo⁵.

ORATÓRIA: A oratória e sua teoria nasceram no último quartel do século V a.C., em Atenas, com os sofistas; no século IV a.C. apareceram, na Grécia, os primeiros grandes oradores forenses e políticos: Isócrates (436-338 a.C.), Demóstentes (384-322 a.C.) e Ésquines (389-314 a.C.). De então por diante,

⁴ Sobre o teatro há farta bibliografia, que se deve procurar na crítica e na história de cada literatura.

⁵ Acerca da poesia bucólica v. E. Carrara, *La poesia pastorale*, Milano, Villardi, s/d.

os retóricos, cada vez em maior número, foram fazendo da teoria da oratória uma complexa disciplina. Os latinos, aproveitando a experiência dos gregos, tanto no cultivo desse gênero como na sua doutrina, criaram admirável literatura oratória, onde sobressai a figura de Cícero (106-43 a.C.) e de teóricos como Quintiliano (40-118 d.C.) e Tácito (55-120 d.C.). À oratória profana (forense e política) dos gregos e dos latinos juntou o Cristianismo, desde seu primeiro século, a oratória sacra, nova, não pela teoria retórica, mas pelas finalidades (defender e propagar a fé cristã) e pelo conteúdo ideológico. Abraçada pela Igreja, na sua luta contra o paganismo, a oratória foi dos poucos gêneros antigos que se não eclipsou na Idade Média. Nas literaturas modernas, a partir do século XVI, com o Renascimento, começaram a aparecer grandes oradores sacros; e o século XVII, com Bossuet (1627-1704) e Antônio Vieira (1608-1697), pode-se dizer que foi o século mais brilhante da oratória sacra moderna. No século XVIII, com a Revolução Francesa, renasceu a oratória política, que no século XIX alcançou a sua fase de esplendor. E do século XIX aos nossos dias, com o crescente desenvolvimento da ação social das universidades e dos intelectuais, tem-se desenvolvido a oratória universitária, a acadêmica e o gosto das conferências públicas, ao lado de visível decadência das outras formas da oratória.

Da Antiguidade até o fim do Classicismo, a oratória seguiu, sempre com muito respeito, a teoria retórica, nos seus preceitos sobre a *invenção*, a *disposição* e a *elocução*; a partir do começo do século XIX, pelo anticlassicismo dos românticos e de todas as “escolas” que lhe seguiram, a oratória tem diligenciado por se libertar da doutrina dos Antigos.

A oratória teve sempre, como *forma*, a prosa; como *composição*, a expositiva; e como *conteúdo*, os mais variados assuntos; e é em relação ao *conteúdo* que se divide em sacra, política, forense, universitária e acadêmica.

ROMANCE: A palavra romance (do lat. *romanice*), nascida na Idade Média, literariamente começou por designar, na França, na Espanha e em Portugal, um poema de caráter épico, cujo conteúdo eram façanhas da cavalaria ou, na Espanha, as lutas da Reconquista, contra os mouros; e com este sentido de poema épico, ou simplesmente, narrativo, a palavra *romance* foi usada desde o século XII até o fim do Classicismo; de modo que só no século XVIII

começou a ter o sentido que hoje lhe damos: até então, desde o século XVI, a palavra que se usava para designar a narrativa de imaginação era *novela* (de origem italiana, *novella*, que à letra, significa novelo). Mudando de sentido, a palavra *romance* entrou a concorrer, na terminologia literária, com a palavra *novela*; e a crítica, ora com um critério, ora com outro, tem procurado, desde o Romantismo, estabelecer a diferença entre uma e outra: no domínio da literatura em língua portuguesa (Portugal e Brasil) é comum estabelecer-se a diferença, tomando-se como critério o tamanho da obra: *novela*, quando a obra, digamos assim, alcança, mais ou menos, umas duzentas páginas: daí por diante, *romance*. Mas este critério, que aliás é o do leitor comum, é empírico e arbitrário. Na literatura inglesa, americana e espanhola, a palavra *romance* conserva, na boa literatura crítica, o primitivo sentido, bem como a palavra *novela*; e assim não se confundem. Na literatura francesa, a palavra *romance*, mudando de sentido, no século XVIII, substituiu completamente a palavra *novela*. Deste modo, variado é o sentido das duas palavras nas diferentes literaturas ocidentais. E em nosso meio, uma vez que se estabeleceu, naturalmente, uma diferença entre *romance* e *novela*, e essa diferença não se funda num critério histórico, como no caso de outras literaturas, o que se deve fazer é procurar outro critério diferenciador, que não aquele, empírico e arbitrário, do leitor comum. Digamos então que *novela* e *romance* se diferenciam, não pelo número de páginas, mas pela técnica de construção: a *novela* é, em princípio, a condensação de todos os elementos do *romance*: diálogos rápidos, narrações condensadas e descrições impressionísticas, de que resulta sensível precipitação da história para o desenlace.

Do *romance* e da *novela* (no sentido que damos a essas palavras) temos de aproximar, pela semelhança de caráter, o *conto* (do lat. *comentum*?). Dos três principais tipos de narrativas de ficção, é o *conto* o de maior brevidade dramática; daí dizer-se, comumente, que o *conto* é uma pequena narrativa. A brevidade dramática do *conto* obtém-se por vários processos: ou se narra uma história que por sua natureza tenha brevidade de tempo, simplicidade de ação e máxima unidade de espaço; ou se pratica, na composição da obra, o máximo de condensação de seus elementos; e neste caso a técnica do *conto* aproxima-se da técnica da *novela*; ou então, começa-se a narrativa o mais próximo possível do desenlace, com o que se pode encurtar consideravelmente a narração.

O *conto*, talvez porque breve e simples narrativa, é mais antigo e comum na história das literaturas, que as longas narrativas. Na Europa ocidental, talvez por influência dos árabes, começou a ser cultivado no século XIV, na Espanha (v. *El Conde Lucanor*, de Don Juan Manuel, 1282-1348, terminado em 1335) e na Itália (v. *Decameron*, de Boccaccio, 1313-1375, escrito talvez em 1348); e de então por diante tem sido gênero narrativo bastante estimado, tendo alcançado seu período áureo na segunda metade do século passado, com os realistas e os naturalistas.

Segundo o assunto, os *romances*, as *novelas* e os *contos* têm sido divididos, pela crítica, em vários tipos: históricos, passionais, psicológicos, de aventuras, policiais, de costumes, de tese, regionais, humorísticos, infantis, populares, etc.

São ainda narrativas de ficção: a *fábula*, o *apólogo* e a *anedota*.

A *fábula* foi, primitivamente (entre os gregos, os latinos e os clássicos), um gênero poético; a partir do Romantismo começou a se fazer também em prosa. Duas são suas principais características: ter por assunto a vida dos animais, e por finalidade uma lição de moral.

Apólogo – como a fábula, foi gênero narrativo muito estimado pelos clássicos. Caracteriza-se por conter uma história vivida por objetos inanimados, e ter por finalidade também uma lição de moral.

Anedota – esta palavra tem dois sentidos: primeiro, e é seu legítimo sentido, significa particularidade da vida de uma personagem histórica; e assim se diz que um historiador é anedótico, isto é, refere as particularidades interessantes da vida de personagens históricas; segundo, e é o moderno sentido da palavra, significa pequena história (em algumas linhas) humorística.

HISTÓRIA: A história diferencia-se das narrativas de imaginação, romance, novela, etc.; não por ser uma ciência, que, a rigor, não o é, mas por ter atitude científica: intui os fatos passados e depois procura, com métodos especiais

e com o auxílio de certas disciplinas, aproximar, o máximo possível, essas intuições, daquilo que a razão, em face de certas provas, julga verdadeiro.

A palavra *história* significa, em grego, *informação*; e *Histórias* chamou Herédoto (484-425 a.C.) à sua obra, porque fora composta de informações colhidas durante as suas viagens pelo Mediterrâneo e pelo Oriente Próximo. Mas, dado o caráter da obra de Heródoto, narrativa de fatos vividos por alguns povos, a palavra história começou a ter o sentido que ainda hoje lhe damos. Na Antiguidade, na Idade Média e no Classicismo a história teve muito pouco da atitude científica: o historiador se propunha a narrar a verdade; mas, ou porque lhe faltasse espírito de imparcialidade, ou capacidade de discernimento entre o impossível e o possível, ou ainda porque lhe faltassem os métodos e as disciplinas auxiliares, necessárias à pesquisa dos fatos e à apuração da autenticidade das fontes, ou porque concebesse a história com arte – ficava a obra de história com muitos fatos imaginados e discutíveis: descrições, retratos físicos e morais das personagens e diálogos ou falas (discursos, como então se dizia).

No século XVIII, na França, na Alemanha e na Itália, teve início, na historiografia, uma reação de espírito crítico; e de então até hoje, cada vez mais se tem procurado dar, ao conhecimento histórico, o caráter positivo do conhecimento científico, e à atividade historiográfica a atitude da atividade científica; entretanto, nenhum dos grandes historiadores modernos afirma que a história é ciência, isto é, ciência exata, pois que não pode perder o caráter de *conhecimento intuitivo*.

Segundo a extensão da matéria a obra de história pode ter os seguintes nomes: *história universal*, *história nacional*, *história regional*, *monografia histórica*, *biografia* e *autobiografia*. Segundo a unidade de tempo que se toma para a narrativa, usam-se as seguintes designações especiais: *diário*, *anais* e *décadas*. Segundo a natureza da matéria a obra de história pode ser: *política*, *religiosa*, *social*, *econômica*, *literária*, etc. Nos séculos XIV e XV, e mesmo durante o Classicismo, muito se usou a palavra *crônica*, com o sentido de história de um reinado (v. as *crônicas* de Fernão Lopes, de Zurara, Rui de Pina, etc.); modernamente essa palavra tem outro sentido: comentário jornalístico, sobre acontecimentos do momento.

ENSAIO: A palavra *ensaio* foi criada por Montaigne (1533-1592), o qual, pelo desenvolvimento que deu a esse gênero, pode ser considerado seu criador. O ensaio é uma organização de ideias pessoais sobre determinado assunto; é a reação, toda pessoal, de um espírito, em face de um fato; sem aparato bibliográfico, sem pretensões de saber absoluto, como a obra científica e filosófica, o ensaio é mais um documento da curiosidade, da inquietação e da atitude espiritual de seu autor, que uma obra de saber positivo.

Conquanto criado no século XVI, só no fim do século passado, e sobretudo em nosso século, alcançou o ensaio, pelo grande número de cultores, e pelo valor desses cultores, o seu período áureo; chega mesmo a ser, o ensaísmo, uma das principais características de algumas das modernas literaturas (a inglesa, a espanhola, a francesa)

CRÍTICA LITERÁRIA: Na Antiguidade a crítica literária teve pouco desenvolvimento; e porque nasceu com os estudos gramaticais e retóricos, teve muito do espírito e das preocupações dessas disciplinas. Na Idade Média, nas literaturas em formação, muito pouco se praticou. No Classicismo, largamente se cultivou, mas ainda com muito de preocupação gramatical e retórica. Na primeira metade do século XIX, é que a crítica literária começou a renovar seu espírito, buscando na obra literária outros elementos de estudo que não apenas a *forma* nos aspectos gramatical, retórico e poético, e outras finalidades que não apenas ensinar a escrever segundo a “reta gramática” e a doutrina retórica dos Antigos. E dia a dia, discutindo métodos de trabalho, a natureza de seu objeto e suas finalidades, apresenta-se-nos hoje como complexa atividade intelectual.

A crítica propriamente dita não é, como já se tem pretendido, nem ciência, nem filosofia, mas sim *arte*, pois é uma forma de conhecimento intuitivo. Em todas as suas formas, *crítica impressionista* (que é a crítica que o leitor, comum ou superiormente culto e inteligente, faz, naturalmente, de uma obra que lê); *crítica exegetica* (aquela que procura explicar integralmente uma obra, na forma e no conteúdo); *crítica como superior direção*

*de espírito*⁶ (aquela que, feita com superior cultura, procura situar a obra no saldo das grandes aquisições artísticas da humanidade e explicar o que de valioso, para o espírito do homem, para a solução de suas eternas dúvidas perante os mistérios da vida, contém essa obra, como forma de conhecimento que é) – em todas as suas formas, dizíamos nós, a crítica literária é sempre intuição, é sempre uma forma de compreensão, de um espírito (o do crítico) em face de uma realidade (a obra literária). É por isso que se diz que crítica não se ensina, pois que a intuição crítica, tanto quanto a intuição artística, é dom natural; pode-se ensinar a teoria da literatura, podem-se ensinar os métodos de trabalho da história literária, mas a crítica propriamente dita, quando muito se pode orientar⁷.

⁶ Essa forma de crítica foi admiravelmente definida por Fidelino de Figueiredo, in *Aristarchos*, 2ªed. Rio, Antunes, 1941. Esta obra é dos mais modernos e autorizados trabalhos, que já se publicaram entre nós, sobre a metodologia da crítica literária. Suas últimas ideias sobre a crítica expõe, o renomado mestre, in “Rumos da Ciência da Literatura”, art. *O Estado de S. Paulo*, 29-X-1950.

⁷ Sobre os gêneros e as espécies literárias nas suas designações históricas, há hoje farta e erudita bibliografia, que se deve procurar em cada literatura. Nesse assunto limitamo-nos ao mais importante, isto é, deixamos de considerar as designações já desusadas ou aquelas que hoje têm pouco uso. Um estudo profundo e completo sobre as designações dos gêneros e das espécies literárias, só pode fazer quando se considera, particularmente, cada literatura.

BIBLIOGRAFIA

B. Croce. Estética come scienza dell'espressione e linguística generale. 6ª ed. Bari, IIª Parte, Cap. XIX, 2, 1928.

Alfonso Reyes. *El deslinde*. México: El Colégio de México, 1944.

Fidelino de Figueiredo. *Últimas Aventuras*, Rio: Noite, 1941. *História da Crítica Literatura em Portugal*. 2ªed., Lisboa: Teixeira, 1916. *A Crítica Literária, como Ciência*, 3ªed. seguida de uma bibliografia portuguesa de crítica literária, Lisboa, Teixeira, 1920. "Rumos da Ciência da Literatura", in *O Estado de S. Paulo*, 19-X-1950. "A Épica Portuguesa ao Século XVI". São Paulo, Boletins da Fac. de Filosofia, Ciências e Letras, *Letras*, nº 6, 1950.

Jilius Petersen. *Die Wissenschaft von drr Dichchtung*, 1º vol., 1939 (em pub.)

Joseph T. Shipley. *Dicionary of world literature*. New York: Philosophical Library, 1943.

Guilhermo Jünemann. *Estética Literária*. Friburgo (Alemanha), Herder, 1924.

Helicon. Revue Internationale des Problemes Généraux de la Litlérature, Ed. Pantheon, Amsterdam, Tome II, Fasc. 2-3 (número dedicado ao estudo dos gêneros literários e ao Congresso de Lyon, reunida em 1939).

A. Belloni. *Il poema épico e mitológico*. Milano: Vallardi, s/d.

V. Cian. *La sátira*. Milano: Vallardi, s/d.

V. E. Carrara. *La poesia pastorale*. Milano: Vallardi, s/d.

E. Bertana. *La tragedia*. Milano: Vallardi, s/d.

I. Sanesi. *La commedia*. Milano: Vallardi, s/d.

F. Foffano. *Il poema caballescico*. Milano: Vallardi, s/d.

C. Previtera. *La poesia giocosa e l'umorismo*. Milano: Vallardi, s/d.

A. Albertazzi. *Il romanzo*. Milano: Vallardi, s/d.

L. Di Francia. *Novellistica*. Milano: Vallardi, s/d.

A. Galletti. *L'eloquenza* (Dalle origini al XVI secolo). Milano: Vallardi, s/d.

E. Vercesi; E. Santini. *L'eloquenza* (Dal sec. XVII al giorni nostri). Milano: Vallardi, s/d.

O. Bacci. *La critica letteraria* (Dall'Antichità classica al Rinascimento). Milano: Vallardi, s/d.

C. Trabalza. *La crítica letteraria* (Nel Rinascimento). Milano: Vallardi, s/d.

Wolfgang Kayser. *Fundamentos da Interpretação e da Análise Literária*. Coimbra: Armênio Amado, 1948 (com extensa bibliografia sobre os gêneros literários). O Problema dos Gêneros Literários, Separ, Coimbra, 1944.

F. Brunetière. *L'évolution des genres dans l'histoire de la littérature*. Paris, 1890.

Pierre Kohler. Contribution à une philosophie des genres. In *Helicon*, II, 2-3.

Paul Van Tieghem. La question des genres litteraires. In *Helicon*, II, 2-3.

Tadeuz Grabonisk. La question des genres litteraires, dans l'étude contemporaine polonaise de la littérature. In *Helicon*, II, 2-3.

Jean Hanskiss. Les genres litteraires et leur base psychologique. In *Helicon*, II, 2-3.

10. Antônio Cândido de Mello e Souza

Carioca de nascimento (1918), mineiro por tradição familiar e paulista por opção ocupacional, Antônio Cândido de Mello e Souza pertence à primeira geração de intelectuais formados pela Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo, onde fez carreira acadêmica.

Inicialmente estudou direito, matriculando-se também no curso de ciências sociais, ao qual deu preferência, tendo sido aluno-assistente de Roger Bastide e de Fernando de Azevedo, colega de turma de Florestan Fernandes e Egon Shaden, mas também vinculando-se literariamente ao grupo que editou a revista *Clima*, juntamente com Paulo Emilio Salles Gomes e Almeida Salles.

Da Sociologia migrou para a História da Literatura, dedicando-se intensamente ao universo brasileiro, através de estudos diacrônicos que foram enfeixados em seu clássico *Formação da Literatura Brasileira* (1959) e de estudos sincrônicos, reunidos em diversas obras, das quais as mais significativas são *Os parceiros do Rio Bonito* (1964) e *Literatura e Sociedade* (1965), publicadas na conjuntura que marcou a criação da Escola de Comunicações Culturais.

Cândido foi um dos pensadores uspianos que participou do grupo de Assis, no princípio da década de 1960, mas acabou por aceitar convite para ser professor associado da Universidade de Paris, entre 1964-1966. No seu retorno a São Paulo estava na ordem do dia a criação da Escola de Comunicações Culturais, tendo ele adotado atitude simpática à nova unidade da USP, orientando candidatos ao doutorado nessa nova área do saber, como foi o caso de Jacó Guinsburg e mais tarde de Ismail Xavier, aproximando-se de objetos ainda não legitimados pela academia, respectivamente teatro e cinema.

É bem verdade que o seu interesse pelos aspectos sistêmicos da literatura o conduz necessariamente à compreensão dos circuitos da produção e do consumo do livro e de seus congêneres, motivando a leitura e o debate dos textos de sua autoria que focalizam singularidades brasileiras. Dentre tais escritos, destacou-se o artigo “Dialética

da Malandragem”, dedicado a elucidar os signos da indústria cultural, precocemente identificados no “romance de costumes” *Memórias de um Sargento de Milícias* (1854).

Incluído nesta coletânea, tal artigo provoca sensíveis reflexões dos agentes midiáticos em relação ao que transparece com nitidez o romancista Manuel Antonio de Almeida, conotando picarescamente uma “terra sem males definitivos”, onde “não se trabalha, não se passa necessidade”.

Em sua anotação final, Antônio Cândido adverte que ao invés de compor um “panorama documentário do Brasil joanino”, o autor do romance produz uma “fábula realista”, retratando a “sociedade parasitária e indolente da era dos homens livres” gerada pela “brutalidade do trabalho escravo que o romancista “elide junto com outras formas de violência”.

BIBLIOGRAFIA

ALMANAQUE ABRIL. *Quem é quem na História do Brasil*. São Paulo: 2000.

LAROUSSE CULTURAL. *Brazil A/Z*. São Paulo: Editora Universo, 1988.

SERNA, Jorge Ruedas de la. *História e Literatura: homenagem a Antônio Cândido*. Campinas: Editora UNICAMP, 2003.

José Marques de Melo

Dialética da malandragem

Antônio Cândido de Mello e Souza*

(Caracterização das Memórias de um Sargento de Milícias)

Em 1894 José Veríssimo definiu as *Memórias de um Sargento de Milícias* como romance de costumes que, pelo fato de descrever lugares e cenas do Rio de Janeiro no tempo de Dom João VI, se caracterizaria por uma espécie de realismo antecipado; em consequência, falava bem dele, como homem de um momento dominado pela estética do Naturalismo.

Praticamente nada se disse de novo até 1941, quando Mário de Andrade reorientou a crítica, negando que fosse um precursor. Seria antes um continuador atrasado, um romance de tipo marginal, afastado da corrente média das literaturas, como os de Apuleio e Petrônio, na Antiguidade, ou o *Lazarillo de Tormes*, no Renascimento, – todos com personagens anti-heroicos que são modalidades de pícaros.

Uma terceira etapa foi aberta em 1956 por Darcy Damasceno que abordou a análise estilística, tendo como pano de fundo uma excelente rejeição de posições anteriores: “Não há que considerar-se picaresco um livro pelo fato de nele haver um pícaro mais adjetival que substantival, mormente se a este livro faltam as marcas peculiares do gênero picaresco; nem histórico seria ele, ainda que certa dose de veracidade haja servido à criação de tipos ou à evocação de época; menos ainda realista, quando a leitura mais atenta nos torna flagrante o predomínio do imaginoso e do improvisado sobre a retratação ou a reconstituição histórica”. E depois de mostrar com perti-

* MELLO E SOUZA, Antônio Cândido. Dialética da malandragem. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*. São Paulo: USP, nº8, 1970, p.67-90.

nência como são reduzidas as indicações documentárias, prefere o designativo de romance de costumes¹.

Concordo com estas opiniões oportunas e penetrantes (infelizmente muito breves), que podem servir de ponto de partida para o presente estudo. A única dúvida seria referente ao realismo, e talvez nem esta, se Darcy Damasceno estiver se referindo especificamente ao conceito usual das classificações literárias, que assim designam o que ocorreu na segunda metade do século 19, – enquanto o meu intuito é caracterizar uma modalidade bastante peculiar, que se manifesta no livro de Manuel Antônio de Almeida.

I. Romance picaresco?

O argumento de que ele é um romance picaresco, muito difundido a partir de Mário de Andrade (que todavia não diz bem isto), recebeu um cunho de aparente rigor da parte de Josué Montello, que pensa ter encontrado as suas matrizes em obras como *La Vida de Lazarillo de Tormes* (1554), e *Vida y Hechos de Estebanillo González* (1645)².

Se fosse exato, estaria resolvido o problema da filiação e, com ele, grande parte do de caracterização crítica. Mas na verdade Josué Montello fundou-se numa petição de princípio, tomando como provado o que restava provar, isto é, que as *Memórias* são um romance picaresco. A partir daí, supervalorizou algumas analogias fugazes e achou o que tencionava achar,

¹ José Veríssimo. “Um velho romance brasileiro”, *Estudos Brasileiros*, 2ª série, Rio de Janeiro: Laemmert, 1894, pp. 107-124. Mário de Andrade, “Introdução”, Manuel Antônio de Almeida, *Memórias de um Sargento de Milícias*, Biblioteca de Literatura Brasileira, I, São Paulo, Livraria Martins, 1941, pp. 5-19; Darcy Damasceno, “A afetividade linguística nas Memórias de um Sargento do Milícias”, *Revista Brasileira de Filologia*, vol. 2. Tomo II, dezembro 1956, pp. 155-177, especialmente pp. 156-158. (A cit. é da p.156). É preciso lembrar o prefácio de Paulo Rónai, á sua tradução francesa das *Memórias*, onde opina, como Mário de Andrade, por um realismo arcaico, e não precursor, apontando afinidades com a novelística de costumes do século 18, principalmente o Gil Brás, de *Le Sage*: Manuel de Almeida, *Mémoires d'un sergent de la milice*, Rio de Janeiro, Alcântara Editora, 1944. pp.5-12.

² Josué Montello, “Um precursor: Manuel Antônio de Almeida”, *A literatura no Brasil*, Direção de Afrânio Coutinho, vol.II, Rio de Janeiro, Editorial Sul Americana S.A., 1955, pp.37-45.

mas não o que um cotejo objetivo teria mostrado. De fato, a análise da picaresca espanhola faz ver que aqueles dois livros nada motivaram de significativo no de Manuel Antônio de Almeida, embora seja possível que este haja recebido sugestões marginais de algum outro romance espanhol ou feito à maneira dos espanhóis, como ocorreu por toda a Europa no século 17 e parte do 18. O que se pode fazer de mais garantido é comparar as características do “nosso memorando” (como diz o romancista do seu personagem) com as do típico herói ou anti-herói picaresco, minuciosamente levantadas por Chandler na sua obra sobre o assunto³.

Em geral, o próprio pícaro narra as suas aventuras, o que fecha a visão da realidade em torno do seu ângulo restrito; e esta voz na primeira pessoa é um dos encantos para o leitor, transmitindo uma falsa candura que o autor cria habilmente e já é recurso psicológico de caracterização. Ora, o livro de Manuel Antônio é contado na terceira pessoa por um narrador que não se identifica e varia com desenvoltura o ângulo secundário, – trazendo-o de Leonardo Pai a Leonardo Filho, deste ao Compadre ou à Comadre, depois à Cigana e assim por diante, de maneira a estabelecer uma visão dinâmica da matéria narrada. Sob este aspecto o herói é um personagem como os outros, apesar de preferencial; e não o instituidor ou a ocasião para instituir o mundo fictício, como o Lazarillo, Estebanillo, Guzman de Alfarache, a Pícaro Justina ou Gil Braz de Santilhana.

Em compensação, Leonardo Filho tem com os narradores picarescos algumas afinidades: como eles, é de origem humilde e, como alguns deles, irregular, “filho de uma pisadela e um beliscão”. Ainda como eles é largado no mundo, mas não abandonado, como foram o Lazarillo ou o Buscón, de Quevedo; pelo contrário, mal os pais o deixam o destino lhe dá um pai muito melhor na pessoa do Compadre, o bom barbeiro que toma conta dele para o resto da vida e o abriga da adversidade material. Tanto assim que lhe falta um traço básico do pícaro: o choque áspero com a realidade, que leva à mentira,

³ Frank Wadleigh Chandler, *La Novela Picaresca en España*, Traducción del inglés por P. A. Martín Robles, Madrid, La España Moderna, s.d. “Trata-se de apenas uma parte do livro original de Chandler, *The Literature of Roguery*, 3 vols., New York, Houghton Mifflin, 1907. Ver também Angel Valbuena y Pra, “Estudio Preliminar”, *La Novela picaresca Española*, 4ª edição, Madrid, Aguilar, 1942, pp. 11-79. Trata-se de uma edição dos principais picarescos espanhóis, utilizada, para este estudo.

à dissimulação, ao roubo, e constitui a maior desculpa das “picardias”. Na origem o pícaro é ingênuo; a brutalidade da vida é que aos poucos o vai tornando esperto e sem escrúpulos, quase como defesa; mas Leonardo, bem abrigado pelo Padrinho, nasce malandro feito, como se se tratasse de uma qualidade essencial, não um atributo adquirido por força das circunstâncias.

Mais ainda: a humildade da origem e o desamparo da sorte se traduzem necessariamente, para o protagonista dos romances espanhóis e os que os seguiram de perto, na condição servil. Em algum momento da sua carreira ele é criado, de tal modo que já se supôs erradamente que a sua designação proviesse daí, o termo “pícaro” significando um tipo inferior de servo, sobretudo ajudante de cozinha, sujo e esfarrapado. E é do fato de ser criado que decorre um princípio importante na estruturação do romance, pois passando de amo a amo o pícaro vai-se movendo, mudando de ambiente, variando a experiência e vendo a sociedade no conjunto. Mas o nosso Leonardo fica tão longe da condição servil, que o Padrinho se ofende quando a Madrinha sugere que lhe mande ensinar um ofício manual no Arsenal de Guerra, a famosa Conceição; o excelente homem quer vê-lo padre ou formado em direito, e neste sentido procura encaminhá-lo, livrando-o de qualquer necessidade de ganhar a vida. Por isso, nunca aparece seriamente o problema da subsistência, mesmo quando Leonardo passa de raspão e quase como jogo pelo serviço das cozinhas reais, o que o aproximaria vagamente da condição de pícaro no sentido acima referido.

Semelhante a vários pícaros, ele é amável e risonho, espontâneo nos atos e estreitamente aderente aos fatos, que o vão rolando pela vida. Isto o submete, como a eles, a uma espécie de causalidade externa, de motivação que vem das circunstâncias e torna o personagem um títere, esvaziado de lastro psicológico e caracterizado apenas pelos solavancos do enredo. O sentimento de um destino que motiva a conduta é vivo nas *Memórias*, onde a Comadre se refere à *sina* que acompanha o afilhado, acumulando contratempos e desmanchando a cada instante as combinações favoráveis.

Como os pícaros, ele vive um pouco ao sabor da sorte, sem plano nem reflexão; mas ao contrário deles nada aprende com a experiência. De fato, um elemento importante da picaresca é essa espécie de aprendizagem que amadurece e faz o protagonista recapitular a vida à luz de uma filosofia

desencantada. Mais coerente com a vocação de fantoche, Leonardo nada conclui; e o fato do livro ser narrado na terceira pessoa facilita esta inconsciência, pois cabe ao narrador fazer as poucas reflexões morais, no geral levemente cínicas e em todo o caso otimistas, ao contrário do que ocorre com o sarcasmo ácido e o relativo pessimismo dos romances picarescos. O malandro espanhol termina sempre, ou numa resignada mediocridade, aceita como abrigo depois de tanta agitação, ou mais miserável que nunca, no universo do desengano e da desilusão, que marcam fortemente a literatura espanhola do Século de Ouro.

Curtido pela vida, acuado e batido, ele não tem sentimentos, mas apenas reflexos de ataque e defesa. Traíndo os amigos, enganando os patrões, não tem linha de conduta, não ama e, se vier a casar, casará por interesse, disposto inclusive às acomodações mais foscas, como o pobre Lazarillo. O nosso Leonardo, embora desprovido de paixão, tem sentimentos mais sinceros neste terreno, e em parte o livro é a história do seu amor cheio de obstáculos pela sonsa Luisinha, com quem termina casado, depois de promovido, reformado e dono de cinco heranças que lhe vieram cair nas mãos sem que movesse uma palha. Não sendo nenhum modelo de virtude, é leal e chega a comprometer-se seriamente para não lesar o malandro Teotoninho Sabiá. Um antipícaro, portanto, nestas e outras circunstâncias, como a de não procurar e não agradar os “superiores”, que constituem a meta suprema do malandro espanhol.

Se o protagonista for assim, é de esperar que o livro, tomado no conjunto, apresente a mesma oscilação de algumas analogias e muitas diferenças em relação aos romances picarescos.

Estes são dominados pelo senso do espaço físico e social, pois o pícaro anda por diversos lugares e entra em contacto com vários grupos e camadas, não sendo raros os destinos internacionais, como o do “galego-romano” Estebanillo. O fato de ser um aventureiro desclassificado se traduz pela mudança de condição, cujo tipo elementar, estabelecido no primeiro em data, o *Lazarillo de Tormes*, é a mudança de patrões. Criado de mendigo, criado de escudeiro pobre, criado de padre, o pequeno vagabundo percorre a sociedade, cujos tipos vão surgindo e se completando, de maneira a tornar o livro uma sondagem dos grupos sociais e seus costumes, – coisa que prosseguiu

na tradição do romance picaresco, fazendo dele um dos modelos da ficção realista moderna. Embora deformado pelo ângulo satírico, o seu ponto de vista descobre a sociedade na variação dos lugares, dos grupos, das classes, – estas, vistas frequentemente das inferiores para as superiores, em obediência ao sentido da eventual ascensão do pícaro. Nessa lenta panorâmica, um moralismo corriqueiro para terminar, mas pouca ou nenhuma intenção realmente moral, apesar dos protestos constantes com que o narrador procura dar um cunho exemplar às suas malandragens. E em relação às mulheres, acentuada misoginia. Embora não sejam licenciosos, como também não são sentimentais, os romances picarescos são frequentemente obscenos e usam à vontade o palavrão, em correspondência com os meios descritos.

O livro de Manuel Antônio é de vocabulário limpo, não tem qualquer baixeza de expressão e, quando entra pela zona da licenciosidade, é discreto, ou de tal modo caricatural que o elemento irregular se desfaz em bom humor, – como é notadamente o caso da sequência que narra o infortúnio do padre surpreendido em trajes menores no quarto da Cigana. Mas vimos que tem uma certa tintura de sentimento amoroso, apesar de descrito com ironia oportuna; e a sátira, visível por todo ele, nunca abrange o conjunto da sociedade, pois ao contrário da picaresca o seu campo é restrito.

II. Romance malandro

Digamos então que Leonardo não é um pícaro, saído da tradição espanhola; mas o primeiro grande malandro que entra na novelística brasileira, vindo de uma tradição quase folclórica e correspondendo, mais do que se costuma dizer, a certa atmosfera cômica e popularesca de seu tempo, no Brasil. Malandro que seria elevado à categoria de símbolo por Mário de Andrade em *Macunaíma* e que Manuel Antônio com certeza plasmou espontaneamente, ao aderir com a inteligência e a afetividade ao tom popular das histórias que, segundo a tradição, ouviu de um companheiro de jornal, antigo sargento comandado pelo Major Vidigal de verdade.

O malandro, como o pícaro, é espécie de um gênero mais amplo de aventureiro astucioso, comum a todos os folclores. Já notamos, com efeito,

que Leonardo pratica a astúcia pela astúcia (mesmo quando ela tem por finalidade safá-lo de uma enrascada), manifestando um amor, pelo jogo em si, que o afasta do pragmatismo dos pícaros, cuja malandragem visa quase sempre ao proveito ou a um problema concreto, lesando frequentemente terceiros na sua solução. Essa gratuidade aproxima “o nosso memorando” do *trickster* imemorial, até de suas encarnações zoomórficas, – macaco, raposa, jabuti, – dele fazendo, menos um “anti-herói” do que uma criação que talvez possua traços de heróis populares, como Pedro Malasarte. É admissível que modelos eruditos tenham influenciado em sua elaboração; mas o que parece predominar no livro é o dinamismo próprio dos astuciosos de história popular. Por isso, Mário de Andrade estava certo ao dizer que nas *Memórias* não há realismo em sentido moderno; o que nelas se acha é algo mais vasto e intemporal, próprio da comicidade popularesca.

Esta costela originariamente folclórica talvez explique certas manifestações de cunho arquetípico, inclusive o começo pela frase padrão dos contos da carochinha: “Era no tempo do Rei”. Ao mesmo universo pertenceria a constelação de fadas boas (Padrinho e Madrinha) e a espécie de fada agourenta que é a Vizinha, todos cercando o berço do menino e servindo aos desígnios da sorte, a “sina” invocada mais de uma vez no curso da narrativa. Pertenceria também o anonimato de vários personagens, importantes e secundários, designados pela profissão ou a posição no grupo, o que de um lado os dissolve em categorias sociais típicas, mas de outros aproxima de paradigmas lendários e da indeterminação da fábula, onde há sempre “um Rei”, “um homem”, “um lenhador”, “a mulher do soldado”, etc. Pertenceria, ainda, o Major Vidigal, que por baixo da farda historicamente documentada é uma espécie de bicho-papão, devorador da gente alegre. Pertenceria, finalmente, a curiosa duplicação que estabelece dois protagonistas, Leonardo Pai e Leonardo Filho, não apenas contrastando com a forte unidade estrutural dos anti-heróis picarescos (ao mesmo tempo nascedouro e alvo da narrativa), mas revelando mais um laço com os modelos populares.

Com efeito, pai e filho materializam as duas faces do *trickster*: a tolice, que afinal se revela salvadora, e a esperteza, que muitas vezes redundando em desastre, ao menos provisório. Sob este aspecto, o meirinho meio bobo que acaba com a vida em ordem, e seu filho esperto que por pouco se enrosca, seriam uma espécie de projeção invertida, no plano das aventuras, da família

didática de Bertoldo, que Giulio Cesare Della Croce e seguidores popularizaram a partir da Itália desde o século 16, inspirados em remotas fontes orientais. Não custa dizer que nos catálogos de livraria do tempo de Manuel Antônio aparecem várias edições e arranjos da famosa trempe, como: *Astúcias de Bertoldo*; *Simplicidades de Bertoldinho, filho do sublime e astuto Bertoldo*, e *agudas respostas de Marcolfa, sua mãe*; *Vida de Cacasseno, filho do simples Bertoldinho e neto do astuto Bertoldo*. Nas *Memórias de um Sargento de Milícias*, livro culto e ligado apenas remotamente a arquétipos folclóricos, simplório é o pai e esperto é o filho, não havendo além disso qualquer vestígio de adivinhação gnômica, própria da série dos Bertoldos e d' *Á Donzela Teodora*, outra sabe-tudo muito viva em nosso populário.

Como não há motivo para contestar a tradição, segundo a qual a matéria do livro foi dada ao menos parcialmente pelos relatos de um velho sargento de polícia⁴, podemos admitir que o primeiro nível de estilização consistiu, da parte do romancista, em extrair dos fatos e das pessoas um certo elemento de generalidade, que os aproximou dos paradigmas subjacentes às narrativas folclóricas. Assim, por exemplo, um determinado oficial de justiça, chamado ou não Leonardo Pataca, foi desbastado, simplificado, reordenado e submetido a uma cunhagem fictícia, que o afastou da sua carne e do seu osso, para transformá-lo em ocorrência particular do amoroso desastrado e, mais longe, do bobalhão universal das piadas. Noutras palavras, a operação inicial do ficcionista teria consistido em reduzir os fatos e os indivíduos a situações e tipos gerais, provavelmente porque o seu caráter popular permitia lançar uma ponte fácil para o universo do folclore, fazendo a tradição anedótica assumir a solidez das tradições populares.

Poderíamos, então, dizer que a integridade das *Memórias* é feita pela associação íntima entre um plano voluntário (a representação dos costumes e cenas do Rio) e um plano talvez na maior parte involuntário (traços semi-folclóricos, manifestados sobretudo no teor dos atos e das peripécias). Como ingrediente, um realismo espontâneo e corriqueiro, mas baseado na intuição da dinâmica social do Brasil na primeira metade do século 19. E nisto reside provavelmente o segredo da sua força e da sua projeção no tempo.

⁴ Marques Rebêlo, *Vida e Obra de Manuel Antônio de Almeida*, 2ª edição, São Paulo, Livraria Martins Editora, 1963, pp. 38-39 e 42.

Há também, é claro, eventuais influências eruditas e traços que o aparentam às correntes literárias que, naquele momento, formavam com as tendências peculiares ao Romantismo um desenho mais complicado do que parece a quem ler as classificações esquemáticas. Por este lado é que ele se entronca em linhas de força da literatura brasileira da então, que o esclarecem tanto ou mais do que a invocação de modelos estrangeiros e mesmo de um substrato popularesco.

De fato, para compreender um livro como as *Memórias* convém lembrar a sua afinidade com a produção cômica e satírica da Regência e primeiros anos do Segundo Reinado, no jornalismo, na poesia, no desenho, no teatro. Escritas de 1852 a 1853, elas seguem uma tendência manifestada desde o decênio de 1830, quando começam a florescer jornaizinhos cômicos e satíricos como *O Carapuceiro*, do Padre Lopes Gama (1832-34; 1837-43; 1847) ou *O Novo Carapuceiro*, de Gama e Castra (1841-42.). Ambos se ocupavam de análise política e moral por meio da sátira dos costumes e retratos de tipos característicos, dissolvendo a individualidade na categoria, como tende a fazer Manuel Antônio. Esta linha que vem de La Bruyère, mas também do nosso velho poema cômico, sobretudo do exemplo de Nicolau Tolentino, manifesta-se ainda na verdadeira mania do retrato satírico, descrevendo os tipos da vida quotidiana, que, sob o nome de “fisiologia” (por “psicologia”), pululou na imprensa francesa entre 1830 e 1850 e dela passou à nossa. Embora Balzac a tenha cultivado com grande talento, não é preciso recorrer à sua influência, como faz um estudioso recente⁵, para encontrar a fonte eventual de uma moda que era pão quotidiano dos jornais.

Pela mesma altura, surge a caricatura política, nos primeiros desenhos de Araújo Porto-Alegre (1837)⁶, e de 1838 a 1849 desenvolve-se a atividade de Martins Pena, cuja concepção da vida e da composição literária se aproxima da de Manuel Antônio, – com a mesma leveza de mão, o mesmo sentido penetrante dos traços típicos, a mesma suspensão de juízo moral. O

⁵ Alan Carey Taylor, “Balzac, Manoel Antônio de Almeida et les débuts du réalisme au Brésil”, resumo de comunicação, *Le Réel dans la Littérature et le Langage*. Actes du Xe. Congrès de la Fédération Internationale des Langues et Littératures Modernes, publiés par Paul Ver-nois, Paris, librairie C. Klincksieck, 1967, pp. 202-203.

⁶ Herman Lima, *História da Caricatura no Brasil*, 4 volumes, Rio de Janeiro, livraria José Olympio Editora, 1963, vol. 1, pp.70-85.

amador de teatro que foi o nosso romancista não poderia ter ficado à margem de uma tendência tão bem representada; e que apareceria, ainda, modestamente, na obra novelística e teatral de Joaquim Manuel de Macedo, cheia de infrarrealismo e caricatura.

Os próprios poetas, que hoje consideramos uma série plangente de carpidores, fizeram poesia cômica, obscena e maluca, por vezes com bastante graça, como Laurindo Rabêlo e Bernardo Guimarães, cujas produções neste setor chegaram até nós. Álvares de Azevedo foi poeta divertido, alguns retardatários mantinham a tradição bem-humorada da velha sátira social, como é o caso d'*A Festa de Baldo* (1847), de Álvaro Teixeira de Macedo, cuja linguagem enferrujada não abafa inteiramente um discernimento saboroso dos costumes provincianos.

III. Romance documentário?

Dizer que o livro de Manuel Antônio de Almeida é eminentemente documentário, sendo reprodução fiel da sociedade em que a ação se desenvolve, talvez seja formular uma segunda petição de princípio, – pois restaria provar, primeiro, que reflete o Rio Janeiro; segundo, que a este reflexo deve o livro a sua característica e o seu valor.

O romance de tipo realista, arcaico ou moderno, comunica sempre uma certa visão da sociedade, cujo aspecto e significado procura traduzir em termos de arte. É mais duvidoso que dê uma visão informativa, pois geralmente só podemos avaliar a fidelidade da representação através de comparações com os dados que tomamos a documentos de outro tipo. Isto posto, resta o fato que o livro de Manuel Antônio sugere a presença viva de uma sociedade que nos parece bastante coerente e existente, e que ligamos à do Rio de Janeiro do começo do século 19, tendo Astrojildo Pereira chegado a compará-lo às gravuras de Debret, como força representativa⁷.

⁷ Astrojildo Pereira, “Romancistas da Cidade: Macedo, Manuel Antônio e Lima Barreto”, *O Romance Brasileiro* (de 1752 a 1930), Coordenação de Aurélio Buarque de Hollanda, Rio de Janeiro, Edições O Cruzeiro, 1952, pp. 36-73. Ver p. 40.

No entanto, (lembra Darcy Damasceno), o panorama que ele traça não é amplo. Restrito espacialmente, a sua ação decorre no Rio, sobretudo no que são hoje as áreas centrais e naquele tempo constituíam o grosso da cidade. Nenhum personagem deixa o seu âmbito e apenas uma ou duas vezes o autor nos leva ao subúrbio, no episódio do Caboclo do Mangue e na festa campestre da família de Vidinha.

Também socialmente a ação é circunscrita a um tipo de gente livre e modesta, que hoje chamaríamos pequena burguesia. Fora daí, há uma senhora rica, dois padres, um chefe de polícia e, bem de relance, um oficial superior e um fidalgo, através dos quais vislumbramos o mundo do Paço. Este mundo novo, despencado recentemente na capital pacata do Vice Reinado, era então a grande novidade, com a presença do Rei e dos ministros, a instalação cheia de episódios entre pitorescos e odiosos de uma nobreza e uma burocracia transportadas nos navios da fuga, entre máquinas e caixotes de livros. Mas dessa nota viva e saliente, nem uma palavra; é como se o Rio continuasse a ser a cidade de Dom Luis de Vasconcelos e Sousa.

Havia, porém, um elemento mais antigo e importante para o cotidiano, que formava a maior parte da população e sem o qual não se vivia: os escravos. Ora, como nota Mário de Andrade, não há gente de cor no livro, – salvo as baianas da procissão dos Ourives, mero elemento decorativo, e as crias da casa de Dona Maria, mencionadas de passagem para enquadrar o Mestre de Reza. Tratado como personagem, apenas o pardo livre Chico Juca, representante da franja de desordeiros e marginais que formavam boa parte da sociedade brasileira.

Documentário restrito, pois, que ignora as camadas dirigentes, de um lado, as camadas básicas, de outro. Mas talvez o problema deva ser posto noutros termos, sem querer ver a ficção como duplicação, – atitude frequente na crítica naturalista que tem inspirado a maior parte dos comentários sobre as *Memórias*, e que tinha do realismo uma concepção que se qualificaria de mecânica.

Na verdade, o que interessa à análise literária é saber, neste caso, qual a função exercida pela realidade social historicamente localizada para cons-

tituir a estrutura da obra, – isto é, um fenômeno que se poderia chamar de formalização ou redução estrutural dos dados externos.

Para isso, devemos começar verificando que o romance de Manuel Antônio de Almeida é constituído por alguns veios descontínuos, mas discerníveis, arrançados de maneira cuja eficácia varia: (1) os fatos narrados, envolvendo os personagens; (2) os usos e costumes descritos; (3) as observações judicativas do narrador e de certos personagens. Quando o autor os organiza de modo integrado, o resultado é satisfatório e nós podemos sentir a realidade. Quando a integração é menos feliz, parece-nos ver uma justaposição mais ou menos precária de elementos não suficientemente fundidos, embora interessantes e por vezes encantadores como quadros isolados. Neste último caso é que os usos e costumes aparecem como *documento*, prontos para a ficha dos folcloristas, curiosos e praticantes da *petite histoire*.

É o que ocorre, por exemplo, no capítulo 17, “Dona Maria”, onde reina a desintegração dos elementos constitutivos. Temos nele uma descrição de costumes (procissão dos Ourives); o retrato físico e moral de um novo personagem, que dá nome ao capítulo; e a ação presente, que é o debate sobre o menino Leonardo, com participação de Dona Maria, do Compadre, da Vizinha. Apesar de interessante, tudo nele está desconexo. A procissão descrita previamente como foco autônomo de interesse não é a procissão-fato, isto é, uma determinada procissão, concreta, localizada, pormenorizada e fazendo parte da narrativa. Embora esta se vincule à ação presente, ela só aparece um instante, no fim; o que domina o capítulo é a procissão-uso, a procissão indeterminada, com o caráter de informe pitoresco, do tipo daqueles que geralmente se consideram como constituindo a força de Manuel Antônio, quando na verdade são o ponto fraco da sua composição.

Mas se recuarmos até o capítulo 15, veremos coisa diversa. Trata-se da “Estralada”, a divertida festa de aniversário da Cigana, que Leonardo Pai atrapalha, pagando o capoeira Chico-Juca para estabelecer a desordem e denunciando tudo previamente ao Vidigal, que intervém e torna público o pecado do Mestre de Cerimônias.

Neste capítulo surge mais de um elemento *documentário*, inclusive a capoeiragem, associada ao retrato físico e moral do capoeira e a uma

sequência de fatos. Mas aí o *documento* não existe em si, como no caso anterior: é parte constitutiva da ação, de maneira que nunca parece que o autor esteja informado ou desviando a nossa atenção para um traço da sociedade. Dentro das normas tradicionais de composição, a que obedece Manuel Antônio, o segundo caso está certo; o primeiro, senão errado, imperfeito, por motivos de natureza estrutural.

A força de convicção do livro depende pois essencialmente de certos pressupostos de fatura, que ordenam a camada superficial dos *dados*. Estes precisam ser encarados como elementos de composição, não como informes proporcionados pelo autor, pois neste caso estaríamos reduzindo o romance a uma série de quadros descritivos dos costumes do tempo.

O livro de Manuel Antônio correu este risco. O critério sugerido acima permite lê-lo de modo esclarecedor, mostrando que talvez se tenha ido consolidando como romance à medida que deixava de ser uma coleção de tipos curiosos e usos pitorescos, que predominam na metade inicial. É possível e mesmo provável que a redação tenha sido feita aos poucos, para atender à publicação seriada⁸; e que o senso da unidade fosse aumentando progressivamente, à medida que a linha mestra do destino do “memorando” se consolidava, emergindo da poeira anedótica. Por isso, a primeira metade tem mais o aspecto de crônica, enquanto a segunda é mais romance, fortalecendo a anterior, preservando o colorido e o pitoresco da vida popular, sem situá-la, todavia, num excessivo primeiro plano.

Esta dualidade de etapas (que são como duas ordens narrativas coexistentes) fica esclarecida se notarmos que na primeira metade Leonardo Filho ainda não se desprende da nebulosa dos demais personagens e que o romance pode ser considerado como tendo ele e o pai por principais figurantes. Os fatos relativos a um e outro, mais aos personagens que estão agregados diretamente a eles, correm como paralelas alternadas, enquanto a partir do capítulo XXVIII a linha do filho domina absolutamente e a narrativa, superando as descrições estáticas, amaina a inclusão frequente de usos e costumes, dissolvendo-os na dinâmica dos acontecimentos.

⁸ Marques Rebelo, op cit. pp. 40-41.

Sendo assim, é provável que a impressão de realidade comunicada pelo livro não venha essencialmente dos informes, aliás relativamente limitados, sobre a sociedade carioca do tempo do Rei Velho. Decorre de uma visão mais profunda, embora instintiva, da função, ou “destino” das pessoas nessa sociedade; tanto assim que o real adquire plena força quando é parte integrante do ato e componente das situações. Manuel Antônio, apesar da sua singeleza, tem uma coisa em comum com os grandes realistas: a capacidade de intuir, além dos fragmentos descritos, certos princípios constitutivos da sociedade, – elemento oculto que age como totalizador dos aspectos parciais.

IV. Romance representativo

A natureza popular das *Memórias de um Sargento de Milícias* é um dos fatores do seu alcance geral e, portanto, da eficiência e durabilidade com que atua sobre a imaginação dos leitores. Esta reage quase sempre ao estímulo causado por situações e personagens de cunho arquetípico, dotados da capacidade de despertar ressonância. Mas além deste tipo de generalidade, há outro que o reforça e ao mesmo tempo determina, restringindo o seu sentido e tornando-o mais adequado ao âmbito específico do Brasil. Noutras palavras: há no livro um primeiro estrato universalizador, onde fermentam arquétipos válidos para a imaginação de um amplo ciclo de cultura, que se compram nos mesmos casos de *tricksters* ou nas mesmas situações nascidas do capricho da “sina”; é há um segundo estrato universalizador de cunho mais restrito, onde se encontram representações da vida capazes de estimular a imaginação de um universo menor dentro deste ciclo: o brasileiro.

Nas *Memórias*, o segundo estrato é constituído pela dialética da ordem e da desordem, que manifesta concretamente as relações humanas, no plano do livro, do qual forma o sistema de referência. O seu caráter de princípio estrutural, que gera o esqueleto de sustentação, é devido à formalização estética de circunstâncias de caráter social profundamente significativas como modos de existência; e que por isso contribuem para atingir essencialmente os leitores.

Esta afirmativa só pode ser esclarecida pela descrição do sistema de relações dos personagens, que mostra: (1) a construção, na sociedade descrita pelo livro, de uma ordem comunicando-se com uma desordem que

a cerca de todos os lados; (2) a sua correspondência profunda, muito mais que documentária, a certos aspectos assumidos pela relação entre a ordem e a desordem na sociedade brasileira da primeira metade do século 19.

Veremos então que, embora elementares como concepção de vida e caracterização dos personagens, as *Memórias* são um livro agudo como percepção das relações humanas tomadas em conjunto. Se não teve consciência nítida, é fora de dúvida que o autor teve maestria suficiente para organizar certo número de personagens segundo intuições adequadas da realidade social.

Tomemos como base o personagem central do livro, Leonardo Filho, imaginando que ocupa no respectivo espaço uma posição também central; à direita está sua mãe, à esquerda seu pai, os três no mesmo plano. Com um mínimo de arbítrio podemos dispor os demais personagens, mesmo alguns vagos figurantes, acima e abaixo desta linha equatorial por eles formada. Acima estão os que vivem segundo normas estabelecidas, tendo no ápice o grande representante delas, Major Vidigal; abaixo estão os que vivem em oposição ou pelo menos integração duvidosa em relação a elas. Poderíamos dizer que há, deste modo, um hemisfério positivo da ordem e um hemisfério negativo da desordem, funcionando como dois ímãs que atraem Leonardo, depois de terem atraído seus pais. A dinâmica do livro pressupõe uma gangorra dos dois polos, enquanto Leonardo vai crescendo e participando ora de um, ora de outro, até ser finalmente absorvido pelo polo convencionalmente positivo.

Sob este aspecto, pai, mãe e filho são três nódulos de relações, *positivas e negativas*, sendo que os dois primeiros constituem uma espécie de prefiguração do destino do terceiro – Leonardo Pataca, o pai, faz parte da ordem, como oficial de justiça; e apesar de ilegítima, sua relação com Maria da Hortaliça é habitual e quase normal segundo os costumes do tempo e da classe. Mas depois de abandonado por ela, entra num mundo suspeito por causa do amor pela Cigana, que o leva às feitiçarias proibidas do Caboclo do Mangue, onde o Major Vidigal o surpreende para metê-lo na cadeia. Ainda por causa da Cigana promove o sarilho em sua festa, contratando o desordeiro Chico-Juca, o que motiva nova intervenção do Vidigal e expõe a vergonha pitoresca de um padre, o Mestre de Cerimônias. Mais tarde, a Cigana passa a viver com Leonardo Pataca, até que finalmente, já maduro, ele forme com a

filha da Comadre, Chiquinha, um casal estável, embora igualmente desprovido de bênção religiosa, como (repitamos) podia ser quase normal naquele tempo entre as camadas modestas. Assim, Leonardo Pai, representante da ordem, desce a sucessivos círculos da desordem e volta em seguida a uma posição relativamente sancionada, tangido pelas intervenções pachorrentas e brutais do Major Vidigal, personagem que existiu e deve ter sido fundamental numa cidade onde, segundo um observador da época, “há que evitar sair sozinho à noite e ser mais atento à sua segurança do que em qualquer outra parte, porque são frequentes os roubos e crimes, apesar de a polícia ser lá tão encontradiça como areia no mar”⁹.

A vida de Leonardo Filho será igualmente uma oscilação entre os dois hemisférios, com maior variedade de situações.

Se analisarmos o sistema de relações em que está envolvido, veremos primeiro a atuação dos que procuram encaminhá-lo para a ordem: seu padrinho: o Compadre; sua madrinha, a Comadre. Através deles, entra em contacto com uma senhora bemposta na vida, Dona Maria, que se liga por sua vez a um próspero intrigante, José Manuel, acolitado pelo cego que ensina doutrina às crianças, o Mestre de Reza; que se liga sobretudo à sobrinha Luisinha, herdeira abastada e futura mulher de Leonardo, depois de um primeiro casamento com o dito José Manuel. Estamos no mundo das alianças, das carreiras, das heranças, da gente de posição definida: em nível modesto, o Padrinho barbeiro; em nível talvez intermédio, a Vizinha; em nível mais elevado, Dona Maria. Todos estão do lado positivo que a polícia respeita e cujas festas o Major Vidigal não vai rondar.

Vista deste ângulo, a história de Leonardo Filho é a velha história do herói que passa por diversos riscos até alcançar a felicidade, mas expressa segundo uma constelação social peculiar, que a transforma em história do rapaz que oscila entre a ordem estabelecida e as condutas transgressivas, para finalmente integrar-se na primeira, depois de provido da experiência das outras. O cunho especial do livro consiste em certa ausência de juízo moral e na aceitação risonha do “homem como ele é”, mistura de cinismo e bonomia que mostra ao leitor uma relativa equivalência entre o universo da

⁹ T. von Leithold e L. von Rango, *O Rio de Janeiro visto por dois prussianos em 1819*. Tradução e anotação de Joaquim de Sousa Leão Pilho, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1966, p. 166.

ordem e o da desordem; entre o que se poderia chamar convencionalmente o bem e o mal.

Na construção do enredo esta circunstância é representada objetivamente pela atitude de espírito com que o narrador expõe os momentos de ordem e de desordem, que acabam igualmente nivelados ante um leitor incapaz de julgar, porque o autor retirou qualquer escala necessária para isto. Mas há algo mais profundo, que ampara as camadas superficiais de interpretação: a equivalência da ordem e da desordem na própria economia do livro, como se pode verificar pela descrição das situações e das relações. Tomemos apenas dois exemplos.

Leonardo gosta de Luisinha desde menino, desde o belo episódio do “Fogo no Campo”, quando vê o seu rostinho acanhado de roceira transfigurado pela emoção dos rojões coloridos. Mas como as circunstâncias (ou, nos termos do livro, a “sina”) a afastam dele para o casamento convencional com José Manuel, ele, sem capacidade de sofrer (pois ao contrário do que diz o narrador não tem a fibra amorosa do pai), passa facilmente a outros amores e à encantadora Vidinha. Esta lembra, pela espontaneidade dos costumes, a moreninha “amigada” com o tropeiro, que amenizou a estadia do mercenário alemão Schlichthorst no Rio daquele tempo, cantando modinhas sentada na esteira, junto com a mãe complacente¹⁰.

Luisinha e Vidinha constituem um par admiravelmente simétrico. A primeira, no plano da ordem, é a mocinha burguesa com quem não há relação viável fora do casamento, pois ela traz consigo herança, parentela, posição e deveres. Vidinha, no plano da desordem, é a mulher que se pode apenas amar, sem casamento nem deveres, porque nada conduz além da sua graça e da sua curiosa família sem obrigação nem sanção, onde todos se arrumam mais ou menos conforme os pendores do instinto e do prazer. É durante a fase dos amores com Vidinha, ou logo após, que Leonardo se mete nas encrencas mais sérias e pitorescas, como que libertado dos projetos respeitáveis que o padrinho e a madrinha tinham traçado para a sua vida.

Ora, quando o “destino” o reaproxima de Luisinha, providencialmente viúva, e ele retoma o namoro que levará direto ao casamento, notamos

¹⁰ C. Schlichthorst, *O Rio de Janeiro como é, 1824-1826* (Huma vez e nunca mais) etc. Tradução de Emmy Dodt e Gustavo Barroso, Rio de Janeiro, Editora Getúlio Costa, s.d., pp. 77-80.

que a tonalidade do relato não fica mais aprovativa e, pelo contrário, que as sequências de Vidinha têm um encanto mais cálido. Como Leonardo, o narrador parece aproximar-se do casamento com a devida circunspeção, mas sem entusiasmo.

Nessa altura, comparamos a situação com tudo que sabemos dos seres no universo do livro e não podemos deixar de fazer uma extrapolação. Dada a estrutura daquela sociedade, se Luisinha pode vir a ser uma esposa fiel e caseira, o mais provável é que Leonardo siga a norma dos maridos e, descendo alegremente do hemisfério da ordem, refaça a descida pelos círculos da desordem, onde o espera aquela Vidinha ou outra equivalente, para juntos formarem um casal suplementar, que se desfará em favor de novos arranjos, segundo os costumes da família brasileira tradicional. Ordem e desordem, portanto, extremamente relativas, se comunicam por caminhos inumeráveis, que fazem do oficial de justiça um empreiteiro de arruaças, do professor de religião um agente de intrigas, do pecado do Cadete a mola das bondades do Tenente-Coronel, das uniões ilegítimas situações honradas, dos casamentos corretos negociatas escusas.

“Tutto nel mondo é burla”, cantam Falstaff e o coro para resumir as confusões e peripécias no final da ópera de Verdi. “Tutto nel mondo é burla”, parece dizer o narrador das *Memórias de um Sargento de Milícias*, romance que tem traços de ópera bufa. Tanto assim, (e chegamos ao segundo exemplo), que a conclusão feliz é preparada por uma atitude surpreendente do Major Vidigal, que no livro é a encarnação da ordem, sendo manifestação de uma consciência exterior, única prevista no seu universo. De fato, a ordem convencional a que obedecem os comportamentos, mas a que no fundo permanecem indiferentes as consciências, é aqui mais do que em qualquer outro lugar o policial na esquina, isto é, Vidigal, com a sua sisudez, seus guardas, sua chibata e seu relativo *fair-play*.

Ele é delegado de um mundo apenas entrevisto durante a narrativa, quando a Comadre sai a campo para obter a soltura de Leonardo Pataca. Como todos sabem, vai pedir a proteção do Tenente-Coronel, membro da guarda caricata de velhos oficiais, que cochilam numa sala do Palácio Real. O Tenente-Coronel por sua vez busca o empenho do Fidalgo (que vive com o seu capote e os seus tamancos numa casa fria e malguarnecida), para que este fale ao Rei. O Rei, que não aparece mas sobrepara como fonte de tudo,

é que falará com Vidigal, instrumento da sua vontade. Mais do que um personagem pitoresco, Vidigal encarna toda a ordem; por isso, na estrutura do livro é um fecho de abóbada e, sob o aspecto dinâmico, a única força reguladora de um mundo solto, pressionando de cima para baixo e atingindo um por um os agentes da desordem. Ele prende Leonardo Pai na casa do Caboclo e o Mestre de Cerimônias na da Cigana. Ele ronda o baile do batizado de Leonardo Filho e intervém muitos anos depois na festa de aniversário de seu irmão, consequência de novos amores do pai. Ele persegue Teotoninho Sabiá, desmancha o piquenique de Vidinha, atropela o Toma-Largura, persegue e depois prende Leonardo Filho, fazendo-o sentar praça na tropa. O seu nome faz tremer e fugir.

Sendo assim, quando a Comadre resolve obter o perdão do afilhado é a Vidigal que pensa recorrer, por meio de uma nova série de mediações muito significativas dessa dialética da ordem e da desordem que se está procurando sugerir. Modesta socialmente, enredeira e complacente, reforça-se procurando a próspera Dona Maria, que seria empenho forte para o representante da lei, sempre acessível aos proprietários bem situados. Mas Dona Maria vira habilmente o leme para outra banda e recorre a uma senhora de costumes que haviam sido fáceis, como se dizia quando eles ainda eram difíceis. E é com a pura ordem de um lado, encarnada em Dona Maria, e de outro a desordem feita ordem aparente, encarnada em sua pitoresca xará Maria Regalada, que a Comadre parte para assaltar o cidadela rispida, o Tutu geral, o desmancha prazeres do Major.

A cena é digna de um tempo que produziu Martins Pena. Toda gente lembra de que modo, para surpresa do leitor, Vidigal é declarado “babão” e se desmancha de gosto entre as saias das três velhotas. Como resistisse, enfronhado na intransigência dos policiais conscienciosos, Maria Regalada o chama de lado e lhe segreda qualquer coisa. Ao que parece, promete ir viver com ele ou, pelo menos, estar de novo ao seu dispor. A fortaleza da ordem vem abaixo ato contínuo e não apenas solta Leonardo, mas dá-lhe o posto de sargento, que aparecerá no título do romance e com o qual, já reformado na segunda linha, casará triunfalmente com Luisinha, enfeixando cinco heranças para dar maior solidez à sua posição no hemisfério positivo.

Posição de tal modo firme, que poderá, como sugerimos, baixar eventualmente ao mundo agradável da desordem, agora com o exemplo supremo

do Major Vidigal, que cedeu ao pedido de uma dama galante apoiada por uma dama capitalista, em suave conluio dos dois hemisférios, por iniciativa de uma terceira dama, que circula livremente entre ambos e poderia ser chamada, como Belladonna no poema de Eliot, “*the lady of situations*”. Ordem e desordem se articulam portanto solidamente; o mundo hierarquizado na aparência se revela essencialmente subvertido, quando os extremos se tocam e a labilidade geral dos personagens é justificada pelo escorregão que traz o Major das alturas sancionadas da lei para complacências duvidosas com as camadas que ele reprime sem parar.

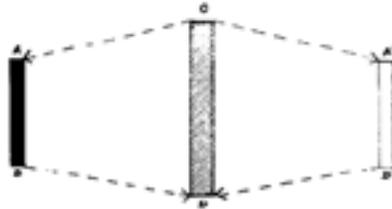
Há um traço saboroso que funde no terreno do símbolo essas confusões de hemisférios e esta subversão final de valores. Quando as mulheres chegam à sua casa (Dona Maria na cadeirinha, as outras se esbofando ao lado), o Major aparece de chambre de chita e tamancos, num desmazelo que contradiz o seu aprumo durante o curso da narrativa. Atarantado com a visita, desfeito em risos e arrepios de erotismo senil, corre para dentro e volta envergando a casaca do uniforme, devidamente abotoada e luzindo em seus galões, mas com as calças domésticas e os mesmos tamancos batendo no assoalho. E aí temos o nosso ríspido dragão da ordem, a consciência ética do mundo, reduzido a imagem viva dos dois hemisfério, porque nesse momento está realmente equiparado a qualquer dos malandros que perseguia: aos dois Leonardos, a Teotoninho Sabiá, ao Toma-Largura, ao Mestre de Cerimônias. Como este, que, ao aparecer contraditoriamente de solidéu e ceroulas no quarto da Cigana, misturava em signos burlescos a majestade da Igreja e as doçuras do pecado, ele agora é farda da cintura para cima, roupa caseira da cintura para baixo, calçado vulgar nos pés, – encouraçando a razão nas bitolas da lei e desafogando o plexo solar nas indisciplinas amáveis.

Este traço dá o sentido profundo do livro e do seu balanceio caprichoso entre ordem e desordem. Tudo se arregla então num plano mais significativo que o das normas convencionais; e nós lembramos que o bom, o excelente padrinho, se “arranjou” na vida perjurando, traindo a palavra dada a um moribundo, roubando aos herdeiros o ouro que o mesmo lhe confiara. Mas este ouro não serviu para ele se tornar um cidadão honesto e, sobretudo, prover Leonardo? “Tutto nel mondo é burla”.

É burla e é sério, porque a sociedade que formiga nas *Memórias* é sugestiva, não tanto por causa das descrições de festejos ou indicações de

usos e lugares; mas porque manifesta num plano mais fundo e eficiente o referido jogo dialético da ordem e da desordem, funcionando como correlativo ao que se manifestava na sociedade daquele tempo. Ordem dificilmente imposta e mantida, cercada de todos os lados por uma desordem vivaz, que antepunha vinte mancebias a cada casamento e mil uniões fortuitas a cada mancebia. Sociedade na qual uns poucos livres trabalhavam e os outros flau-teavam ao Deus dará, colhendo as sobras do parasitismo, dos expedientes, das munificências, da sorte ou do roubo miúdo. Suprimindo o escravo, Manuel Antônio suprimiu quase totalmente o trabalho; suprimindo as classes dirigentes, suprimiu os controles do mando. Ficou o ar de jogo dessa organização bruxoleante fissurada pela anomia, que se traduz na dança dos personagens entre lícito e ilícito, sem que possamos afinal dizer o que é um e o que é o outro, porque todos acabam circulando de um para outro com uma naturalidade que lembra o modo de formação das famílias, dos prestígios, das fortunas, das reputações, no Brasil urbano da primeira metade do século 19. Romance profundamente social, pois, não por ser documentário, mas por ser construído segundo o ritmo geral da sociedade, vista através de um dos seus setores. E sobretudo porque dissolve o que há de sociologicamente essencial nos meandros da construção literária.

Com efeito, não é a representação dos dados concretos particulares que produz, na ficção, o senso da realidade; mas sim a sugestão de uma certa generalidade, que olha para os dois lados e dá consistência tanto aos dados particulares do real quanto aos dados particulares do mundo fictício. No esquema abaixo, sejam OD o fenômeno geral da ordem e da desordem, como foi indicado; AB os fatos particulares quaisquer da sociedade joanina do Rio; A'B' os fatos particulares quaisquer da sociedade descrita nas *Memórias*:



OD, dialética da ordem e da desordem, é um princípio válido de generalização, que organiza em profundidade tanto AB quanto A'B', dando-lhes inteligibilidade, sendo ao mesmo tempo real e fictício, – dimensão comum

onde ambos se encontram, e que *explica* tanto um quanto outro. A 'B' não vem do AB diretamente, pois o sentimento da realidade na ficção pressupõe o dado real, mas não depende dele. Depende de princípios mediadores, geralmente ocultos, que estruturam a obra e graças aos quais se tornam coerentes as duas séries, a real e a fictícia.

Neste ponto, percebemos que a estrutura do livro sofre a tensão das duas linhas que constituem a visão do autor e se traduzem em duas direções narrativas inter-relacionadas de maneira dinâmica. De um lado, o cunho popular introduz elementos arquetípicos, que trazem a presença do que há de mais universal nas culturas, puxando para a lenda e o irreal, sem discernimento da situação histórica particular. De outro lado, a percepção do ritmo social puxa para a representação de uma sociedade concreta, historicamente delimitada, que ancora o livro e intensifica o seu realismo infuso. Ao realismo incharacterístico e conformista da sabedoria e da irreverência popular, junta-se o realismo da observação social do universo descrito.

Talvez fosse possível dizer que a característica peculiar das *Memórias* seja devida a uma contaminação recíproca da série arquetípica e da série sociológica: a universalidade quase folclórica evapora muito do realismo; mas para compensar, o realismo dá concreção e eficácia aos padrões incharacterísticos. Da tensão entre ambos decorre uma curiosa alternância de erupções e de reduções do pitoresco e de reduções a modelos socialmente penetrantes, evitando o caráter acessório de anedota, o desmando banal da fantasia e a pretenciosa afetação, que comprometem a maior parte da ficção brasileira daquele tempo.

V. O mundo sem culpa

Diversamente de quase todos os romances brasileiros do século 19, mesmo os que formam a pequena minoria dos romances cômicos, as *Memórias de um Sargento de Milícias* criam um universo que parece liberto do

peso do erro e do pecado. Um universo sem culpabilidade e mesmo sem repressão, a não ser a repressão exterior que pesa o tempo todo por meio do Vidigal e cujo desfecho já vimos. O sentimento do homem aparece nele como uma espécie de curiosidade superficial, que põe em movimento o interesse dos personagens uns pelos outros e do autor pelos personagens, formando a trama das relações vividas e descritas. A esta curiosidade corresponde uma visão muito tolerante, quase amena. As pessoas fazem coisas que poderiam ser qualificadas como reprováveis, mas fazem também outras dignas de louvor, que as compensam. E como todos têm defeitos, ninguém merece censura.

A madrinha levanta um falso contra José Manuel, mas para ajudar a causa simpática dos namorados; além disso José Manuel é um patife. A compensação vem com a reação dele por intermédio do Mestre de Reza, – Dom Basílio de fancaria, – que consegue destruir a calúnia. As coisas entram nos eixos, mas nós perguntamos se não teria sido melhor deixar a calúnia de pé...

Como vimos, o Compadre “se arranja” pelo perjúrio. Mas o narrador só conta isto depois que a nossa simpatia já lhe está assegurada pela dedicação que dispensou ao afilhado. Para nós, ele é tão bom que o traço sinistro não pode comprometê-lo. Tanto mais quanto o ouro mal adquirido nada tem de maldito e se torna uma das heranças que vão garantir a prosperidade de Leonardo.

Um dos maiores esforços das sociedades, através da sua organização e das ideologias que a justificam, é pressupor a existência objetiva e o valor real de pares antitéticos, entre os quais é preciso escolher, e que significam lícito ou ilícito, verdadeiro ou falso, moral ou imoral, justo ou injusto, esquerda ou direita política e assim por diante. Quanto mais rígida a sociedade, mais definido cada termo e mais apertada a opção. Por isso mesmo desenvolvem-se paralelamente as acomodações de tipo casuístico, que fazem da hipocrisia um pilar da civilização. E uma das grandes funções da literatura satírica, do realismo desmistificador e da análise psicológica é o fato de mostrarem, cada um a seu modo, que os referidos pares são reversíveis, não estanques, e que fora da racionalização ideológica as antinomias convivem num curioso lusco-fusco.

Pelo que vimos, o princípio moral das *Memórias* parece ser, exatamente como os fatos narrados, uma espécie de balanceio entre o bem e mal, compensados a cada instante um pelo outro e sem jamais aparecerem em estado de inteireza. Decorre da ideia de simetria e equivalência que, numa sociedade meio caótica, restabelece incessantemente a posição por assim dizer normal de cada personagem. Os extremos se anulam e a moral dos fatos é tão equilibrada quanto às relações dos homens.

De tudo se desprende um ar de facilidade, uma visão folgada dos costumes, que pode ou não coincidir com o que ocorria “no tempo do Rei”, mas fundamenta a sociedade instituída nas *Memórias*, como produto de um discernimento coerente do modo de ser dos homens. O remorso não existe, pois a avaliação das ações é feita segundo a sua eficácia. Apenas um personagem de segundo plano, o velho Tenente-Coronel, tem a consciência pesada pelo malfeito de seu filho, o Cadete, em relação à mãe do “memorando”; e esta consciência pesada fica divertida por contraste.

Se assim for, é claro que a repressão moral só pode existir, como ficou dito, fora das consciências. É uma “questão de polícia” e se concentra inteiramente no Major Vidigal, cujo deslizamento cômico para as esferas da transgressão acaba, no fim do romance, por baralhar definitivamente a relação dos planos.

Nisto e por tudo isto, as *Memórias de um Sargento de Milícias* instam com a ficção brasileira do tempo. Uma sociedade jovem, que procura disciplinar a irregularidade da sua seiva para se equiparar às velhas sociedades que lhe servem de modelo, desenvolve normalmente certos mecanismos ideais de contensão, que aparecem em todos os setores. No campo jurídico, normas rígidas e impecavelmente formuladas, criando a aparência e a ilusão de uma ordem regular que não existe e que por isso mesmo constitui o alvo ideal. Em literatura, gosto acentuado pelos símbolos repressivos, que parecem domar a eclosão dos impulsos. É o que vimos, por exemplo, no sentimento de conspiração do amor, tão frequente aos ultrarromânticos. É o que vemos em Peri, que se coíbe até negar as aspirações que poderiam realizá-lo como ser autônomo, numa renúncia que lhe permite construir em compensação um ser alienado, automático, identificado com os padrões ideais da colonização. N’*O Guarani*, a força do impulso vital, a naturalidade dos sentimentos, só ocorrem como características dos vilões ou, sublimados, no quadro exube-

rante da natureza, – isto é, as forças que devem ser dobradas pela civilização e a moral do conquistador, das quais Dom Antônio de Mariz é um paradigma e o índio romântico um homólogo ou um aliado. (Lembremos o “índio tocheiro. O índio filho de Maria, afilhado de Catarina do Médicis e genro de D. Antônio de Mariz”, do *Manifesto Antropofágico*, de Oswald de Andrade). Repressão mutiladora da personalidade é ainda o que encontramos noutros romances de Alencar, os chamados urbanos, como *Lucíola* e *Senhora* onde a mulher oprimida da sociedade patriarcal confere ao enredo uma penumbra de forças recalçadas. Mas a liberdade quase feérica do espaço ficcional de Manuel Antônio, livre de culpabilidade e remorso, de repressão e sanção interiores, cobre e mobiliza o firmamento do Romantismo como os rojões do “Fogo no Campo” ou as baianas dançando nas procissões.

Graças a isto, se diverge do superego habitual de nossa novelística, efetua uma espécie de desmistificação que o aproxima das formas espontâneas de vida social, articulando-se com elas de modo mais fundo. Fazemos um paralelo que talvez ajude.

Na formação histórica dos Estados Unidos houve desde cedo uma presença constritora da lei, religiosa e civil, que plasmou os grupos e os indivíduos, delimitando os comportamentos graças à força punitiva do castigo exterior e do sentimento interior de pecado. Daí uma sociedade *moral*, que encontra no romance expressões como *A Letra Escarlata*, de Nathanael Hawthorne, e dá lugar a dramas como o das feiticeiras de Salem.

Esse endurecimento do grupo e do indivíduo confere a ambos grande força de identidade e resistência; mas desumaniza as relações com os outros, sobretudo os indivíduos de outros grupos, que não pertencem à mesma lei e, portanto, podem ser manipulados ao bel-prazer. A alienação torna-se ao mesmo tempo marca de reprovação e castigo do réprobo; o duro modelo bíblico do povo eleito, justificando a sua brutalidade com os não eleitos, *os outros*, reaparece nessas comunidades de leitores quotidianos da Bíblia. Ordem e liberdade, – isto é, policiamentos internos e externos, direito de arbítrio e de ação violenta sobre o estranho, – são formulações desse estado de coisas.

No Brasil nunca os grupos ou os indivíduos encontraram efetivamente tais formas; nunca tiveram a obsessão da ordem senão como prin-

cípio abstrato, nem da liberdade senão como capricho. As formas espontâneas de sociabilidade atuaram com maior desafio e por isso abrandaram os choques entre a norma e a conduta, tornando menos dramáticos os conflitos de consciência.

As duas situações diversas se ligam ao mecanismo das respectivas sociedades: uma que, sob alegação de enganadora fraternidade, visava a criar e manter um grupo idealmente monorracial e monorreligioso; outra que incorpora de fato o pluralismo racial e depois religioso à sua natureza mais íntima, a despeito de certas ficções ideológicas postularem inicialmente o contrário. Não querendo constituir um grupo homogêneo e, em consequência, não precisando defendê-lo asperamente, a sociedade brasileira se abriu com maior largueza à penetração dos grupos dominados ou estranhos. E ganhou em flexibilidade o que perdeu em inteireza e coerência.

O sentido profundo das *Memórias* está ligado ao fato delas não se enquadrarem em nenhuma das racionalizações ideológicas reinantes na literatura brasileira de então: indianismo, nacionalismo, grandeza do sofrimento, redenção pela dor, pompa do estilo, etc. Na sua estrutura mais íntima e na sua visão latente das coisas, elas exprimem a vasta acomodação que dissolve os extremos, tira o significado da lei e da ordem, manifesta a penetração recíproca dos grupos, das ideias, das atitudes mais díspares, criando uma espécie de terra-de-ninguém moral, onde a transgressão é apenas um matiz na gama que vem da norma e vai ao crime. Tudo isso porque, não manifestando estas atitudes ideológicas, o livro Manuel Antônio é talvez o único em nossa literatura do século 19 que não exprime uma visão de classe dominante.

Este fato é evidenciado pelo seu estilo, que se afasta da linguagem preferida no romance de então, buscando uma tonalidade que se tem chamado de coloquial. Pelo fato de ser um principiante sem compromissos com a literatura estabelecida, além de resguardado pelo anonimato, Manoel Antônio ficou à vontade e aberto para as inspirações do ritmo popular. Esta costela trouxe uma espécie de sabedoria irreverente, que é pré-crítica, mas que, pelo fato de reduzir tudo à amplitude da “natureza humana”, se torna afinal mais desmistificadora do que a intenção quase militante de um Alencar, – marcada pelo estilo de classe. Sendo neutro, o estilo cantador de Manuel Antônio fica translúcido e mostra o outro lado de cada coisa, exatamente como o balanceio de certos períodos. “Era a comadre” uma mulher baixa, exces-

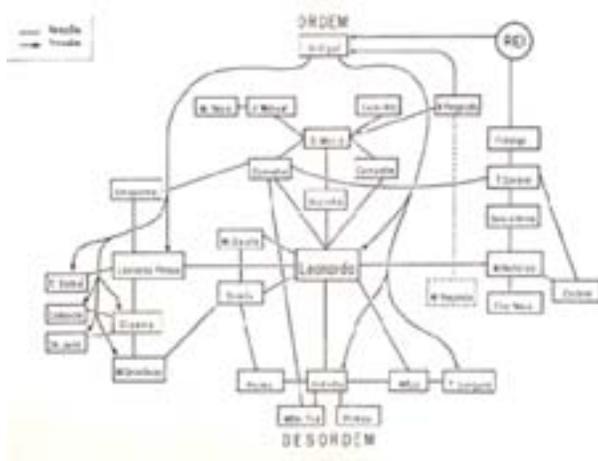
sivamente gorda, bonachona, ingênua ou tola até um certo ponto, e finória até outro”. “O velho tenente-coronel, apesar de virtuoso e bom, não deixava de ter na consciência um sofrível par de óculos”. Daí a equivalência dos opostos e a anulação do bem e do mal, num discurso desprovido de manei-rismo. Mesmo em livro tão voluntariamente crítico e social quanto *Senhora*, o estilo de Alencar acaba fechando porta ao senso da realidade, porque tende à linguagem convencional de um grupo restrito, comprometido com uma certa visão do mundo; e fazê-lo, sofre o peso da sua data, fica preso demais às contingências do momento e da camada social, impedindo que os fatos descritos adquiram generalidade suficiente para se tornarem convincentes. Já a linguagem de Manuel Antônio, desvinculada da moda, torna amplos, signi-ficativos e exemplares os detalhes da realidade presente, porque os mergulha no fluído do populário, – que tende a matar lugar e tempo, pondo os objetos que toca além da fronteira dos grupos. É pois no plano do estilo que se entende bem o desvinculamento das *Memórias* em relação à ideologia das classes dominantes do seu tempo, tão presente na retórica liberal e no estilo floridos dos “beletristas”. Trata-se de uma libertação, que funciona como se a naturalidade moral correspondesse a uma neutralidade social, misturando as pretensões das ideologias no balaio da irreverência popularesca.

Esta se articula com uma atitude mais ampla de tolerância corrosiva, muito brasileira, que pressupõe uma realidade válida para lá, mas também para cá da norma e da lei, manifestando-se por vezes no plano da literatura sob a forma de piada devastadora, que tem certa nostalgia indeterminada de valores mais lídimos, enquanto agride o que, sendo hirto e cristalizado, ameaça a fluidez, que é uma das dimensões fecundas do nosso universo cultural.

Essa comicidade foge às esferas sancionadas da norma burguesa e vai encontrar a irreverência e a amoralidade de certas expressões populares. Ela se manifesta em Pedro Malazarte no nível folclórico e encontra em Gregório de Matos expressões rutilantes, que reaparecem de modo periódico, até alcançarem no Modernismo as suas expressões máximas, com *Macunaíma* e *Serafim Ponte Grande*. Ela amaina as quinas e dá lugar a toda a sorte de acomodações (ou negações), que por vezes nos fazem parecer inferiores ante uma visão estupidamente nutrida de valores puritanos, como a das socie-dades capitalistas; mas que facilitarão a nossa inserção num mundo eventual-mente aberto.

Com muito menos virulência e estilização do que os dois livros citados, o de Manuel Antônio pertence a um entroncamento dessa linha, que tem várias modalidades. Nem é de espantar que só depois do Modernismo encontrasse finalmente a glória e o favor dos leitores, com um ritmo de edições que nos últimos vinte e cinco anos ultrapassa uma por ano, em contraste com o anterior, de uma a cada oito anos.

Na limpidez transparente do seu universo sem culpa, entrevemos o contorno de uma terra sem males definitivos ou irremediáveis, regida por uma encantadora neutralidade moral. Lá não se trabalha, não se passa necessidade, tudo se remedeia. Na sociedade parasitária e indolente, que era a dos homens livres do Brasil de então, haveria muito disto, graças à brutalidade do trabalho escravo, que o autor elide junto com outras formas de violência. Mas como ele visa ao tipo e ao paradigma, nós vislumbramos através das situações sociais concretas uma espécie de mundo arquetípico da lenda, onde o realismo é contrabalançado por elementos brandamente fabulosos: nascimento aventuroso, numes tutelares, dragões, escamoteação da ordem econômica, inviabilidade da cronologia, ilogicidade das relações. Por isso, tomemos com reserva a ideia de que as *Memórias* são um panorama documentário do Brasil joanino; e depois de ter sugerido que são antes a sua anatomia espectral, muito mais totalizadora, não pensemos nada e deixemo-nos embalar por essa fábula realista composta em tempo de *allegro vivace*.



11. José Ferreira Carrato

José Ferreira Carrato nasceu em Minas Gerais, mas viveu em São Paulo o período de sua formação acadêmica na Universidade de São Paulo, onde doutorou-se em História do Brasil, supervisionado por mestres do porte de Sergio Buarque de Holanda. Dedicou-se ao estudo da sociedade mineira, particularmente suas igrejas e centros de formação religiosa, sobretudo o Colégio do Caraça.

Bolsista da Fundação Calouste Gulbenkian, em Portugal, e do Instituto de Cultura Hispânica, em Madrid, empreendeu viagens de estudo à França, Itália, Suíça, Áustria e Alemanha.

É autor de obra consistente, de acordo com os padrões típicos da história documental. Publicou os seguintes livros: *As Minas Gerais e os primórdios do Caraça* (fruto da sua tese de doutorado, incluído na Coleção Brasileira), *Os monges viajantes da Irlanda*, *A crise dos costumes nas Minas do século XVIII*, *Povoamento e música nas Minas setecentistas*, além de *Iluminismo e escolas coloniais mineiras* (obra resultante da sua tese de livre-docência).

Militou também no rádio e na televisão, onde conquistou troféus emblemáticos, entre eles o de “melhor programador de rádio e TV do IV Centenário da cidade de São Paulo”.

Lecionou inicialmente nas Faculdades de Filosofia de Franca e de Assis, candidatando-se para reger a cadeira de História da Civilização Brasileira na Escola de Comunicações Culturais, o que ocorreu nos primeiros anos da instituição, onde também supervisionou teses de doutorado, como a de André Casquel Madrid, que estudou os primórdios de rádio e da televisão no Brasil.

Membro da Academia Mineira de Letras e do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo, desempenhou o papel de primeiro editor da *Revista de Comunicações Culturais*, publicando na edição n. 1 (1967), um bem documentado ensaio sobre o Padre Joaquim Viegas de Menezes, considerado o “pai da imprensa mineira”, delineando o mundo em que ele vivia. É justamente o capítulo introdutório desse longo estudo que reproduzimos nesta antologia.

Trata-se de contribuição notável para recompor as peças do quebra-cabeça que se formou a propósito da implantação da imprensa no Brasil, confirmando em parte a tese de que o governo português agiu desta maneira por razões de natureza econômica (preservando o monopólio das indústrias para o Reino) mais do que por simples miopia política (impedindo a independência da colônia americana). Brasileiros do porte de Hipólito José da Costa, frei Veloso e padre Viegas de Menezes foram estimulados a conhecer os meandros da atividade editorial em Lisboa, na oficina do Arco do Cego, sem que isso ameaçasse o império português.

Da mesma maneira agiu o padre Viegas de Menezes, de volta a Minas Gerais, munido da tecnologia de impressão calcográfica. Ele foi persuadido pelo governador da Capitania de Minas Gerais a imprimir, em 1807, um poema encomiástico louvando os méritos do governador lusitano, como bem o pontua o professor Jairo Farias Mendes (2002, p. 29/30)

BIBLIOGRAFIA

GUIA DO CANDIDATO II. *Escola de Comunicações Culturais da Universidade de São Paulo*. São Paulo, 1967, p. 41-42.

COLABORADORES. *Revista da Escola de Comunicações Culturais*, São Paulo, Universidade de São Paulo, n. 1, p. 5, 1967.

MARQUES DE MELO, José. *Sociologia da Imprensa Brasileira*. Petrópolis: Vozes, 1973.

MENDES, Jairo Farias. A História da Imprensa em Minas Gerais. In: REZENDE, Guilherme. *Impasses e perspectivas da imprensa em Minas Gerais*. São João Del Rei: Editora da UFSJ, 2012, p. 16-36.

José Marques de Melo

O pai da imprensa mineira

José Ferreira Carrato*

O Pe. José Joaquim Viegas de Menezes nasceu na antiga Vila Rica, hoje Ouro Preto, então Capitania de Minas Gerais, no ano de 1778. Não se sabe o dia nem o mês em que veio ao mundo, pois foi achado como exposto na porta de uma caritativa senhora vila-riquense, D. Ana da Silva Teixeira de Menezes, que aceitou prazerosamente criar o menino enjeitado. Teve-o estremecidamente como seu filho, legítimo, desde que o tomou na soleira de sua porta até exalar o último suspiro, e dela José Joaquim adotou nome. Somente em 1830, quando o Pe. Viegas de Menezes já raiava para a velhice, foi que se deu a conhecer sua mãe carnal, D. Joana Caetana Josefa Viegas, no testamento solene com que então faleceu, em avançada idade, deixando-lhe todos os seus bens.

Desde a mais tenra infância, revelou José Joaquim um talento e uma vivacidade pouco vulgares, ao mesmo tempo que nele despontavam aquelas virtudes predominantes de humildade, doçura e recolhimento, que marcaram fortemente a sua vida inteira. Esses dons espirituais o acompanharam sempre, talvez como o resíduo subjacente de sua origem infelizmente, acentuando uma irresistível tendência para a solidão, quiçá para uma certa misantropia. Na idade escolar, o menino frequentou a escola régia de primeiras letras, que então existia na Capital. Depois que, por determinação do Marquês de Pombal, o Governador Antônio Carlos de Mendonça iniciara, a partir de 1774, a cobrança do “subsídio literário”, imposto novo destinado a cobrir as despesas oficiais com as escolas régias, na Metrópole e nas colônias, estes estabelecimentos de ensino passaram a funcionar em Minas. Havia as escolas de primeiras letras, que consistiam em ensinar a

* CARRATO, José Ferreira. O pai da imprensa mineira e o seu mundo. *Revista Escola de Comunicações Culturais*. São Paulo: ECA-USP, v.1, n.1, p.65-100, 1968.

ler, escrever e contar; e as aulas de gramática latina, uma espécie de ginásio sumário, em que a base de todo o ensino era a gramática da língua latina e da língua pátria. As reformas realizadas pelo governo do Marquês de Pombal, depois que havia expulsado os Jesuítas de todas as escolas do Reino em 1759, mantiveram intactos, praticamente, os velhos currículos escolares da Companhia de Jesus, como se está vendo. As inovações residiram na oficialização das escolas, na adoção de alguns textos novos didáticos (a Gramática do Pe. Antônio Pereira de Figueiredo, que substituiu a do jesuíta Manuel Álvares) e na entrega das escolas régias a novos mestres.

Vale recordar, nesta circunstância, os bons serviços que as escolas régias prestaram à cultura mineira colonial. Na última década do século XVIII – época em que nosso jovem José Joaquim Viegas de Menezes faz o seu curso na Cadeira de Filosofia Racional e Moral, em Mariana – o sistema escolar das aulas régias assim se distribuía pela Capitania: na cidade de Mariana, três escolas – a de Filosofia, a de Retórica e a de Primeiras Letras (era a localidade mais bem servida de escolas em toda a Capitania, pois ainda dispunha do Seminário do Bispado); em Vila Rica, a Capital, nas sedes das Comarcas (Sabará, Vila do Príncipe (Sêro), São João Dei Rei, no Arraial do Tijuco (Diamantina) e em algumas vilas (Guarapiranga (Piranga), Caeté, Pitangui, Paracatu, Minas Novas do Fanado, São José do Rio das Mortes (Tiradentes) e Campanha da Princesa) – duas escolas: uma de Gramática Latina e outra de Primeiras Letras; e, finalmente, em algumas vilas e freguesias mais importantes, tais como o Sumidouro, o Furquim, a Barra Longa, o Inficionado (Santa Rita Durão), Catas Altas, Congonhas do Campo, Santa Bárbara, Conceição do Mato Dentro, São Miguel do Piracicaba, o Curral Del Rei (Belo Horizonte), Santa Luzia, Chapéu d’Uvas, Rio Vermelho, Peçanha, Gouveia, Itaverava, Barbacena, Lavras do Funil (Lavras), Queluz e São Bento do Tamanduá (Itapeçerica), uma escola de Primeiras Letras para cada. O ensino era à base da reza, do coro da tabuada e da palmatória, mas era o que havia. E deu os frutos que podia dar. Até que bons frutos, como o daquele Antônio Dias Ferreira, de Paracatu, que “iniciado há 5 anos, traduz todos os Autores Clássicos com bem suficiência e atualmente começa aplicar-se língua Francesa, e Retórica”¹. E como o de todos os políticos e militares mineiros de importância da geração da Independência e da Regência, que foram os “bons-enfants” das grandes famílias do patriarcado rural e da mine-

¹ *Revista do Arquivo Público Mineiro (RAPM)*, Belo Horizonte. Imprensa Oficial, 1898, v. 3, p. 668-9.

ração, que passaram todos pelas escolas supracitadas. Uma rápida enumeração deles: João Comes Silveira Mendonça, o futuro Marquês de Sabará (morto em 1827), que iniciou o Jardim Botânico do Rio de Janeiro e dirigiu a primeira Fábrica de Pólvora, que D. João VI instalou no Brasil; Manuel Jacinto Nogueira da Gama, mais tarde Marquês de Baependi (1765-1847), de S. João Del Rei, que se graduou de primeiro tenente de marinha a capitão-de-fragata, na Academia Real da Marinha, em Lisboa, e veio depois prestar serviços no Brasil, na Academia Militar, até 1821; Felisberto Caldeira Brant Pontes, o futuro Marquês de Barbacena (1772-1842), natural de São Sebastião de Mariana, que, após perfazer o Colégio dos Nobres, completou um curso tão brilhante na Academia de Marinha de Lisboa, que saiu capitão-de-mar-e-guerra, e foi, mais tarde, entre tantas outras façanhas políticas e cívicas, o discutido herói da batalha do Passo do Rosário ou de Ituzaingó, conforme seja a versão brasileira ou argentina; o futuro Visconde de Caeté, José Teixeira da Fonseca Vasconcelos (1766-1838), de Sabará, – onde, aliás, o viajante Saint-Hilaire iria encontrar o maior contingente de brancos e, ao mesmo tempo, os homens mais polidos e instruídos da Capitania, entre os quais o próprio José Teixeira, para quem tem palavras de muito encômio – que se foi formar em direito em Coimbra, após frequentar os cursos de medicina e visitar campos de experimentação agrícola e indústrias do Reino, e, voltando, tornou-se grande fazendeiro, magistrado, administrador (Intendente do Ouro) e político (um dos patriarcas da Independência, Presidente da Província e Senador do Império); e mais estes titulares do Império – Marqueses de Queluz (João Severiano Maciel da Costa), de Sapucaí (Cândido José de Araújo Viana), e de Valença (Estêvão Ribeiro de Resende), os Viscondes de Congonhas do Campo (Lucas Antônio Monteiro de Barros, que foi Presidente da Província de São Paulo) e de Itajubá (Marcos Antônio de Araújo, exímio diplomata), e os Barões de Cocais (José Feliciano Pinto Coelho da Cunha, Presidente rebelde da Província, em 1842) e de Pontal (Manuel Inácio de Melo e Souza); e, finalmente, o Senador João Evangelista de Faria Lobato e o Conselheiro Lúcio Soares Teixeira de Gouveia, que exerceram altos cargos no Primeiro Reinado e na Regência, mas deles se retiraram altivamente, sem títulos nobiliárquicos nenhum, porque “suas consciências nunca se dobraram às sugestões, tão acomodáticas da política de então.

Mas, nem sempre os jovens estudantes que pretendem estudos maiores cursam as escolas régias das suas localidades natais. Há uma que

outra escola de preparatórios, que granjeiam nome e atraem os moços. É o caso, em Minas, do Colégio dos Padres Osórios, fundado na Freguesia do Sumidouro de Mariana, junto dessa cidade episcopal, pelo Pe. Joaquim da Cunha Osório. Não se tem cabal certeza de quando esse Colégio começou a funcionar, mas é certo que ele se afirma depois que esse Pe. Joaquim vai para o Sumidouro, na qualidade de vigário da freguesia. Não lhe falta, desde logo, a ajuda de seus irmãos, igualmente sacerdotes, Francisco da Cunha Osório, Manuel da Cunha Osório, Antônio da Cunha Osório e, mais, os sobrinhos Pes. Luís, Francisco, Egídio e Marcelino, todos também Cunha Osório! O historiador mineiro Cônego Raimundo Trindade afirma que o Colégio dos Padres Osórios “foi um grande colégio, frequentado por rapazes de toda a Capitania”². Como os Padres Osórios saíram todos do Seminário de Mariana, mantiveram um currículo de humanidades de nítida inspiração jesuítica (pois se sabe ter sido o jesuíta José Nogueira o organizador dos estudos daquela Casa), humanidades restritas às latinidades e poética, destinadas a meninos de mais de onze anos de idade. Entre os alunos que passaram pelo Colégio do Sumidouro, contam-se o Cônego Dr. Francisco Pereira de Santa Apolônia, que foi chantre do Cabido de Mariana e Presidente da Junta Governativa da Província de Minas Gerais (o primeiro governo independente que teve Minas), o Dr. Vicente Coelho de Seabra Silva Teles, médico e professor da Universidade de Coimbra, autor de vários trabalhos, dentre os quais o primeiro Tratado de Química escrito em língua portuguesa (1791 - o ex-aluno dos Osórios foi discípulo do grande Lavoisier, em Paris), e o Pe. José Joaquim Viegas de Menezes, o criador da imprensa mineira e o restaurador da mesma imprensa no Brasil.

Foi aos onze anos de sua idade que o menino José Joaquim seguiu para o Colégio dos Padres Osórios, no Sumidouro. O jovem cumpriu brilhantemente os dois únicos cursos que ali havia – latim e poética mas com um tal aproveitamento e comportamento que, ao fim de dois anos, ainda uma criança, era promovido a primeiro decurião (regente) de seus colegas. “Suas horas de recreio – escreve o anônimo que publicou uma carta-biografia *O Padre José Joaquim Viegas de Menezes, no Correio Oficial de Minas*, em seus números de 10 e 13 de janeiro de 1859, trabalho esse republicado na revista do *Arquivo Público Mineiro*, ano XI, 1907, p.255-274, que iremos perflhar preferentemente – ministraram-lhe desde essa época favorável

² TRINDADE, Raimundo. *Arquidiocese de Mariana AM*. Belo Horizonte, Imprensa Oficial, 1955. v. 2, p. 110.

ocasião de desenvolver o talento que tinha para a pintura e desenho, objetos estes que não entravam no plano do Colégio, onde o ensino se limitava ao da língua latina e poética. Assim, nessas horas em que a maioria dos colegas se entregava aos vivos folguedos da mocidade, concentrava-se ele no seu cubículo, munido de lápis e de algum pincel que com dificuldade podia arranjar e empregava o precioso tempo em pintar objetos ou de mera fantasia ou tirados de originais, merecendo-lhe sempre mais predileção os sagrados do que os profanos”³. “Foram esses toscos ensaios as primeiras e espontâneas manifestações do seu temperamento artístico” – acrescenta outro biógrafo de Viegas, o historiador J. P. Xavier da Veiga, em suas *Efemérides Mineiras*⁴. E ajunta que “nada mais tendo que aprender no Colégio do Padre Osório, Viegas de Menezes veio para a cidade de Mariana e matriculou-se na aula de Filosofia Racional e Moral, regida pelo notável professor Manuel Joaquim Ribeiro, que ano depois lhe deu atestado honrosíssimo. Foi ali como havia sido no Sumidouro motivo de orgulho para seus mestres e de admiração para os condiscípulos”⁵.

Ora, acontecia que a imensa maioria daquela geração de jovens estudantes da década de 1780-1790, ao concluir seu curso de humanidades, não mais podia aspirar, como a anterior, a completar quase naturalmente seus estudos maiores na Universidade de Coimbra. É que, justamente a partir de 1780, a queda da produção aurífera atingira uma situação de calamidade pública, irreparável. Diminuíam cada vez mais o número dos prósperos mineiros dos tempos de antanho e crescia a legião incontável dos devedores à Real Fazenda, dos arruinados. Essa é uma época de fluxo urbano intenso, em que os povos foram tangidos para as povoações urbanas, em busca de melhores condições de vida. Tempo de carestia geral, em que o orgulhoso Manuel Vieira Otôni, casado com uma poderosa Leme paulista, se contentaria com o seu ofício de fundidor da Casa da Fundação da Vila do Príncipe, alegrando-se bastante se os dois filhos conseguissem dar ferreiro um, e alfaiate outro; em que o futuro inconfidente Dr. Alvarenga Peixoto poderia considerar-se um homem potencialmente muito rico, pelas extensas propriedades agrícolas e minerais que detinha, apesar de viver do dinheiro dos outros até para sustentar a sua casa; em que o contratador Joaquim Silvério

³ O PADRE José Joaquim Viegas de Menezes. RAPM, II: 260-1, 1907.

⁴ VEIGA, J. P. Xavier da. *Efemérides mineiras* (EM). Ouro Preto, Imprensa Oficial, 1897. v.3, p. 7.

⁵ Idem ibidem.

dos Reis, o futuro vilão da Inconfidência, movimentaria um “comércio de 200.000 cruzados e mais”, em 1781, mas iria denunciar ao Visconde de Barbacena os companheiros, alguns anos depois, para ser perdoado de sua dívida insolúvel, ao Erário Régio; em que o jovem Joaquim José da Silva Xavier, depois de tentar a mineração nas Minas Novas, ver-se-ia obrigado à perspectiva sem futuro para os filhos da terra de abraçar a carreira militar e a se dar ao biscate de “tira-dentes” nas horas vagas... O empobrecimento geral foi criando uma nova classe social, que se compunha, cada vez mais, de pequenos funcionários da vasta burocracia colonial, de militares de pequena graduação, de sitiantes, fazendeiros e criadores de posses limitadas, de padres rasos do sertão, de artistas e artesãos citadinos, de um ou outro profissional liberal desgarrado das tetas numerosas da administração régia. Era a pequena burguesia mineira que ia nascendo. Os filhos dessa nova classe, retemperados desde cedo em sua dura luta por um lugar ao sol, iriam constituir uma geração de moços cheios de vontade e de ideais de renovação, estabelecendo uma nítida diferenciação de comportamento público em relação aos filhos dos grandes senhores da “nobreza” local; estes *bons-enfants* manteriam a tradição da fidelidade ao serviço do Rei, através de um aulicismo astuto e altamente rentável, que redundaria quase sempre, como vimos, em favores de toda a ordem, a começar pela outorga de títulos e sinecuras com que os cumulava a munificência real; contudo, os jovens oriundos da classe nova que nascia dos escombros da economia aurífera enveredaram por um caminho diferente. A dura existência que conheceram desde o lar paterno enrijou-os para a vida e lhes inspirou a adoção dos novos ideais políticos e sociais do seu tempo, de ativa reivindicação dos princípios liberais contra o antigo estado de coisas. Guindando-se por seus méritos próprios à vida pública ou a cargos de destaque social, esses filhos da burguesia nascente imprimiram à sua ação política e social, mais que uma forte orientação liberal, um certo caráter revolucionário mesmo, frequentemente em choque com a mentalidade concessiva da geração anterior. Iriam pertencer a esse grupo mais recente de estudantes mineiros o poeta José Elói Otôni, justamente um dos filhos do fundidor Manuel Vieira Otoni, acima lembrado, em sua mocidade boêmio e companheiro de patuscadas de Bocage e místico estudioso das Escrituras na velhice; o médico Antônio Gonçalves Gomide, ex-professor régio, formado, como vários outros brasileiros de sua época, na Universidade de Edimburgo, donde traria a ciência filsofista do Reino Unido para escandalizar os devotos da Irmã Germana, a iluminada da Serra da Piedade; o político José Joaquim da Rocha, hábil e silencioso articu-

lador de alguns dos momentos decisivos da Independência; outro político e orador, Bernardo Pereira de Vasconcelos, filho do Dr. Diogo Pereira Ribeiro de Vasconcelos (Secretário do Governo, no tempo do Capitão-General Pedro Maria Xavier de Ataíde e Melo, sobre o qual nos reportaremos logo mais), o único do grupo que se doutoraria em Coimbra, herói das lutas político-partidárias do I Reinado e da Regência; o parlamentar e homem público Teófilo Otôni, talvez o maior de todos os mineiros oitocentistas, acompanhado de perto pelos irmãos Honório, Cristiano e Jorge, filhos do arrecadador de dízimos Jorge Benedito Otôni, de Vila do Príncipe (Sêro); e quase todos os padres políticos ou literatos do tempo, como os que seguem: Silvério Ribeiro de Carvalho, o conhecido poeta das Trovas Mineiras, liberal intemorato, que, já quase morrendo, ainda acharia forças para compor um hino em louvor dos revolucionários de 42; José Custódio Dias, que, ao lado dos colegas Belchior Pinheiro de Oliveira e José Bento Leite Ferreira de Melo, secundariam o compatriota José Joaquim da Rocha na deflagração do Fico e do 7 de Setembro, e seria, com José Bento, dos chefes responsáveis pelo desfecho da Abdicação de 1831; e o Pe. José Bento ainda se destacaria na grande jornada liberal da Maioridade, como o grande exortador do povo, nos acontecimentos de 22 de julho de 1840⁶; os dois Cônegos, Luís Antônio da Silva e Sousa e Hermógenes Casemiro de Araújo ‘Bruonswick (sic)’⁷, igualmente políticos, tornar-se-iam chefes e guias das populações sertanejas do oeste, aquele de Goiás, de cuja província seria Presidente, representante legislativo, Vigário-Geral do Bispado e cronista, e este do Oeste de Minas, como Vigário do Desemboque, durante quase cinquenta anos (1814-1861), onde também seria quase tudo: advogado provisionado, vereador, curador de órfãos, tenente-coronel comandante da Guarda Nacional, chefe do Partido Conservador, deputado geral, diretor da instrução pública professor gratuito de Teologia Dogmática e de Latim e, finalmente, cavaleiro das Ordens de Cristo e da Rosa⁸...

⁶ Em sua obra *O Senador José Bento*, o escritor Amadeu de Queirós conta que o Pe. José Bento teve dois jornais em Pouso Alegre: o primeiro foi o *Pregoeiro Constitucional*, que circulou em 1830, e o segundo o *Recompilador Mineiro*, saído em 1832, tendo como, redator o farmacêutico Modesto Antonio Mayer. conf. QUEIRÓS, Amadeu. *O Senador José Bento*. Belo Horizonte, Imprensa Oficial, 1933, p. 23 e 27.

⁷ Era assim mesmo – Bruonswidk – que o Cônego firmava seu nome, evidentemente adotado, como era costume no tempo.

⁸ MENEZES, Joaquim Furtado de. *O Clero mineiro*. Rio de Janeiro, Tipografia Americana, 1933-6. v 1, p. 65 e 75.

Pois bem, o Pe. José Joaquim Viegas de Menezes pertence a essa geração de mineiros de formação liberal-iluminista, oriundos da nova classe burguesa em formação. É verdade que o seu temperamento arredio, o gosto da solidão independente e mais sua excessiva modéstia o afastaram naturalmente da carreira política, tão propícia que se oferecia aos elementos do clero, mas o próprio fato de enveredar, como outros tonsurados insatisfeitos (como já tinha sido o caso dos dois Velosos, o Dr Joaquim Veloso de Miranda, e seu primo Frei José Mariano da Conceição Veloso, ambos dados à ciência nova fomentada pela Universidade reformada de Coimbra)⁹, para uma outra atividade tanto ou mais importante que a sua vocação sacerdotal, revela o seu afinamento pelo geral tom novo de vida e mentalidade da gente letrada do seu tempo, em que até bispos, como veremos, timbravam em considerar-se cultores das ciências iluministas.

É de notar aqui o papel exercido pelo Seminário de São Paulo na estimulação dessa mentalidade inovadora em tantos sacerdotes ilustres que dele saíram. Aqui esteve, embora só para receber o subdiaconato, nosso José Joaquim Viegas de Menezes, e pôde pelo menos sentir a nova aura formadora do Seminário de D. Frei Manuel da Ressurreição. Efetivamente, bem antes que o esclarecido antístite e homem público luso-brasileiro O. José Joaquim da Cunha de Azeredo Coutinho, Bispo de Olinda, lançasse, na passagem do século, o seu memorável Seminário de N. S. da Graça, canteiro das ideias liberais, que iriam florescer, adubadas de sangue, nos movimentos de 1817, na Independência, na Confederação do Equador de 1824, e na Regência, já desde 1775 outro ilustre Prelado de feição iluminista, D. Frei Manuel da Ressurreição, 3º Bispo de São Paulo, instalara no antigo Colégio dos Jesuítas, aqui, o seu Seminário. Trazendo da Europa numerosa livraria – 1.548 era o número de volumes que chegou a ter a sua Biblioteca, segundo afirma Mons. Paulo Florêncio da Silveira Camargo, em sua obra *A Igreja na história de São Paulo*¹⁰ – o Bispo de São Paulo colocou-se, ele mesmo à frente do empreendimento. Emérito professor que havia sido na Corte, em seu Convento de N. S. de Jesus, em Lisboa, ele aceitou lecionar no Seminário Teologia Moral, Sagradas Escrituras e Francês, levou seus alunos às notáveis aulas de Teologia Dogmática, que então davam no Convento de São Francisco alguns franciscanos de talento, como Frei Inácio de Santa Justina

⁹ Conf. STELLFELD, Carlos. *Os dois Vellozos*. Rio de Janeiro, Gráfica Editora Souza, 1952.

¹⁰ CAMARGO, Paulo Florêncio da Silveira. *A Igreja na história de São Paulo*. São Paulo, ed. do Autor. 1953, v.5, p. 81.

(mestre, logo mais, de Frei Francisco de Monte Alverne), Frei Antônio de Santa Úrsula Rodovalho e o futuro grande botânico Frei José Mariano da Conceição Veloso (este era “passante” – uma espécie de assistente do ensino no seu Convento), e chamou para junto de si alguns bons professores da Cidade, tais como o maestro André Gomes da Silva, o qual, além de excelente compositor, fazia bons metros em latim. Os estudos deveriam ser razoáveis, conforme reza, em 1777, o relatório do Bispo: “Todos estes dez pretendentes estudaram com aproveitamento, três anos de Filosofia, e outros três, Teologia Escolástica nas Aulas dos Religiosos Franciscanos desta Cidade, antes que eu chegasse a ela; e depois frequentaram os estudos de Teologia Moral e Dogmática com o mesmo aproveitamento outro triênio; e agora todas as tardes na minha presença dão lição de Escritura Sagrada, e fazem conferências de Moral a que eu presido; e desta sorte estão muito hábeis, e beneméritos, também pelos seus exemplares costumes, de serem ordenados”¹¹. Nem todos sabem que os três irmãos Andradas – José Bonifácio, Antônio Carlos e Martim Francisco – foram enviados a esse Seminário por sua severa mãe, D. Maria Bárbara, o qual, além do futuro Regente Feijó, iria formar uma numerosa geração de excelentes pastores de almas, dentre os quais destacamos os Pes. João Gonçalves Lima, Francisco das Chagas Lima, Lourenço Justiniano Ferreira. Antônio Pacheco da Silva, entre outros. Aquela pouco conhecida *Academia*, que alguns homens de letras reuniram numa espécie de poliantéia, em homenagem ao Governador Bernardo José de Lorena, por ocasião da inauguração do edifício do Senado da Câmara e Cadeia Pública de São Paulo, era 1791, pôde dar medida ao clima propiciado pelo Seminário de D. Frei Manuel da Ressurreição aos acanhados quadros culturais daquela pequenina Pauliceia dos derradeiros anos do século XVIII. (Publicando-a, numa edição especial do Clube de Poesia, patrocinada pela Prefeitura Municipal de São Paulo, em 1956, prestou o ilustre Prof. Antônio Soares Amora inestimável serviço à cultura paulista e brasileira¹²).

Esse foi o ambiente cultural que veio encontrar aqui o ordinando José Joaquim Viegas de Menezes, como, de resto, dezenas de outros ordinandos mineiros, que desciam de Mariana, nos longos tempos em que se encontrava a cabeça da Igreja de Minas Gerais em regime de sede vacante, para virem ordenar-se em São Paulo. Tais os casos do Pe. José da Silva e Oliveira

¹¹ Idem, *ibidem*. v. 5, p. 356 (Apêndices)

¹² Poetas da Academia do Senado da Câmara, de São Paulo; pref; de Antônio Soares Amora e notas de Domingos Carvalho da Silva. São Paulo, 1956. (Documentos, v. 3)

Rolim, o Inconfidente do Tijuco, e dos Pes. José Custódio Dias e José Bento Leite Ferreira de Melo, políticos de muito destaque nos acontecimentos mais importantes da vida nacional, desde os dias do Fico até a Maioridade de D. Pedro II, como já vimos¹³.

Em São Paulo, o jovem Viegas de Menezes recebeu apenas o subdiaconato, pois ainda não tinha a idade exigida para assumir as outras duas ordens maiores. Regressou, pois, a Vila Rica. Era nos dias em que, ido de São Paulo, iniciava D. Bernardo José de Lorena e Távora o seu governo em Minas, sucedendo ao torvo consulado do Visconde de Barbacena, o verdugo dos mártires da Inconfidência e de suas famílias. Com o afastamento de D. Maria I, que havia enlouquecido, assumira a regência do Reino o seu filho D. João, que tivera a habilidade de cercar-se de alguns ministros de valor, entre os quais o luso-brasileiro D. Rodrigo de Sousa Coutinho, que dera aos negócios do Estado um novo ritmo de trabalho e progresso. No que tange ao Brasil e aos brasileiros, a nova situação política foi especialmente benéfica. Conta Varnhagen, em sua *História Geral do Brasil*¹⁴, que esse influxo benéfico pelo Brasil começou a manifestar-se “no rodear-se ele [D. Rodrigo] de muitos brasileiros”, de cuja colaboração logo se acostumou a valer-se. Ora, esse bafejo e essa proteção para com os brasileiros da Corte tiveram aqui a mais ampla repercussão. Principalmente em Minas Gerais, aonde chegavam as boas notícias da munificência de D. Rodrigo, descendente do minerador Matias Barbosa da Silva, especialmente para com os moços doutores mineiros residentes na Corte. É possível que essas novas tivessem apressado ainda mais a decisão do nosso jovem subdiácono José Joaquim de partir para a Metrópole, para lá completar seus estudos e ordenar-se: num ambiente assim favorável tudo seria mais fácil. E foi o que aconteceu. Mas, o sonho de formar-se em Coimbra não pôde ser concretizado. Na biografia do Pe. Viegas de Menezes, recorda o historiador J. P. Xavier da Veiga que ele era de saúde delicada e a “incômoda e demoradíssima viagem marítima (de 101 dias) mais quebrantou-lhe as forças físicas, chegando a Lisboa tão adoentado que foi mister curar por algum tempo de sua saúde e renunciar, ainda que pesarosamente, ao plano da acumulação dos estudos que tanto lhe sorria, e o impelira à travessia do Atlântico demandando as plagas do

¹³ Ver Nota 6.

¹⁴ VARNHAGEN, Francisco Adolfo de. *História geral do Brasil*. 7a ed. São Paulo, Melhoramentos, 1962. v. 5, p. 13.

Mondego¹⁵. Ficou em Lisboa, ali mesmo prosseguiu os seus estudos e acabou por ordenar-se presbítero, em 1800 ou no ano seguinte.

Volta a narrar Francisco Adolfo de Varnhagen que D. Rodrigo de Sousa Coutinho, Ministro da Marinha e do Ultramar, não só se deixava rodear de muitos brasileiros, em Lisboa, mas vivia “ouvindo-os, e facilitando-lhes a imprensa. Esta, quase em favor deles, foi em Lisboa declarada livre, pela criação de uma tipografia e calcografia no Arco do Cego, que D. Rodrigo confiou à direção do ilustre brasileiro Fr. José Mariano da Conceição Veloso¹⁶. Merece ser lembrada aqui a notável administração que Frei Veloso imprimiu à Régia Oficina Tipográfica, Calcográfica, Tipoplástica e Literária do Arco do Cego, que este é seu verdadeiro nome. O religioso franciscano foi incansável em seu trabalho, compondo e traduzindo obras para fomentar o progresso das ciências e das técnicas da época, visando melhorar as condições econômicas do Reino, e, em especial, da agricultura do Brasil. Essas obras – livros, memórias e folhetos – eram mandadas ser distribuídas pelas diferentes Capitanias e, dentre elas, destacamos *O Fazendeiro no Brasil*, traduzido e compilado por Frei Veloso em cinco tomos, de onze volumes, fartamente ilustrados, com instruções para a cultura da cana, do anil, do cacau, do café, do cacto cochinelheiro, etc. Mas, não se contentava Frei Veloso em publicar os seus próprios trabalhos: publicava também a produção de outros intelectuais e especialistas de que se cercou, principalmente de um grupo de doutores brasileiros, alguns dos quais viviam desocupados na Corte. Assim foi que os paulistas Antônio Carlos Ribeiro de Andrada e José Feliciano Fernandes Pinheiro e os mineiros Manuel Jacinto Nogueira da Gama e Vicente Coelho de Seabra Silva Teles vieram trabalhar com ele, todos publicando obras traduzidas ou próprias, num intenso ambiente de produção editorial. Acontecia que o Dr. Vicente Coelho de Seabra Silva Teles era mineiro de Congonhas do Campo e, além de ser um dos publicistas mais frequentes da Tipografia do Arco do Cego¹⁷, era pessoa altamente relacionada na Corte, dada a sua condição de professor da Universidade de Coimbra. É muito provável que o fato de ser Vicente antigo aluno do Colégio dos Padres Osórios, na Capitania natal, como também o fora mais recentemente o jovem José Joaquim Viegas de Menezes, tivesse aproximado

¹⁵ EM cit. p.7-8.

¹⁶ VARNHAGEN, loc. cit.

¹⁷ Qualquer obra do Dr. Vicente Coelho de Seabra Silva Teles é hoje raridade bibliográfica.

este do médico e professor, que o teria encaminhado a trabalhar também na Régia Oficina de Frei Veloso. Ou o próprio diretor da Régia Oficina se teria interessado diretamente pelo moço mineiro e o teria chamado para formar ao lado dos outros jovens compatriotas ali. A verdade é que entrou para a Régia Oficina do Arco do Cego e, com a diligência costumeira, conseguiu ter “as maiores facilidades para adquirir completos conhecimentos teóricos e práticos da arte de gravar e dos múltiplos trabalhos e complexo mecanismo de um estabelecimento tipográfico”¹⁸, conhecimentos que tanto iriam ser-lhe úteis, não muito tempo depois, já em Minas Gerais. O Pe. Viegas não se contentava, por outro lado, com o ensino teórico e prático que recebia nas oficinas, mas estudava igualmente mestres estrangeiros em artes gráficas. Um desses foi o pintor e gravador francês seiscentista Abrão Bosse, do qual traduziu e fez imprimir, na imprensa régia do Arco do Cego, o seu famoso *Traité des manières de graver en taille-douce*, vindo a lume em 1645; a tradução apareceu em 1801 com o título de *Tratado da gravura à água forte e a buril, e em madeira negra, com o modo de construir as prensas modernas e de imprimir em talho doce*, um volume em 4º de VIII – IX-189 páginas, com vinte e duas estampas, que é assim que o autorizado *Dicionário Bibliográfico* de Inocêncio F. da Silva anota a tradução de Viegas de Menezes¹⁹.

O fato de pertencer à escolhida equipe da Régia Oficina do Arco do Cego abriu ao Pe. José Joaquim Viegas de Menezes as portas da Capital portuguesa. Como diversos dos seus compatriotas brasileiros, ele poderia frequentar os grandes da Corte e preparar para si um brilhante futuro político ou financeiro. Não careceria fazer muito, bastaria fazer chegar ao Príncipe Regente, tão receptivo a esse tipo de abordagem, alguma dedicatória louvaminheira de qualquer publicação da casa do Arco do Cego. Quase todos faziam isso, a lisonja era a constante dos letrados iluministas, a que se davam, sem nenhum constrangimento, também os já astutos mineiros que rondavam as antessalas de D. Rodrigo de Sousa Coutinho, como, por exemplo, experto lente de matemáticas Manuel Jacinto Nogueira da Gama, o qual, por se impor – são suas as palavras – “a obrigação de forcejai, quanto podia, no serviço de Sua Alteza, e nas confissões de agradecimento” e incansáveis elogios, iria longe, tornando-se mais tarde o Marquês de Baependi. Mas, o futuro pai da imprensa mineira era de outro estofó: o carreirismo não o interessava e sim a

¹⁸ EM loc. cit.

¹⁹ SILVA, Inocêncio F. da. *Dicionário bibliográfico português*. Lisboa, Imprensa Nacional, 1858-1927. v. 4, p. 415.

ampliação dos seus conhecimentos técnicos e científicos. Por isso o destino de suas peregrinações por Lisboa era a visita a estabelecimentos artísticos e industriais, públicos e particulares, ali existentes. Dotado que era de um espírito de investigador nato e incansável, obtinha dessas verdadeiras buscas científicas os melhores resultados, dando-se a pesquisas e estudos, elaborando quadros e desenhos, e acabando, quase por uma decorrência natural dos seus trabalhos sobre artes gráficas, em verdadeiro artista do pincel, do lápis e do buril.

Depois de uma profícua estada na Corte, durante quase cinco anos, o Pe. José Joaquim Viegas de Menezes regressou a Vila Rica, em novembro de 1802. Voltava enriquecido com as experiências de sua viagem à Europa e vinha encontrar a sua Capitania natal em melhores condições de vida política, social e econômica, graças à repercussão até ali chegada da ação renovadora e atuante do governo do Príncipe Regente. O Governador Bernardo José de Lorena chamara para junto de si, por determinação expressa de Lisboa, vários dos cientistas mineiros formados em Coimbra e lhes cometera a missão de pesquisar as riquezas naturais da terra, de modo que novos recursos econômicos pudessem acudir à crise da decadência da produção aurífera; inúmeros núcleos de povoamento do sertão, ao Norte, a Oeste e ao Sul da Capitania, indicavam a expansão das populações para a periferia da Zona do Ouro, empenhadas em outras atividades policultoras, tais as da agricultura e da criação de gado; aquele arrocho policial que se seguira aos dias da Inconfidência arrefecera bastante e as famílias mineiras poderiam respirar mais aliviadas, não fossem as boemiadas do Lorena, fêmeiro, implacável, que punha em polvorosa os carrancudos lares patriarcais, quando chegava às vilas e freguesias, sempre promovendo festas, à frente de suas cavalgatas ruidosas... Sacerdote exemplar, cumpria Viegas de Menezes religiosamente seus deveres de ministério, vivendo modestamente do uso de suas ordens e do pequeno rendimento de seu patrimônio.

É evidente que não poderia ele passar despercebido do seu superior hierárquico, o Bispo de Mariana. Em sua ausência, viera assentar-se no sólio episcopal marianense D. Cipriano de São José, prelado de sólidas virtudes do seu estado, mas imbuído da mentalidade iluminista do tempo. Já tivemos oportunidade de descrever em nossa obra *As Minas Gerais e os primórdios do caraça* o ambiente especial que criou D. Cipriano de São José em sua cidade catedral, com a sua administração ilustrada. O sexto Bispo de Mariana

é um homem típico do seu tempo, o “século das luzes”. Conseguindo, depois de uma boa carreira dentro de sua Ordem – D. Cipriano era franciscano, do famoso Convento da Arrábida, perto de Setúbal – tornar-se pregador da Capela Real do Palácio de Bemposta, em 1789, obteve muito prestígio junto de D. Maria I, que o nomeou Bispo de Mariana, no Brasil, “*in Indiis Occidentalibus*” (como lemos num documento pontifício, no Arquivo Secreto do Vaticano²⁰, não obstante sua relutância em aceitar a incumbência. Mas, vindo para cá, o antigo áulico da Rainha criou em torno de si uma pequena corte, que, pelas suas características, lembrava aquelas de certos príncipes da Igreja, que imitavam em seus domínios os “déspotas esclarecidos”. Homem de vontade forte, a todos D. Cipriano impôs seu estalão de vida, como o de um verdadeiro grão-senhor; amigo do conforto, logo ao chegar, mandou fazer custosos melhoramentos no Palácio Episcopal, mobiliando-o com muito bom gosto, à moda da época. O historiador Diogo de Vasconcelos destaca como nota distinta do tempo as recepções oficiais que D. Cipriano dava na sala do dossel, “com seus móveis antigos suntuosos, cadeiras de espaldar, forradas de damasco vermelho, paredes de friso, tendo em série os retratos de todos os bispos, à direita de quem entra, e, à esquerda, os dos antigos Reis e Imperadores”²¹; em palácio, além do porteiro, havia um mestre-sala encarregado de receber e guiar os visitantes à presença do Bispo. Segundo o mesmo Diogo de Vasconcelos, a Rainha acedera às exigências do Prelado, pondo à sua disposição tudo o que faltava em Mariana ao decoro do culto divino e da dignidade episcopal: foi assim que vieram de Lisboa as banquetas e as alfaías preciosas, que ainda hoje estão na Catedral; os damascos decorativos e os ricos ornamentos, assim como o grande e majestoso órgão; para o Palácio, chegaram as baixelas de prata, de porcelana, damascos e linhagens, e até um coche de Estado, que, em 1817, no inventário de D. Cipriano, foi avaliado em 700\$000²². Homem que fora religioso de coro, e, pois, amigo de uma exata execução musical e cerimonial, o Bispo arrábido logo acabou com o desleixo que observara nos ritos e nos cânticos de sua Catedral, cuidando, ele próprio, de preparar os cerimoniais e os cantores, mediante a abertura de uma *schola-cantorum*, em palácio; habituou-se, desde logo, a surpreender, de vez em quando, os seus cônegos, chegando de repente ao capítulo e

²⁰ Processo Consistorial, v 201, f. 390-v.

²¹ VASCONCELOS, Diogo de. *História da civilização mineira*. Belo Horizonte, Biblioteca Mineira de Cultura, 1934. p. 85.

²² AM, cit. v. I, p. 175.

sentando-se em sua cadeira, para observar como se conduziam na recitação dos ofícios e das horas canônicas. D. Frei Cipriano reunia os cônegos e capelães, assim como todo o pessoal da Sé, e lhes dava dois banquetes por ano, no Natal e na Quinta-Feira Santa: o das consoadas de Natal era um banquete de boas-festas, mas o da Quinta-Feira Santa era um ágape oficial, “para corresponder á fineza do Cabido”. “O Bispo, nesse dia, pela manhã – descreve a *História da Civilização Mineira*²³ – ia de sege ou de liteira para a Sé, e, depois das solenidades, como estava começado ao meio-dia o período da Paixão, voltava a pé para Palácio, vindo então todo o pessoal do coro acompanhá-lo. Era por isso convidado e de estilo aceitava o jantar, que estava na hora de servir-se. Levantada a mesa, e dado o necessário descanso, tinha o mesmo pessoal de acompanhar o Prelado, que voltava para a Sé, a fim de continuarem as solenidades e ofícios da Paixão”. Como, em virtude do estímulo iluminista, aqueles tempos haviam promovido os dons da humanidade e da benquerença, e a Igreja voltara a dar uma importância especial às obras de misericórdia²⁴, D. Frei Cipriano se comprazia, todos os anos, na mesma Quinta-Feira Santa, em lavar os pés a doze mendigos da cidade, aos quais vestia à sua custa, trazia-os à cerimônia, lavava-os e enxugava-os carinhosamente, dava a cada um a sua toalha, e, depois de lhes beijar os pés, abraçava-os e os despedia com muita afeição. Esse príncipe eclesiástico do século XVIII não comporia melhor sua mentalidade de contemporâneo de uma geração que redescobriera a natureza, se não se desse o luxo de ter o seu “jardim fechado”, sua quinta. É aqui que entra o nosso Pe. José Joaquim Viegas de Menezes, a quem D. Frei Cipriano teria encomendado um quadro a óleo sobre esse jardim; esse quadro foi visto no Palácio Episcopal, ainda nos princípios deste século, pelo marianense e historiador Diogo de Vasconcelos, e fixava o famoso jardim, que até o naturalista Augusto de Saint-Hilaire trouxe a Mariana, para vê-lo: “tendo aumentado o Palácio e nele feito obras de arte, que o enobreceram – narra o mesmo historiador Diogo de Vasconcelos – não se esqueceu da quinta, onde apurou o gosto de sua época pelo estilo dos jardins romanos, canteiros geométricos cercados de meios fios, tendo no centro, largos tanques em octógono com um repuxo elevado. Os muros eram vestidos de hera, e as ruas, ornadas de figuras simbólicas, que davam aos maciços de rosas e lírios a reflexão poética da antiga mitologia”²⁵.

²³ VASCONCELOS, op. cit. p. 85.

²⁴ HASARD, Paul. *La pensée européenne au XVIII siècle*. Paris, Boivin.

²⁵ VASCONCELOS, op. cit. p. 86.

E da mentalidade neoclássica do Bispo e do autor, do quadro, seu amigo e comensal Pe. José Joaquim Viegas de Menezes, ajuntamos nós.

Queremos crer que, inicialmente por força de sua função sacerdotal e logo em seguida pelo mútuo conhecimento de afinidades comuns, não tardou muito o estabelecimento de uma amizade sólida entre o Pe. Viegas de Menezes e o Bispo de Mariana. O primeiro motivo dessa aproximação espiritual é confessado pelo próprio Prelado em abono do seu “eclesiástico presbítero”, quando o acha merecedor de sua estima, “porque é manso, pacífico, modesto e humilde em suas ações, grave, terno, devoto, e instruído nos deveres do seu estado”, pois “com os bons exemplos da sua vida, pode, não só edificar os seculares, mas até servir de exemplar entre eclesiásticos”²⁶. É um depoimento significativo, por ser redigido por uma autoridade tida na conta de excessivamente severa para com o seu clero, revelando o excepcional apreço em que tinha seu jovem sacerdote. Por outro lado, sendo um homem culto e de bom gosto, D. Frei Cipriano haveria de se agradar especialmente das qualidades artísticas de Viegas, devotando-lhe uma grande admiração, quando escreve que ele “é dotado de um tal talento e habilidade para as artes do desenho, que, sem estudos metódicos e regulares, deixa-se admirar nas suas produções, que não deixam de ser úteis à sociedade de que é membro”²⁷, palavras que o próprio Governador Pedro Maria Xavier de Ataíde e Melo não hesitaria em referendar logo em seguida. Com efeito, o jovem sacerdote era exemplar no seu ministério e fazia jus à admiração geral pela excelência de sua arte. A esta ele se dedicava nas suas horas de lazer, seja atendendo a encomendas de quadros e gravuras, seja trabalhando neles para obsequiar os amigos, e suas gravuras de talho doce, segundo os entendidos, poderiam figurar ao lado das melhores que então produzia a Régia Oficina, de Lisboa. Desconfiamos que não foram apenas pinturas de Viegas, que figuraram no Palácio do seu amigo episcopal: aquela original forma de bolo, em pedra-sabão, gravada com as armas de D. Cipriano, que hoje se pode ver no Museu da Inconfidência, em Ouro Preto, parece-nos ser obra burilada pelo artista.

O Bispo tinha razão em afirmar quão úteis eram à sociedade as produções de Viegas de Menezes. Foi, por exemplo, de suas acuradas observa-

²⁶ Atestado assinado pelo Bispo, em 5 de janeiro de 1806. Conf. EM, cit. v. 3, o RAPM, cit. v. II, p. 263-4.

²⁷ Idem, *ibidem*.

ções na Fábrica de Louças de Benfica, em Lisboa, que resultou sua decisiva contribuição na montagem e no progresso da Fábrica de Louça da Chácara do Saramenha, a três quilômetros de Vila Rica, que foi fundada pelo Dr. Antônio José Vieira de Carvalho. Essa indústria pioneira mereceu dos viajantes estrangeiros que estiveram em Minas nos princípios do século muito boas referências. Especialmente Augusto de Saint-Hilaire, que gostou das lindas formas que apresentavam as faianças do Saramenha, não obstante a inexperiência de sua esmaltagem, coisa que era motivo da já costumeira crítica negativista brasileira, como sempre embasbacada com o artigo similar estrangeiro; o sábio francês profligou essa falta de espírito público do nosso povo, comentando que os defeitos das louças nativas poderiam ser facilmente evitados, permitindo que “a manufatura de Vila Rica talvez ficasse rivalizando com as da Europa, sobretudo se os habitantes da região, sabendo zelar sua honra e interesses, quisessem fazer alguns sacrifícios para sustentar o primeiro estabelecimento de produtos industriais, que se fundou entre eles”²⁸. Não o fizeram: antes, pelo contrário, tanto hostilizaram a louça da terra e tanto exaltaram a louça inglesa, que acabaram desencorajando os pioneiros do Saramenha, que fecharam a fábrica²⁹ - Talvez pelo malogro de situações como essa em que Viegas poderia melhorar sua condição econômica e se frustrava, uma vez que, como dissemos, vivia modestamente do seu sacerdócio e de pequeno rendimento patrimonial, foi que o Visconde de Condeixa, Governador da Capitania, lhe ofereceu o soldo de 18\$000 mensais, pelo cargo de capelão do Regimento de Cavalaria. Contudo, para não se separar da veneranda senhora que, abnegadamente, o adotara como filho, e que se tornara muito idosa e paralítica, recusou o oferecimento de várias e rendosas vigararias, com que lhe acenou o amigo Bispo, preferindo viver devotado ao que lhe era mais caro, mesmo que levasse aquela vida cheia de pobreza e limitações, como era a sua.

²⁸ SAINT-HILAIRE, Auguste de. *Viagem às províncias do Rio de Janeiro e Minas Gerais*. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1938, v. 1, p.140-1 (Brasília).

²⁹ “Além do edifício – conta a carta-biografia da RAPM (v, II, p. 262) – nada resta hoje desse interessante estabelecimento: seus magníficos fornos, moldes, rodas e mais aperfeiçoados utensílios, tudo, tudo desapareceu; o vandalismo tudo destruiu, tudo consumiu, e assim morreu em flor, uma indústria, que, cultivada como mesmo desvelo com que a criara e desenvolvera o seu fundador seria, hoje, uma de nossas glórias e o mais forte incentivo para a fundação e segura marcha dos novos estabelecimentos, que, uns após outros, tem caído por falta do conhecimento que só se adquirem consultando os homens da profissão amestrados por longa experiência”. Acabamos de ler, nos jornais dos últimos dias (outubro de 1967), que vai ser montada no Saramenha uma grande e moderna indústria de exploração de bauxita.

* * *

Ora, aconteceu, em 1807, que o Secretário do Governo da Capitania, Dr. Diogo Pereira Ribeiro de Vasconcelos, que era igualmente um homem de letras, compôs e dedicou ao Governador Pedro Maria Xavier de Ataíde e Melo, Visconde de Condeixa, na passagem do seu aniversário natalício, um *canto*, em que lhe louvava os feitos e a linhagem fidalga, no melhor estilo das composições louvaminheiras da época. O Visconde, como era natural, se agradou imenso do canto e quis vê-lo impresso o mais cedo possível; o bom do Governador esquecia-se de que não havia nenhuma tipografia no Brasil, pois era proibido imprimir-se qualquer folha ou livro aqui.

Depois que João Gutertherg praticara, nos meados do século XV, em Mogúncia, a sua façanha da primeira impressão com tipos móveis, revolucionando e permitindo a grande expansão da arte da prensa por toda a Europa, Portugal imprimira o seu primeiro livro, um *Breviarium Bracharense*, em latim. Foi em Braga, em 1494, trabalho de um artista alemão chamado João Gherlink. Logo em seguida, os portugueses levaram o invento ocidental às terras da Índia, da China e do Japão. Mas, inexplicavelmente, deixaram o Brasil sem tipografia até a chegada da Família Real ao Rio de Janeiro, em 1808, quando se criou a Impressão Régia (13 de maio do mesmo ano).

É verdade que já houvera uma impressão de livros entre nós, no Recife, em 1706, onde, aliás, desde os tempos da dominação flamenga, o Conde Maurício de Nassau tomara as primeiras providências para ali abrir uma tipografia, que viria do então maior centro gráfico do mundo, que era a Holanda, coisa que acabou não acontecendo. A oficina pioneira do Recife chegou a imprimir orações devotas e letras de câmbio, mas desapareceu tão logo recebeu o Governador de Pernambuco uma ordem-régia, datada de 8 de julho daquele mesmo ano, em que se recomendava àquela autoridade “que mandasse sequestrar as letras impressas e notificar os donos delas e os oficiais da tipografia não imprimissem nem consentissem que se imprimissem livros ou papéis avulsos”³⁰. Não teria melhor destino a oficina tipográfica insta-

³⁰ Apud BARBOSA, A. da Cunha. Origem do desenvolvimento da imprensa colonial brasileira. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro* (RIHGB). Rio de Janeiro, n° 63, p. 240, citando os trabalhos: MELO, Antônio Joaquim de Melo. Biografias de alguns poetas e homens ilustres da província de Pernambuco. *Revista do Instituto Arqueológico e Geográfico de Pernambuco* (RIAGP), Recife, 2: 255; COSTA, F. A. Pereira da. Memória. RIAGP, n. 39, 1891.

lada no Rio de Janeiro pelo consagrado gráfico lisboeta Antônio Isidoro da Fonseca, na década de 1740, embora sob as vistas munificas do Governador Comes Freire de Andrade. O futuro Conde de Bobadela, em cujo governo surgiriam as Academias Literárias dos Felizes e dos Seletos e se animariam jovens pobres talentosos a estudar (como seria o caso de José Basílio da Gama Vilas-Boas, humilde filho de viúva de São José do Rio das Mortes, em Minas Gerais, que se tornaria o autor do poema *Uraguai*), teria também dado mão forte a Isidoro, não somente lhe concedendo a licença para abrir a tipografia, mas ajudando-o materialmente a mantê-la. Era a consequência natural: o mecenas governante, que acoroçoava as letras da terra, cuidava de estimular a impressão delas.

Com efeito, do prelo de Antônio Isidoro da Fonseca saíram algumas obras, em 1747, relativas à chegada ao Rio de Janeiro do seu Bispo, D. Antônio do Destêrro Malheiros, o grande acontecimento daqueles dias³¹. Foram obras que não tinham merecimento literário, mas valeram pelo grande significado de serem os primeiros impressos feitos no Brasil, historicamente comprovados; aliás, um deles teria o afortunado destino de inspirar a composição do *Áureo trono episcopal* (1748), que forma, ao lado do *Triunfo Eucarístico*, as duas primeiras obras literárias de Minas Gerais. No entanto, as autoridades não dormiam: logo expediu o Governo de D. João V a ordem-régia de 6 de julho de 1747, em que se mandava sequestrar as letras de imprensa idas para o Estado do Brasil, “no qual não é conveniente se imprimam papéis no tempo presente, nem pode ser de utilidade aos impressores trabalharem no seu ofício, aonde as despesas são maiores que no Reino, do qual podem ir impressos os livros e papéis no mesmo tempo em que dele devem ir as licenças da Inquisição e do Conselho Ultramarino, sem as quais não se

³¹ Eis o nome completo das primeiras obras que se imprimiram no Brasil: *Relação da estrada que fez o Exmo. e Rev. Sr. D. Frei Antônio do Desterro Malheiros, bispo do Rio de Janeiro, em o primeiro dia do ano de 1747, havendo sido seis anos bispo do Reino d'Angola, donde por nomeação de Sua Majestade e bula pontificia foi promovido para esta Diocese*. “Composta pelo Dr. Luis Antônio Rousado da Cunha, juiz de fora e provedor dos defuntos e ausentes, capelas e resíduos do Rio de Janeiro, na segunda oficina de Antonio Isidoro da Fonseca. Ano de 1747. Com licença do Sr. bispo, em 4º 20 pág. numeradas, à exceção das licenças que ocupam duas”; *Em aplausos do Exmo. e Revmo. Sr. D. Frei Antônio do Desterro Malheiros, digníssimo bispo desta cidade. “Romance heróico in folio”* (Não tem data nem lugar de impressão); e *Coleção de onze epigramas e um soneto, aqueles em latim e este em português, sobre idêntico assunto* (Sem data nem local de impressão).

podem imprimir nem correrem as obras³²: os “trastes” do impressor Isidoro foram requisitados e o animoso gráfico foi, a contra-gosto, recambiado para Lisboa. Somente sessenta anos depois iria ver novamente um prelo o povo do Brasil...



A história guarda do Pe. Viegas de Menezes, a primeira que se imprimiu no Brasil (1860). (Gestões da Biblioteca Nacional)

Seria o do Pe. Viegas de Menezes, em Vila Rica, no ano da Graça de 1807. Conta Xavier da Veiga que o Governador Ataíde e Melo, diante do sério obstáculo de não haver tipografia em Minas nem em todo o Brasil, mas empenhado sempre na impressão da sua apologia, lembrou-se de recorrer ao Pe. Viegas, cujos talentos e habilitações conhecia, e que, com um esforço de boa vontade, poderia resolver o difícil problema. “Era ele, de fato, pelos antecedentes já expostos – escreve o biógrafo – a única pessoa da Capi-

³² RIHGB, cit. v. 63, p. 240-1

tania, senão de todo o Brasil, capaz de dar bom desempenho a semelhante tarefa³³”. Completa a informação o historiador Xavier da Veiga, dizendo que o Pe. Viegas dispôs-se a satisfazer com a presteza possível os desejos do Governador, mas não sem antes adverti-lo sobre a proibição decorrente da ordem-régia de 6 de julho de 1747, cuja transgressão poderia resultar em consequências imprevisíveis para ambos, ao que Ataíde e Melo, talvez temerariamente, lhe garantiu que tomava a si toda a responsabilidade do que pudesse acontecer. Na carta-biografia da R.A.P.M., esta transcreve o diálogo havido entre o Governador e Viegas, em que o Visconde de Condeixa põe termo às dúvidas do padre, decidindo a questão da proibição de trabalhos impressos:

– “Oh, se é só isso, não se aflija, tomo sobre mim toda a responsabilidade: mãos à obra, meu padre!”³⁴

O Pe. Viegas não teve mais que replicar “e – prossegue a carta-biografia – em pouco mais de três meses de um trabalho insano e pesadíssimo, qual o de aplinar, polir e abrir onze chapas de diversos tamanhos (inclusive o do frontespício em que se acham fielmente retratados o mesmo General e sua esposa), e bem assim imprimir em um imperfeito tórculo quantos exemplares quis o General que se tirassem, teve ele o prazer de concluir essa pesada tarefa, sem outro incentivo mais do que o de agradar e exercer o seu gênio todo dedicado às belas artes”³⁵. “Foi este o primeiro trabalho de imprensa executado no Brasil depois de 1747 – sublinha calorosamente a façanha o historiador Xavier da Veiga – e, portanto, o que iniciou em nossa pátria a nova e definitiva fase da publicidade pela tipografia. Este fato – conclui o autor das *Efemérides Mineiras* – bastará de per si para a glória do ilustre mineiro, como restaurador da imprensa no Brasil”³⁶. O mesmo Xavier da Veiga conta que, depois de publicada sua monografia sobre o Pe. José Joaquim Viegas de Menezes, recebeu, em 1895, um exemplar do raríssimo opúsculo, que lhe foi oferecido por um cidadão de Sabará, que o historiador encaminhou imediatamente ao Arquivo Público Mineiro³⁷.

³³ EM, cit. v. 3, p. II.

³⁴ RAPM, cit. v. 11, p. 258.

³⁵ Loc. cit.

³⁶ EM, cit. v. 3, p. 13.

³⁷ RAPM, cit. v. 1, p. 60.



PENSAMENTO COMUNICACIONAL USPIANO

Como se vê, o modesto capelão de Vila Rica se antecipou de um ano aos trabalhos de instalação e funcionamento da Imprensa Régia da Corte do Rio de Janeiro, que tiveram lugar no mês de maio de 1808, depois que o Príncipe Regente botou a mão na pequena oficina que o Ministro Antônio de Araújo comprara em Londres e trouxera para o Brasil, para a impressão de serviços do Ministério dos Estrangeiros e da Guerra. Já no primeiro dia ela funcionou, com a impressão da Relação dos Despachos comemorativos do aniversário de D. João, um folheto de 28 páginas; estava alojada no andar térreo da casa do Ministro Araújo, à Rua dos Barbons. Começou recebendo aprendizes, que entravam ganhando 160 réis diários; ao fim de seis meses o salário era elevado a 240 réis, e no fim de um ano a 400rs; o aprendiz que não



dava falta na semana tinha gratificação. O muito trabalho exigiu a construção de um prelo de madeira, o qual, segundo os termos do dístico de inauguração (1809), era o primeiro que se construía na América do Sul; ampliando suas dependências, a Imprensa Régia instalou uma oficina para cartas de jogar e uma fundição de tipos variados; e, para melhorar a fundição, mandou-se à Europa um pensionista do Estado, que, tendo notícia do ordenado mesquinho que lhe iam pagar no Rio, deixou-se ficar em Lisboa³⁸. Nos anos que se seguiram, começaram a aparecer os livros, folhetos e folhas publicadas pela Imprensa Régia; até 1822, saíram dos prelos oficiais mais de mil trabalhos,

³⁸ AZEVEDO, Moreira de. Origem e desenvolvimento da imprensa no Rio de Janeiro. RIHGB, 28: 179-80.

dos quais alguns de interesse, tais como *Observações sobre a abertura dos portos do Brasil*, de José da Silva Lisboa (1808), *Elementos de Álgebra*, de Euler (1809), *Marília de Dirceu*, de Tomás Antônio Gonzaga (1810), *O Uruguai*, de José Basílio de Gama, *A riqueza das nações*, de Adam Smith (trad. de J. da Silva Lisboa), *O consórcio das flores*, de Bocage (todos de 1811), *Obras poéticas*, de Garção (1812), *Preleções filosóficas sobre a teoria do discurso e da linguagem*, de José Silvestre Pinheiro (1813), *Compêndios de matéria médica*, do Dr. Bomtempo, e *Elementos de Astronomia*, compilados por Araújo Guimarães (1814), o mesmo que no ano seguinte lançou os *Elementos de Geodésia*. Em 1817, veio a lume a *Corografia brasileira*, do Pe. Manuel Aires de Casal, enquanto apareciam, em 1819, os *Anais da Capitania de São Pedro*, de J. F. Fernandes Pinheiro, e o poema *Assunção*, de Frei Francisco de São Carlos, e, em 1820, os primeiros cinco tomos da obra *Memórias históricas*, de Monsenhor Pizarro e Araújo. O Brasil já tinha alguns livros em circulação; não era mais como antes, quando os únicos raríssimos impressos que se viam eram a folhinha de cada ano, o livro de Carlos Magno ou o *Almocreve de pêtas*, todos vindos da Metrópole³⁹.

Com a aclamação de D. João VI e a elevação do Brasil a Reino Unido, a partir de 1816 especialmente, o progresso econômico-social e o gosto pelas coisas do espírito acentuaram-se. O viajante inglês John Luccock anota, nos fins daquele ano, uma tipografia particular, ao lado da Imprensa Régia; as lições de filosofia (de Silvestre Pinheiro) a que muitos assistiam; a arrumação e a atividade do Gabinete de história natural [o futuro Museu Nacional], que pertencera ao célebre cientista Werner; e até o luxo de, pela primeira vez, se analisarem as águas minerais de Minas, pois vamos logo atinar com um decreto, de 7 de março de 1820, que concedia a José Luis Mendes & Cia., boticários residentes na Corte, privilégio para vender a água das Caldas⁴⁰. Volta a informar Luccock que “juntamente com as ciências, as artes tanto mecânicas quanto as que se denominam de belas, prosperaram grandemente”; e não somente havia ferreiros, carpinteiros e pedreiros, como poetas e pintores em abundância. “A situação da moda e do bom gosto – prossegue ele – era demonstrada pela aparência melhor e decoração das lojas retalhistas e pelos anúncios grandiloquentes que eram publicados em estilo adequado à Capital Francesa” [alfaiates e modistas franceses já haviam chegado ao

³⁹ Idem, *ibidem*. P. 183.

⁴⁰ Leis do Brasil. Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1889. v. 1 (1820-2). p. 28.

Rio de Janeiro]⁴¹. O viajante inglês, que se detivera no Brasil justamente de 1808 a 1818, afirma que deixava a sociedade da terra dotada de muito mais energia individual, de muito mais espírito de trabalho, de muito mais iniciativa (*pushing*), mercê dos interesses particulares que operavam ativamente, estimulando a competição econômica e social, onde antes somente havia o “pasma” geral. Há um intenso impulso para a frente, na agricultura, na indústria e na mineração, e, naqueles dias de intensa pregação das técnicas, é ainda Luccock quem depõe – “os brasileiros se gabavam de ter descoberto uma nova composição para a pólvora”, que, na opinião do inglês, era vaidade infundada, “pois consiste muito simplesmente em misturar certa quantidade de serragem de madeira fresca aos grãos”; mas ele destaca outros melhoramentos no campo econômico, como a concessão de patentes para a fabricação mecânica de tijolos, para a navegação da baía em barcos a vapor, e até a formação, em Cuiabá, de uma companhia, sob o patrocínio real, para o aperfeiçoamento da arte da mineração⁴². Essa até ingênua paixão por tudo quanto representasse progresso material e servisse de base à riqueza privada, a ponto de perder a noção do meio ambiente, é também observada pelo historiador Oliveira Lima, que a exemplifica no projeto do Instituto Acadêmico, no qual “se entendia e declarava que os jovens destinados à religião e à magistratura deveriam possuir “conhecimento de história natural, agricultura, e artes de que ela depende”, sendo os curas obrigados, antes de admitidos aos benefícios, a demonstrar, como acontecia na Suécia com os pastores luteranos, ciência agrônômica aplicável ao ensino e aproveitamento dos seus fiéis”⁴³. A ingenuidade do exemplo não nos parece tão grande, à lembrança do que já estatuíra e realizara, por alguns anos, em seu Seminário de Olinda, o Bispo D. Azeredo Coutinho. No que tange propriamente ao mundo dos livros e dos jornais, ainda é John Luccock quem traz a informação de que “o *Correio Brasiliense* e *O patriota* circulavam amplamente e difundiam entre o povo um conhecimento melhor dele próprio e do mundo. Uns poucos anos antes, fizera o Rei alguns inquéritos a respeito da liberdade de imprensa, parecendo disposto a favorecê-la; foi ele, porém, obstado de seguir sua propensão, pelo comportamento de um Magistrado ignorante e injusto e atualmente muitas pessoas ignorantes e injustas exultam com suas permanentes restrições”⁴⁴.

⁴¹ LUCCOCK, John. *Notas sobre o Rio de Janeiro*. Tradução brasileira. 2. ed. São Paulo, Martins, 1951. p. 381.

⁴² LUCCOCK, op. cit. p.380.

⁴³ LIMA, Oliveira. *D. João VI na Brasil*. Rio de Janeiro, José Olímpio, 1945. v. 3, p.924-5.

⁴⁴ LUCCOCK, op. cit. p.380.

De fato, de vez em quando a outra fisionomia da administração joanina mostra a sua carranca do absolutismo braganção, através de alguns gestos violentos, como aquele de 14 de novembro de 1816, em que D. João VI ordena aos governadores de província que “mandem recolher, evitando a publicidade desta medida (!), o folheto intitulado *O preto e o bugio do mato*, muito pouco próprio para este país que tem muita escravatura negra”⁴⁵, o que parece tratar-se de tese abolicionista, assunto mas que tabu no tempo; ou vários outros referentes ao recolhimento e proibição de circulação de periódicos, a que não fugiu nem mesmo o *Correio Brasiliense*, que D. João até apreciava. Nisto de violências, seguindo a linha do famigerado intendente Pina Manique, pontificava o inefável Major Vidigal, que desde 1809 mandou na polícia carioca; hábil nas diligências, mas duro nos castigos e perseguidor dos desprotegidos, bem justificava aquela quadrinha popular que Alfredo Pujol recolheu:

Avistei o Vidigal,
fiquei sem sangue;
se não sou tão ligeiro,
o quati me lambe...

De qualquer forma, o movimento intelectual vai melhorando sensivelmente. Luccock vê saírem muito bem, num leilão de livros, em 1818, tanto livros ingleses como latinos. “Os livros franceses – afirma o viajante – são procurados; mas foi impossível por todos os meios vender uma edição de *Glasgow da Iliada* de Homero, em grego, a *Septuaginta* e o *Novo Testamento* na mesma língua, nem tão pouco os léxicos de Hederic e Schrevelius, como também não encontrou freguês um Saltério hebraico com tradução latina”⁴⁶. Luccock não sabia que o grego e o hebraico eram línguas quase inteiramente desconhecidas entre nós, mesmo no meio erudito.

⁴⁵ EM, cit. v. 4, p. 201.

⁴⁶ LUCCOCK, op. cit. p. 380.

Durante os acontecimentos da Revolução Pernambucana de 1817, o Pe. Viegas de Menezes descera ao Rio de Janeiro, acompanhando, como capelão, seu Regimento de Cavalaria de Minas Gerais, permanecendo por largos meses na Corte com a tropa, que se apresentava para partir para o Norte, caso fosse necessário. Essa temporada fluminense deve ter sido muito profícua para o nosso biografado, que pôde acompanhar, observar com interesse a evolução espiritual e material da Capital do Reino Unido. Seria difícil imaginar-se não ter ele sintonizado com aquele ambiente de otimismo e de esperança. Mesmo regressando à terra natal, haveria de acompanhar com entusiasmo aquele recrudescimento de atividades, que iriam determinar a Independência e os melhores momentos do Primeiro Reinado.



Página de abertura de A Malagueta, em dois parágrafos mais virulentos, de seu tempo. (Biblioteca Nacional).

PENSAMENTO COMUNICACIONAL USPIANO

Sabatina familiar, O patriota, Conciliador do Reino Unido, Constitucional, Espelho, Revérbero e Malagueta. Não sei se o chapeleiro e sirgueiro português Manuel José Barbosa Pimenta e Sal, que aparece, em 1820, em Ouro Preto (Vila Rica), fora da Corte para lá ainda impressionado com o inusitado surto de folhas impressas que por lá corriam. A verdade é que vivia frequentemente com um *Dicionário de ciências e artes* na mão, a folheá-lo incansavelmente, detendo-se diante daquelas páginas que exibiam instrumentos, máquinas, etc., mas extasiando-se principalmente diante das gravuras que mostravam prelos e utensílios tipográficos. Era de comover o espetáculo daquele bom homem, ansioso por aprender a lidar, talvez a fabricar aqueles maquinismos, pois o pobre chapeleiro tinha mesmo vocação era para a mecânica gráfica. Mas, desgraçadamente, sua ignorância esbarrava diante de um obstáculo invencível: como traduzir os verbetes do dicionário se eles eram escritos em francês? Manuel não se conformava e voltava, aflito, a folhear sempre as mesmas gravuras prediletas? “Foi num desses momentos de enfado ou talvez desespero – conta a carta-biografia citada – que o Pe. Viegas o surpreendeu: indagar a causa e dar-lhe um eficaz remédio, traduzindo em pronto o tratado e ajuntando à versão todos os esclarecimentos a seu alcance e que o velho chapeleiro todo extasiado, a cada passo exigia, tal foi o objeto dessa inesperada entrevista, em que desde logo entre os dois ficou decidido que se levaria a efeito a empresa de montar um estabelecimento tipográfico”⁴⁷.

Eis a segunda grande façanha do Pe. Viegas de Menezes: a criação, isto é, o nascimento do nada da primeira tipografia que existiu em Minas Gerais. Pois, na verdade, os dois homens, tão logo decidiram montá-la, passaram a trabalhar incansavelmente, numa sucessão de lidas e experiências, superando a falta de técnicas adequadas e de artistas especializados, até que conseguiram completar uma oficina gráfica completa, com prelo, tipos fundidos e as respectivas matrizes, e mais os utensílios complementares, naturalmente um estabelecimento tipográfico imperfeito, mas suficiente para imprimir um jornal, como iria acontecer logo em seguida. Poderemos imaginar o entusiasmo de Manuel José Barbosa com a sua tipografia, que ficara a dever ao engenho e ao desinteresse do Pe. Viegas, porquanto este, tão logo concluiu a sua montagem, voltou à calma de sua vida solitária de sacerdote e artista⁴⁸.

⁴⁷ RAPM, cit. v. II, p. 267.

⁴⁸ RAPM, cit. v. II, p. 268.

Barbosa dirige-se ao Príncipe Regente, comunicando-lhe a “prontificação” da tipografia e D. Pedro participa ao governo provisório da Província de Minas, em 20 de abril de 1822, ter concedido a Manuel a permissão de sua oficina em Vila Rica, “cujos utensílios são todos feitos por oficiais dessa mesma vila⁴⁹”. Era tempo, pois o Major Luis Maria da Silva Pinto, antigo Secretário da Capitania, pouco mais de um mês antes (8 de março de 1822), vinha de propor ao governo provisório um plano para a administração, de que estaria encarregado, de uma tipografia oficial, igualmente destinada à publicação de uma folha diária ou trissemanal, que fosse o órgão do governo. O historiador Xavier da Veiga conta, em suas *Efemérides Mineiras*, que foi adquirida pequena tipografia, mandada vir do Rio de Janeiro, e em parte montada com tipos fundidos mesmo em Vila Rica por um tal José Vicente Ferreira, e nessa gráfica se faziam as impressões oficiais avulsas, mas o projetado jornal ou periódico oficial não apareceu ainda⁵⁰. Não sabemos nada desse fundidor José Vicente Ferreira, que talvez procedesse da Imprensa Régia da Corte, acompanhando a pequena tipografia ali comprada. A verdade é que, se a iniciativa visava concorrer com a oficina de Manuel José Barbosa, ela se frustrou imediatamente, quando o governo provisório de Vila Rica recebeu a comunicação oficial de D. Pedro, dando permissão ao antigo chapeleiro para imprimir na Capital de Minas Gerais. Com efeito, Barbosa levou mesmo a melhor, batizou à sua tipografia de “Patrícia” e pelo emprego de letras e máquinas construídas na mesma imperial cidade” (de Ouro Preto), dispôs-se ao feito sensacional de editar, no dia 2 de janeiro de 1824, a *Abelha do Itaculmy*, o primeiro periódico mineiro.

O surto das folhas e dos periódicos, tão grande na Corte, atingia agora as províncias. Desde 1821, a antiga *Gazeta do Rio de Janeiro*, órgão oficial do Governo, estava circulando com o novo título de *Diário do Rio de Janeiro*, que tornou a mudar, em 1823, para *Diário do Governo*. A imprensa periódica política intensificara suas atividades até o absurdo, aparecendo os jornais, uns após outros, efêmeros, com os matizes mais coloridos, conforme traduziam muitos dos cabeçalhos: *Regulador Brasília-Luso*, *Republicano Liberal*, *Papagaio*, *Anais Fluminenses*, *Volantim*, *Periquito da Serra dos Órgãos*, *Macaco Brasileiro*, *Reclamação do Brasil*, *Correio do Rio de Janeiro*, *Semanário Cívico*, *Memorial Apologético e Compilador Constitu-*

⁴⁹ Apud RIZZINI, Carlos. *Hipólito da Costa e o Correio Brasiliense*. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1957 p. 121 (Brasileira) e Idem. *O livro, o jornal e a tipografia*. p. 315.

⁵⁰ EM, cit. v. 2, p. 98.

cional, em 1822; *Diário do Governo, Espelho, Regulador Brasilico-Luso, Malagueta, Silfo, Semanário Mercantil, O Tamoio, Diário do Comércio, Diário da Assembléia Geral e Constituinte do Brasil, Brasileiro Resoluto, Estréia Brasileira e Diário do Rio de Janeiro*, em 1823; *Folha Mercantil, Caboclo, Despertador Constitucional, Diário Fluminense, Espectador Brasileiro, Jornal do Comércio* (sucessor do anterior, do francês *Emile Plancher*, que em 1827 adotaria o título definitivo de *Jornal do Comércio*, que permanece ainda hoje), em 1824. Nesse ano, a Corte dispunha de cinco tipografias, uma oficial, e quatro particulares.



PENSAMENTO COMUNICACIONAL USPIANO



Foi, pois, em 1824 que se publicou a *Abelha do Itaculomy*, o primeiro jornal que circulou em Minas Gerais. Ele saía três vezes por semana, nas segundas, quartas e sextas-feiras (o dia 12 de janeiro de 1824 foi uma segunda-feira), um in-fólio pequeno a duas colunas, formato da maior parte das folhas do tempo, entre nós. Era editado na “Oficina Patrícia de Barbosa & C.”, aquela mesma valorosa oficina, que fora montada inteirinha, desde o tórculo até a fundição do mais humilde dos tipos, ali mesmo, no sertão brasileiro, pelo Pe. José Joaquim Viegas de Menezes, coadjuvado pelo zelo extremo desse hábil mecânico prático que era Manuel José Barbosa Pimenta e Sal. Como a quase totalidade dos jornais da época, a *Abelha do Itaculomy* durou pouco tempo, de 12 de janeiro de 1824 a 11 de julho de 1825, mas abriu caminho para o aparecimento de outras folhas provinciais, dentre as quais se destacariam *O Universal*, que seria o periódico de vida mais longa

em toda a história da imprensa mineira do Império (18 de julho de 1825 a maio de 1842), e o *Astro de Minas*, fundado em São João Del Rei, em 1827, pelo Deputado Batista Caetano de Almeida, que teria oportunidade de servir à causa liberal por muitos anos, havendo sua tipografia editado a famosa Carta aos eleitores mineiros, de Bernardo Pereira de Vasconcelos, então correligionário e amigo de Batista Caetano.

Quanto ao Pe. Viegas de Menezes, passada a fase da montagem da tipografia, como dissemos, voltara aos seus hábitos de vida reclusa. Além do cumprimento de seus deveres sacerdotais e do gosto que tinha em acolher em sua casa os desvalidos, pois educou a inúmeros meninos expostos, jamais abandonava seus queridos “hobbies” da gravura e da pintura, de que deixou muitos exemplares. O mesmo biógrafo da Carta-biografia da R.A.P.M., em meados do século passado, anotou no palácio episcopal de Mariana alguns quadros de Viegas, como uma vista perspectiva da cidade, tomada do morro do Seminário; outra do mesmo palácio; a dos jardins de D. Cipriano, a que já nos aludimos; e o retrato claro-escuro, a nanquim, do Marquês de Pombal, o grande homenageado dos iluministas luso-brasileiros, retrato esse que, na opinião do biógrafo, “nada deixava a desejar, ainda comparado com as mais finas litografias da França e da Alemanha”⁵¹. Porém, em 1852, lamentava ele o mau estado de conservação dos quadros, expostos numa das salas principais daquele palácio, mas já começando a serem atacados pela traça e pela intempérie. O biógrafo ainda enumera os retratos dos Governadores, D. Francisco de Assis Mascarenhas, Conde de Palma, e D. Manuel de Portugal e Castro, do Visconde de Caeté, 1º Presidente da Província, dos Bispos, seus amigos, D. Frei Cipriano de São José e D. Frei José da Santíssima Trindade, de Mariana, e D. Mateus de Abreu Pereira, de São Paulo (que o ordenara subdiácono), de Frei José Mariano da Conceição Veloso, seu mestre, amigo e protetor, e de várias outras pessoas, a quem queria obsequiar. “Suas gravuras a talho doce – prossegue o biógrafo – não podem, certamente, competir em finura e beleza com as inglesas e ainda mesmo com as francesas, mas estão sem dúvida a par das melhores que nessa época produzia a Régia Oficina do Arco do Cego em Lisboa, o que é fácil verificar, pela comparação. A pintura a óleo também não lhe foi estranha e suponho dever ainda existir na matriz da Vila do Presidio [hoje cidade de Rio Branco] um quadro de S. João Batista, pintado por ele a pedido do finado coronel Guido Tomás Marlière, quando ali existia na quali-

⁵¹ RAPM, cit. v.II, p. 264.

dade de Diretor Geral dos índios”⁵². Recordando que a casa do Pe. Viegas era um verdadeiro asilo dos desvalidos, meninos expostos e estrangeiros, principalmente franceses (a quem ele muito apreciava), o biógrafo conta da visita do célebre pintor Palière, mestre da Casa Real, que viajou por Minas, o qual, vendo alguns ensaios de pintura do Padre, muito se entusiasmou e não quis deixar de possuir alguns deles, “para os apresentar a seus augustos discípulos – dizia o artista francês como mais uma prova do raro talento com que a natureza dotou os brasileiros em geral”; um dos quadros oferecidos a Palière foi a cópia de um *Ecce Homo*, a óleo sobre cobre e em miniatura. Quando Viegas de Menezes foi ao Rio de Janeiro, lá veio a encontrar-se novamente com o pintor francês: “encarregado de muitos trabalhos próprios da sua arte – narra o cronista e não podendo vencê-los com a desejada celeridade, achou Palière no seu antigo hóspede mineiro, um dedicado colaborador, não duvidando selar com seu nome muitos trabalhos que este desempenhou, como fossem uma coleção de pinturas representando costumes propriamente brasileiros, e que a virtuosa Imperatriz Leopoldina, de saudosa memória, desejou enviar para a Alemanha”⁵³. O historiador Xavier da Veiga pergunta aonde teriam ido parar essas telas, avaliando que tudo tivesse desaparecido. Ele tinha razão, porque, nos últimos anos do século passado, em Mariana, no mesmo palácio episcopal, viu apenas aquela Vista de Mariana, já lembrada, que igualmente contemplaria, alguns anos depois, outro historiador mineiro, Diogo de Vasconcelos⁵⁴.

O Pe. José Joaquim Viegas de Menezes chegava ao fim de sua vida. Homem humilde e despretensioso, realizara grandes coisas, porque gostava delas e não as fazia jamais para si. Por isso, não se beneficiou delas, que foram servir ao seu povo e à sua terra. No entanto, houve quem viesse tirá-lo da merecida paz dos seus últimos anos, movendo-lhe uma injusta perseguição, considerando-o implicado na Sedição Militar de Ouro Preto, que irrompeu em 1833 na capital mineira, contra o poder constituído; Viegas teve de homisiar-se por alguns meses longe de sua terra, até a reunião do júri, que o condenou a “seis dias de prisão”... É que Viegas de Menezes, sendo capelão do Regimento de Cavalaria, e desejando o pronto restabelecimento da ordem pública, assinara, em companhia dos oficiais e mais elementos

⁵² RAPM, cit. v. II, p. 265.

⁵³ RAPM, cit. v. II, p. 267.

⁵⁴ VASCONCELOS, op. cit. p.86.

influentes no movimento, uma capitulação endereçada ao Marechal Pinto Peixoto, comandante-chefe das forças legais, que então sitiavam a cidade: por isso ele foi acusado, não propriamente de “sedição”, mas de “desobediência”, sendo-lhe cominada a pena acima citada. Pela primeira vez em sua vida, o homem manso e cordato desapareceu naquele instante – “Nem a seis horas, nem a seis segundos mesmo, me sujeitarei – protestou veementemente aos amigos, alguns dos quais o aconselhavam a transigir com a decisão do júri – sem primeiro esgotar todos os recursos que estiverem ao meu alcance para mostrar-me tal qual sou, isto é, inocente!”⁵⁵. E, de fato, apelou para a Relação do distrito, o processo foi revisto e houve novo júri. Já então os ânimos haviam serenado e a justiça pôde ser cumprida sem estremecimentos: Viegas foi plenamente absolvido.

Restavam-lhe apenas alguns anos de vida e nosso biografado quase sexagenário, achava-se cansado e doente. Talvez por esta razão teria declinado o cargo de Delegado Provincial dos Círculos Literários, criados pela Lei mineira n° 13, de 28 de março de 1835, com que o Governo da Província organizava, pela primeira vez, o ensino primário em Minas Gerais⁵⁶. Mas, não pôde furtar-se a aceitar a vice-diretoria do Colégio de Nossa Senhora da Assunção, o primeiro estabelecimento de ensino médio oficial que houve em Minas, inaugurado em 1840, em Ouro Preto. O Diretor era o Padre Leandro Rebelo Peixoto e Castro, da Congregação dos Lazaristas, que chegara ao Brasil vinte anos antes para empossar-se, em nome de sua Congregação, do legado do Hospício de Nossa Senhora Mãe dos Homens, na Serra do Caraça, que o misterioso ermitão Irmão Lourenço de Nossa Senhora deixara em testamento a El-Rei D. João VI; em companhia do Pe. Antônio Ferreira Viçoso, seu confrade, o lazarista português, atendendo ao apelo das famílias mineiras, que instavam pela criação de um colégio para seus filhos, fundou, em 1820, o Colégio do Caraça, escola média de formação humanística, a primeira no gênero que viu Minas independente, que passou a preparar, a partir de então, as jovens gerações da elite oitocentista. Os frutos desse trabalho foram tão bons, que o Ministro Bernardo Pereira de Vasconcelos levou o Pe. Leandro para a Corte, em 1838, incumbindo-o da administração do Colégio D. Pedro II, que acabara de criar, em virtude de o seu Reitor, o Bispo D. Frei Antônio

⁵⁵ RAPM, cit, v. II, p. 270.

⁵⁶ Para mais detalhes, ver: MOURÃO, Paulo Krüger Corrêa. *O ensino em Minas Gerais no tempo do Império*. Belo Horizonte, Centro Regional de Pesquisas Educacionais, 1959. p.8 et seqs.

de Arrábida, viver continuamente enfermo. Mas, adoecendo o próprio Pe. Leandro, solicitara dispensa do cargo do Rio de Janeiro e, regressando a Minas, aceitara instalar o Colégio Assunção, tendo como vice-diretor o Pe. Viegas de Menezes. Era uma feliz associação, de dois homens eminentes, da qual muito poderia ser esperado, o que infelizmente não aconteceu, pela vida efêmera que teve o Colégio. Contudo, o Pe. Viegas ainda conseguiu vencer os achaques da má saúde para escrever um compêndio de Filosofia, para uso dos seus alunos, que chegou a ter impressa uma parte, com alguns quadros ilustrados gravados por ele, referentes à evolução da filosofia desde a antiguidade até os tempos modernos; era uma “obra prima de gênio e de paciência, onde em pequenos círculos, não maiores que uma moeda, se continha o nome do fundador de cada uma das diferentes escolas e o preciso da doutrina nelas ensinada”⁵⁷. Essas apostilhas (deveriam ser apostilas), foram levadas para o Colégio de Congonhas do Campo, pelo Sr. Benjamini José da Silva Franklin, ex-tesoureiro do Colégio Assunção, onde ainda deveriam existir, como afirma o mesmo biógrafo, por volta de meados do século passado. (No ano atrasado (1966), quando levamos a Congonhas uma delegação universitária paulista, da então nossa Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Franca, pedimos licença aos Superiores da mesma casa de Congonhas e, no Arquivo, demos uma busca minuciosa nos poucos documentos que lá ainda restam e nada achamos, nem do Pe. Leandro nem do Pe. Viegas de Menezes. E, também, nada do escritor Bernardo Guimarães, que em moço fora ali professor, companheiro de trabalho dos Lazaristas, vindos do Caraça.)

Quanto ao nosso Pe. José Joaquim Viegas de Menezes, após os últimos trabalhos no Colégio Assunção, pouco tempo teve de vida. Uma grave enfermidade somada ao imenso desgosto de perder, em menos de um mês, sete pessoas de sua casa apressaram o seu fim. Morreu como um justo, às dez horas da noite, do dia 1º de julho de 1841, e os seus restos mortais, acompanhados por uma verdadeira multidão de amigos, protegidos e admiradores, foram inumados na igreja de São Francisco de Assis, de Ouro Preto. Pena que não tivessem um epitáfio sequer e acabaram perdendo-se entre os demais, o que foi pena. Porque, para a posteridade agradecida, ele bem mereceria esta legenda definitiva e consagradora: José Joaquim Viegas de Menezes, o restaurador da imprensa no Brasil e o criador da imprensa de Minas Gerais.

⁵⁷ RAPM, cit. v. II, p. 273.

Siglas adotadas para a abreviatura de títulos de obras e periódicos:

AM – TRINDADE, Raimundo. *Arquidiocese de Mariana*. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1955. 2v.

EM – VEIGA, J. P. Xavier da. *Efemérides mineiras*. Ouro Preto: Imprensa Oficial, 1897. 4v.

RAPM – REVISTA DO ARQUIVO PÚBLICO MINEIRO, Belo Horizonte.

RIAGP – REVISTA DO INSTITUTO ARQUEOLÓGICO E GEOGRÁFICO DE PERNAMBUCO, Recife.

RIHGB – REVISTA DO INSTITUTO HISTÓRICO E GEOGRÁFICO BRASILEIRO, Rio de Janeiro.

12. Florestan Fernandes

Personalidade marcante da sociologia brasileira, Florestan Fernandes (1920-1995) é um exemplo de ascensão na vida acadêmica por méritos próprios. Nasceu em família pobre, filho de uma empregada doméstica, trabalhou duro para estudar e seguir carreira universitária. Iniciou os estudos de ciências sociais na Escola de Sociologia e Política, incorporando-se depois à primeira geração dos pensadores uspianos.

Destacou-se como aluno fora de série que não desperdiçou as oportunidades surgidas. Em seu depoimento sobre o “jovem Florestan”, o colega de turma Antônio Cândido anota: “tendo sido estudante notável, quando se formou, mais de um professor quis tê-lo como assistente”.

Desde o início de seus estudos pós-graduados, Florestan se interessou pelos fenômenos folclóricos, produzindo uma série de artigos em jornais e revistas que circularam na Escola de Comunicações Culturais por indicação de professores que haviam sido seus colegas, discípulos, entre eles Egon Shaden, Hiroshi Saito, Virgílio Noya Pinto, José Marques de Melo.

Da mesma maneira, suas idéias sobre o livro como fonte de cultura, o escritor como agente intelectual e a escola como agência de socialização, bem como suas opções e reflexões metodológicas influenciaram vários docentes inscritos no programa de doutorado em Comunicações Culturais.

Mesmo sem ter participado da docência em nossa instituição, pois na conjuntura em que nos instalávamos e fortalecíamos, ele estava empenhado em resistir ao autoritarismo crescente no país, sua contribuição intelectual foi inestimável.

Quem tiver a curiosidade de examinar o “ Sumário bibliográfico” que Maria Arminda do Nascimento Arruda inclui em sua antologia *Florestan Fernandes: leituras e legados* compreenderá com nitidez sua identidade com os aspectos comunicacionais da nossa sociedade, sobretudo no período 1942-1968.

Data precisamente desse momento em que a vida democrática brasileira envereda pelo estrangulamento, conotando retrocesso civilizatório, o texto a seguir reproduzido, através do qual o autor manifesta suas perplexidades sobre o fluxo interativo entre os sociólogos e o grande público.

Cassados seus direitos políticos em 1969 é impedido de lecionar na Universidade de São Paulo, transferindo-se para universidades dos EUA e do Canadá. Com a anistia política de 1979, retorna ao país, contratado inicialmente pela PUC-São Paulo. Considerado o patrono da “sociologia crítica” no país, filia-se ao Partido dos Trabalhadores elegendo-se Deputado para representar São Paulo na Assembléia Nacional Constituinte.

BIBLIOGRAFIA

ALMANAQUE ABRIL. *Quem é quem na História do Brasil*. São Paulo: 2000.

ARRUDA, Maria Arminda N. *Florestan Fernandes: leituras e legados*. São Paulo: Global, 2010.

MELLO E SOUZA, Antônio Cândido de. O jovem Florestan. In: ARRUDA, Maria Arminda N. *Florestan Fernandes: leituras e legados*. São Paulo: Global, 2010, p. 347-374.

MAZA, Débora. Florestan Fernandes. In: FÁVERO, Maria de Lourdes de Albuquerque; BRITTO, Jader de Medeiros (orgs.). *Dicionário de Educadores Brasileiros*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002, p. 369-381.

José Marques de Melo

A comunicação entre os sociólogos e o grande público

Florestan Fernandes*

NÃO É POSSÍVEL, nem seria recomendável, discutir o tema proposto em termos da América Latina como um todo. De um lado, porque existem diferenças notórias e essenciais quanto à situação econômica, à organização social e à tradição cultural das comunidades nacionais latino-americanas. De outro, porque essas diferenças ainda são mal conhecidas, especialmente no que diz respeito à significação que possuem em face do desenvolvimento da ciência e da comunicação dos cientistas com o grande público.

Em um debate objetivo, suscetível de lançar luz sobre os papéis intelectuais dos sociólogos nas comunidades humanas da América Latina, seria aconselhável partir dos exemplos concretos, que tivessem o caráter de *factos simples e claros*. Ainda que tais fatos se referissem a uma das alternativas possíveis no cenário histórico-social latino-americano, eles teriam a vantagem de situar as questões de forma rigorosa e facilmente inteligível.

Tendo em vista a situação brasileira, a única que poderíamos focalizar com segurança, julgamos que seria interessante e produtivo coligir os principais dados e conclusões pertinentes a um movimento social em que vários sociólogos estão tendo atuação marcante e contínua. A presente exposição tentará caracterizar esse movimento ou suas consequências mais relevantes de três ângulos distintos. Primeiro, como a contribuição intelectual dos sociólogos foi aceita, aproveitada e avaliada socialmente? Segundo, como

* FERNANDES, Florestan. A comunicação entre os sociólogos e o grande público. *Revista do Instituto de Ciências Sociais*, Universidade do Brasil, Rio de Janeiro: U.B., v.1, nº1, jan/jun. 1962. p.67-102. Comunicação apresentada ao V Congresso Mundial de Sociologia, Washington, 2 a 8 de setembro de 1962.

se poderia estimar, objetivamente, a importância dessa contribuição para a coletividade e para a sociologia? Terceiro, o que ela nos ensina, a propósito dos fatores e processos sociais que regulam, orientam e organizam a interação dos sociólogos com os leigos?

O sociólogo como “intelectual participante”

O caso escolhido para descrição e análise permite considerar a comunicação dos sociólogos com o grande público no único plano em que ela apresenta um mínimo de consistência e de reciprocidade na atual situação brasileira. Trata-se de plano em que os leigos se defrontam com os chamados “*magnum problema nacional*”, no qual não só desejam e conseguem entender as contribuições dos especialistas, como as encaram como evidências de sua disposição de atuar como “intelectuais responsáveis” ou “participantes”. É certo que existem gradações nessa reação. O grau de tolerância, de compreensão e de identificação dos leigos para com as interpretações sociológicas da realidade brasileira varia, grosso modo, em relação inversa ao apego deles próprios às avaliações conformistas imperantes. Tais gradações comportam invariavelmente, porém, alguma sorte de apreço formal e boa dose de interesse prático pelas contribuições do especialista “atuante”, quaisquer que elas sejam.

Outro aspecto, que precisa ser ressaltado previamente, diz respeito à natureza do “problema nacional” envolvido. Ele oferecia ampla área neutra para a discussão das relações entre meios e fins, inerentes às perspectivas de controle societário de graves dilemas para a coletividade. É inegável que a interferência de interesses sociais e de opções ideológicas foi seriamente agravada pelo clima de conflito, subjacente às tomadas de posições inelutáveis. No entanto, o conhecimento de senso comum, apesar de suas limitações para dirigir eficazmente a reação societária¹ favoreceu a comunicação dos sociólogos com o grande público nos três níveis diversos, de percepção, explicação e manipulação da realidade. Primeiro, facilitando o entendimento e a assimilação, pelo leigo, de complexas interpretações sociológicas sobre determinadas exigências da situação histórico-social brasileira. Segundo,

¹ Sobre a maneira pela qual os diferentes grupos e camadas sociais encaram os problemas educacionais brasileiros, cf. Florestan Fernandes “A Educação como Problema Social”, Comentário, Ano I-número 4, 1960, pp.7-13.

assegurando a sua anuência às críticas da estrutura, funcionamento e rendimento das instituições focalizadas, feitas pelos sociólogos à luz dos requisitos estruturais e funcionais de integração normal daquelas instituições, variavelmente irrealizados na prática. Terceiro, incitando o leigo a aceitar e a reconhecer a legitimidade da intervenção dos sociólogos, como tais, no debate do “problema nacional” em questão.

O “problema nacional” em jogo é o da instrução. São tão graves as deficiências e as carências do ensino no Brasil, que ninguém reluta em encará-lo como um dos principais problemas sociais do País. O censo de 1950 patenteou a existência de 50 % de analfabetos na população total e que, sobre mil habitantes urbanos, contamos apenas com²:

	Matrícula Geral	Diplomados Existentes
Ensino Primário	305	202
Ensino Médio	7	37
Ensino Superior	1	6

A instrução vem a ser um privilégio econômico e social sob dois aspectos: da situação de classe das famílias; e do grau de prosperidade de cada região da sociedade brasileira. Além disso, o rendimento das escolas é prejudicado, todos os níveis da instrução, por padrões obsoletos e deficientes de organização do ensino, o que provoca limitada mobilização de fatores educacionais e desperdício sistemático dos recursos educacionais porventura mobilizados³.

Isso fez com que o Estado republicano tivesse de assumir, progressivamente, pesados encargos e responsabilidades na área da instrução. Precisou

² Dados extraídos de A. Barbosa de Oliveira (org). O ensino, o trabalho, a população e a renda, publicação nº 2, de Campanha Nacional de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior. Rio de Janeiro, 1953, quadro 4-A.

³ Sobre o padrão de organização das escolas, suas deficiências e a situação educacional brasileira, cf. Florestan Fernandes, “Dados sobre a Situação do Ensino”, *Brasiliense*, nº 30, 1960, pp. 67-119 e 23 tabelas fora do texto.

intervir diretamente na criação e ampliação das oportunidades educacionais gratuitas em todos os níveis do ensino; e na fixação das condições legais de funcionamento e rendimento mínimo das escolas, convertendo a legislação escolar em agência de controle e por vezes de reforma educacional. Os seguintes dados revelam a relação entre o ensino público e o ensino particular, em 1957, sob dois aspectos importantes⁴:

	Matrícula Geral		Conclusões de Curso	
	Ens. Pub.	Ens. Part.	Ens. Pub.	Ens. Part.
Ensino Primário . . .	5.654.892 (88 %)	660.607 (12 %)	397.582 (82 %)	89.546 (18 %)
Ensino Extra-Primário Elementar . . .	3.954 (33 %)	17.865 (87 %)	1.721 (45 %)	2.114 (55 %)
Ensino Médio	321.854 (33 %)	651.130 (87 %)	45.494 (31 %)	99.038 (69 %)
Ensino Superior . . .	47.678 (55 %)	38.174 (45 %)	7.886 (50 %)	7.963 (50 %)

É evidente que a escola particular se especializou economicamente, tendendo a recrutar seus alunos entre famílias aptas a pagar a escolarização dos filhos. Qualquer tentativa de incrementar as oportunidades educacionais dos setores pobres da população ou das regiões menos prósperas do País, através de recursos oficiais, deveria incidir, naturalmente, na rede de ensino público existente.

Os educadores que se empenharam pela reconstrução educacional no Brasil concentraram seus esforços nessa direção e sempre procuraram aumentar a eficácia da atuação direta ou indireta do Estado republicano na esfera da instrução⁵. Um dos alvos centrais por que propugnaram consistiu na definição mais precisa e positiva das responsabilidades educacionais do

⁴ Idem, dados extraídos da tabela IV.

⁵ Sobre os ideais dos “pioneiros da educação nova” e na sua atuação prática, cf. Fernando de Azevedo, *a Cultura Brasileira* Companhia Editora Nacional, S. Paulo, 1944 (2, ed.), pp. 382-388 e cap. IV, passim. Quanto ao que pretendiam esses educadores, através do projeto de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, cf. esp. A. Almeida Júnior, “Diretrizes e Bases da Educação Nacional (O Híbridismo que a Câmara Aprovou)”, *Anhembi*, ano X, nº112, vol. XXXVIII, 1960, pp. 18-35.

Estado, colimando realizar, assim, rápidas e profundas mudanças positivas na estrutura do sistema brasileiro de ensino. Em 1934, obtiveram a inclusão, no texto constitucional, de um dispositivo que atribuía à União a competência de legislar sobre as “diretrizes e bases da educação nacional”, o qual conseguiram preservar na Constituição de 1946. Por meio desse dispositivo, pretendiam acelerar a adaptação do sistema do ensino às exigências educacionais do presente e fomentar a exploração construtiva de planos nacionais de educação no âmbito, principalmente, do ensino público. Em novembro de 1948 foi enviado à Câmara dos Deputados um anteprojeto da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, que continha uma espécie de sistematização das inovações sugeridas pelos educadores de orientação liberal. Parecia que o teor das medidas preconizadas receberia boa acolhida por parte dos legisladores. Não obstante, pouco a pouco os mentores das escolas particulares, sob a liderança e com o apoio influente do clero católico, interferiram na tramitação do projeto de lei, alterando por completo sua orientação e conteúdo. Já em janeiro de 1959 contavam com um substitutivo, que atendia acintosamente a seus interesses e reivindicações. Por fim, um ano depois a Câmara dos Deputados aprovou um projeto de lei que incorporava as principais exigências das correntes privatistas, subvertendo tradições fortemente consagradas pela experiência republicana, notadamente no que se referia à autonomia do Estado em matéria de administração e política do ensino, à aplicação dos recursos oficiais destinados à instrução, e à maneira de interpretar a intervenção dos poderes públicos na democratização das oportunidades escolares⁶.

A aprovação de semelhante projeto de lei desencadeou várias manifestações inconformistas por todo o País. As mais violentas e radicais partiram, naturalmente, dos meios estudantis, do magistério e das entidades sindicais operárias. Formou-se, então, clima favorável à organização formal das correntes que defendiam as tradições republicanas brasileiras e o sistema público de ensino. Os estudantes propagaram o “slogan” que passou a definir um estado de espírito – Dinheiro Público para a Escola Pública – e tomaram as primeiras iniciativas que conduziram à constituição da

⁶ Sobre o assunto, ver Roque Spencer Maciel de Barros (org.). *Diretrizes e Bases da Educação*, Livraria Pioneira Editora, S. Paulo, 1960, apêndice, onde transcreve o anteprojeto governamental, o substitutivo privatista e o projeto de lei aprovado pela Câmara dos Deputados (pp. 479-547).

Campanha de Defesa da Escola Pública⁷. Essa campanha aglutinou estudantes, professores, líderes sindicais, intelectuais e representantes de organizações de várias minorias religiosas, centros culturais e associações operárias. Tornou-se, em suma, um movimento cívico, que se propunha à defesa da herança republicana e da filosofia democrática da educação.

Os sociólogos que participaram desse movimento social estavam, desde o início, ego-envolvidos como e enquanto cidadãos. Ao lado de outros intelectuais, de educadores particularmente, aceitaram a parcela de responsabilidade cívica que as circunstâncias lhes impuseram, com os papéis intelectuais correspondentes, que os transformaram em agentes dos interesses, valores e aspirações sociais de certos setores da sociedade brasileira. É preciso que se entenda: 1º) que a participação de sociólogos no movimento resultou de iniciativas espontâneas, provocadas por convicções íntimas e profundas que afetaram, com maior ou menor intensidade, todos os cidadãos brasileiros sensíveis à concepção democrática do mundo (ou seja: não foi produto da manipulação de sua vontade ou condescendência por influências externas); 2º) que a colaboração prestada ao movimento teve caráter *doutrinário* em sentido amplo, consistindo na divulgação dos resultados de análises sociológicas da situação educacional brasileira, com vistas aos fatores que explicam e aos efeitos sociopáticos que poderiam ser corrigidos mediante reformas educacionais apropriadas.

A Campanha de Defesa da Escola Pública nunca dispôs de recursos humanos ou financeiros abundantes nem de organização formal estrita. Sempre dependeu do altruísmo dos colaboradores militantes. Isso não impediu que se formassem fundos suficientes para a realização de várias convenções⁸ e se constituíssem comissões encarregadas de levar aos legisladores e aos políticos as reivindicações do movimento⁹. Graças à colabo-

⁷ Essa campanha se estruturou formalmente por ocasião da I Convenção Educacional em Defesa da Escola Pública, realizada na cidade de São Paulo em 5 de maio de 1960 (ver noticiário em O Estado de São Paulo, 6-V-1960, última página e pp.14 e 15).

⁸ Convenção Estadual de Defesa da Escola Pública, realizada no auditório da Biblioteca Municipal de São Paulo, nos três períodos do dia, em 5-V-1960; Convenção Espírita em Defesa da Escola Pública, entre 11 e 16 de julho de 1960; I Convenção Operária de Defesa de Escola Pública, realizada em colaboração pelas entidades sindicais do Estado de São Paulo, no auditório do Sindicato dos Metalúrgicos, em 26-II-1961; II Convenção Estadual de Defesa da Escola Pública, realizada no auditório do Sindicato dos Metalúrgicos em 4-VI-1961.

⁹ Foram constituídas várias missões, desde agosto de 1969, com o objetivo de entrar em

ração de jornais, estações de televisão ou de rádio, foi possível além disso preparar mesas redondas que lograram enorme penetração popular¹⁰. De outro lado, as associações patrocinadoras das reuniões, mesas redondas ou conferências, incumbiam-se dos gastos e organização do empreendimento, financiando o deslocamento e o alojamento do pessoal e cuidando das providências que cercam tais cerimônias (programação, propaganda, transmissão simultânea por emissoras locais, etc.). Dai resultou rápida acumulação de estudos. Artigos destinados a jornais e revistas; entrevistas, comunicações ou memoriais divulgados pela imprensa, rádio e televisão; comunicações de teor mais complexo, por se destinarem a públicos orgânicos (de convenções ou de mesas redondas de entidades culturais), muitas vezes publicadas posteriormente por jornais e revistas, na íntegra ou condensadamente¹¹. Quando a Campanha de Defesa da Escola Pública já havia se imposto como um movimento de significação construtiva reconhecida, interessou a uma editora comercial publicar, na forma de livro, as principais peças dessa produção intelectual, sendo escolhido para a execução da tarefa um dos educadores mais ativos e influentes do movimento¹².

Em regra, a produção intelectual dos sociólogos e dos educadores devia corresponder, simultaneamente, a dois objetivos abertos. Um, de infor-

contacto com senadores, deputados e políticos na capital de, República; delas fizeram parte, igualmente, educadores, líderes estudantis etc. operário, e sociólogos que participavam da Campanha de Defesa da Escola Pública.

¹⁰ Além de quatro grandes mesas redondas em televisão, foram realizadas duas mesas redondas para públicos especiais: para os alunos da faculdade de Direito da Universidade de São Paulo, feita sob o patrocínio da Academia de Letras da Faculdade de Direito, em 13 de setembro de 1960; para metodistas, feita sob o patrocínio da Federação das Sociedades Metodistas de Jovens, no auditório da Igreja Metodista Central, em 8 de julho de 1961.

¹¹ Vários jornais deram ampla publicidade à Campanha de Defesa da Escola Pública. Contudo, graças à sua posição era face dos problemas educacionais brasileiros e a uma esclarecida orientação liberal diante da democratização do ensino no Brasil, o Estado de São Paulo foi o pioneiro da campanha na fase de tramitação do projeto de Diretrizes e Bases pela Câmara dos Deputados; depois que ela se constituiu, deu-lhe um apoio generoso, constante e estimulante, que ficará nos anais da história da educação no país como marco construtivo da influência da imprensa na política educacional republicana. Entre as revistas, merecem especial menção: *Anhembi*, que publicou sistematicamente os principais trabalhos apresentados às diversas convenções, e estudos especiais, elaborados por educadores ou sociólogos pertencentes a campanha, e *Brasiliense*, que acolheu ou provocou variada colaboração de militantes ou simpatizantes do movimento.

¹² Roque Spencer Maciel de Barros, org. *Diretrizes e Bases da Educação* (cf. nota 6).

mação e propaganda; ele impunha que se desse atenção sistemática à enumeração e à divulgação das lacunas, inconsistências e omissões do projeto de lei sobre Diretrizes e Bases da Educação Nacional. Outro, de caráter formativo e doutrinário; ele determinava a formalização e a disseminação, em linguagem vulgar, de ideias concernentes ao estado do ensino no Brasil, à natureza da filosofia democrática da educação e aos requisitos educacionais de uma ordem econômica, social e política competitiva. Ambos os objetivos colimavam, explicitamente, a formação e a atuação de mecanismos reativos de controle societário em assuntos educacionais, de cuja ausência ou tibieza promana o divórcio existente entre o funcionamento das escolas, em todos os níveis do ensino, e as necessidades educacionais das diferentes camadas da população nas várias regiões do País.

É patente que os sociólogos envolvidos no movimento dele participavam como agentes da reeducação do homem¹³. Eles não visavam à adesão pura e simples, mas à alteração de um modo de ser diante de aspectos vitais da vida social organizada. O que focalizavam, diretamente, eram as bases perceptivas e cognitivas do comportamento social dos brasileiros no que dissesse respeito à forma, conteúdo e integração das instituições escolares. Tinham de conseguir, portanto, que leigos de níveis intelectuais muito variáveis entendessem e aceitassem conhecimentos ou convicções resultantes da análise sociológica dos problemas educacionais brasileiros. Ao transmitir tais conhecimentos e convicções, pelo diálogo e pela discussão, expunham-se a contatos repetidos e pessoais com os leigos, que tinham, por sua vez, um caráter formativo. Viam-se não só compelidos a modificar avaliações acadêmicas estreitas, recebidas das antigas camadas dominantes (como a representação de que o “povo” não tem interesse pela educação dos filhos ou afirmações etnocêntricas de que o “povo” não possui discernimento em relação às questões do ensino, de que os estudantes são pouco responsáveis diante dessas questões, etc.), mas o próprio horizonte intelectual rigidamente

¹³ No livro mencionado (nº12) estão coligidos trabalhos dos seguintes sociólogos: Fernando de Azevedo; Fernando Henrique Cardoso; Florestan Fernandes e Wilson Cantoni. Ele não contém contribuições de Michel Levy, Otavio Ianni, Luiz Pereira, Marialice Mencarini Foracchi, Renato Jardim Moreira, Douglas Teixeira Monteiro e Maria Sylvia Carvalho Franco Moreira, que também participaram do movimento em São Paulo. Além disso, várias contribuições importantes apareceram depois da edição do livro. Ainda assim, os trabalhos nele transcritos dão uma ideia fiel da qualidade da colaboração intelectual oferecida à Campanha de Defesa da Escola Pública pelos sociólogos paulistas.

exclusivista, que jamais propusera o leigo “inculto” ou “semiculto” como par respeitável de uma relação de reciprocidade com o “especialista”. Essa circunstância facilitou deveras a propagação dos conhecimentos e convicções que precisavam difundir, incentivando transformações de atitudes e de linguagem que tiveram enorme importância para a compreensão dos objetivos da campanha pelos leigos. O “homem comum” revelou, em escala bem mais compensadora do que se poderia prever inicialmente, que a “fome de instrução” é tão boa conselheira quanto o tirocínio do especialista. O que falta ao leigo são categorias de pensamento que iluminem a experiência concreta e permitam proceder à revolução das perspectivas de quem encara os assuntos educacionais.

Para se aquilatar do volume e repercussão das atividades dos sociólogos na Campanha de Defesa da Escola Pública, escolhi indicações concernentes a um dos membros mais devotados do grupo. Excluindo-se as tarefas de teor impessoal (vinculadas às reuniões oficiais da direção do movimento ou à participação de grupos de trabalho formalmente organizados), o sociólogo em questão encarregou-se: de 39 conferências dedicadas à análise e crítica do projeto de Diretrizes e Bases, feitas em auditórios de composição e níveis intelectuais variáveis; 4 comunicações sobre temas educacionais, desenvolvidas em convenções formais; participação de 3 mesas-redondas, em canais de televisão, e 2 mesas-redondas em recintos fechados, para públicos especiais; 1 exposição no decorrer de um comício, preparado por entidades sindicais operárias; 5 conferências em que o assunto foi debatido do ângulo de algum problema educacional básico, preparadas para públicos orgânicos. Se considerarmos só as 44 conferências em conjunto, veríamos o seguinte: 19 foram realizadas na capital do Estado de São Paulo; 16 foram realizadas em comunidades urbanas do interior do Estado de São Paulo; 3 foram realizadas em grandes capitais de outros estados brasileiros; 1 foi realizada em uma comunidade urbana do interior do Estado de Minas Gerais¹⁴. O patrocínio das conferências distribuiu-se da seguinte maneira: 18 conferências, por associações estudantis de alunos de curso superior; 3 conferências, por

¹⁴ É a seguinte a relação das comunidades mencionadas: a) interior do Estado de São Paulo – Garça, Araraquara, Marília, Tupã, S. José do Rio Preto, Rio Claro, Mogi das Cruzes, Ribeirão Preto, Lins, Taubaté, Atibaia, Campinas, Sorocaba, Assis, São José dos Campos e Santos; b) capitais de estado, além da cidade de São Paulo, Rio de Janeiro, Porto Alegre, Fortaleza, Recife, Belo Horizonte; c) interior de Minas Gerais; Uberlândia. Cada conferência comportava debates por uma hora ou mais.

associações estudantis de alunos de cursos de nível médio; 2 conferências, por associações de professores do ensino superior; 3 conferências por associações de professores de ensino médio; 2 conferências, por organizações religiosas espíritas; 2 conferências, por lojas maçônicas; 6 conferências, por associações culturais; 1 conferência, por associação recreativa; 1 conferência, por entidades sindicais; 1 conferência, por entidades sindicais conjuntamente com associações culturais; 1 conferência, por associações de professores de ensino médio conjuntamente com associações culturais; 2 conferências, por associações estudantis de alunos do curso superior conjuntamente com associações estudantis de alunos de cursos de nível médio. É impossível avaliar objetivamente a repercussão das atividades assim desenvolvidas. Dois exemplos característicos sugerem, entretanto, a natureza do contexto emocional e moral que alimentou as reações societárias. Em certa cidade do interior de São Paulo, os mentores de escolas de nível médio e superior católicas publicaram, em órgão da imprensa local, uma proclamação, na qual lamentavam “a sua presença nesta cidade”, declarando-o “inimigo notório da escola particular” e salientando que “a educação pertence (...) por título sobrenatural à Igreja, consoante Encíclica de Pio XI”. Os vereadores da cidade de São Paulo, inversamente, julgaram-no “credor da admiração e simpatia de todos os que lutam pela causa da educação nacional”, conferindo-lhe solenemente, como “preito de veneração”, o mais alto título honorífico que pode ser concedido ao um cidadão paulistano.

No que concerne aos efeitos construtivos de semelhantes atividades, seria preciso levar em conta fatores e influências que não foram nem poderiam ser mencionados aqui. No entanto, como parte de uma engrenagem mais ampla, os sociólogos que participaram da Campanha de Defesa da Escola Pública contribuíram para duas conquistas notórias. Primeiro, algo que se relaciona com a melhoria parcial do texto da lei. Apesar das debilidades das instituições políticas democráticas e do imenso poder das forças contrárias, obtiveram sensíveis aperfeiçoamentos de algumas disposições essenciais¹⁵. Segundo, na propagação e fortalecimento de um novo modelo de reação societária aos dilemas educacionais brasileiros. Nas comunidades e nas associações em que o tema foi debatido, surgiram novas disposições e novos níveis de aspiração do *homem comum* em face das práticas educa-

¹⁵ Veja-se, a respeito, Roque Spencer Maciel de Barros, “Diretrizes e Bases da Educação; Agora, só o veto”, *O Estado de S. Paulo*, 13-VIII-1961.

cionais imperantes e da organização do sistema nacional de ensino. Em uma sociedade na qual os problemas da educação popular são tão graves esse resultado indireto poderá converter-se no início de um novo estilo de utilização construtiva dos recursos educacionais.

A comunicação com o grande público como padrão social

A exposição apresentada é demasiado sumária. Contudo, ela enumera os dados empíricos de que carecemos na presente discussão. As avaliações do grande público diante da contribuição dos sociólogos prendem-se a motivações e a atitudes reguladas pelas situações de existência social. O acúmulo de conhecimentos sociológicos constitui uma das condições da comunicação; a outra, consiste na operação de fatores psicossociais e socioculturais favoráveis à integração daqueles conhecimentos no horizonte cultural do homem comum. O material exposto permite encarar esse processo dos vários ângulos em que ele poderia nos interessar: a relação existente entre a mudança social, a alteração das concepções do mundo e a valorização dos sociólogos pelos leigos; a emergência e a graduação sociais dos papéis intelectuais dos sociólogos na comunidade; o aparecimento de um padrão social de comunicação entre os sociólogos e o grande público.

Quanto à primeira questão, parece claro que a crise da herança tradicional condiciona todo o processo de aceitação, avaliação e assimilação de novas formas de conhecimento e de explicação das coisas. De tal crise depende o abandono progressivo de atitudes conformistas, que excluem a ciência do horizonte cultural do homem, e a procura, também progressiva, de atitudes e comportamentos que permitam enfrentar as exigências das situações histórico-sociais emergentes. Daí resulta um fato essencial. A quebra do conformismo representa mera condição para o aparecimento de novas polarizações do comportamento humano. O que tem importância dinâmica decisiva são os fatores psicossociais e socioculturais que orientam, coletivamente, as opções positivas. O exemplo descrito situa muito bem esse fato. O apoio à Campanha de Defesa da Escola Pública procede de círculos sociais variavelmente inconformistas o que tornou possível e deu sentido a essa campanha, como movimento social, foi a valorização de técnicas

culturais modernas por esses círculos. Qual é o fulcro dessa valorização? A resposta é óbvia, Os interesses sociais desses círculos redefiniram as atitudes imperantes tradicionalmente em relação à educação escolarizada. Não só pretendem a *universalização da instrução*; querem que ela se dê de modo a aumentar a capacidade de ajustamento e de domínio racional do homem sobre a porção do meio ambiente organizada socialmente. Essas aspirações, em plena fase de transição, fomentam necessidades complexas, mal percebidas ou apenas parcialmente entrevistadas. O apelo à colaboração dos sociólogos (e outros especialistas) liga-se abertamente, nesse contexto, à busca de fórmulas novas, que correspondam aos anseios de mudança social alimentados pela modernização da tecnologia, da economia e do estilo de vida.

Sob esse aspecto, portanto, é possível entender como se forma socialmente o próprio grande público dos sociólogos. É preciso que as tendências de transformação dos sistemas de concepção do mundo incluam a ciência, os cientistas e a tecnologia científica no processo de reconstrução social. Para que isso ocorra, não basta que os homens desejem, coletivamente, alguma sorte de “progresso social”. É indispensável que disponham de condições psicossociais e institucionais para orientar o comportamento coletivo nessa direção. Algumas dessas condições são fáceis de perceber. Entre elas, estão o grau de consciência, de autonomia e de perseverança alcançado por pessoas e grupos na defesa de seus interesses e valores sociais; a tolerância do ambiente a manifestações de teor inconformista; a própria valorização da mudança como fator social construtivo e de continuidade do sistema sociocultural; etc. Outras condições são mais complexas e profundas, permanecendo mais ou menos ignoradas pelos agentes humanos. Entre elas, está a capacidade de pensar e de agir racionalmente, com relação a fins e a valores, das diferentes camadas sociais em presença; o grau de congruência na percepção e nas manifestações de lealdade dessas camadas perante interesses e valores sociais definidos como “universais” e “comuns” pela ordem legal; a capacidade puramente intelectual do *homem comum* de reconhecer e de remover, em escala social, inconsistências básicas na estrutura, no funcionamento e na integração das instituições, tomadas isoladamente ou em conjunto; etc. Os resultados de nossas interpretações demonstram que, na situação brasileira, apenas os grandes centros urbanos (como a cidade de São Paulo) combinam equilibradamente os dois tipos de condições. Nesses centros é que se está consumando, realmente, a substituição da herança tradicional, graças à expansão gradual da nova concepção do mundo, fundada na ciência

e na tecnologia científica. Nos demais núcleos urbanos, especialmente nas pequenas e médias cidades, várias dessas condições não existem ou aparecem de forma tão mitigada, que a herança tradicional aniquila, solapa ou deforma os surtos significativos de transformação da concepção dominante do mundo.

À nossa análise interessa, especificamente, o que está ocorrendo nos grandes centros urbanos. Como se explica, sociologicamente, o recurso aos sociólogos (e a outros “especialistas”) como fonte de autoconsciência da realidade social? Aqui, impõe-se evitar a tentação de extrapolar explicações. As razões que explicam porque as ciências sociais se tornaram “técnicas de consciência social”, válidas especialmente para a Europa, não se aplicam no mesmo sentido à América Latina. Convém ter em mente, em particular, que os europeus apelaram para as ciências sociais depois de contarem com uma modalidade de conhecimento de senso comum que combinava, complexamente, o saber vulgar nascido da experiência com categorias de pensamento elaboradas através do direito natural, da contabilidade pública e privada e da filosofia da “questão social”. Quando as ciências se convertem em “técnicas de consciência social”, esse tipo de conhecimento comum já tivera suas possibilidades esgotadas e sua substituição pelo conhecimento científico-positivo encontrava fundamento explícito nas próprias limitações insuperáveis que apresentava diante de uma realidade social que se tornara muito complexa para ele. Ora, na América Latina as coisas se passaram de maneira diversa. As bases perceptivas e cognitivas do comportamento humano não chegaram a assumir um padrão tão complexo, que provocasse um conhecimento de senso comum altamente sistematizado, racional e crítico das condições ambientes de existência social. Os estudos de Adam Smith, Marx, Tönnies, Max Weber, Sombart, Durkheim, Scheler e Mannheim sugerem como e por que o conhecimento de senso comum adquiriu tão alto teor abstrato e crítico, conferindo ao homem o poder de ajustar, continuamente, o seu comportamento e os seus níveis de aspiração às exigências da situação histórico-social. Vários processos concorreram, convergentemente, para produzir esse efeito, fazendo com que a secularização de atitudes ou de comportamento e a racionalização dos modos de conceber ou de organizar o mundo se refletissem, constante e profundamente, nas categorias de pensamento empregadas pelos homens na percepção, interpretação e solução de seus problemas práticos cotidianos.

Nas comunidades humanas da América Latina, o que prevaleceu foi um estilo de vida rústica, o qual prescindia largamente de um conhecimento de senso comum tão elaborado. A esse respeito, graças à transplantação de formas arcaicas e deformadas de dominação senhorial e à preeminência da herança tradicional, existem mais semelhanças entre a Europa pré-capitalista e a América Latina colonial e pré-industrial, que com a Europa da revolução industrial e do advento das ciências sociais. Só tardiamente, pela combinação deveras recente da urbanização com a modernização tecnológica e a industrialização, o horizonte cultural do homem passou a ser revolvido, em sua forma e nos seus conteúdos, por processos sociais análogos aos que engendraram o referido tipo de conhecimento de senso comum na sociedade europeia.

Daí ser necessário compreender-se bem duas coisas. Primeiro, que sob vários aspectos o interesse despertado pela sociologia na América latina se prende ao fato dela aparecer e ser utilizada como uma espécie de sucedâneo daquele conhecimento de senso comum, exigido pelas circunstâncias emergentes, mas que não encontrou condições psicossociais e morais para desenvolver-se plenamente em ambientes predominantemente rústicos ou tradicionalistas. Segundo, que os papéis intelectuais dos sociólogos, entendidos e estimados socialmente, fazem deles uma sorte de “guarda avançada” da consciência social. Não é a sociologia como tal que recebe uma valorização específica: porém, a contribuição que ela pode dar à inteligência do mundo circundante pelos homens, em propósitos amargamente estreitos para os especialistas. Sem dúvida, o sociólogo acaba sendo descrito como “homem de ciência” e a ciência acaba sendo supervalorizada como “fator de consciência da situação” e como “fator de mudança da situação”. Doutro lado, é inegável que essas avaliações refletem-se na imputação de uma importância e, mesmo, de uma precedência à “sociologia” e aos “sociólogos”. O que se oculta atrás dessas avaliações grandiloquentes, mas ingênuas e honestas, constitui algo chocante e incompreensível para o cientista social europeu ou norte-americano, de genuíno pendor acadêmico. Em poucas palavras, espera-se que o sociólogo produza conhecimentos: 1) que sejam imediatamente inteligíveis aos leigos, a partir dos elementos perceptivos e cognitivos de que dispõem, como e enquanto agentes sociais; 2) que sejam, no essencial, concordantes com seus interesses e os valores sociais correspondentes, em face de manipulações que envolvam ou a preservação, ou a alteração da ordem legal; 3) e que sejam, fundamentalmente, congruentes com

a ânsia de incrementar o “progresso social” com rapidez mas sem sacrifícios penosos. Resguardando-nos de subterfúgios: trata-se de um conhecimento que poderia ser elaborado pelo não-especialista “culto”, desde que dispusesse de recursos intelectuais para focalizar os “problemas nacionais” à luz de modelos histórico-sociográficos-pragmáticos de interpretação das coisas. A preferência pelo sociólogo nasce da escassez de intelectuais com semelhantes possibilidades e de algumas razões aparentemente notórias. A confiança no técnico, no “homem competente” para a tarefa. A expectativa de neutralidade do “especialista” diante dos conflitos de interesses.

O descrédito do “sábio de gabinete”, preso a elucubrações sem conteúdo nem sentido práticos. Acresce que a formação científica favorece singularmente os sociólogos. Levantamentos superficiais e às vezes a simples experiência de observador participante são suficientes para garantir-lhes êxito na correspondência à demanda dessa espécie de *conhecimento sociológico*.

Com isso, podemos passar à terceira e última questão. Quando é possível falar na existência de um padrão social de comunicação do cientista com o grande público? E quais seriam as suas condições e consequências? Pelo que vimos, tudo depende da qualidade da reação societária. O modo pelo qual os homens definem socialmente os papéis intelectuais do cientista e aproveitam intencionalmente suas contribuições decide o resto. Há exemplos que mostram que isso pode não ser uma fonte de limitações para o desenvolvimento da ciência; mas aí pode encontrar-se a razão de ser da inércia ou do subaproveitamento das descobertas da ciência pela sociedade. Por isso, seria conveniente dar maior amplitude à discussão das evidências e conclusões concatenadas até agora.

Da análise feita decorre que se pode admitir a existência de um padrão social de comunicação dos sociólogos com o grande público quando suas contribuições concorrem, dinamicamente, para modelar o horizonte cultural do homem comum. Então, estabelecem-se condições subjetivas que garantem a inclusão das produções intelectuais dos sociólogos e das atitudes dos leigos diante delas nas mesmas conexões de sentido. Um dos graves problemas da sociologia contemporânea, em todos os países em que ela conseguiu encontrar certo desenvolvimento científico, está nos níveis e proporções em que isso se torna possível. Apesar da familiaridade dos leigos com os temas tratados

pelos sociólogos, em maior ou menor escala eles tendem a reagir negativa ou improdutivamente em relação ao conhecimento sociológico. Pondo de lado as dificuldades provocadas pelo jargão técnico, que não são insuperáveis, a compreensão do leigo é, com frequência, obliterada por avaliações etnocêntricas, muitas vezes essenciais à preservação de convicções profundas, e pela subestimação do próprio conhecimento científico sobre uma realidade que parece inteligível pelo conhecimento de senso comum. A superação dessas dificuldades depende, literalmente, do crescimento da civilização moderna e da importância que a educação fundada na ciência (inclusive nas ciências sociais) venha a ter na formação do homem. No presente, a situação é penosa até em países nos quais o nível intelectual médio oferece boas perspectivas de valorização positiva da contribuição dos cientistas e, mesmo, dos sociólogos. Tome-se a França, por exemplo. É bem conhecido o volume de críticas inconsistentes (de cunho etnocêntrico) e de falsos problemas levantados em torno da explicação sociológica do suicídio, descoberta por Durkheim. Esse clima desfavorável ao consumo produtivo das contribuições intelectuais do sociólogo perdura ainda hoje com a mesma intensidade. Nele se acharia a explicação da grande resistência oposta à sociologia, inclusive nos círculos universitários¹⁶.

Em vista disso, os dados expostos e as conclusões a que eles dão margem, quanto à definição social dos papéis intelectuais dos sociólogos, comportam duas sortes de reflexão. O padrão de comunicação desenvolvido nas relações intelectuais dos sociólogos com o grande público, na situação brasileira, possui inegáveis inconsistências. Em particular, ele não favorece a compreensão frutífera, fora do círculo dos especialistas, da legitimidade e necessidade da especialização, redundando na desvalorização persistente da pesquisa sociológica básica e dos desenvolvimentos da teoria sociológica sistemática. O leigo se predispõe a aceitar, a valorizar positivamente e a aproveitar construtivamente as explicações que correspondam aos seus anseios de compreender a realidade e de alterá-la em conformidade com seus interesses ou valores sociais. Acima desse plano, nem a sociologia nem os sociólogos chegam a ter qualquer importância para a sua concepção do mundo e das coisas. Daí emanam avaliações e pressões que levam os próprios sociólogos a certas opções, que dão relevo à exploração de modelos histórico-sociográficos de análise, algumas vezes com acentuação de supo-

¹⁶ Veja-se Armand Cuvillier, *Où Va la Sociologie Française?* Librairie Marcel Rivière et Cie., Paris, 1953.

sições pragmáticas extracientíficas. E, em consequência, as possibilidades mais complexas e cientificamente relevantes da pesquisa básica e da elaboração teórica são negligenciadas ou subestimadas. Doutro lado, porém, o mesmo padrão de comunicação apresenta elementos positivos promissores. Ele reduz o isolamento intelectual do sociólogo e oferece um ponto de partida rico de perspectivas criadoras. O isolamento intelectual do sociólogo, tanto na Europa quanto nos Estados Unidos, prende-se á conjugação de duas séries de circunstâncias, que mantêm os cientistas culturalmente segregados da coletividade. De uma parte, estão as exigências intelectuais da especialização, que acarretam por si mesmas um mínimo de isolamento espacial e mental; de outra parte, está a exclusão sistemática dos cientistas dos papéis sociais ativos, através dos quais os dados e as descobertas da ciência têm sido aplicados à solução dos problemas materiais, morais e educacionais do homem. Essa conjugação suscitou uma situação de trabalho intelectual francamente insatisfatória, que entrega os cientistas a frustrações perigosas e põe o destino da civilização baseada na ciência e na tecnologia científica em mãos pouco ou mal qualificadas. Ora, ainda que num ponto de pequena significação, não é só esse isolamento que se quebra, graças ao padrão social de comunicação que estamos considerando. É todo um conjunto de possibilidades novas que surge, cujo aproveitamento depende da plasticidade, da maleabilidade e da responsabilidade dos próprios sociólogos no intercâmbio com o grande público. Se eles não voltarem as costas para os centros de interesses intelectuais mencionados, paulatinamente poderão canalizar a curiosidade e o ânimo crítico dos leigos na direção de alvos intelectuais mais compensadores para o progresso da pesquisa e da teoria, preservando uma posição estratégica de enorme importância para as influências dinâmicas que a ciência deve desempenhar na civilização moderna.

Isolamento ou responsabilidade científica?

O caso escolhido e sua análise através da discussão precedente permitem colocar o tema no nível em que ele é menos atraente para os sociólogos cômicos de suas obrigações diante do desenvolvimento da sociologia como ciência. Ou seja, no nível mais elementar e tosco de representação dos papéis intelectuais dos sociólogos, no qual seria difícil separar a sociologia de tipos de conhecimento extracientíficos que a precederam e condicionaram o seu aparecimento nas sociedades europeias modernas. O interesse

científico eventual da presente contribuição está nesse fato. Ela traduz, de forma extrema, uma modalidade de reação societária à produção intelectual dos sociólogos que fica latente nas avaliações dos leigos mesmo onde puderam prescindir do uso que se pretende dar ao conhecimento sociológico na América Latina. As expectativas poderão ser mais refinadas e complexas, havendo muitas vezes também o reconhecimento explícito dos demais papéis intelectuais dos sociólogos, diretamente relevantes para a pesquisa básica e a elaboração teórica. Sempre que se fale, porém, no “sentido prático” que a contribuição dos sociólogos deveria possuir, entram em cena avaliações que tendem para o padrão social de comunicação considerado. Daí ser de suma importância estender a discussão, de modo a debater-se as implicações positivas de uma estratégia de trabalho que possibilite atender, de forma consciente e íntegra, a expectativas desse gênero.

O lado positivo da questão pressupõe interesses teóricos e práticos de ordens muito diversas. Alguns afetam a condição humana do sociólogo e o equilíbrio que deve haver entre suas obrigações para com a ciência e as suas obrigações cívicas ou humanitárias. Outros dizem respeito às funções da ciência no mundo moderno e às peculiaridades que alargam ainda mais essas funções, em se tratando das ciências sociais. Atendo-nos ao fundamental, escolhemos seis tópicos que parecem ser mais significativos para o contexto geral da discussão.

A questão por assim dizer central é a da técnica expositiva a ser empregada pelos sociólogos. O caso selecionado apanha a comunicação entre os sociólogos e o grande público no plano em que ela requer o mínimo de sofisticação e de esoterismo. Examinando-se as contribuições orais e escritas dos sociólogos à Campanha de Defesa da Escola Pública, constata-se, não obstante, que algumas delas apresentam inegável rigor científico e mesmo certa precisão terminológica. O que se poderia concluir? Parecem patentes duas coisas. Primeiro, que a técnica expositiva, formalmente considerada, pode ser adaptada às audiências a que se destinam as contribuições sociológicas, sem que isso imponha qualquer degradação substancial do conhecimento sociológico. Segundo, que o problema do rigor e da precisão se coloca quanto à observação, reconstrução e interpretação da realidade, sendo perfeitamente possível aproveitar as conclusões obtidas de acordo com os cânones da investigação científica através de técnicas expositivas e artifícios de linguagem acessíveis aos leigos em geral. Portanto, sob esse aspecto,

decorre do caso debatido uma sugestão extremamente valiosa. A linguagem “técnica”, “fechada” e “inacessível” ao não-especialista pode e deve ser explorada apropriadamente nos trabalhos que se destinam ao público especializado, e que, por sua natureza, voltam-se diretamente para o progresso da teoria sociológica. O rigor descritivo e a uniformidade conceptual aparecem, nessas instâncias, como condição essencial à comunicação entre os especialistas. No entanto, dada a importância das ciências sociais para a vida prática do homem moderno e para o destino da civilização em que ela se alicerça, é indispensável que os cientistas sociais procurem ajustar-se produtivamente aos requisitos simbólicos da comunicação com outras audiências – do consumidor não-especializado de conhecimento sociológico ao público totalmente alheio aos valores e às normas do pensamento científico. As evidências coligidas demonstram que isso pode ser feito com completo respeito à integridade científica; e que o cientista deve satisfazer, em cada tipo de audiência, a fins que são variáveis mas de importância capital para a ciência. Ao observar, estritamente, os requisitos da comunicação com o seu público orgânico restrito, o sociólogo leva em conta os fins imanentes ao processo de crescimento da teoria básica da ciência. Contudo, ignora que a integração da ciência ao sistema civilizatório em gestação possui importância equivalente para o desenvolvimento do saber científico. Por isso, acreditamos que o caso discutido põe-nos diante dos desafios reais da comunicação com o grande público, forçando-nos a pensar nas audiências sistematicamente ignoradas pelos sociólogos até hoje e segundo fins de significação definida para a difusão dos conhecimentos sociológicos no mundo em que vivemos.

A outra grande questão que se coloca, à luz do caso examinado, é a da própria natureza da ética obedecida pelos sociólogos como e enquanto cientistas. Estamos numa época na qual os cientistas tomam crescente interesse pelo destino dado às descobertas científicas e procuram ajustar-se às exigências da situação histórico-social arcando com responsabilidades específicas. Todavia, por paradoxal que pareça, os pioneiros da sociologia aderiram a uma ética de responsabilidade científica bem antes dos físicos, dos químicos ou dos biólogos de nossos dias. Os seus continuadores não lhes seguiram as pegadas, alegando que suas preocupações envolviam atitudes e opções extracientíficas (ou melhor: atinentes à “filosofia social”). Com isso, em vez de conformar as preocupações pragmáticas iniciais ao horizonte intelectual dos cientistas, descartaram-se delas, em troca da assimilação de padrões de trabalho então vigentes no campo da física, da química ou da biologia. Em

outras palavras, optaram pelo isolamento e pela abstenção diante dos dilemas morais criados pela civilização baseada na ciência e na tecnologia científica. O aspecto paradoxal da situação está no fato dos cientistas sociais se virem impelidos às antigas posições, sob o influxo direto da rebelião dos físicos, dos químicos e dos biólogos modernos contra a “irresponsabilidade ética”, inerente à concepção liberal dos papéis intelectuais dos cientistas. O caso debatido dá-nos azo a considerar essa questão objetivamente, do ângulo em que ela se impõe ao sociólogo como um dilema inevitável. A nossa situação é bem mais difícil que a dos físicos, químicos e biólogos. Temos, como eles, de pensar no uso construtivo das descobertas da ciência; mas, por causa da própria natureza de nossa especialidade, também temos de colaborar ativamente nos processos pelos quais semelhante uso construtivo se transforma em realidade. Queiramos ou não, isso envolve contactos com vários tipos de leigos e interação com eles no plano simbólico, mesmo sem procurá-la, os cientistas sociais estão cada vez mais diante da alternativa da participação responsável nos mecanismos de reação societária aos problemas sociais. A questão consiste em saber que atitude tomar: defender a velha orientação de acomodação passiva ou incentivar a formação de novos papéis intelectuais, que nos levarão a compartilhar de novas responsabilidades nos assuntos da vida prática. Objetivamente falando, as tendências de desenvolvimento histórico-social tiram-nos a iniciativa de escolha, impondo-nos complexas tarefas na esfera da vida prática, às quais temos de corresponder como cientistas. O polo mais simples dessas pressões morais está no caso que examinamos. O mais complicado se evidencia nas tentativas de converter o planejamento em técnica social básica de reconstrução da vida. Ambos obrigam a uma mudança de estratégia intelectual. Muitas das contribuições sociológicas deixam, específica e fundamentalmente, de endereçar-se para o progresso da teoria sociológica propriamente dita. O técnico leigo e o grande público insinuam-se na esfera das relações profissionais dos sociólogos, com exigências que não podem mais ser ignoradas ou olímpicamente menosprezadas como “perigosas para a ciência”. Ou enfrentamos essas exigências, assumindo os papéis intelectuais e as responsabilidades sociais decorrentes, ou largaremos a sociologia a um destino ingrato.

Esses resultados põem-nos em face de outro dilema. Como deve o sociólogo enfrentar as novas “exigências da situação”? O caso escolhido para ilustrar as tendências de nossa era revela como surgem papéis inte-

lectuais imprevistos, que envolvem os sociólogos em movimentos sociais espontâneos. Se fosse outra a nossa experiência histórica, seria possível analisar o mesmo processo na área do planejamento social e da formação de papéis intelectuais que envolveriam os sociólogos na vida social organizada. Nos dois extremos, o dilema é idêntico. O sociólogo deve ignorar a transformação do mundo em que vive e suas repercussões em seu universo de trabalho? Independentemente de qualquer opção de teor ideológico, parece claro que o sociólogo não pode nem deve omitir-se de participar dos processos que tendem a redefinir a posição da ciência na organização da Vida humana. Cabe-lhe amparar toda tendência construtiva de inclusão dos cientistas sociais nos setores das atividades práticas em que as descobertas das ciências sociais possam ser exploradas produtivamente pelo homem. Se não tiver outras razões, o sociólogo precisará aceitar essa opção por motivos egoísticos: para resguardar as possibilidades da pesquisa básica e a continuidade do desenvolvimento teórico da sociologia como ciência. Mas, ao pôr em prática essa opção, não poderá jamais eximir-se seja de exercer influências específicas na modificação do horizonte cultural dos leigos, seja de intervir direta e intensamente nas formas de institucionalização de seus novos papéis profissionais. O que significa, ter de preocupar-se, em estilo diferente, com os problemas da integração da ciência e da própria sociologia na rotina da vida social. Os colegas de aventuras científicas deixam de ser os únicos parceiros intelectuais dignos de conta. Outros técnicos e especialistas, bem como o próprio “homem da turba”, surgem como polos ativos de organização intelectual do seu mundo profissional e moral.

Além desses três pontos, de significação geral, o caso debatido comporta ponderações referentes especificamente à situação sociocultural brasileira. As influências externas que conduzem ao envolvimento dos sociólogos em movimentos sociais espontâneos não poderiam deixar de refletir-se em outros planos da interação dos sociólogos com o meio social ambiente. Deste ângulo, conviria dar relevo a três pontos fundamentais: a importância relativa desse envolvimento para o sociólogo como cientista e para a sociologia como ciência; a importância relativa da participação dos sociólogos em movimentos sociais do ponto de vista da comunidade; em que sentido a ética da responsabilidade científica pode contribuir positivamente para ampliar a área do conhecimento positivo dos grandes dilemas de uma sociedade e para melhorar a consistência do padrão de reação societária a tais dilemas.

Quanto ao primeiro ponto, atualmente é possível sustentar-se que a principal vítima do padrão imperante de trabalho acadêmico, ao qual se liga o isolamento espacial, intelectual e moral do sociólogo, foi a própria sociologia. Ao restringir-se os limites da experiência humana do sociólogo, excluindo-o da análise e solução dos assuntos práticos, provocou-se uma grave e drástica redução do sua capacidade de conhecimento direto dos processos sociais através da posição de observador-participante. Parece pacífico que os recursos alternativos de participação vicária e, principalmente, as técnicas de observação sistemática permitiram compensar e superar as limitações daí resultantes. Também está fora de dúvida, todavia, que a formação de novos papéis intelectuais, relacionados com o envolvimento dos sociólogos nos assuntos práticos da coletividade, aumenta suas possibilidades de conhecer, de modo ativo, mais íntimo e penetrante, as bases dinâmicas das relações humanas e das polarizações do comportamento coletivo. Nesse plano, a comunicação dos sociólogos com o grande público adquire nítida significação construtiva para o cientista e para a ciência. Limitando-nos a experiências pessoais: a visão e a compreensão que tínhamos de várias facetas da sociedade brasileira foram alargadas e aprofundadas graças à participação na Campanha de Defesa da Escola Pública. Merecem menção especial dois tipos de resultados da observação endopática, que aquele movimento social possibilitou. Por trás dos debates e discussões, estava em jogo a questão de saber que forças sociais irão empalmar o controle do ensino no Brasil: se os círculos católicos conservadores, que aspiram abertamente ao monopólio da política educacional brasileira, ou se as correntes liberais e democráticas, que pretendem o fortalecimento do Estado republicano e sua intervenção responsável na solução dos problemas da educação popular. Em cada situação desenrolada, o sociólogo poderia observar como pessoas e grupos ligados às várias polarizações dessas tendências se defrontam na cena social, como se empenham na luta pelos interesses e valores sociais que compartilham, etc. O que é deveras importante, porém, é que as observações feitas encontram matrizes na experiência real, permitindo estabelecer o caráter e a qualidade das diferentes conexões estruturais, funcionais e de sentido do comportamento dos agentes, vistos individualmente ou como parte de grupos em conflito. Graças a isso, não só conseguimos uma perspectiva para reinterpretar as tendências conservantistas e inovadoras em pugna nas atuais circunstâncias, como ainda tivemos a oportunidade de descobrir

algo surpreendente: as debilidades inerentes ao horizonte cultural dominante são de tal ordem, que elo é incapaz de promover a adequação das ações humanas às exigências inexoráveis do presente. Doutro lado, chegamos a formar certas convicções íntimas que põem em evidência a importância da maleabilidade dos sociólogos diante dos papéis extra ou ultracientíficos que lhes sejam atribuídos pela comunidade. Parece patente, na situação brasileira, que a rigidez dos círculos conservadores e do próprio sistema organizatório da sociedade global tende a agravar o perigo potencial de soluções tardias mas violentas dos problemas sociais. Por aí se vê que uma posição estratégica nas ocorrências histórico-sociais representa uma condição favorável ao esclarecimento intelectual dos sociólogos a respeito da natureza e do alcance das opções práticas, fornecendo-lhes elementos para tomar decisões à luz de suas obrigações morais como e enquanto cientistas¹⁷. Esses dois resultados demonstram que uma participação mais ampla e ativa dos sociólogos, como tais, em acontecimentos relevantes para a comunidade, refina sua capacidade de observação da realidade, ao mesmo tempo que lhes fornece critérios objetivos para medir a necessidade ou o alcance de suas contribuições práticas.

A quebra do antigo padrão acadêmico, contudo, não é menos importante para a coletividade. Mesmo no nível em que podemos considerar as coisas, através do caso escolhido, parece evidente que as contribuições dos sociólogos podem converter-se em fonte de modificações de atitudes e de hábitos arraigados, incentivando inovações construtivas no modo de encarar e de lidar com os “problemas nacionais”. Apesar de cada grupo reagir a semelhantes contribuições de forma etnocêntrica, elas adquirem dupla significação dinâmica. Primeiro, ampliam direta ou indiretamente as bases de percepção de consciência objetiva dos problemas sociais, ao mesmo tempo em que divulgam e consolidam as probabilidades de controle-racional dos mesmos. Segundo, fortalecem, no contexto social, as tendências de reação societária que procuram resolver os problemas sociais mediante o controle das condições e dos fatores psicossociais ou socioculturais que os determinam. Isso quer dizer que as contribuições práticas dos sociólogos podem

¹⁷ Opções neste terreno possuem significação equivalente às que os físicos, os químicos e os biólogos tiveram de tomar, em virtude do emprego destrutivo da energia nuclear. O que está em jogo é, naturalmente, o alcance da previsão científica a respeito de ocorrências na vida prática e a obrigação moral daí resultante, de divulgar tais conhecimentos.

assumir significação relevante para a alteração dos conteúdos e mesmo do padrão de organização do horizonte cultural dos homens. Também indica que elas apresentam um sentido construtivo específico. Numa civilização fundada na ciência e na tecnologia científica essa colaboração constitui a vida normal pela qual as comunidades humanas irão substituir, gradualmente, concepções e técnicas de controle mais ou menos obsoletas e improdutivas por concepções e técnicas racionais de controle social. Nesse sentido, o envolvimento dos sociólogos em papéis intelectuais de interesse predominante para a comunidade responderia a imperativos criados pela mudança social e, especialmente, pelas tendências mais profundas de alteração do próprio padrão civilizatório.

Por fim, todas as sociedades possuem e enfrentam duas sortes de dilemas: aqueles que são universais e derivam dos padrões materiais e morais de organização da vida no âmbito da civilização partilhada; aqueles que são peculiares e resultam das condições particulares em que cada sociedade pode realizar os padrões materiais e morais de organização da vida do círculo civilizatório a que pertence. Os sociólogos podem analisar e divulgar as duas espécies de dilemas. Na situação atual da América Latina, porém, o grande público está mais interessado pelos dilemas que caem na segunda categoria, que permitem explicar sociologicamente as causas e os efeitos do subdesenvolvimento econômico, cultural e social. Ao aceitarem novos papéis intelectuais e o padrão correspondente de comunicação com o grande público, os sociólogos também introduzem modificações em seu próprio horizonte cultural e nos critérios de avaliação do que seria de importância científica primordial. Os dilemas que obcecaram a coletividade passam a ser, também, os temas centrais da reflexão científica. Ora, o dilema número um da sociedade brasileira hodierna é a demora cultural. Não no sentido de que certas esferas da sociedade e da cultura se modificaram com rapidez demasiada e se torna urgente reintegrar o todo aos avanços consumados. Mas, em sentido bem mais penoso e dramático: existe uma resistência residual intensa à mudança, a qual se torna sociopática nos círculos conservantistas do País, concentrados nas cidades ou dispersos no vasto mundo rural e tradicionalista brasileiro. Ao envolverem-se em movimentos sociais, os sociólogos não só podem conhecer melhor a natureza, os fundamentos e as perspectivas de semelhante dilema. Eles ficam sabendo porque ele não tem sido combatido com êxito, como modificar o estilo de intervenção do leigo para atingir esse

fim e, principalmente, quais seriam as técnicas sociais recomendáveis para alterar, ao mesmo tempo, a mentalidade dos homens e a estrutura da situação.

O caso selecionado é uma evidência positiva disso tudo. Poder-se-ia objetar que a alternativa implica nos riscos de inserir os sociólogos (e com eles a ciência e a atitude científica) no âmago dos conflitos humanos. No entanto, é falso presumir-se que tal coisa produza, por si mesma, a perversão do conhecimento científico. O que garante teor positivo ao conhecimento científico não é a relação do investigador com os problemas sociais da coletividade, mas as técnicas de observação, análise e interpretação dos fatos. Se o investigador tiver recebido treino científico, a condição participante e um padrão ativo de interação recíproca com o grande público poderão ser extremamente vantajosos. Se ele não tiver esse treino, mesmo que se mantenha neutro e indiferente aos problemas humanos ambientes, a sua produção intelectual poderá revelar distorções mais ou menos graves na explanação dos fatos. Além disso, seria arriscado prejudicar que o contexto de conflito seria prejudicial e pernicioso para a avaliação positiva do cientista e da ciência pelos leigos. Nada impede que os diferentes grupos em presença acabem apelando para os mesmos recursos intelectuais. A nossa experiência sugere que isso ocorre em benefício da valorização da sociologia e do afã de dominar as explicações sociológicas no trato dos leigos com os problemas sociais. Com isso, não só se difundiram atitudes e avaliações mais objetivas sobre os problemas educacionais brasileiros; alterou-se a qualidade da percepção e a disposição para enfrentá-los construtivamente de todos os grupos em pugna. Portanto, o que se poderia inferir atesta que a interferência de apreciações discordantes e até conflitantes não deve paralisar os sociólogos nem impedi-los de atender aos apelos do grande público. Vivemos numa sociedade dividida por tensões e conflitos e que dispõe de recursos para organizar os processos de reconstrução social nesse clima de existência. Ao responder as solicitações definidas de colaboração intelectual, os sociólogos se arriscam a enfrentar as consequências desses conflitos; mas se colocam a serviço de forças que trabalham na direção de reduzir os seus efeitos danosos ou de eliminá-los do cenário social. Assim, existem sérios antagonismos entre os diferentes círculos sociais na apreciação e no uso da mudança social como “fator de desenvolvimento” da sociedade brasileira. Para alguns deles, apontar a resistência residual à mudança como traço sociopático e fonte potencial de graves conflitos sociais representa um

desafio intolerável. Contudo, desde que se inicie o debate, a verdade aflora lentamente, e todos têm de reajustar-se a um estado de consenso mínimo a respeito de sua realidade e consequências. No momento em que isso acontece, o dilema deixa de ser mascarado, as pressões morais que o mantinham fora do campo de consciência dos homens deixam de operar com eficácia e a inércia diante de seus efeitos cede o lugar a diferentes manifestações do comportamento coletivo para superá-lo. Ainda que os sociólogos só fossem chamados a colaborar na fase de desencadeamento do processo, perspectivas dessa ordem parecem suficientes para justificar obrigações mais ou menos desligadas da “carreira científica”.

SUMÁRIO

Como contribuição ao V Congresso Mundial de Sociologia, a realizar-se em Washington, no mês de setembro, escreveu o A. sobre a **comunicação entre os sociólogos e o grande público**.

Preferiu não discutir o tema em termos genéricos de América Latina, fixando-se, antes, no caso brasileiro, de seu conhecimento imediato, inclusive com participação sua também direta e pessoal. Sob três aspectos deve o assunto ser encarado: a) como foi aceita, aproveitada e avaliada socialmente a contribuição dos sociólogos? b) qual a importância dessa contribuição para a coletividade e a sociologia? c) que nos ensina ela a respeito dos fatores e processos sociais que regulam, orientam e organizam a interação dos sociólogos com os leigos?

Como exemplo empírico do sociólogo como “intelectual participante”, descreveu e expôs o A. a participação de sociólogos paulistas no debate da Lei de Diretrizes e Bases, esclarecendo a opinião pública, através de seminários, conferências, debates públicos em escolas, clubes, associações de toda espécie. Estava em jogo o problema da educação nacional. Denominou-se esta participação de Campanha de Defesa da Escola Pública.

Na segunda parte do ensaio – a **comunicação com o grande público como padrão social** –, estuda o A. a relação existente entre a mudança social, a alteração das concepções do mundo e a valorização dos sociólogos

pelos leigos; a emergência e a graduação sociais dos papéis intelectuais dos sociólogos na comunidade; o aparecimento de um padrão social de comunicação entre os sociólogos e o grande público.

Na terceira parte – **isolamento ou responsabilidade científica?** – são debatidos os problemas da técnica expositiva do sociólogo perante o público, da ética obedecida pelo sociólogo, inclusive como deve o sociólogo enfrentar as novas “exigências da situação”. Critica a posição assumida por parte da sociologia, meramente acadêmica, sem contato com os assuntos práticos, limitadora da experiência humana do sociólogo.

Conclui o A. que o sociólogo vê-se obrigado a participar dos processos sociais de mudança, desligando-se, momentaneamente, da sua “carreira científica” e colocando-se a serviço de forças que trabalham na direção de reduzir ou eliminar os efeitos danosos das tensões e conflitos sociais.

13. Eduardo D'Oliveira França

Beneficiário da fortuna cognitiva legada pela Missão Francesa à universidade brasileira, Eduardo d'Oliveira França formou-se em História na USP, em 1937, fazendo-se discípulo de Fernand Braudel e naturalmente filiando-se à Escola dos Anais.

Paulista nascido em Queluz, estudava Direito quando irrompeu o conflito armado que passou a ser conhecido como Revolução Constitucionalista de 32, em cujas fileiras ele se inscreveu. Pouco depois, foi criada a Universidade de São Paulo, onde ele se matriculou no curso de História, fez o bacharelado e imediatamente matriculou-se no doutorado, sob a tutela de Braudel, com a tese “A realeza em Portugal e as origens do absolutismo”. Com o retorno desse catedrático à França, ele o sucedeu na cátedra de História da Civilização Moderna e Contemporânea e deu sequência aos estudos braudelianos que procuravam caracterizar a especificidade da colonização ibérica.

Dentre os seus discípulos, destacou-se o jovem Virgílio Noya Pinto que também foi estimulado a complementar seus estudos doutorais na França, onde estudou com Braudel, vindo posteriormente a assumir a direção do Departamento de Estudos Históricos na Escola de Comunicações Culturais da USP.

Além dessa vinculação intelectual com o discípulo Virgílio Noya Pinto, o professor França assumiu a direção da própria Escola na década de 80, quando a instituição ainda se encontrava tutelada pelas instâncias superiores da universidade. Essa experiência mereceu um depoimento à revista *Estudos Avançados* (v. 8, n. 22, 1994), transcrito a seguir:

“A ECA estava naquela situação de escola nova que ainda não possui seus próprios catedráticos e que, por isso, precisa tomar como empréstimo docentes titulares de outras unidades para dirigi-la. (...) Encontrei a ECA já em plena atividade ...(...) Promovi vários concursos para as cátedras, com o objetivo de que fosse escolhido um

diretor dentre os seus próprios professores. (...) A Escola acolheu-me com benevolência...”

O texto a seguir reproduzido permite compreender a razão pela qual Eduardo d’Oliveira França encontrou ambiente confortável para encerrar e aplinar o terreno que conduziu a Escola de Comunicações e Artes à autonomia didática e científica.

BIBLIOGRAFIA

CAPELATO, Maria Helena; GLEZER, Raquel; FERLINI, Vera Lúcia Amaral. Escola Uspiana de História. *Estudos Avançados*, São Paulo, USP, v. 8, n. 22, 1994. Disponível em: < <http://dx.doi.org/10.1590/S0103-40141994000300044>>

FRANÇA, Eduardo de Oliveira. Eduardo de Oliveira França: um professor de História (entrevista). *Estudos Avançados*, São Paulo: USP, v. 8, n. 22, 1994. Disponível em: < <http://dx.doi.org/10.1590/S0103-40141994000300013>>

ROIZ, Diogo da Silva; FARIAS, Marcilene Nascimento de. Eduardo d’Oliveira França e a escrita de uma História das Civilizações. *Emblemas - revista do departamento de história e ciências sociais*, Goiânia: UFG, v. 8, n. 2, 2011. Disponível em: <<http://www.revistas.ufg.br/index.php/emblemas/article/view/13705/10869>>

José Marques de Melo

A natureza cultural da história

Eduardo D'Oliveira França*

Meus alunos:

Quando nos pedem os estudantes alguma coisa, eles nos desarmam porque não temos o direito de lhes recusar nada que possa contribuir para o enriquecimento do espírito. O que nos pedem se transforma em ordem e a ordem nos obriga a adiar tudo o mais para atender aos caprichos de sua inteligência. Sabeis que preocupações muito absorventes ocupam o meu tempo, mas com satisfação as aliviei por um instante para arranjar meia dúzia de pretextos para uma conversa em família. Com os alunos meus e com os meus outros alunos. Apenas quero pedir desde logo que não seja uma conversa feminina em que só um fala. Nem uma preleção de cátedra em que só um dogmatiza. Que depois da palestra, ou mesmo durante, sejam formuladas dúvidas que eu tenha por milagre sugerido. Perguntas às quais responderei ou não. Tomara que surjam proposições que me embarquem porque então me será dada a alegria de sentir que meus alunos já pensam adiante de mim, e são capazes de me fazer tropeçar. Darei por bem empregado o meu tempo se ele se alongar em questões e contradições que hão de ser o teste da fecundidade da lição.

* FRANÇA, Eduardo D'Oliveira. Considerações sobre a função cultural da história. *Revista de História*, São Paulo: USP, ano II, nº 8, out/dez.1951. p.253-269. Palestra pronunciada no Salão Nobre da Faculdade de Filosofia da Universidade de São Paulo, a convite do Departamento Cultural do Grêmio de seus alunos, em maio de 1951. Agradecemos à nossa aluna D. Emilia da Costa Nogueira a atenção com que fielmente anotou nosso pensamento e a inteligência com que o ordenou para fins de publicação. E.O.F. Eduardo D'Oliveira França, professor da cadeira de História da Civilização Moderna e Contemporânea (USP).

Porque esse tema: “Função cultural da História”? Porque se destina a alunos que serão professores amanhã. História e Educação – eis duas palavras e duas ideias irmãs. O historiador recolhe as experiências coletivas para que não se perca o trabalho do passado que vem se capitalizar nas experiências do presente. O professor difunde as experiências sociais de um passado recente economizando esforço às novas gerações. Um olha o passado à luz do presente, outro olha o futuro à luz do passado. Ambos pajens dos homens, há entre eles um parentesco que os aproxima; são filhos do mesmo espírito de preservação do patrimônio cultural da sociedade. Na inteligência e na sensibilidade, eles guardam as sementes de outra estação para semear no campo das gerações que chegam. Eis onde estudantes de todas as secções desta Faculdade podem entender as divagações de quem estuda história.

Não se trata, porém, de uma conferência: apenas uma aula seguida de uma conversa. O mais conversa que puder ser. Que venham as perguntas com espontaneidade como se estivéssemos em casa de paletó de pijama. Mesmo que insinuem que estou errado, sejam elas formuladas com livre espírito de curiosidade e colaboração. Esse é o espírito do nosso Departamento de História: a história não reconhece fronteiras, não é terreno privilegiado para ninguém, nem respeita interdições. Também não é imperialista; incursiona em domínios alheios, mas não os pretendi para si. Esse, o espírito da *Sociedade de Estudos Históricos* que, como iguais, acolhe filósofos, geógrafos, sociólogos, literatos artistas e historiadores. Recusamo-nos a estabelecer diferenciações: são da confraria todos os que se interessam por problemas de história – problemas do homem considerado na coordenada do tempo. Esse ainda o espírito da nossa nova *Revista de História*, em que colaboram todos os que sintonizam, conosco, até historiadores. Assim, sem restrições de casta, de uma terra que é de todos, venho apenas trazer uns problemas para a reflexão comum.

Que problemas? Os simples problemas dos que estudam história. Que é o historiador? Que faz ele? Como o faz? E afinal: para que o faz?

Que é o historiador? Ao tratar do historiador, tenho que ser breve para que não pareça, nem de leve, que há pretensões a autobiografia. Não seria o caso. Talvez dê a impressão de parcialidade, mas a gente não tem culpa de gostar das coisas que faz com devotamento de espírito.

Normalmente, quando se fala em historiador evoca-se um velho a farejar a poeira dos arquivos, encurvado na leitura de papéis velhos, com mania de coisas de antanho, falando sozinho com homens de outro tempo. Insensível às sugestões da atualidade, desfiando genealogias como solteironas idosas, absorto em heráldica, alinhando batalhas e nomes de príncipes e cidades, somando e subtraindo datas, cultivando miopias na decifração de inscrições lapidares. O historiador há de ser velho, precisa ter pelo menos 60 anos. Quanto mais velho mais historiador: homem do passado a fuçar segredos do passado.

Contra esse envelhecimento do historiador, eu protesto! Nem poeiras, nem miopias. Para ser historiador, historiador da vida, o primeiro requisito: ser um homem do presente. Entre a vida do passado que busca e a do futuro que ajuda a construir, ele tem que ser antes de tudo homem do seu tempo. Não há de ser um recipiente a recolher ecos das escuras cavernas dos séculos apagados, como rumores incertos de coisas mortas. Ele não é espectro saudosista. Precisa ter a carga de seu tempo. Usar uma linguagem que entenda seus contemporâneos, com o acento decisivo da experiência. Por isso o historiador tem que viver a sua vida, sua vida cotidiana, muito parecida com a de todo o mundo. Embora trate do passado, ele não é um egresso do passado, um fugitivo. Não tem o direito de ter a aristocracia do isolamento, com ares de quem vive uma vida distante, além da vida dos outros mortais. Nem precisa se mumificar para lidar com múmias, nem andar em “tilbury”, quando existem “Cadillacs” de rabo-de-peixe. Ele é realidade viva. Há de imergir no seu século e sentir o seu tempo dentro de si mesmo. Ou não compreenderá o que está no passado.

Só podemos ver os episódios do passado comparando-os com os do presente. Só as experiências atuais permitem-nos reconstituir o patrimônio de outras eras. E o presente só podemos entendê-lo vivendo-o, intensamente, participando integralmente dele.

Como exigir que entenda realmente um grande drama da história quem nunca sentiu direta ou indiretamente em si mesmo o doloroso impacto de um drama? É comparando que o historiador compreende. Pode perceber melhor o que era uma viagem a cavalo de São Paulo ao Rio de Janeiro, gastando dias e dias, no tempo de D. Pedro, depois de ter percorrido a Via Presidente Dutra a 100 quilômetros por hora.

Não. O historiador não pode ser um exilado da vida, relegado aos recantos sombrios dos arquivos, olímpicamente impassível à trepidação do mundo que o cerca. A ciência, o trato com o homem e sociedades extintas não o desumaniza. Se ele indaga do passado é porque está bem vivo no presente.

Que faz o historiador? Faz história. Mas que é história? Não se assustem que não vou perpetrar uma definição. Deus me livre das definições. Elas são tiranias do pensamento que nos limitam porque nos enquadram dentro de uma fôrma roubando-nos a liberdade de pensar.

Prefiro antes dizer o que a história não é. Ela não é o estudo do passado. Ilusão perigosa pensar-se que o seja. O passado não existe como objeto de estudo: é apenas uma posição do tempo. Ele é tempo e por isso escorregadio e irrepresível. Como vamos aprisionar o tempo? Pensemos por um instante no que é o tempo. Impossível apanhá-lo. É por isso que para poder utilizar-se dele, o homem é obrigado a especializá-lo, a medi-lo, referindo-o a alguma coisa que não é tempo, ao tomar como unidade o movimento dos astros. Movimento dos astros que evidentemente não é tempo, mas fato acontecido no tempo, fato que tem uma duração regular. Assim, acaba-se medindo qualquer coisa que é imensurável. Imobilizando-se mentalmente o que flui inexoravelmente, como se o tempo estivesse à espera, guardado para ser estudado.

Se o passado é sempre um instante do tempo, do tempo que já passou, como podemos cogitar de captar o passado? Se ele não reflui? O tempo é apenas a atmosfera da história “o caldo de cultura em que se banham os fatos”, diz Marc Bloch. Sem referência a ele, não se pode estudar história. A história não é, porém, o estudo do próprio tempo inabordável; mas dos fatos que aconteceram nele. Ele é o vestuário transparente e imaterial dos acontecimentos: só a estes podemos ver, mas sabemos que lá está o tempo. Essa roupagem que não se pode despir.

Quando estuda história, o indivíduo não pode sair de seu tempo a recolher os cristais dos fatos como se viajasse por outras épocas. Ele não pode evadir-se do seu tempo: a ele está atarrachado e dele não pode escapar. Não pode ir ao passado como se vai a algum lugar: o passado! é tempo que correu irreversivelmente e o historiador só chegou depois. Depois que o

trem já tinha partido. Nem pode retirar do tempo que se escoou o que nele caiu. O que foi já se foi e não volta mais. Nunca mais. De jeito algum. Só temos lembranças e as lembranças são episódios do presente. Os fatos enterados no passado, esses não retornam. Como poderíamos retirar desse poço sem fundo, sem caminho de volta, as figuras históricas afundadas em sua morte inalterável? Como fazer emergirem de novo Abelardo e Heloisa para virem nos confidenciar aquele seu amor que já foi?

Se o historiador não pode sair do seu tempo, e se o tempo passado não vem devolver o que engoliu, é o presente que tem que oferecer os fatos outrora acontecidos. O historiador não pode ressuscitar cadáveres. A história não há de ser um necrotério de duendes. O anatomista ao dissecar peças anatômicas não o faz para estudar a morte. O que ele procura é a vida. Também a história lida com defuntos. Para que? Para conhecer a morte; o passado? Não. A vida. É para ela que o historiador tem sensibilidade. É na vida que ele pensa, é o mistério da vida que persegue.

Ele quer compreender. Mas compreender o que? A vida dos fatos. Não está, porém, simplesmente a procura de fatos. Essa historiografia que se atém aos fatos é de uma história mal compreendida. Um objetivismo ingênuo.

Ranke dizia que o Historiador devia deixar falar os fatos e abster-se. Eis o que é impossível. Os fatos não falam nada; eles são mudos, mudos como os mortos. Lucien Febvre critica, e com razão, essa historiografia que pretende reunir fatos e mais fatos sem a participação da inteligência do historiador. Compara-a à tarefa de quem recolhe uma porção de cubos de um jogo de *puzzle* e procura arranjá-los para reconstituição dos quadros tão completos quanto possível. Esses fatos extraídos da documentação eventual, uma vez bem arrumados, coordenados direitinho, poderiam depois ganhar vida ao toque mágico do historiador.

Eis agora o que não é verdade. Eis o que faz supor um verdadeiro automatismo, como se, depois de dispor a montagem do aparelhamento dos fatos se pudesse apartar um botão e movimentá-los, insuflando-lhes vida. Não se podem fazer voltar situações passadas. O que foi, foi uma vez apenas e nunca mais voltará a ser. O recontecer é impossível. “Amemos o que não

se verá duas vezes”, exclama Vigny. É falsa, radicalmente falsa, a ideia de que os fatos históricos se repetem.

Mas, pensemos. O que o historiador apresenta não são fatos; são sombras de fatos. Eles chegam até nós aos pedaços em documentos casualmente preservados como testemunhas de que um dia aquilo aconteceu. O fato que caiu nas profundezas do passado está irremediavelmente perdido. O que se pesca na escuridão dos tempos não é que não pode ser exatamente o que aconteceu. É apenas, do que aconteceu efetivamente, aquele resíduo que logrou chegar até nós. É nesse sentido que dizemos que não é o historiador que vai ao passado, são os dados do passado que vêm a seu encontro no presente.

Eis uma situação paradoxal. O existido é o único que existe para o historiador. As ocorrências do presente estão mudando a cada instante e mudam tão depressa que não podem ser capturadas no próprio presente, em uma visão compreensiva. É preciso que sobre eles corra o tempo, que outros fatos aconteçam! depois, para que as possamos compreender graças ao domínio do panorama. O que se vê é a mudança. O presente é o instante que passa. Só o que está no passado não muda mais. Não há o que possa mudar. Assim a morte de Carlos Magno. Carlos Magno morreu: eis uma verdade que nada pode alterar. Ele morreu, morreu mesmo. Esse fato passou a existir eternamente. É indestrutível como tendo existido.

A tortura do historiador é conseguir apanhar o que existe no passado: o que foi e por isso é. Precisa surpreender a sucessão. A mudança cristalizada. O que ficou guardado com num filme cinematográfico. O que foi mudança e não muda mais. Tem que enxergar a dinâmica do que está paralisado. Não se trata de recolher fatos para uma coleção. Isso não basta. Eles são para o historiador o objeto de seu pensamento: material de trabalho. Mas existe o pensamento do historiador, e é esse pensamento que vivifica os fatos. Narrá-los apenas é uma tarefa inconclusiva, como seria a do físico que se limitasse a descrever experiências, sem inferir nada de novo.

O historiador não pode trazer para o presente o fato tal e qual ocorreu. Sobre ele escorreu o tempo. O que traz é uma informação sobre o fato. E ao trazê-la não o faz para fechá-la numa redoma para a macumba da sua adoração.

O historiador só pode ver o fato através de si mesmo. Vê-lo hoje como homem do seu século, comparando-o com o tempo em que vive. Somos resultantes de todo o passado, mas só chegamos a ele, de volta, através da comparação. Em história a compreensão se faz por contraste. Somos um resíduo concentrado de experiências. O problema é descobrir o que foram os outros e o fazemos por confrontação. O que eles tiveram e nós não temos. O que temos e eles não tiveram. E, às vezes, o que eles tiveram e nós continuamos tendo. O historiador tem que refletir para descobrir. Os fatos não se oferecem inteiros nos documentos como supõem os cronistas. A visão total só a meditação pode oferecer. É por isso que Febvre afirma que “a história não se ensina, compreende-se.

Chegamos, pois, ao homem do passado através de nós mesmos. Sem fatos não há história mas sem o historiador os fatos não têm sentido. O historiador que é homem de certa época. Se o homem muda, com ele muda a história que tem história também. A atitude do historiador não é a daquele químico profissional que tem pozinhos para misturar sem entrar na reação que promove. O historiador dá de si, participa da história que faz. É através do que somos que chegamos aos homens que foram. Somos um homem a olhar os homens.

Ora, mudam o homem historiografado e o historiador, através do tempo. Se muda o objeto, se muda o agente que o procura, também muda a maneira de fazer história. A história é qualquer coisa de relativo: depende não só do historiador no qual se retrata, mas também do jeito pelo qual é feita. Jeito variável com o tempo. Os processos de pesquisa histórica, os expedientes técnicos para a caça dos fatos, bem como os modos de pensamento se aperfeiçoam. A historiografia de hoje dispõe de instrumentos de trabalho muito mais fecundos que a de ontem. O pesquisador moderno superou certas limitações que encontravam os de outrora. Assim, por exemplo, os recursos da arqueologia e da tecnologia permitem, atualmente, reescrever a história das origens de Roma muito diferente daquela que deixou Tito Lívio, que se louvara principalmente nas tradições sem o controle de dados mais objetivos.

Essa ideia de que o historiador e a metodologia variem com o tempo apresenta perigos tentadores para o espírito. Pode induzi-lo a uma atitude mental de angústia ou descrença. Essa ideia do relativismo das conclusões da história pode nos arrastar ao historicismo estreito, que por sua vez pode

abrir caminho para a aridez do agnosticismo. Se o que estudamos é algo de fugidio, quase inapreensível porque, como tempo, mudam os indivíduos que estudam e os fatos a serem estudados, quando vamos encontrar a verdade? Ou a verdade é indevassável?

A vacina contra esse pessimismo: a crença na existência da verdade histórica e na possibilidade de uma contínua aproximação em relação a ela. Os progressos enormes da historiografia justificam essa confiança na acessibilidade desse objetivo. Podemos buscar a verdade histórica e alcançar uma intimidade cada vez maior. E a garantia da obtenção desse desiderato é o método. Graças ao aperfeiçoamento de suas técnicas, podemos nos achar cada vez mais à verdade. Há uma dinâmica de aproximação, um estreitamento progressivo do cerco.

Se a garantia é o método, se a possibilidade de aumento de sua eficácia é que tranquiliza o espírito, claro está que sua pureza é fiadora da credibilidade dos resultados.

Como faz o historiador? Não se podem receitar processos categóricos de pesquisa histórica. A maneira de operar do historiador está na dependência de sua inspiração. Para a investigação histórica não se preceituam passos formais que na realidade não serão observados por ninguém. O trabalho do historiador prende-se a mil circunstâncias, muitas das quais inteiramente ocasionais e não cabem dentro de fórmulas.

A história é qualquer coisa que se procura compreender, temos dito. Dada a realidade documentada, o historiador tem que penetrar nela. Não é um mero expectador: essa penetração, esse “*insight*” se processa através da realidade humana que ele é. Não é um simples inventariante de fatos, como um artista não é um manipulador de tintas. O que aconteceu não é a história: ela reclama bem mais que a submissa narração dos episódios ocorridos. Ninguém reduziria um mineralogista a um simples colecionador de pedras. Ele precisa visualizar essas pedras para além da simples materialidade delas.

O historiador tem que saber o como e o porquê dos acontecimentos. Para a descoberta desse como e desse porquê, não se pode prescrever um método com etapas necessárias, obrigatórias, para a inteligência que reinvin-

dica a liberdade de buscar o seu objetivo pelos meios de sua escolha, ou pelos imperativos do jogo dos recursos acessíveis.

É ilusão supor-se que o pesquisador está disponível para sair à procura dos fatos e que esses fatos bastam para saciar sua indagação. Na verdade esses fatos são apenas o trampolim para ele saltar nas águas enormes da compreensão. Ele não sai em busca da quaisquer fatos contraditórios ao sabor do acaso. Ele sabe de antemão o que vai procurar. Mas como pode saber previamente o que vai procurar, se ainda não achou? Como pôde ficar sabendo que existe aquilo que persegue?

Leva o historiador uma explicação e perquire fatos que confirmem ou infirmem sua tese apriorística. Como chegou a essa explicação antecipada – hipótese – que tem fome de fato para sobreviver? Não foi colecionando acontecimentos. Foi explorando as conquistas de seus predecessores, insinuando-se na intimidade dos fatos, confrontando-os com suas experiências atuais, que ele entreviu a brecha explicativa capaz de acomodar a inquietação de suas perplexidades. Ao voltar de sua procura, ou ele encontrou o que procurava e comprovou suas ideias, ou vem de mãos vazias e tem que atirar fora as belas ideias que levava ao partir.

Costumava-se recomendar certos passos regimentais para a pesquisa histórica: primeiro, descobre-se o documento, depois critica-se o documento, apuram-se os fatos, e finalmente coordenam-se esses fatos recenseados na documentação. Esta era a lição de Langlois-Seignobos, esta é ainda a receita de historiadores como Louis Halphen.

Eis o que o historiador não faz. Quando sai a cata de documentos – veículos de fatos, ele já leva as ideias às quais esses fatos vem amparar. Ser fatos e ideias não combinam, ou o historiador abandona suas hipóteses ante o desmentido da realidade, ou trata de averiguar melhor as informações, ou ainda persiste no levantamento de nova documentação. Do contrário, estaria o historiador escravizado aos caprichos do acaso. Do achamento casual dos documentos. Porque o tempo não preserva intencional e ordenadamente os documentos num fichário disciplinado, à disposição da posteridade. É por acaso que eles subsistem. Na massa dos documentos que logram escapar à lição destruidora do tempo, é a inteligência do historiador que escolhe o que convém ao seu esforço de compreensão.

Ele não ajunta tudo o que encontra. Selecciona. Escolhe. Tem obrigação de escolher. Seria erro supor-se que todos os fatos devidamente apurados servem. Servem sim para a reserva dos historiadores. Mas o historiador no trabalho, escolhe apenas as cartas com as quais faz jogo, isto é, comprova seu pensamento.

Nessa escolha, é imparcial? A imparcialidade vem sendo recomendada como excelente virtude científica. É pena, mas ela é um mito. Ou, para outros, um ideal. Não há imparcialidade porque em face do homem não sabemos ser imparciais. Mesmo com a mais santa das intenções, o historiador é sempre parcial. Imparcialidade aqui no sentido de neutralidade. Isso porque estamos condenados a uma posição e é dessa posição que focalizamos os acontecimentos que se nos oferecem. Um historiador burguês só pode apresentar os fatos como um burguês os vê. Mesmo que procure deliberada e heroicamente se imunizar contra o vírus do burguesismo de sua condição. Um historiador alemão ao apreciar a Grande Guerra, só pode vê-la com olhos germânicos, com sua mentalidade de alemão, com sua sensibilidade de alemão.

De fato, há em nós limitações quando se trata de enfocar os acontecimentos. Decorrem elas da nossa condição humana, de nosso enquadramento social, de nossos compromissos mentais. Conscientes ou inconscientes. Estamos presos a eles e não podemos nos despersonalizar. Atirar a carga de nossas vivências para sermos de novo filmes virgens. Só vemos através do que somos. O que se pode pedir portanto ao historiador como atitude metodológica não é uma imparcialidade inexequível, mas honestidade, sinceridade, identificação. Apresentação dos fatos e ideias realmente sentidos, sem deformações intencionais para ajustamento às conveniências de ideias parasitas que não são dirigidas em busca da verdade. *Mente limpa* é o que se pede. É nesse sentido que a “história vale o que vale o historiador” como diz Marrou na “*Révue de Métaphysique et de Morale*”.

Costuma-se repetir: “*pas de documents, pas d’histoire*”. Sem documentos não há história. Entendamos isso. A história não se contém toda nos documentos – câmara frigorífica de acontecimentos. Não é uma colcha de retalhos pela suturação de documentos. Uma atualização deles. Uma ordenação de fatos. “*Pas de documents, pas d’histoire*”. Certo. Mas também, a história não é igual à soma de documentos. Isso porque há o espírito do historiador para o qual as informações documentais são apenas matéria-prima

a ser elaborada. Recolhemos os fatos e procuramos compreendê-las. Na compreensão reside a história. Leia-se George Simmel. Compreensão que é a fâsca que resulta do contacto entre o historiador e os fatos. Que fatos? Os que ele percebe. Bem pode ter diante de si uma porção deles bem apurados sem, no entanto, os perceber. Assim como, podemos ouvir uma multidão de palavras sem os entender, porque não conseguimos penetrar na intenção de quem nos fala, para apreendermos o pensamento. Só compreendemos quando nos insinuamos no sentido dos fatos.

O historiador não faz relatórios – alinhar pelotões de fatos não é história. É imprescindível explicar esses fatos e só pode explicar quem compreendeu para além da objetividade do puro acontecimento.

Também não se suponha que compreender os fatos é apenas pilhar-lhes as origens. Insurgia-se Marc Bloch contra esse ídolo de certos historiadores: descoberta a origem está explicado o fato. Bernheim apontava para o que chamava a história genética como o coroamento do desenvolvimento da historiografia. Essa história genética, porém, não satisfaz à necessidade de compreensão. Um fato resulta de uma convergência de circunstâncias, de variáveis. Dizer que provém de tal ou qual fonte não é explicá-lo. O inventário total das variáveis é ainda tarefa irrealizável no estado atual da ciência.

Esta consideração nos leva ao problema crucial da causalidade histórica. Encaremo-lo um instante. Em história há causas? Há muita gente que acredita que fatos históricos têm causa. A palavra é perigosa, multívoca, e aqui é tomada como nas ciências naturais. Respeito os que creem na causalidade histórica, principalmente porque essa maneira de pensar pode ser fecunda. Respeito mas não concordo. A ideia de causa implica num determinismo que a história refuga. O fato histórico não tem causa: ocorre em certas condições que são operantes em conjunto. Mas não determinantes. Está claro que esta afirmação implica em rebelião contra o determinismo histórico. Contra o esquematismo causa-efeito.

Há uma série de condições, controláveis ou incontroláveis que em dado momento coincidem, possibilitando a ocorrência de certo acontecimento. Não se trata de causas no sentido de motor eficiente. Há circunstâncias que se combinam e o fato emerge. Sendo assim, em face das probabilidades de variação das combinações serem infinitas sentimos mesmo a tentação de

falar em termos de função: num complexo de relações, a variação de um dos elementos implica na alteração do conjunto. Esses elementos na história são miríades e muitos puramente contingentes. Eis porque se estreitam as possibilidades de generalização no campo da historiografia, contentando-se o historiador em trabalhar sempre com fatos singulares.

Em história, um fato não determina outro. Uma porção de condições concorrem na emersão do acontecimento. O historiador tem que dar o balanço possível desse conjunto de condições e armar complexos explicativos.

É preciso que o historiador condense o fato dentro de si mesmo. Que, mercê das experiências que tem, represente em si as experiências do passado. Representações que transitaram de outrem e se aninharam dentro dele. Aquilo que Dilthey chamou vivência.

Aquele que não é capaz de arrancar o fato da realidade do passado e aconchegá-lo a si, plantá-lo em sua inteligência e em sua sensibilidade não deve querer ser historiador.

Inútil ao historiador procurar a causa, a determinação, porque não a encontrará e acabará por impingir uma condição que sozinha não explica, como sendo a poderosa causa responsável pela ocorrência do fato estudado. Dado o fato, o historiador tem que abrigá-lo em si mesmo. E para atingi-lo no seu sentido real tem que apelar para a imaginação. Não há verdadeiro historiador onde está ausente a imaginação. Notai bem: imaginação não é ficção, não é fantasia. Não tem o historiador o direito de criar livremente. Há de se ater aos dados da realidade.

O historiador não é porém, um fotógrafo apático a registrar fatos acontecidos, imparcial e objetivo. Esse realismo ingênuo que manda recolher fatos e mais fatos com uma frialdade polar não realiza o historiador. Historiadores foram Michelet ou Fustel de Coulanges. Menos românticos e melhor documentados reclamaríamos hoje. Em sua obra repona não apenas o calor de um sopro de vida, mas a busca de uma compreensão humana e profunda das coisas que estudaram. Podemos exigir maior precisão científica, menor ardor literário, maior discrição em face das lacunas documentais – desses angustiantes silêncios do passado –, mas o espírito desses homens

lhes permitia uma integração e uma participação que sabemos indispensáveis aos verdadeiros historiadores. Historiador foi Henri Pirenne que jamais se contentou em coser informações arquivais como um escrivão consciencioso, mas teve sempre a orientá-lo na pesquisa, ideias que o introduziam à compreensão dos fatos.

O momento crítico do método é o instante da compreensão, quando o historiador salta da realidade presente que é para se transportar com a carga de suas experiências atuais e com seu espírito crítico para o espetáculo do passado. “A verdade histórica não é mera reprodução, mas uma atividade espiritual”, observa ainda George Simmel. “O naturalismo psicológico pretendeu transformar o conhecimento em um reflexo da realidade”. Não me arrisco a entrar nesse terreno perigoso da teoria do conhecimento: tenho medo das teorias. Mas a história não é apenas reflexo da realidade. É, certo, uma reconstrução pela utilização dos traços deixados pelos fatos ao acontecerem. Mas quem reconstrói é o historiador e ele não é mero catalisador. O cimento que une os fragmentos e lhes dá coesão e sentido ele não encontra nos documentos.

Realidade histórica e verdade histórica não são a mesma coisa. História-fatos e história-ciência não coincidem. Há uma refração nessa realidade que é o historiador interposto entre elas. A história-ciência é a realidade vista através das lentes dos olhos do historiador. É nesse sentido que afirma Febvre: “Não há história, há historiadores”. Cada um põe na história que escreve um pouco de si mesmo. Compreende os fatos como pode compreendê-los. Até o mais abster-se dos cronistas. Até mesmo uma cronologia incolor, porque há sempre um critério para escolha dos fatos a serem datados.

Pensemos num exemplo. A historiografia da Revolução Francesa. Se a história apenas se contenta em reproduzir os fatos que estuda, todas as histórias da Revolução Francesa deveriam ser iguais porque os fatos seriam sempre os mesmos, com pequenas diferenças de pormenores, conforme a utilização destes ou daqueles documentos, em maior ou menor número. Serão iguais as histórias da Revolução, de Thiers, Jaurés, Sorel, Madelin, Mathiez, Bukarin, Daniel Guérin? A Revolução Francesa gorda de banha burguesa em Thiers? Ou com a gordura acadêmica em Madelin? Com Jaurés ou Mathiez, socialistas, ela já emagrece e se apresenta enxuta e bem propor-

cionada. Mas com Bukarin ou Guérin a dieta marxista é tal que ela fica esquelética para se proletarizar. Lamartine, bom burguês agitado de 1848 se descabelava romanticamente ante o holocausto dos girondinos que para ele eram a natal revolucionária. Aqueles belos liberalões romanizantes. Para um marxista, o centro de gravidade revolucionário se desloca para a esquerda da Montanha, para Marat, para Hébert. Todos esses historiadores consultavam documentos, quase os mesmos documentos, e queriam honestamente encontrar a verdadeira Revolução Francesa, mas, as revoluções que nos apresentam são tão diferentes que, não fossem as mesmas datas e nomes; nós perguntaríamos se trata da mesma revolução. Foi a realidade que se refratou em historiadores de mentalidades diferentes. Mudou o vidro, o panorama teve que mudar também.

Eis que agora tropeçamos com um susto ou um desalento. Não podemos então abordar a realidade, a realidade purificada de qualquer contágio interpretativo? O esforço de compreensão será ele deformante?

O que se requer do historiador, já o dissemos, é honestidade. Intenção limpa de encontrar a verdade. Cada nova pesquisa, cada nova compreensão deve ser um avanço na direção da verdade. Esta é a convicção que nos anima a retomar velhos e explorados temas. Nenhum estudo é definitivo porque a renovação contínua da mentalidade do historiador e de seus recursos de pesquisa impõe contínua revisão das aquisições anteriores.

Mas então, objetarão os mais impacientes, a história não é ciência! Que objetividade lhe fica se está na dependência da acuidade dos historiadores? Então lhe falta o caráter de universalidade que faz a ciência!

Na realidade, o historiador não faz muita questão da etiqueta de ciência para a história. Ele sabe que está sinceramente empenhado na busca da verdade e que progride em sua direção. Isso lhe basta. Não o interessa empenhar-se em defender a cientificidade da história como se fosse uma questão de honra para um duelo de teorias.

Ademais, quem garante que as aristocráticas ciências experimentais sejam mais eficientes? Que independam do cientista e dos recursos técnicos de pesquisa? Que não mudem com o tempo? Que não vivam a renegar conclusões aparentemente definitivas, a substituir teorias por teorias novas?

Antes de Pasteur não havia biólogos? A realidade biológica era a mesma sempre, e como a viam antes de Pasteur e depois? De fato, um cientista ao procurar avançar na compreensão da realidade enxerga mais realidade, se se pode dizer assim, que outro. Uns não enxergavam micróbios; outros puderam vê-los, e cada vez melhor. Cientistas todos. A compreensão da realidade se alarga progressivamente. Assim também o historiador que vem depois, com maiores experiências e melhor instrumental técnico, enxerga mais que o antecessor. Embora haja lugar para retrocessos, é claro.

Aproximação constante não quer dizer posse da verdade. Coleta de fatos ao máximo não quer dizer posse da realidade. Nem a posse dos fatos quer dizer domínio da verdade – é preciso passar pela compreensão e isto é esforço do homem que parte da realidade dada à sua inteligência.

Tem razão Toynbee. O quadro completo da história só Deus pode ver. Nós temos que nos contentar com alguns disparos na escuridão. Completamos: cada centelha desses disparos nos ilumina o caminho para um passo adiante. Isso é verdade em histórias como o é para outras ciências. Estão os historiadores na mesma posição que os demais cientistas. São homens que procuram, utilizando-se da experiência dos que os antecederam. Não usam os mesmos métodos, nem precisam copiar técnicas de outras ciências. Se negam à história o estatuto de ciência porque ela tem a audácia de não pretender generalizações que permitam previsões, nem por isso o historiador deixará de procurar a verdade. A verdade que se contém nos fatos singulares. Se eu dissesse agora que em toda a generalização se contém forte dose de deformação, de escamoteamento da realidade que é sempre singular, seria obrigado a caminhar mais algumas léguas de pensamento num terreno espinhoso e meu fôlego poderia faltar.

A história como toda a ciência é um reflexo de seu tempo. Do seu tempo onde se inclui, diga-se de passagem, todo um contingente de passado. É o homem vendo o homem. Vendo-o para compreendê-lo. E o homem que está vendo – o historiador – muda como mudou o homem a ser visto – o homem da história. Não se trata porém do homem esquematizado das psicologias analíticas, despedaçado, pela necessidade de generalizar, em padrões de conduta: reflexos, instintos, emoções, reações inteligentes, consciente, subconsciente e não sei mais quê. O psicólogo junta todos esses ingredientes e diz: eis o homem. Que homem, santo Deus? Esse homem com um pouco

de cada tipo de reação não existe! É um mito de laboratório: um fantasma científico. Esse feixe de reações estandardizadas.

O historiador tem diante de si um homem de fato: Dante Alighieri. Quer conhecê-lo através de traços por ele deixados ao tempo em que vivia. A existência pretérita de Dante é algo de concreto. Para compreendê-lo é que vamos pedir à psicologia algumas ideias. E a psicologia diferencial tem muito que nos dar. Do seu fantasma teórico tiramos elementos para vê-lo na modalidade real que é Dante.

Pensemos na sociologia. Esta ciência está numa situação difícil: chegou atrasada. E procura pilhar um pouco de cada vizinho para garantir seu lugar ao sol. Precisa de patrimônio para poder viver. A propósito, lembro-me de um filme de Walt Disney que certamente toda a gente viu: “A ilha das Focas”. Na estação propícia dirigem-se para essa ilha do mar de Behring as focas para a procriação. Os machos chegam primeiro e se apossam de sectores perto das praias onde vão surgir as fêmeas um mês depois. Desse pedaço de terra onde vão armar o seu harém – eles são polígamos – não saem, e o defendem a qualquer preço. Ai de quem chegar atrasado: não consegue um recanto e portanto não pode agrupar esposas. É essa a situação dos sociólogos: precisam tomar as focas dos outros. São os fatos sociais. Estas focas são minhas! diz o historiador. São históricos os fatos sociais. Isso não é imperialismo, é direito de prioridade. Mas, dirão os sociólogos: vocês estudam o particular, individualizado no tempo, e nós estudamos o geral. Assim vocês estudam a Revolução Inglesa de 1648 de Cromwell, a Revolução Francesa de 1789, a Revolução Constitucionalista de 1932, e nós estudamos o fenómeno revolução. Sinto muito, adverte o historiador, mas esta foca também não é sua: sem o particular não há o geral. Você está no meu harém. Além de que, eliminadas as peculiaridades de tempo, o seu fato social se esvazia de realidade! Mas cheguemos a um acordo porque a etiqueta importa pouco. Você se interessa pelo conhecimento do homem, eu também. Estudemos. O que vale é o resultado: se for bom está bem, troquemos informações. Nem me diga que o sociólogo estuda o presente e o historiador o passado, porque então o sociólogo estará totalmente despojado: o seu presente de hoje será amanhã passado, e portanto meu.

Se o historiador se instalar como um sultão do tempos então! ninguém mais conseguirá lugar na ilha. Tudo acontece no tempo e tudo evolui. O

geógrafo que procura atualmente estudar a evolução das paisagens para poder explicá-las teria de ser despojado, pois essa foga também seria do historiador. Mas não pretende a história exclusivismo algum: sabemos que as divisões das ciências do homem são puramente convencionais e por isso não há fronteiras. Também visitamos harens alheios...

O historiador porém tem limites. Ele procura ver o homem, o homem por inteiro, tudo o que pode ver a respeito do homem. O homem tal como se pode ver. Mas entre o passado e o presente não há barreiras, observava Herder. Onde o limite entre o atual, e o inatual, procurava Bloch. Entre o homem do passado e o homem do presente? A história organiza o passado em função do presente. E o presente não se ausenta nunca porque está no historiador. Do seu valor moral depende a credibilidade dos resultados. Nem juiz, nem veículo de fatos desenterrados. Humano, para poder compreender a humanidade. Ele é de um tempo e tem as ideologias de seu tempo... Inútil tentar desvestir-se delas. A nudez da imparcialidade, essa glacialidade em face da realidade humana é uma ilusão. Não podemos ser frios em face do homem, de suas ações. E o homem é o manjar do historiador ele é como o ogro da lenda, observa Marc Bloch, onde cheira a carne humana ele está em seu domínio. O historiador é um limite para si mesmo, e o homem que ele vai estudar, mascara-o o tempo. Nem se supunha possível ao historiador fugir para o passado, para uma ucronia qualquer, para substituir a mentalidade que tem de seu tempo, por outra de outros tempos. Essa despersonalização que os grandes artistas procuram realizar durante suas grandes peças fingindo ser a personagem que vão representar é inexequível. Seria isso mesmo: fingimento. Estamos material e mentalmente condenados a ser de nosso tempo.

Para que faz o historiador: Um último problema e já é tempo de chegarmos ao último. Para que o historiador estuda história?

Para armazenar experiências úteis de gerações passadas? Úteis para se viver melhor o presente? Mas, senhores, a psicologia ensina que não há transferências de treino quando variam as condições de reação. O aprendizado é específico. Se as condições mudam temos que fabricar uma conduta adequada a elas, diferente portanto.

As condições históricas não se repetem – há sempre algo de diferente na situação. Esse algo de novo impede a convocação de um procedimento

que foi eficaz em outros tempos e que pode ser desastroso agora. Dos fatos passados não podemos extrair receitas. A doença é outra, outra há de ser a terapêutica. As experiências do passado não servem necessariamente para o presente. Serviriam se se reeditassem as mesmas circunstâncias; mas isso não se dá. “A história não pretende colecionar precedentes.” Napoleão vencedor na guerra pode conservar o poder, Churchill igualmente vencedor perdeu-o.

A historiografia do século XVII procurava recolher na Bíblia ou na História Antiga argumentos para justificar a sabedoria da conduta do momento. Quanta ilusão! O que serviu para o passado não serve mais. A guerra defensiva que salvou a França na conflagração de 1914, perdeu-a com a mentalidade da linha Maginot em 1940. “A única lição que pretende dar a história é que não há lições de história” (Febvre). Platão ensinando nos jardins de Academus criou uma grande filosofia e discípulos como Aristóteles. Portanto ensinem-os no jardim da Praça da República! A garoa e barulho do tráfico se incumbirão de demonstrar que a experiência grega é inaplicável a São Paulo no século XX. E se a experiência histórica prevenisse o erro, a lembrança da catástrofe napoleônica de 1812 teria evitado o desastre de von Paulus em Estalingrado na última guerra.

Teria a história uma função catártica, de libertar a sociedade de seus complexos? De aliviá-la da carga do passado? Uma espécie de psicoanálise coletiva? Uma terapêutica da angústia? Ideia que reponta em Goethe, anunciada entre nós por Honório Rodrigues. Mas que é isso de carga do passado? Se ele é onipresente. Se é com ele que se sustenta o presente? Seria tirar o esqueleto para o corpo ficar de pé. Ou o que se pretende é reduzir o mistério? A eliminação do mistério não seria exatamente a estagnação, a negação mesmo da história? Não. A história não é uma ciência suicida. Não pretende funções de higiene social.

Mas afinal para que serve a história? Alguns pensadores têm dito o diabo da história, denunciando os danos que causa às consciências. Nietzsche. Valéry. Em vez de ruminar o passado, melhor fora projetar-se no futuro. Essa gente porém critica outra história: estreita, feita de erudição indigesta, de parcialismos doutrinários, de crônicas militares ou palacianas, de obsessões políticas, de preconceitos de toda a espécie a serviço de uma classe ou de

um indivíduo. Essa história não se usa mais. Ainda existe, mas está positivamente condenada porque já prestou os seus serviços. Da história tal como a entendemos hoje – a procura do homem – eles não fariam mal.

Utilidade da história. Mas porque a história tem que ser útil? Por que escravizar a história buscando finalidade fora da história? Para que servem a poesia, a sabedoria, o amor? Servem apenas, para a poesia, para a sabedoria, para o amor. – Não têm outras finalidades fora deles mesmos. Por que a poesia há de servir para alguma coisa? Pode, é claro, servir até para preparar a revolução social, mas isso é um fim que se adiciona artificialmente não está na poesia. Ela persiste independentemente de qualquer finalidade exterior.

Por que a história há de ser útil? Receituário. Por ventura um operário ou um engenheiro naval de um estaleiro moderno precisa conhecer a caravela dos tempos de D. Henrique, o Navegador, para construir um encouraçado? Esse utilitarismo contemporâneo ronda a história mas não consegue afetá-la. Como ronda inutilmente as artes.

A história se contenta em procurar conhecer o homem. Para que? Para conhecer o homem. Por que há de ser para outra coisa? O homem do presente pelo do passado, e do passado pelo do presente. O homem enfim. Não é para torná-lo mais ativo ou mais eficiente. Não pretende nada disso. Não se trata de conhecer para. O conhecimento pode ser um fim – não há de ser bagagem para outra coisa. O que o historiador quer é compreender.

Agora, a história pode ter finalidades úteis. Mas isso está fora da história. Pode ilustrar a eloquência, informar a administração, elucidar as práticas da vida econômica, prevenir as atividades políticas, etc., etc.

A gênese desse reclamo de utilidade para a historiografia poderíamos encontrar no naturalismo e no que chamaríamos o logicismo exacerbado. O naturalismo contra o qual se insurge Ortega y Gasset pretendeu envolver o homem no fatalismo científico, mecanizando-o com leis que em última análise diriam que ele é fabricado pelo meio. Esse homem rebelde ao estreito causalismo caracterizado pelos autômatos desanimizados da psicologia behaviorista. Esse objetivismo do homem-coisa, cuja conduta pode ser

prevista porque enquadrada em leis imutáveis. A previsão seria útil. O que faz a história é apenas desmentir esse mecanicismo. O homem é homem e não um boneco de laboratório.

O logicismo por sua vez entendeu com os artificios da lógica, tendo por base a mecânica da generalização, arranjar a realidade, comprimi-la em identidades formais e classificações para descoberta de relações. Acomodar a realidade à inteligência. Essa desfiguração do homem que é um traquinas e não é soldado de chumbo, faz sorrir a história. A história é uma vacina contra a automatização do homem. Nada de reações químicas em série.

A conduta do homem que recebe, em épocas diferentes, as mais variadas influências refoge às lei mecânicas. Contido embora em sua liberdade pelos imperativos do meio, ele é livre. Sozinho ou em sociedade. Nessa área de movimentação ele é rebelde. O que a história quer é compreendê-lo assim, na plenitude de sua vida singular e desconcertante. Quanto mais se aproxima dessa compreensão mais a história é história. Esse esforço de compreensão justifica por si mesmo os trabalhos e os sacrifícios dos historiadores ajudando a construir a sabedoria do homem. Do homem que há de começar, ou terminar, por se conhecer a si mesmo.

14. Gilda de Mello e Souza

Paulistana, Gilda de Mello e Souza (1919-2005), desfrutou a infância na fazenda dos pais em Araraquara, retornando à capital para fazer o curso secundário no colégio Stafford e o curso superior na USP. Este, concluído em 1940. Ali manteve contato com os mestres franceses, fazendo-se discípula de Roger Bastide, de quem se tornou assistente em 1943 e sob cuja orientação escreveu sua tese de doutorado *A moda no século XIX* (1950).

Em 1954, decidiu mudar de objeto de estudo, transitando da sociologia para a filosofia. Nessa ocasião, foi convidada pelo chefe do departamento de filosofia, Cruz Costa, para assumir a regência da disciplina *Estética* e mais tarde para assumir a chefia do próprio departamento, no período 1969-1972.

Nessa posição, ela contribuiu para o desenvolvimento da filosofia no âmbito da nova Escola de Comunicações Culturais, indicando a professora Lupe Cotrim e depois o professor Livio Teixeira. Esse momento coincide com o estímulo da universidade à titulação dos professores das escolas novas. Em função disso, ela concorda em supervisionar a tese de doutorado de Paulo Emilio Salles Gomes, focalizando Humberto Mauro e a escola de cinema de Cataguazes.

Casada com o crítico e historiador da literatura, Antonio Cândido, manteve sempre bom relacionamento com a nossa escola, mesmo depois de aposentada.

O texto de sua autoria, incluído nesta coletânea, tratando do barroco brasileiro, resgata sua ligação intelectual com o sociólogo Roger Bastide. Reflete também o método de análise que ela adota em obra posterior, no qual o primado do visual comanda sua percepção.

Além da tese de doutorado sobre a moda, sua obra inclui três outros livros:

O tupi e o alaúde, A idéia e o figurino e Exercícios de leitura.

BIBLIOGRAFIA

AGÊNCIA FAPESP. Gilda de Mello e Souza morre aos 86 anos. São Paulo, 2005.

GALVÃO, Walnice N. Gilda de Mello e Souza: um percurso intelectual. Revista USP, São Paulo, n. 69, 2006.

PRADO JÚNIOR, Bento. Gilda de Mello e Souza. Discurso, São Paulo, n. 26, p. 15-17, 1996. Disponível em:
< <http://revistas.usp.br/discurso/article/viewFile/38001/40728>>

José Marques de Melo

A arte barroca brasileira

Gilda de Mello e Souza*

(...) Para quem, como eu, teve o privilégio de conhecer um grande professor como Roger Bastide, vou fazer, rapidamente, uma menção a ele, como ele era fisicamente e como era o seu método de trabalhar.

Quando o professor Bastide chegou ao Brasil, em 1938, nossa Faculdade era muito jovem e eu acabava de passar para o segundo ano de filosofia. Ele tinha perto de 38 anos, fisionomia inesperadamente asiática, pronúncia bem meridional. Era, enfim, um francês atípico, sem sotaque parisiense. Um francês bem diverso do modelo que o cinema americano divulgou.

Na extrema mocidade tinha atravessado um período místico, feito estágio na boemia surrealista, apresentado sempre um acentuado pendor pela arte e pelas culturas primitivas. Esses fatores devem ter facilitado a sua aclimatação rápida no país e, hoje, com os recursos da nova historiografia, eu diria que ele soube avaliar muito bem a realidade que tinha pela frente,

* MELLO E SOUZA, Gilda de. A filósofa Gilda de Mello e Souza escreve sobre Roger Bastide e a arte barroca brasileira. *Revista da Associação Estadual dos Professores de Filosofia do Estado de São Paulo* (texto 9315, reproduzido do site Controvérsia, São Paulo) 7 jul. 2011. Gilda de Mello e Souza (1919-2005) foi filósofa, crítica literária, ensaísta e professora. Nascida em Araraquara (SP), foi casada com o crítico Antonio Candido, com quem colaborou na produção da revista acadêmica *Clima* (1941 a 1944). Formou-se em filosofia pela Universidade de São Paulo, onde recebeu o título de doutora em ciências sociais com a tese *A Moda no Século XIX*. A partir de 1969, dirigiu o departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, aposentando-se em 1973. Em 1999, recebeu o título de professora emérita, cujo discurso de agradecimento é reproduzido nesta adição. Ele fará parte da livro *A Palavra Afiada*, organizado por Walnice Nogueira Galvão e que sai no começo do segundo semestre pela editora Ouro sobre Azul. Fonte: btpi/revistacult.uol.com.br.

sobretudo porque em vez de apoiar-se no conhecimento científico preferia servir-se do conhecimento conjectural, isto é, por aquele conhecimento que Carlo Ginzburg vai definir tão bem. Conhecimento fixado no Oriente, nas narrativas orientais em que a verdade é sempre desvendada por meio de uma série coerente de sinais imperceptíveis e de provas mudas que nós temos de ajudar a decifrar.

Deveríamos a esse raciocínio etapas muito importantes da civilização como, por exemplo, o nascimento do diagnóstico médico, infelizmente abandonado nos dias de hoje, o romance de Conan Doyle e, coisa inesperada, a descoberta da peritagem, na pintura, feita por Morelli.

O que era admirável no professor Bastide era a utilização que ele fazia desses métodos artesanais de informação, que o fazia interessar-se pelos alunos, pedindo-lhes que lhe contassem seus sonhos. Uma série de informações que, às vezes, ele lia do avesso ou punha de cabeça para baixo. Era como se conhecesse a afirmação de Aby Warburg de que “Deus está no particular”, como se estivesse demonstrando aquela sensibilidade para os pequenos discernimentos de que falava Winckelmann. Quando fazia crítica literária ou de arte, e era um crítico excelente, percebia com facilidade os cacoetes do autor, as obsessões, os lapsos, o afastamento ou aproximação excessiva dos modelos de que ele partia.

Tomemos dois exemplos do seu estudo clássico de nosso barroco e da pergunta que todo mundo faz, “por que o nosso barroco é tão mais modesto do que o europeu?”. A essas aulas eu me lembro de ter assistido. Dizia ele que não só porque a Igreja brasileira é diferente da Igreja da Europa e que pertença ao povoado ou a uma região muito pobre. As razões econômicas não são suficientes para explicar uma série de diferenças que vão ocorrer na Igreja brasileira, por exemplo, a simplificação do risco das fachadas e a redução dos ornatos na parte interna do templo. Entre os vários motivos que alinhava, em primeiro lugar, ele apontava a falta de um período protestante contra o qual a Igreja Católica tivesse que reafirmar seu poderio.

Então, as marcas do poderio, ou pelo menos uma das principais, eram a riqueza interna e externa.

Em seguida, porque no Brasil a sociedade leiga não estava tão ligada ao clero, porque a Igreja estava muito ligada à catequese e tomava o partido dos índios contra os colonos, então não era preciso defender as igrejas. E porque o traçado das igrejas era um traçado vindo de uma época em que, na Europa, elas eram muito ricas (...) e esses traçados dependem em grande parte do arquiteto e de seu nível intelectual, e nós não tínhamos aqui especialistas desse tipo.

Em último lugar, entre as principais razões que Roger Bastide dava, porque a sociedade colonial brasileira era patriarcal e não aristocrática e, portanto, era muito diferente da sociedade dos italianos e dos soberanos alemães, o que podia refletir a simplicidade do meio social como interpretava a carência de cultura arquitetônica.

Entre essas coisas, no entanto, a mais bonita que eu vi no curso foi a análise do Aleijadinho, que hoje é tida como a clássica, mas na época foi muito inovadora. Ao analisar com atenção os vários elementos fornecidos pela biografia de Antônio Francisco Lisboa, Roger Bastide conclui que todos eles derivam da mesma fonte, isto é, Maria Lopes, e compõem a volta do grande arquiteto, do grande santeiro também, com um halo de lenda. O mesmo halo que costuma flutuar à volta do santo ou do artista.

Vendo rapidamente essa lenda, constatamos que o artista não é um homem como os outros, ele é apresentado, por um lado, como um semi-deus e, do outro, como fora da lei; ele fica marcado, portanto, por uma certa maldição. Muitas vezes, ele é marcado como um louco, assassino, um miserável, como dizia Bastide, haja vista Hércules e Teseu. Ou também certos poemas de Baudelaire ou Rimbaud, onde há uma imagem do grande artista, do gênio que é anterior à própria existência do gênio e que vai, inclusive, formar o conhecimento.

Mesmo pensando em informações que parecem exatas, teria o Aleijadinho realmente sido leproso? O fato de ser lembrado ao longo do tempo com o camartelo preso ao toco do braço não pode ser uma invenção popular? O fato de ser descrito sem dentes, sem pálpebras, violento, irascível e de trabalhar escondido em sua tenda, envolto num manto negro, será verda-

deiro? Será inegável? E o fato de não sair de casa, ou de sair esgueirando-se entre as pedras que os moleques atiravam? Mesmo lavando em conta que pudesse ter sido leproso, dizia Bastide, é impossível aceitar que com o instrumento nos focos dos braços ele tivesse conseguido fazer aquela obra de extraordinária perfeição técnica.

Essa a razão que levou Bastide ao problema da caligrafia. A impressão que se tem é que o Aleijadinho era muito meticuloso, de modo que não foi difícil encontrar a sua assinatura nos papéis em que reconhecia ter sido pago. Examinando essas assinaturas, conclui-se que, se lembrarmos, sobretudo, que ele morreu com 84 anos, e essa caligrafia é a de um homem de 65 anos, é caligrafia perfeita.

Quanto ao tema do talento, uma das fábulas que se contam é que o Aleijadinho não adquiriu o talento que ele tinha, mas que esse lhe foi dado de forma divina. É possível que ele não soubesse o latim, como se diz, ele em um homem bronco, mas é certo que ele pertencia a uma família relativamente erudita porque o pai dele tinha sido discípulo de Batista Gomes, o qual, por sua vez, fora aluno de dois dos melhores gravadores franceses da época.

Então, conferindo argumento por argumento, o professor Bastide chegava à conclusão de que aquilo que havia na representação que o povo tinha guardado de Aleijadinho era absolutamente falso e coincidia, isto sim, com a representação tradicional e universal de que o artista é sempre marcado por um destino terrível.

Não tenho muito mais coisas para lembrar, para dizer aos senhores, sobre isso. Não é uma situação em que eu me saia muito bem, mas isso mostra um método, muito mais parecido, inclusive, com o método de Conan Doyle, de ir descartando uma a uma as interpretações incorretas. Por que eu me lembrei disso? Porque pode-se dizer que Roger Bastide foi na história do barroco brasileiro um momento tão importante quanto tinha sido para a revolução do barroco a ida de Mário de Andrade a Minas Gerais em 1919.

A primeira vez em que se fala do Aleijadinho de uma maneira civilizada é nos primeiros trabalhos de Mário de Andrade sobre ele. É possível

dizer que a maneira final em que nós acabamos conhecendo o papel do Aleijadinho foi com a passagem de Roger Bastide pelo Brasil. (...)

Walnice Nogueira Galvão¹, professora titular de literatura na Universidade de São Paulo, fala à CULT sobre o livro *A Palavra Afiada*, obra que organizou e que sai no começo do segundo semestre pela editora Ouro Sobre Azul, com textos da filósofa, crítica literária, ensaísta e professora Gilda de Mello e Sousa (1919-2005).

A Sra. conviveu com dona Gilda. Como era a relação da vocês?

Convivi bastante. A relação era muito boa. Não só comigo, mas com uma porção de gente. Alunos que a procuravam, em casa, ou na faculdade, etc. Ela era uma pessoa finamente educada, muito cortês, de maneiras impecáveis, e que gostava muito de ajudar os outros, e de se envolver em reflexões junto com os outros. Comentar livros, comentar filmes, comentar problemas artísticos. Ela gostava disso.

O convite para organizar o livro veio da Ana Luiza, filha da dona Gilda. Esse convite a surpreendeu?

A ideia foi da Ana Luiza. Não surpreendeu porque a principal entrevista do livro fui eu que fiz.

Quanto tempo levou para organizar o livro?

Cinco anos.

¹ Walnice Nogueira Galvão é professora titular de literatura na Universidade de São Paulo e responsável pela edição crítica de *Os Sertões* (Editora Ática), de Euclides da Cunha. Além disso, tem 22 livros publicados, como *O Império de Belo Monte* (Fundação Perseu Abramo) e *Guimarães Rosa* (Publifolha).

Qual ou quais dos textos mantêm maior atualidade?

Eu penso que todos porque na medida em que são uma reflexão finíssima, perspicaz e aguda sobre diferentes fenômenos artísticos, estéticos, etc, a atualidade é permanente.

A Sra. acredita que o estilo de dona Gilda deve ser usado como exemplo para futuros textos acadêmicos, pela fluidez e capacidade de atingir um amplo leque de leitores?

Sim. E não só os textos acadêmicos. É alto estilo. E um alto estilo deve servir de modelo para qualquer coisa. Para jornalismo também, por exemplo. Se os jornalistas forem capazes, claro.

Além dos textos que estão no livro, há outros a serem compilados?

Não. Agora fecha-se o que ainda não estava publicado.

15. Julio García Morejón

Espanhol, naturalizado brasileiro, fez estudos de filologia românica na Universidade de Salamanca, imigrando para o Brasil ainda jovem. Doutorou-se na Universidade de São Paulo com a tese *Unamuno y Portugal*, publicada em 1964 pelo Instituto de Cultura Hispânica de Madrid, como edição comemorativa do centenário de nascimento de Unamuno. Sua segunda edição apareceu em 1971 com o selo da Editorial Gredos e prefácio do linguista Dámaso Alonso que enaltece a sólida formação, a inteligência serena e a intuição crítica do autor, assegurando a autenticidade da obra.

Destacou-se na vida acadêmica de São Paulo como Catedrático de Língua Espanhola e Literatura Hispano-Americana da USP e diretor da Faculdade de Ciências e Letras de Assis, sendo convidado pelo Reitor Gama e Silva para integrar a Comissão encarregada de criar a Escola de Comunicações Culturais. Nomeado seu primeiro diretor, esteve à frente da instituição durante o primeiro biênio, deixando marcas profundamente humanísticas, enraizadas nas idéias de Miguel de Unamuno e Fidelino de Figueiredo, cujos perfis intelectuais estão contidos no texto escolhido para integrar esta coletânea.

Outro pensador ibérico que de certo modo influenciou Julio García Morejón na definição de princípios para a arrojada Escola de Comunicações Culturais da USP foi Ortega y Gasset, cujo conceito de universidade evocou no seu discurso de posse, em 1966, guiando professores e alunos a não se contentar com a importação de matrizes culturais, para valorizar a busca de caminhos próprios. Sua opção é de uma clareza admirável: “é preciso buscar caminhos próprios da nossa autenticidade universitária”. E conclui: “em nosso caso deve ser especificamente brasileira com dimensão universal”.

Se nos idos de 1968 julgou-se impossibilitado de dar continuidade a esse modelo de escola, em decorrência da barbárie estudantil que irrompeu nas ruas de Paris e se alastrou pelos *campi* do mundo inteiro, ele sinalizou aos jovens doutores em processo de formação, reiterando o discurso orteguiano e concitando-os a agir como “poder

espiritual”. Ou seja, representar a “serenidade” diante do “frenesi”, da “frivolidade” e da “estupidez”.

Pouco depois da sua renúncia ao cargo de diretor da nossa escola, Julio Garcia Morejón aposentou-se de sua cátedra na Universidade de São Paulo para dedicar-se à criação e desenvolvimento da Universidade Ibero-Americana, instituição que seus herdeiros, depois de sua morte, preferiram transferir a uma rede universitária privada, perdendo a identidade cultural de origem.

De qualquer maneira, seu legado intelectual permaneceu vigente na Escola de Comunicações Culturais da USP, através dos discípulos que formou e que passaram a integrar o corpo docente dos primeiros tempos, como Celia Berretini, Monica Rector, Eduardo Peñuela Canizal, Cremilda Medina, Maria Elvira Federico, etc.

BIBLIOGRAFIA

ALONSO, Dámaso. Prologo. *Unamuno y Portugal*. Madrid: Gredos, 1971. p. 9-14.

BELOTTO, Manoel Lelo. A trajetória da Faculdade de Ciências e Letras de Assis. In: *Faculdade de Ciências e Letras de Assis, 1958-2008*, Assis: UNESP, 2008.

GARCIA MOREJÓN, Julio. *Discurso de posse*. São Paulo: USP. Escola de Comunicações Culturais, 1966.

PINTO, Virgilio Noya. Escola de Comunicações e Artes. *Estudos Avançados*, v. 8, n. 22, São Paulo: IEA-USP, 1994.

José Marques de Melo

Dois humanistas ibéricos

Julio García Morejón*

Fidelino de Figueiredo – historiador, crítico ensaísta, – ergue-se no cenário da cultura lusitana de nosso tempo como um de seus criadores mais representativos. Poucos levaram a cabo, em Portugal, uma tarefa intelectual tão ampla e profunda, que discorre da pesquisa histórica e histórico-literária propriamente dita, à aventura e o risco ensaístico mais útil. Resume bem meio século de aspirações intelectuais que se afirmam em belas mostras de humanismo moderno, de uma compreensão clara do saber universal, de dilatado sentido vital humano, sob o qual se percebe uma sensibilidade muito delicada. Ele mesmo definiu, em suas “*Últimas aventuras*”, os traços que sempre o caracterizaram, ao observar que suas penetrações “pelo universo das ideias foram ambiciosas, sobretudo quando se compare a extensão dos percursos com o breve alcance da minha aparelhagem modesta”¹, frase com a qual não será possível a ninguém denunciar falsa modéstia, porque há que levar em conta, que ele foi, com frequência, vítima de incompreensão e inveja e somente com força de vontade e com resistência física e moral, à toda prova, conseguiu escalar os mais altos degraus das melhores realidades intelectuais e estéticas de sua pátria.

A curiosidade de Fidelino de Figueiredo sempre foi imensa. Sua ânsia de saber e conhecer nunca teve limites. Sua genialidade segue adiante mesmo nas mais trágicas circunstâncias físicas que atravessa nesse momento. Ele

* GARCÍA MOREJÓN, Julio. Dos coleccionadores de angustias: Unamuno y Fidelino de Figueiredo. Assis, SP: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Assis, 1967. 113p. Tradução de Jovina Fonseca.

¹ Figueiredo, Fidelino de. *Últimas aventuras*. Rio de Janeiro, 1941, pág.6.

quer abarcar tudo: “grandes extensões e grandes temas engordaram a minha curiosidade; a selva negaceadora da história literária; a *esfinge espanhola e seus segredos*; os problemas gerais da crítica ou a filosofia da literatura; a atual crise das ideias do homem sobre o homem... No meio destas incursões aventureiras houve seus desvios momentâneos, melancolias de soledade que tentaram expressar-se em formas emotivas ou menos austeras, em alguns monólogos quase novelados ou “*nivolos*”, como chamava Unamuno a esses escritos híbridos. E foi tudo. E foi o bastante para encher uma pobre vida”².

Sublinhamos adrede duas frases que introduzem o leitor imediatamente na antecâmara de nosso propósito. Ao desenhar, com duas pinceladas, a “*etopeya*”³ fideliniana, destacamos, quase sem querer, os dois eixos ao redor dos quais vai girar esta monografia. E ao aparecer tais frases, precisamente num parágrafo onde o próprio autor nos mostra a trilha de suas vicissitudes intelectuais, significa que ambos os conceitos tiveram nele vital importância.

Uma de suas aventuras foi a esfinge hispânica. Não afirma categoricamente que outra foi a esfinge unamuniana, mas a simples menção no “*Agonista*” de Salamanca, no instante em que tenta surpreender alguém, com seus próprios caminhos aventureiros, diz o bastante. Nos fala da presença frequente, em sua consciência criadora, da figura gigantesca do poeta vasco-salmantino autor de *La agonía del Cristianismo*. Não será esta a primeira nem a última vez que o nome de Unamuno cairá de seus lábios e se deslize em sua prosa.

Mas, prolonguemos um pouco mais o monólogo preliminar em torno da personalidade do escritor luso. Em nosso livro cujo título é *Unamuno y Portugal*, que apareceu em Madrid na época do centenário de nascimento do paradoxista vasco⁴, nos propusemos, desde o primeiro momento, caracterizar psicológica e intelectualmente os escritores portugueses que conheceram pessoalmente a dom Miguel. Sem semelhante premissa não é fácil compreender o porquê de certas afinidades espirituais entre o escritor espanhol e o português que agora nos ocupam.

² Op. cit., pág. 6. *El subrayado es nuestro*.

³ Descrição do carácter, ações e costumes de uma pessoa.

⁴ García Morejón, Julio: *Unamuno y Portugal*, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1964, 524 págs.

O que nos emociona primeiro na obra de Fidelino de Figueiredo é o descobrimento de uma belíssima consciência. Isso seria suficiente para entender seu alcance criador se o restante não viesse por acréscimo. Seus escritos, desde os que são ou parecem mais formalistas e eruditos até essas últimas mostras depuradíssimas de suas experiências mais íntimas que se intitulam *Música e pensamento*, *Um homem na sua humanidade*, *O medo da História*, *Diálogo ao espelho y Símbolos e mitos*, refletem uma profunda compreensão dos problemas mais solitários e inquietantes da alma através de um ser “agônico” que cerne suas experiências vitais sobre o terreno da cultura. E tudo isso filtrado através de um coração grande e insatisfeito, que deseja agarrar o universo com as mãos. Desde seus escritos históricos e histórico-literários até os pensamentos mais expressos de seu momento existencial presente, o que brilha é, sobretudo, a expressão de uma consciência pessoal à margem da abstração pura, da impessoalidade, do automatismo, espírito que submerge em outras consciências pessoais para enriquecer o acervo da própria. Nisto – e o entenderemos melhor à medida que avançarmos – há que compará-lo a homens da estirpe de Miguel de Unamuno, a todos os que fizeram do homem de carne e osso o sujeito e o supremo objeto da filosofia.

Robert Ricard, o hispanista francês, amigo e conhecedor da obra do escritor luso, o colocou na família literária e filosófica com a qual todos relacionaram tantas vezes a dom Miguel de Unamuno: a dos grandes paradoxistas. Palavras como as que vamos mencionar podem ser aplicadas tanto a Unamuno quanto a Fidelino de Figueiredo: “Entre a família literária e espiritual de São Paulo, Santa Teresa e Pascal, por uma parte, e a de Voltaire, Renan e Anatole France, por outra, com certeza Fidelino de Figueiredo não vacila e prefere a primeira, das “Almas régias”, a quem a profundidade da consciência e dos sentimentos confere uma indiscutível superioridade artística – indiscutível, se entende, para os que veem com clareza e empenham em olhar com boa fé”⁵. Esse mesmo crítico, num excelente diálogo com que encabeçou a edição espanhola de *Sob as cinzas do tédio*, se aprofunda mais no sentimento latente da prosa do ensaísta luso e na humanidade que reflete, diapasão que modula todos os movimentos de sua sensibilidade e espírito. Estas outras palavras também podem ser aplicadas ao “agonista” vascon-

⁵ Ricard, Robert: Prólogo a *Bajo las cenizas del tedio*, do Fidelino de Figueiredo. Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1947 (Colección Austral), págs 32-33.

gado⁶. “Impressiona de maneira singular, em seus dois últimos livros⁷, o cuidado com os leitores, a crescente desconfiança de Figueiredo no que se refere à arte pela simples arte e à erudição pela simples erudição. Essa desconfiança certamente não tem nada que seja exclusivo do autor, mas chegou a ser tão estranha que é preciso aplaudi-lo⁸. Por ela, Figueiredo entra de modo completo na corrente da tradição peninsular que é, antes de tudo, de humanidade. Não quer autores, senão homens, que ‘zombem da eloquência’ e que escrevam com a dor da carne e com a caneta molhada de sangue, e não a máquinas polidoras de frases ou colecionadoras de notas”⁹.

Somente à guisa de exemplos, para solidificar os alicerces do paralelismo que nos referimos, queremos recordar, neste instante, duas frases de Unamuno e colocá-las ao lado do juízo de Robert Ricard para antecipar o que estudaremos nas páginas posteriores. Nós as tiramos, muito rapidamente, dos ensaios unamunianos. Eis aqui uma sobre a erudição:

*Sí; la erudición suele ser con frecuencia una manera de huir de encarar la mirada de la Esfinge, poniéndose a contarle las cerdas del rabo. Se sume un hombre en la rebusca de curiosas noticias de pasados y luengos tiempos, por no encontrarse cara a cara con su conciencia, que le pregunta por su propio destino y por su origen*¹⁰.

E, para realçar ainda mais o ódio que dom Miguel professava contra a erudição e ao pedantismo, poderíamos recordar aquela passagem onde ele nos fala de um possível Homero redivivo, que entra de repente num ateliê de “sábios” que trabalham suas obras de arte. E estes, ao ver o poeta, o expulsam, a pontapés, do laboratório, por ser considerado “inoportuno e superficial”¹¹.

⁶ Comparem-se com outras parecidas de Unamuno.

⁷ Se refere, sem dúvida, a *Epicurismos e a Torre de Babel*, Lisboa, 1923 y 1924, respectivamente.

⁸ Cf. os capítulos, X e XVI de meu livro *Unamuno y Portugal* (op. cit.).

⁹ Ricard, Robert. op. Cit. Pág.30.

¹⁰ Unamuno, Miguel de. *Ensayos*, Madrid, Aguilar, 1945, T. I, pág. 715.

¹¹ Idem, *ibidem*, pág. 705.

Vejam, agora, frases sobre “a arte pela arte”: há no fundo do esteticismo (...) um depósito de egoísmo refinado, do qual há que fugir como se foge da peste; e aos estetas lhes foram tirada a fonte de piedade; só conservam o culto à forma elegante, aristocrática, nobre (...). são pessoas de sentido refinado, mas sem coração; veem, ouvem, palpam, cheiram e gostam com excelência, mas não sentem¹².

Finalmente, Robert Ricard observa que o ensaísta luso não quer autores, senão homens “... que escrevam com a dor da carne e com a caneta molhada de sangue”. E Unamuno nos disse, muitas vezes, que despreza os escritores, os filósofos, os historiadores, que não se apresentem primeiro e, sobretudo, como homens. A partir daí, vem sua escala de preferências pessoais, que abarca aos “agonistas” que vão desde Santo Agostinho até Kierkegaard.

Ainda podemos ir um pouco mais longe na caracterização da personalidade de Fidelino de Figueiredo, estabelecendo, desde o princípio – para ganhar tempo – concomitâncias espirituais e ideológicas com o Reitor de Salamanca. Robert Ricard continua afirmando que horroriza (o ensaísta luso) a alma desértica dos que não creem e não sabem indignar-se – frase de Unamuno –, espírito profundamente espanhol, como Figueiredo é profundamente português¹³; observação da profunda humanidade que brota da obra do famoso crítico, do “crítico por excelência” como afirma o historiador mexicano Carlos Pereyra¹⁴.

Se insistimos neste aspecto de sua personalidade é por considerá-lo extremamente importante, ou seja, por pensar que se trata de uma das bases sobre a qual o autor de *As duas Espanhas* constrói toda sua imensa obra cultural, raríssimas vezes, igualada em sua Pátria e somente comparada ao magnífico esforço que alguns discípulos de Menéndez y Pelayo empreenderam na Espanha. Se há erudição, é uma erudição dirigida a um entendimento culto da vida. É uma erudição vital. Ortega y Gasset gostava de repetir que “a vida tem que ser culta, mas a cultura tem que ser vital”¹⁵; e essa

¹² Idem, *ibidem*, T. II, págs. 35-36.

¹³ Ricard, Robert: *op. cit.*, pág. 32.

¹⁴ *Prólogo a Bajo las cenizas del tedio* (*op. cit.*).

¹⁵ Ortega y Gasset, José. *Obras Completas*, Madrid, *Revista de Occidente*, 4ª ed., 1957, T. III, pág. 169.

vitalidade é a que se respira no esforço de cultura que realiza e compendia o historiador luso. Vitalismo ou raciovitalismo histórico, aplicando-lhe a fórmula de filosofar de Ortega, do qual, por certo, recebeu alguns benefícios intelectuais, embora a sensibilidade do ensaísta português se incline mais em direção a Unamuno e se encontre mais de acordo com a estética da paixão do que com a estética aristocrática da arte. Raciiovitalismo histórico no sentido de dar à cultura um sentido dinâmico, uma projeção em direção ao futuro, encaixando o que recebemos e estamos erguendo, nosso presente histórico, sobre trilhos que façam o homem deslizar em direção a novos tipos de vida, em normas de vida futura, em exemplos para construções de novas sensibilidades, formadas pelo peso de um passado que precisa ser examinado sem prejuízo para uma eleição clara dos valores presentes e uma perspectiva futura de possibilidades de felicidade universal.

Fidelino de Figueiredo se aproximou de tudo e de todos, em especial, dos que se adaptavam melhor aos moldes de sua sensibilidade peninsular ibérica, com a alma aberta. E hoje representa uma das figuras mais sugestivas da cultura portuguesa. Ele adquiriu grande parte do sentido de universalidade de seu pensamento através de suas próprias experiências vitais, à mercê de sua ilimitada curiosidade. É – como os homens da geração espanhola de 1898, a quem tanto deve – um autodidata e um antiuniversitário, por definição, como o foram Unamuno, Baroja e os outros, mesmo sendo todos, como o próprio historiador luso, universitários de procedência. Mas fora produtos de Universidades em crise, velhas, envelhecidas em tradicionalismos ociosos. O espírito antiuniversitário desses homens forja a debilidade moral das instituições nas quais se educam e isto explica o autodidatismo dos escritores mencionados e a influência que as instituições de ensino livres exercem sobre eles. Trata-se, contudo, de um autodidatismo exemplar que se justifica e aplaude pela energia do arranque individual e pela força humana das almas, entusiasmadas, ricas, de vocação, predispostas à luta e ao conhecimento. Todos estes homens, os da geração de 1898, e Fidelino de Figueiredo, construíram a si mesmos. Absorviam daqui e dali o que de melhor se ajustava à suas apetências intelectuais. E dependendo de ângulo do olhar, assim serão depois os resultados.

São homens que pertencem a uma geração historicista, que se arrancam na História em busca de novas possibilidades de vida e de cultura. No que se refere a isto, Fidelino de Figueiredo é um perfeito historicista,

mas não à maneira dos positivistas do fim do século, senão na acepção mais moderna e revolucionária que luta por oferecer a esse tipo de cultura um sentido mais humanístico e vital. O escritor português fez História, sim – e seu trabalho como diretor da “Revista de História” é fartamente conhecido –, mas ele era absorvido sempre por uma preocupação mais profunda e dinâmica: a de aproveitar o material da História para meditar sobre os rumos que nossa dolorida humanidade deve seguir, num mundo de incertezas que nos povoa de solidão. Daqui parte em direção a um ensaísmo muito pessoal, quase poético, às vezes, no qual vai se exercitar mais tarde, à medida que sua meditação avança, ora em torno das coisas políticas, sociais, literárias ou artísticas em geral. E suas últimas obras, as mais sutis e concentradas, não representarão uma intenção de integrar o resultado da conquista das ciências em uma nova cosmovisão histórica do homem?

A esfinge ibérica

Nos encontramos diante do escritor português – digamos, sem rodeios – que saboreou como poucos o mistério da esfinge ibérica e, em particular, espanhola. Teríamos que nos remontar a Gil Vicente, Camões e dom Francisco Manuel de Melo – mas as circunstâncias históricas eram outras – para encontrar paralelos no que se refere a isso, e a Oliveira Martins e Joaquim de Carvalho, em tempos mais recentes. Nenhum português se empenhou tanto em compreender e amar o hispânico como ele, entendido como o complexo mais ativo das formas de ser e de existir do espanhol. Em relação a isso, ninguém poderá disputar com ele, durante muito tempo, em seu país, o primeiro posto. E, para buscar competidores estrangeiros, há que recorrer a grandes figuras do hispanismo contemporâneo. Mas ele leva vantagem em relação a todos; porque teve, como Karl Vossler, Aubrey G. Bell, Huntington, Marcel Bataillon, por exemplo, entre outros, o dom especial da vocação e da atitude hispânica nascida a partir de uma emoção estética ou humana, mas exerceu essa vocação desde dentro, ou seja, como espanhol, desde o lado hispânico do português, entendido da maneira camoniana. Representa, parafraseando uma de suas ideias, o som da outra campanha peninsular ibérica. Somente assim se lança ao entendimento de suas obras. É parente espiritual e sentimental da raça espanhola e trata de definir o hispânico à maneira dos homens que, nos esplêndidos momentos da glória peninsular, se deram conta de que na variedade sentimental se pode encontrar a

frágua da unidade ibérica, raro momento de esplendor em que se ouviram as duas campanhas diferenciadoras, sem prejuízos nem receios, uma seca ardente, estoica, vertical, no Leste, e a outra triste, sonhadora, elegíaca, atlântica e marinheira, no Oeste. Mas dentro do espanhol propriamente dito, teve também a visão diferenciadora e clara de nossas duas Espanhas, que tão magistralmente desenhou em seu famoso livro.

Em direção a Espanha

O hispanismo de Fidelino de Figueiredo oculta raízes profundas. Discípulos dos historiadores e críticos que arrancam da renovação exercida por Menéndez y Pelayo, foi o primeiro mensageiro em Portugal dos avanços da Junta de Ampliação dos Estudos, cujo funcionamento foi estudar Madrid em 1913¹⁶, e da qual disse que significava “uma nova era na história da Espanha culta, porque iniciou a renovação intelectual deste país”¹⁷. Não sabemos se antes de 1913 foi oferecido a ele oportunidade de estabelecer contatos estreitos com esta cultura, o que nos obriga a situar seus afazeres e seu entusiasmo hispânico ao redor de duas datas. Uma em 1913, momento que coleta as ideias que lançam no terreno da cultura homens extraordinários como dom Ramón Menéndez Pidal, Ramón y Cajal e Rafael Altamira, entre outros; e a outra em 1927, data em que, à mercê das vicissitudes políticas, se refugia em Madrid, ate o mês de julho de 1929, onde termina seu exílio¹⁸.

Manteve sólida amizade com todos os intelectuais espanhóis, dos seus últimos anos do século passado e primeiros decênios do atual. Se considera discípulo de Menéndez y Pelayo, cujo epistolário com García Peres publica em 1921¹⁹ e em cujo prólogo confessa sua dívida ao maestro dos Heterodoxos. Em *Viagem através da Espanha literária* reconhece tal dívida, assim como o que também deve a Bonilla y San Martín²⁰. Afirma o autor de *Historia de las ideas estéticas en España* que se trata de uma das mais grandiosas instituições adivinhadeiras que se conhecer no mundo e, “o seu gênio

¹⁶ Vid. *Viagem através da Espanha literária*, Rio de Janeiro, 1951, pág. 52.

¹⁷ Estudos de Literatura, 1ª série, 1910-1912, Lisboa, 1917, pág. 230.

¹⁸ *Viagem através da Espanha literária* (op. cit.), pág. 7.

¹⁹ Figueiredo, Fidelino. *O epistolário português de Menéndez y Pelayo* (Prefácio das cartas de Menéndez y Pelayo a Garcia Feres), Coimbra, 1921.

²⁰ Op.cit. pág. 18. cf. Depois de Eça de Queirós, São Paulo, 1943, pág. 98.

interpretativo e a sua capacidade de construtor de sínteses” nos apresentavam-no como “um dos grandes críticos do mundo e, certamente, o maior que a Espanha produziu”²¹.

Foi amigo de quase todos os arabistas espanhóis. E isso é importante para entender – quando um dia seu hispanismo for estudado a fundo – a raiz de certas afirmações que, somente vistas desde uma perspectiva da penetração islâmica na cultura ibérica, oferecem aberturas à crítica. Conheceu e se relacionou com dom Francisco Codera, e Miguel Así e pode “penetrar também e decerto mais fundamente na filosofia árabe”²², mesmo não chegando a conhecer a língua. Mas, como sua tarefa primordial, a estas alturas – durante os três primeiros decênios deste século – é a historiográfica, é aos historiadores a quem nós o encontramos mais unido. Menéndez Pidal é outro de seus mestres, esta figura estelar da filologia espanhola e românica, em geral, que ainda hoje, aos 97 anos de idade, numa juventude perene e luminosa, continua oferecendo-nos o caudal de sua sabedoria. A este mestre dos mestres Fidelino de Figueiredo dedica páginas de elogios que demonstram um claro sentido do “discipulismo” amoroso, como em algumas do livro *Epicurismos*. Nelas, elogia, uma vez mais, a fundação, em 1907, da *Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas*, que deu a direção do *Centro de Estudios Históricos* a dom Ramón Menéndez Pidal. Trata-se – observa o escritor luso – do episódio “mais importante do século XX. E a curiosidade, que na Europa e na América esse organismo tem despertado, confirma o meu parecer”²³. Vê essa Junta como a fusão de dois grupos espirituais espanhóis: os representados por Menéndez y Pelayo y Giner de los Ríos, respectivamente. E afirma imediatamente depois, categórico, que com Menéndez Pidal a linguística espanhola saiu das mãos estrangeiras para ser encabeçada pela escola espanhola que este sábio fundou e que hoje triunfa no mundo inteiro²⁴.

Suas amizades espanholas foram singulares, e aos nomes citados haveria que acrescentar muitos outros, que pisam, com igual firmeza, o

²¹ *Espanha*, São Paulo, 1943, pág. 112.

²² *O medo da História*, Lisboa, 1957, pág. 78.

²³ *Epicurismos*, Lisboa, 1923, págs. 25-29. *Viagem através da Espanha literária*, págs. 49ss. e *Últimas aventuras*, págs. 199-200.

²⁴ Diego Catalán Menéndez Pidal divulgou em 1955, Madrid, Gredos, as doutrinas desta Escola.

terreno da história espanhola da ciência e da arte. Ele manteve uma amizade estreita com o sr. Antonio Ballesteros Bereta e sua esposa, a grande historiadora dona Mercedes Gaibrois Ballesteros, aos quais dedica um de seus livros²⁵.

Em 1927, como dissemos, Fidelino de Figueiredo entra na Espanha, depois de uma dolorosa romaria pelas colônias de Portugal localizadas na África ocidental. Chega a Bordeaux e o professor Cirot o convida para ir a Paris. O ensaísta português responde da mesma forma que dom Miguel de Unamuno acabava de responder, em situação semelhante, à chamada dos amigos franceses, e se instala em Madrid, de onde lhe será mais fácil sentir a pulsação de sua Pátria e o som da outra campainha ibérica²⁶. Coleciona suas primeiras “agonias” num de seus melhores livros, que tem muito de “nivola” unamuniana e que nos leva até o contraditório escritor vasco desde o título: *Um colecionador de angústias*²⁷.

Marchas e contramarchas de seu fervor hispânico

Fidelino de Figueiredo chegou a Madrid. Apesar do regime político espanhol da época, o historiador português se dedica livremente a suas atividades intelectuais sem nenhum tropeço. Parece que na capital espanhola encontra a paz de espírito necessária para transformar sua paixão política em trabalhos de afirmação intelectual, graças a amizade e compreensão de seus amigos madrilenhos. “Começou por transpor para o ensaísmo interpretativo o que antes era fúria judicativa e impaciência de ação, isto é, converteu ou ampliou essa horrorosa coisa, a política dos patiozinhos nacionais, em tema literário geral. E desse esforço de compreensão lhe veio a cura da angústia política, por um processo um pouco semelhante ao da homeopatia”²⁸.

Desenvolve uma atividade extraordinária. As referências a esses anos madrilenhos se encontram, com frequências, em seus livros posteriores.

²⁵ *Bajo las cenizas del tedio*.

²⁶ *Um colecionador de angústias*, São Paulo, 1951, pág. 135.

²⁷ O capítulo XIX leva como epígrafe umas linhas de Unamuno, recolhidas de *La ciudad de Elenoc*, México, 1941, págs. 165-166.

²⁸ *Um colecionador de angústias*, págs. 134-135.

Colabora no “El Debate”, um dos diários mais lidos daquele tempo, no qual já vinha publicando artigos desde 1924. Com os que agora ele vai dando à luz, em meio à crise política contemporânea, publica seu livro *Notas para um idearium português*²⁹. E desde as colunas desse periódico proclama a necessidade da criação, em Madrid, de uma cátedra de estudos filipinos, que considera fundamental para a compreensão da história peninsular³⁰. Vai publicando, também, esses modelos de entrevistas preciosas com os homens das letras mais destacados do momento: Menéndez Pidal, Acosta, Valle-Inclán, Concha Espina, Rodríguez Marín, “Andrenio” etc., com as quais forma, mais tarde, no Brasil, o livro intitulado *Viagem através da Espanha literária*. Durante esses anos, seu pensamento se depura de toda paixão iconoclasta; seus juízos se sedimentam; sua visão universal de cultura se aclara, e inicia o caminho esplêndido de um ensaísmo interpretativo, de corte singularmente lírico, às vezes, ou épico-lírico, porque a luta não lhe é alheia, ensaísmo em que vibra uma “agonia” pessoal que o conduz a uma meditação angustiada em torno dos problemas das crises de culturas, e a verdadeiras crises de personalidade íntima. Este é o momento da ruptura. Desaparece o historiador e nasce o biógrafo de si mesmo, sem que desapareçam os outros, nem se esfume a História.

O ensaísta português vivia numa casa madrilena modesta, satisfeito de pode refletir em seus lábios um sorriso transbordante da rua de Alcalá. Era vizinho do famoso historiador mexicano Carlos Pereyra, com quem conversava durante as longas jornadas de exílio. Conheceu todos os membros da chamada geração da Ditadura e começou, com alguns, uma sólida amizade, “tão fundamente fraternal, que tem resistido às distâncias e aos imprevistos do destino”³¹. Sua passagem por Madrid, pela Madrid “donjuanesca” de dom Miguel Primo de Rivera, não foi tão triste³², apesar de instalar nele, desde então, a crise que o conduziu do historicismo, à maneira dos primeiros decênios do século, ao ensaísmo que hoje o caracteriza. Encontramos, às vezes, nos escritos daquele tempo, páginas de alegria espiritual desordenada sobre a Madrid contemporânea³³.

²⁹ Vid. *Motivos de novo estilo*, Coimbra, 1944, 25 ed., págs. 13-14.

³⁰ Vid. *Espanha* (op. cit.), pág. 158, y O medo de História, págs. 1-2.

³¹ *Viagem através da Espanha literária*, pág. 11.

³² Vid. *Última aventura*, pág. 243.

³³ Vid. *Notas para um idearium português*, Lisboa, 1929, págs. 172-173.

Parte, finalmente, da Espanha, renovado e fortalecido, com a mente cheia de ideias, esperanças e previsões. E propaga seu hispanismo pelas Universidades americanas. Desde uma delas vaticina a imediata instauração da Segunda República espanhola³⁴. Vê nascer, com desagrado, no seio da própria República, o novo “falangismo”, do qual diz que é “uma sistemática destruição desse ambiente de ideias e de todo o panorama social e cultural que se desenhara depois do ‘desastre’ e em consequência dele”³⁵. Este povo, que o deslumbrou, que tanto o emocionou, sobre o qual já havia escrito tantas vezes, vai decepcioná-lo por completo. E com pesar, lemos frases amargas sobre a Espanha, que traduzem, contudo, em sua amargura e desprezo, o imenso amor que Fidelino de Figueiredo sentiu pelos espanhóis. Anos mais tarde, ao analisar suas impressões sobre os Estados Unidos, em *Diálogo ao espelho*, conclui, depois de observar objetivamente a realidade americana, em função de uma política internacional, que suas impressões antigas sobre a Espanha foram falsas, e que aquele povo alegre, cordial, trabalhador e generoso é um povo guerreiro, de um egoísmo cego e anti-humano.

No final, todos os povos foram decepcionando nosso autor. Até a Alemanha, a pátria dos grandes gênios da música que suavizam espiritualmente os últimos e fecundos anos de sua existência. Do espanhol, que tantas vezes chamou de “nobilíssimo”³⁶, dirá agora: “Pois, amigo, confesso que me enganei sempre. O povo espanhol, que eu pude observar com intimidade fraternal de longos anos, e que me afigurava uma aristocracia de espécie, pelo seu pundonor, pela sua valentia heroica, pelo seu espírito justiceiro, pela sua generosidade hospitaleira de requintes fidalgos, por todas as nobrezas que dia a dia desdobrava ante os meus olhos fascinados, desencadeou a mais bárbara guerra civil de que falam os anais da maldade humana”³⁷. Poderíamos ter ocultado esta passagem, mas seria injusto. Porque sabemos que ela não tira a autoridade nem a verdade das anteriores. Pelo contrário, as intensifica. E é fruto de seu hispanismo volitivo, dito com a mesma paixão com que tantos e tantos espanhóis expressaram sobre o problema. Brotou do substrato amoroso do espanhol, como em tantas ocasiões brotaram frases

³⁴ Vid. *Diálogo ao espelho*, Lisboa, 1957, pág. 87.

³⁵ *Viagem através da Espanha literária*, pág. 10.

³⁶ *Diálogo ao espelho*, pág. 101.

³⁷ Op. cit. pág. 101.

amargas de Antero de Quental sobre Portugal e os portugueses, e ninguém poderá discutir o lusitanismo do poeta citado.

Esses juízos amargos não debilitam nem apagam os belíssimos conceitos elogiosos do espírito espanhol por onde quer que se encontrem em suas obras, de análise e interpretação sincera, que transformam a Fidelino de Figueiredo no primeiro hispanista português de nossos tempos.

O hispanismo de nosso autor não é frio. Não é intelectual. É cálido, cordial. Brota de dentro. É totalitário e dominante, “ansioso da posse plena”, como afirmou em 1936, em momentos tristes para Espanha. “Eu amava a Espanha toda, desde os Pirineus a Gibraltar, do Atlântico ao Mediterrâneo, com a sua variedade regional, a austeridade mística da meseta e a orla marítima, colorida e cantante. Amava a sua longa atuação histórica, desde Covadonga à Segunda República, um rosário de cruzadas e epopeias; amava-a no seu caráter dilemático, de constante oscilação pendular entre contrastes, desde a quebra da sua unidade de consciência”³⁸.

Pois bem, fruto deste amor, que engendrou conhecimento, foi uma grande quantidade de livros sobre a cultura hispânica, cujos títulos apontamos no rodapé³⁹. Ele mesmo afirma que estes trabalhos lhe ocuparam durante um quarto de século. E se justifica seu entusiasmo por eles, porque o ajudaram a esclarecer seu sentimento nacional luso, “e franqueavam-lhe um mundo mais vasto, que já contentava as minhas ansiedades de cosmopolitismo e simpatia humana. Diligencieí – acrescenta – tocar a medula viva da

³⁸ Espanha, pág. 166.

³⁹ *Modernas relações literárias entre Portugal e Espanha, A Espanha e a alta cultura intelectual*, In Estudos de Literatura, 1ª série, Lisboa, 1917; *España en la moderna literatura portuguesa*, In Estudos de Literatura, 2ª série, Lisboa, 1918; *Menéndez y Pelayo e os estudos portugueses; O tema do “Quijote” na literatura portuguesa do século XVIII; Introdução a uma antologia castelhana de literatura portuguesa*, in Estudos de Literatura, 3ª série, Lisboa, 1921. *O epistolário português de Menéndez y Pelayo; O tema do “Quijote” na literatura portuguesa do século XIX*, in Estudos de Literatura, 4ª série, Lisboa, 1924. *As duas Espanhas, Lisboa, 1932. Pyrene, Lisboa, 1935. Últimas aventuras, Rio de Janeiro, 1941 (Ensayos titulados Novas anotações sobre o “donjuanismo”, 241-254, y Lope de Vega: alguns elementos portugueses na sua obra, 255-325). Vid. Chronological Bibliography of the writing, of Fidelino de Figueiredo, compiled by Melissa A. Cillely, Coimbra, 1958, y Assis Pereira, Carlos, O idearium de Fidelino de Figueiredo, São Paulo, 1961.*

alma espanhola, percorrendo a terra de que ela brotava, amando a gente que a encarnava e devassando a cultura que a sublimava”⁴⁰.

Palavras como as anteriores, refletem o mesmo espírito que dom Miguel de Unamuno relata em suas obras semelhantes, ao falar de Portugal. Os dois escritores entenderam bem a necessidade que nós, homens, temos de uma e outra vertente geográfica e política da Península de conhecer e amar a porção do solo ibérico no qual não nascemos, de escutar e sentir o toque da campanha vizinha para completar o eco da própria. Embora a opinião mudara momentaneamente, antes ou depois de qualquer tipo de tragédia desestimuladora, esses homens nunca deixariam de amar o povo fidalgo e simples que moviam íntimos impulsos intra-históricos de aglutinação em direção ao crepúsculo de duelo e sangue. Quando existem, como em nossa Península, antinomias cruciais geradoras de dilemas fratricidas, há que estar sempre atentos a esses vaivéns, o que, por outro lado, mostra a imensa capacidade de entrega e decisão que tais homens possuem. O desague sangrento é, com frequência, prelúdio de auroras luminosas de afirmação de personalidades históricas poderosas.

Instalação definitiva no hispânico

Os traços de hispanista exímio que caracterizam a Fidelino de Figueiredo povoaram o livro intitulado *As duas Espanhas*. Nele desenha os perfis do hispânico, o porquê e o para quê de seu fervor pelas coisas da Espanha, e descobre e analisa substratos e motivações. A Espanha se apresenta para ele como um dos povos espiritualmente mais ricos do universo. É como um círculo onde duas forças de atração física, a centrífuga e a centrípeta se dão, potencialmente, as mãos, de onde há que deduzir que o princípio fertilizador “dessa civilização é a luta; que essa civilização de escassa continuidade e frágil regularidade, toda em chispas, mais brilhantes que duradouras, toda em contrastes e alternativas, encontrou na estruturação, que lhe impôs Filipe II, um perpétuo e necessário pomo de discórdias, tão necessário como verdadeira é a dissociação mental simbolizada em Quixote-Sancho”⁴¹. “*A posteriori*”, o autor de *Pyrene* elabora sua teoria das duas Espanhas. Esta teoria

⁴⁰ *Espanha*, pág. 163-164.

⁴¹ *Espanha*, pág. 153.

se baseia no descobrimento de um antagonismo interno, histórico, que finca suas raízes na Monarquia do Rei Prudente, como Felipe II foi chamado, cuja prudência foi tanta que desenhou uma trajetória de imprudências constantes sobre o cenário da história peninsular ibérica. O importante da tese, que é pouco original, embora sedutoramente exposta, é a exposição do problema de como estas duas Espanhas, que agora nascem, são imprescindíveis uma à outra e como seria impossível a vida histórica espanhola diante da ausência de uma dessas duas forças. “Do seu encontro e permanente estado de guerra, é que chispa a criação espanhola, nacionalmente espanhola, que é sempre um grito de vitória a abafar o lamento dum vencido”⁴². Toda a história moderna da Espanha, principalmente a partir do século passado, configura a alternativa destas duas forças desencontradas, que marcham de queda em queda, ora da direita para a esquerda, ora da esquerda para a direita, como nós costumamos dizer hoje. Esta terminologia, que Fidelino de Figueiredo também usa, Unamuno vai criticar mais tarde⁴³.

O autor português se propôs, em *As duas Espanhas*, “assinalar o tipismo e a composição do clima espiritual da Espanha”⁴⁴. Tal frase generaliza demais, e impede o entendimento e o alcance exato da obra. Quando Fidelino de Figueiredo – herdeiro, em sua terra, do ensaísmo regeneracionista espanhol de 1898 – entra de cheio no miolo da tese; quando aponta a Felipe II, diretamente, e a *Don Quijote*, como os dois soberanos da Espanha, por excelência, e tenta, depois disso, analisar e discutir o problema das duas Espanhas faz algo a mais que assinalar, superficialmente, um simples tipismo. Faz história verdadeira, interna e externa, história e intra-história. Medita diante dos fatos, que calam por fora e por dentro. Analisa, com rara paixão, a realidade histórica espanhola desde o momento em que oscila o ponteiro da balança. É a vida de um povo que oscila sem parar, vida pendular, o que indica que nos encontramos diante de algo que possui caracteres muito singulares, “uma das grandes esperanças do mundo, nesta hora de dúvida amarga”⁴⁵. É preciso ler com atenção esta obra para entender bem certos aspectos do passado da Espanha. Por outro lado, *As duas Espanhas* representa um dos ensaios mais perfeitos do entendimento do espírito espanhol.

⁴² *Espanha*, pág. 153.

⁴³ *Espanha*, págs. 101-102.

⁴⁴ *Espanha*, pág. 14.

⁴⁵ *Espanha*, pág. 16.

A geração de Unamuno, Baroja, “Azorín”, Antonio Machado, que Fidelino de Figueiredo tanto ama e respeita, explica-se, em parte, como algo que vai intimamente unido a esta oscilação pendular hispânica, algo que nos adverte sobre nossa consciência dissociativa.

Que ninguém pense que as marcas de uma hispanofobia em potencial, motivadas pelo espectro filipino, atravessam a prosa de *As duas Espanhas*. Se em alguma ocasião há frases que assinalam a urgência da extinção do mito filipino – para que nossos povos cheguem a uma compreensão duradoura –, o autor não deixa, por outro lado, de dar seu verdadeiro nome às coisas e de apontar, neste momento histórico tão importante para a definição da nacionalidade lusa, o problema da dissociação interna, não só hispano-portuguesa, mas também espanhola, como se sabe⁴⁶. Felipe II e *Don Quijote* são os representantes máximos deste espírito. E sobre o segundo Fidelino de Figueiredo escreve parágrafos de intensa ressonância interpretativa, herdeiros, no que o tipo de comentário refere, da exegese “noventa-e-oitista”⁴⁷.

Hispanofilia fideliniana

É no momento em que se ofende a dignidade da cultura espanhola que brilha verdadeiramente a hispanofilia de Fidelino de Figueiredo. Não é a primeira vez que lábios estrangeiros, movidos pela inveja, falaram mal da Espanha. E quando alguém comenta uma dessas calúnias comuns, a voz de Fidelino de Figueiredo se inunda de emoção e ele verte seu amor a Espanha. Manifesta, como já dissemos acima, sua hispanidade exercida “desde dentro”. Não chega de fronteiras distantes. Nasce do íntimo de uma consciência ibérica que vibra diante do eco das duas campanadas peninsulares com a mesma emoção. E reage diante do insulto como os bons espanhóis reagiram sempre. Existe na obra do escritor português uma passagem muito significativa a este respeito. É seu comentário à famosa frase do invejoso enciclopedista francês Masson de Morvilliers, que zombou da originalidade e eficácia universal de nossa cultura⁴⁸. Fidelino de Figueiredo defende com brio, como o melhor dos espanhóis, com a sobriedade e firmeza da melhor crítica, a postura espanhola no seio da cultura universal, e afirma

⁴⁶ *Espanha*, pág. 26.

⁴⁷ *Espanha*, pag. 20. Vid. *A luta pela expressão*, Coimbra, 1944, págs. 156-162.

⁴⁸ Cit. por Fidelino de Figueiredo, *Espanha*, pág. 89.

no final: “Mas o pobre Masson de Morvilliers tinha escasso domínio da pena e imprudentemente generalizou: nada se deve a Espanha, nem hoje nem no passado”⁴⁹. E o ensaísta luso aproveita a oportunidade para, apoiado nos estudos de Julio Cejador, Bonilla y San Martín e Menéndez y Pelayo, levantar-se como um grande defensor de nosso Renascimento, tão negado em outras ocasiões⁵⁰, e de nossa cultura.

O hispanismo do autor de *As duas Espanhas* não se limita unicamente à análise da realidade histórica espanhola a partir das correntes políticas e de pensamento filipizantes e desfilipizantes. Nosso escritor se lança para a prática e luta, na medida de suas forças, por uma aproximação espiritual entre Portugal e Espanha⁵¹. Estuda e analisa outros momentos de nossa história. Em *Viagem através da Espanha literária* afirma que seu hispanismo “não se confinava nos velhos problemas dos velhos séculos; procurava por meio daquele grato convívio entender também o mapa contemporâneo”⁵². E é assim. Nos demonstra isto em 1928, durante os meses do gozoso cativo madrilenho, quando se transforma num precioso jornalista da atualidade espanhola e portuguesa⁵³. Sua relação com os escritores da geração espanhola de 1927 – que o inclina na busca de relações com a cultura lusa⁵⁴ – o faz ver cada dia com mais força o poderio de um grupo intelectual que, arrancando do “desastre”, ilumina poderosamente o amplo horizonte de nossas letras durante a primeira metade do século transcorrido. Assim se justificam os elogios a uma série de escritores daquele tempo, e as frequentes conversas de Ganivet⁵⁵, Armando Palacio Valdés⁵⁶, Vicente Blasco Ibáñez⁵⁷, Ramón Pérez de Ayala⁵⁸, Eugenio D’Ors⁵⁹, José Ortega y Gasset⁶⁰, entre outros.

⁴⁹ *Espanha*, págs. 88-59.

⁵⁰ *Espanha*, pág. 41.

⁵¹ Vid. *Depois de Eça de Queirós*, pág. 73, nota 22.

⁵² *Viagem através da Espanha literária*, pág. 7.

⁵³ *História de um vencido da vida*, Lisboa, 1930, pág. 7.

⁵⁴ *Viagem através da Espanha literária*, pág. 9.

⁵⁵ *Epicurismos*, págs. 49-50. *Últimas aventuras*, pág. 90.

⁵⁶ *Cultura intervalar*, Coimbra, 1944, pág. 113.

⁵⁷ *Cultura intervalar*, pág. 96.

⁵⁸ *Espanha*, pág. 84.

⁵⁹ Ricard, Robert: op. cit., pág. 32.

⁶⁰ *Motivos de novo estilo*, Coimbra, 1944, págs. 66-69. *Notas para um Idearium português*, pág.40.

Deste último, como já observamos, se poderão encontrar algumas influências sobre o pensamento fideliniano.

O autor de *Pyrene* elogia, sempre que tem oportunidade, a criação literária desta época⁶¹, e embora julgue que o ano de 1936 representa o ponto final do apogeu que se inicia em 1898 – porém que a falta de perspectiva lhe enganou redondamente, como prova o apogeu de nossas letras nos momentos que transcorrem –, não deixa de ser significativo o fato de que a guerra espanhola lhe sacuda a sensibilidade, com ardor, e motive novos e belos ensaios sobre a noção do limite da personalidade dos povos⁶².

Matéria didática

Não podemos concluir estas considerações sobre o hispanismo de Fidelino de Figueiredo sem afirmar que através de toda sua obra se encontram esparramados materiais abundantes para um estudo comparativo de nossas duas literaturas. *Pyrene* representa um intento sistemático, neste sentido, e em dois de seus parágrafos o autor nos resume suas aspirações: 1) acompanhar a migração de gêneros, obras, tipos, ideias, atitudes, relações pessoais – traduzimos para explicar melhor o desenvolvimento de cada literatura e recompor, da melhor maneira melhor possível, o aspecto literário do intercâmbio intelectual dos dois povos, e 2) comparar, no sentido filosófico da expressão, enquanto fase da elaboração do conhecimento, para observar semelhanças e diferenças essenciais, se atentando especialmente para estas últimas, para chegar a um conceito mais rigoroso de cada literatura e do espírito nacional de cada povo⁶³. Em *Pyrene* desenha os caracteres da história literária da Espanha e glosa as famosas coordenadas de Menéndez Pidal. Nos oferece os caracteres da portuguesa, resumindo seu famoso opúsculo sobre os mesmos⁶⁴. Fidelino de Figueiredo é autor da fórmula “paralelidade e assincronia” de nossas culturas.

Enfim, os sulcos que nos conduzem à visão do hispanismo de Fidelino de Figueiredo são demasiado profundos para encerrá-los em nossas pobres

⁶¹ Eprene, Lisboa, 1953, págs. 30, 33.

⁶² *Últimas aventuras*, pag. 13.

⁶³ *Pyrene* pág. 14.

⁶⁴ Características da literatura portuguesa, 1914.

linhas. É um amplo e profundo mundo o que temos por diante, que terá que ser estudado necessariamente um dia. Desenhou, como poucos, paralelismos históricos e literários. Se ocupou de figuras-chaves de nossa literatura. Escreveu parágrafos cheios de amor sobre Lope de Vega, o tipo de Don Juan, o Quixote, os homens da geração de 1898, e sobre tantos outros momentos de nossa cultura. E teve o dom, por excelência, de ser um profundo conhecedor, além de amigo pessoal, de don Miguel de Unamuno, outro colecionador de angústias.

16. Rolando Morel Pinto

Nasceu em Camocim (Ceará), onde fez os estudos primários e secundários, transferindo-se para São Paulo na fase do ensino superior. Graduou-se em Letras Clássicas pela USP e em Direito pela PUC-SP, trabalhando inicialmente como professor dos colégios Anglo-Latino e Bandeirantes. Ingressou no magistério universitário como docente das Faculdades de Filosofia de Taubaté e de Assis, sendo admitido posteriormente na Universidade de São Paulo, onde deu aulas de Literatura Brasileira e completou sua formação acadêmica, defendendo as teses de doutorado e livre-docência, de acordo com a mentalidade instaurada por Fidelino de Figueiredo. Por isso mesmo, fez parte da equipe constituída por Antonio Soares Amora para desenvolver o programa de ensino e pesquisa da Faculdade de Ciências e Letras de Assis, onde chegou a ocupar o cargo de Diretor.

Suas teses sobre Graciliano Ramos e Oliveira Paiva despertaram interesse nacional, quando publicadas sob a forma de livro, de certo modo influenciando na decisão de Julio Garcia Morejón ao convidá-lo a integrar o corpo docente fundador da Escola de Comunicações Culturais da USP, em 1966, assumindo a direção do Departamento de Estudos Linguísticos e Literários, bem como a organização das primeiras atividades de extensão cultural. Para tanto, contribuiu seu relacionamento com o mundo profissional da comunicação, como colaborador do Suplemento Literário do Estado de São Paulo e diálogo regular com escritores e produtores de propaganda, rádio e televisão.

Essa interface com o sistema midiático, resultante da sua concepção da língua portuguesa como sistema de comunicação mundial, facilitou também sua cooperação com os departamentos profissionais da nova instituição. Tanto assim que ele se dispôs a orientar colegas mais jovens inscritos no programa de doutorado em Comunicações Culturais. Defenderam teses, sob sua orientação, pesquisadores do jornalismo como José Marques de Melo e Gaudêncio Torquato, da mesma forma que Candido Teobaldo Andrade, das relações públicas e Dino Preti, produtor de teleducação.

Em seu perfil intelectual dois fatores mostraram-se relevantes: a “sólida formação de língua e literatura” e a “mente aberta à discussão” (Preti, 2010) Tais predicados podem ser aferidos no texto a seguir reproduzido, que estabelece relação de causa e efeito entre a língua portuguesa e a unidade nacional.

Quando a Escola de Comunicações Culturais foi alterada, nos anos 70, para se adaptar ao espírito da reforma universitária da USP, Morel Pinto retornou aos quadros da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas na USP, ali permanecendo até a aposentadoria.

BIBLIOGRAFIA

BELLOTTO, Manoel Lelo. *A trajetória da Faculdade de Ciências e Letras de Assis: Faculdade de Ciências e Letras de Assis, 1958-2008*, Assis: UNESP, 2008.

CASTELO, José Aderaldo. *Cadeira de Literatura Brasileira*. São Paulo; USP-FFLCH-IEB, s.d.

PRETI, Dino. *Pronunciamento como Professor Emérito*. São Paulo: USP-FFLCH, 2010.

José Marques de Melo

A língua portuguesa e a unidade do Brasil

Rolando Morel Pinto*

Rocha Lima pertence à nova geração de filólogos brasileiros, conhecido por uma série de trabalhos de sua especialidade, inclusive pequenas obras didáticas. Nesta Gramática faz uma tentativa de fugir à rotina das obras congêneres, embora não alcance plenamente seu objetivo. De fato, ao lado de modernas lições dos fatos da linguagem, aparecem concessões a doutrinas superadas e preferência por excessos de classificações, quase desmentindo o prefácio. Busca a simplificação através de princípios linguísticos gerais; quebra, de repente, este ritmo largo para resolver pequenas questões, nem sempre “rigorosamente justificadas pelos fatos da língua” (Prefácio, p. II). Finalmente, algumas teorias estão escudadas nos científicos preceitos da moderna Linguística, enquanto outras se guiam apenas por um discutido e pessoal empirismo.

Em um pequeno capítulo inicial, o A. dá o seu conceito de Gramática e divisão desta disciplina em: Fonética, Morfologia e Sintaxe. Não discute nem justifica essa divisão, deixando de lado as sugestões aos termos Fono-
logia, Fonêmica e Lexiologia.

Atribui à Fonética as funções de: “Classificação dos sons e dos princípios que regulam seu agrupamento; da reta acentuação das palavras; da exata pronúncia de seus sons; e da maneira de reagrupá-los na escrita”. Na primeira parte, aceita a classificação tradicional de vogais e consoantes; talvez por se tratar de um curso médio tenha evitado qualquer discussão em

* PINTO, Rolando Morel. *Revista de Letras*, Assis, SP: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Assis, 1960. p.246-249.

torno do problema, critério que não se harmoniza com o adotado na classificação das consoantes, onde apresenta subdivisões complicadas para o estudante (p. 19). A entoação, por sua vez, merecia um capítulo próprio, pois foi lamentavelmente confundida com acento de altura.

Dedica um capítulo à “Descrição de Pronúncia Normal do Brasil”, “Segundo normas aprovadas pelo Primeiro Congresso Brasileiro de Língua Falada no Teatro”, realizado em 1956, na Cidade de Salvador-Bahia (p. 28), e não deixa de ser boa iniciativa.

O capítulo dedicado à Ortografia forma-se de um resumo da história da ortografia portuguesa e das normas do “Sistema Ortográfico Oficial” (p. 42.). Logo em seguida, passa ao estudo da Morfologia.

Não considera a classe dos “determinativos” e admite duas outras independentes: a do “artigo” e a do “numeral”. Esta é a orientação da Nomenclatura Gramatical Brasileira, cujos inconvenientes já foram apontados pelo Prof. Isaac Nicolau Salum (“Ainda a Nomenclatura Gramatical”, *O Estado de S. Paulo*, 21 de jun. 1959, p. 64).

Na flexão dos nomes aproveita o excelente conceito de gênero proposto por Amado Alonso e Pedro Henríquez Ureña em sua Gramática Castellana – Primer Curso, mas perde a oportunidade de atualizar a lição dos epicenos, conforme fizeram os referidos autores. (Cf. op. Cit. p.63).

Inoportuna, como método, é a referência especial a nomes de “gêneros duvidosos”, pois entre os citados, muitos realmente não o são: ágape, alvará, antílope, etc. Já na flexão numérica, nada há de novo e a teoria do plural dos compostos não melhora a confusão reinante neste ponto, vítima do arbítrio dos gramáticos.

Não tem rigor científico o conceito de adjetivo: “Adjetivo é a palavra que, posta ao lado de um substantivo, exprime a aparência exterior, o modo de ser ou uma qualidade de tal substantivo”. (p. 91).

Na explicação das formas: melhor, pior, maior e menor (p. 97), deixa de recorrer à origem latina das mesmas, preferindo dizer que esses adjetivos têm significação já de si comparativa; no entanto, logo adiante (p. 99),

explica alguns superlativos segundo seus radicais latinos. Desnecessário, por outro lado, é incomodar Antenor Nascentes para explicar o conceito de superlativo (p.97).

Para o A., os “possessivos”, “demonstrativos”, “indefinidos” e “relativos” são exclusivamente pronomes e não adjetivos (p.106). Sobre esta teoria, vem muito a propósito ainda a observação do Prof. Isaac Nicolau Salum:

“Bem sei que é esse o critério tradicional da gramática latina, mas não é o da gramática neolatina nem da nessa tradição. E que serviço presta a inovação no caso, a não ser o de criar complicação para as crianças? (loc. cit.) “A complicação vem páginas à frente: basta cotejar exemplos do capítulo “Emprego do Adjetivo” com outros que justificam as regras do “Emprego dos Demonstrativos”.

A lição dos verbos registra pontos altos e baixos: simplicidade e clareza das explicações, conceitos novos, alguns sugeridos pelos autores castelhanos citados; em compensação, o “imperativo” está explicado superficialmente. Quanto à terminologia dos “tempos verbais”, muitas das que usa o A. foram adotadas na Nomenclatura Gramatical Brasileira e já mereceram o seguinte comentário: “Aliás, a noção paradoxal de futuro do pretérito não é facilmente entendida pela criança ou pelo adolescente”, (Salum, loc. cit.). O mesmo se poderia dizer de futuro do presente e acrescentar que toda essa inovação não vem precedida das necessárias justificações.

Para fugir às sistematizações cavilosas da velha gramática, explica a regularidade do verbo apiedar-se (p.148), mas infelizmente o colocou sob a rubrica dos “irregulares”, o que pode trazer confusão ao estudante inexperiente. A coragem de inovar também se trai na explicação dos “verbos defectivos” recorrendo às expressões arresadas rizotônicas e arrizotônicas, não explicadas previamente, falha que se repete, e incluindo entre os “defectivos” verbos de conjugação completa, embora de pouco uso, tais como: jazer, imergir, submergir (Cf. Rodrigo de Sá Nogueira, *Dicionário de Verbos Portugueses Conjugados*. Lisboa, Liv. Clássica, 1944, p. 112, 212).

Os modernos métodos didáticos de ensino de língua preconizam a iniciação justamente pelo estudo da frase. Assim é a gramática castelhana

citada e a de Mário Pereira de Sousa Lima, para citar uma excelente obra do Brasil. Infelizmente Rocha Lima não quis seguir o exemplo e preferiu o plano expositivo tradicional. Desse modo, o capítulo das “conjunções” não pôde fugir à aridez da doutrina velha, embora se possa abonar, a crédito do Autor, a clareza do conceito de “conjunção” e a inclusão das “correlativas” em classe à parte. Outras lições não têm a mesma limpidez exatamente por falta da teoria da “frase”, como é o caso da explicação da conjunção porque coordenativa. Não convence também a definição de “conjunção adversativa” (p. 171).

Na parte da “Sintaxe” explica inicialmente a “frase” e sua constituição. Estranha-se apenas a consideração das “exclamativas” como classe independente e a não-inclusão das “desiderativas”. Nada simplifica a extensa teoria das “partes da oração”, com uma subdivisão dos seus termos, nem sempre acompanhada de doutrina clara e convincente e, o que é mais importante, inteiramente funcional, como se exige de obra deste tipo. Basta lembrar os casos do “complemento relativo” diferente do “objeto indireto” (p. 242), e o “complemento circunstancial” distinto do “adjunto adverbial”, especificações contraditórias em face da pretensão simplificadora da obra, e estranhas à nossa tradição. Por outro lado, não é termo acessório o “agente da voz passiva”; pode ocultar-se comumente, questão de estilística, mas sempre existirá.

Na classificação das “subordinadas”, perfilha o A. a coerente doutrina de José de Oiticica que inclui entre os processos sintáticos a “correlação” e “justaposição”. A referência às “orações reduzidas de particípio presente” (p.265) deveria vir em simples nota de rodapé.

Ainda na parte da “Sintaxe” inclui o A. um estudo sobre o “Valor funcional das palavras na frase”, seguindo de perto o modelo de Sousa da Silveira, na obra hoje clássica *Lições de Português*. Sob o título “Emprego do Substantivo” encontram-se as mais variadas observações e a unidade somente não se perde inteiramente, graças ao índice final que é completo, embora não seja remissivo. Nem todos os parágrafos são importantes; alguns até inoportunos, como o de nº VII, pela redação e pela insegurança da doutrina; deu mais importância àquilo que é excepcional, relegando a segundo plano o uso geral e comum (p. 272). Já o de nº XI tem seu interesse

estilístico e como tal deveria ser realçado; do contrário, será entendido como norma geral, semelhante às outras expostas.

O estudo do “pronome” não mereceu exame mais acurado, limitando-se o A. a expor a lição tradicional, sem qualquer consideração ao uso já consagrado na língua falada. Veja-se, sob este aspecto, o que diz da construção entre mim e ti e da função reflexiva dos pronomes si e consigo (p. 301). Sem solução definitiva ficou também a verdadeira função do pronome demonstrativo o, em períodos do tipo: Mandei-o entrar (Cf. obs. das p. 302 e 422, n. 6).

Em visão geral desta parte, pode-se concluir que, entre lições de boa prática da língua, há bom número de recomendações desnecessárias, como a V da p. 325, II da p. 326, ou deslocadas, como a XVI da p. 321, e muitas outras que ficariam melhor em um verdadeiro capítulo de “Estilística”, pois são particularidades dessa disciplina, não princípios gerais de gramática normativa.

A própria *Nomenclatura Gramatical Brasileira* não acolheu o termo “anexo predicativo” criado pelo A., e que pretendia substituir, sem qualquer vantagem, o tradicional “predicativo”, conhecido velho dos estudantes.

Passando ao capítulo das “preposições”, a mesma dualidade se mantém: explicações práticas e oportunas (Cf. cap. II, p. 347), e outras em desarmonia com o espírito didático da obra, ou até mesmo supérfluas, como é caso daquela que divide as preposições em “fracas e fortes” (p. 318).

Talvez as limitadas proporções da obra não permitissem um desenvolvimento maior do capítulo sobre a “flexão do infinito”, que não consegue esclarecer a questão para o estudante de nível secundário. O problema exige demorada esquematização, como fez Said Ali (*Dificuldades da Língua Portuguesa* 5ªed., Rio de Janeiro, Liv. Acadêmica, 1957, p. 55-76), a quem o A. recorre muitas vezes. Ainda na “Regência”, percorre a comportamento de inúmeros verbos, com abundantes exemplos colhidos de autores consagrados.

O que mais surpreende, é que o A. coloque sob o título de “Estilística” a mais variada matéria, formando uma quarta divisão de sua Gramá-

tica. Não fazendo referência à “Semântica”, nem conceituando “Estilística”, Rocha Lima reuniu uma série de lições que começa com “Significação das Palavras” e termina nas “Figuras de Sentimento”, passando pelas “Noções de Versificação”, “Pontuação”, etc. Alguns capítulos são verdadeiramente destoantes como aquele consagrado à diferenciação entre “Prosa e Poesia (p.490)”, quase ilegível. Em vez de orientar os estudantes sobre as tentativas estéticas da moderna poesia, condeno-a previamente, depois de dizer que “não se confundam, como tem feito muita gente, duas noções distintíssimas: a de poesia e a de verso. No seu mais alto sentido, (sic) existe poesia tanto em verso como em prosa” (p. 490). Em seguida, transcreve todo um capítulo de Jônatas Serrano, com doutrinas inteiramente obsoletas, não esclarecendo devidamente a dicotomia proposta. Não se pode concordar com o preconceito contra “locuções triviais”, pois, o valor de Carlos Drummond de Andrade seria negado por ter esse poeta surpreendido toda a pungente poesia do cotidiano e por tê-la revestido com a linguagem, também, cotidiana.

Dentro da confusa teoria exposta, não fica devidamente funcional a passagem de *Iracema*, transcrita, como exemplo, à p. 493. É um simples trecho de prosa ritmada que tem o seu encanto na obra, mas é recurso até condenável, quando dele o escritor abusa.

Outro capítulo também destoante da realidade literária contemporânea é aquele correspondente às “Qualidades da Boa Prosa” (p. 495). Antes recomendar o exercício reiterado da análise textual, como realizam os franceses, por exemplo, do que impingir fórmulas abstratas que previnam o leitor ingênuo contra escritores que representam a vivência de sua época.

As noções de “Pontuação”, do modo como foram expostas, estariam melhor na parte de “Sintaxe”, como se encontra nas demais gramáticas. A função estilística da pontuação não foi assinalada com o necessário destaque.

Assim, fazendo o balanço retrospectivo das lições, chega-se à conclusões de que se trata de mais um livro didático, com pequenas inovações, embora não corresponda de todo àquela expectativa ansiosa de encontrar uma obra que modificasse, para melhor, o ensino da disciplina gramatical nas escolas secundárias. Quem sabe se no Curso Superior que se anuncia, liberto dos limites estreitos que o objetivo desta Gramática impõe, possa o A. desenvolver amplamente suas teorias, apoiando-se nas conquistas da lingüis-

tica moderna, e modificando completamente a parte final, com estudos mais profundos e atualizados, segundo as doutrinas tão difundidas dos mestres da Ciência da Literatura.

17. Flávio Mota

Pintor e desenhista, nasceu na cidade de São Paulo em 1923, dedicando-se também ao ofício de historiador, o que o motiva a compor a equipe jovem da Faculdade de Filosofia da USP, onde se gradua em Filosofia, dedicando-se a História da Arte, sob a influência de Roger Bastide e de outros mestres das primeiras gerações.

Mais tarde, vinculou-se ao grupo de Lourival Gomes Machado, desenvolvendo trabalhos sobre estética, o que o habilita a concorrer à Cátedra de História da Arte aberta na Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da USP. Torna-se ali dedicado colaborador de Vilanova Artigas, auxiliando-o na reformulação do currículo da instituição.

Publica em 1957 seu estudo “Contribuição ao Estudo da Art Nouveau no Brasil” e em 1965 veicula através da revista *Cadernos Brasileiros*, v. 7, n. 2, o instigante artigo “Art Nouveau: um estilo entre a flor e a máquina”.

Participa da movimentação, liderada por Walter Zanini, para fundar o Instituto de Artes na USP, o que o aproxima dos artistas de vanguarda, entre eles o fotógrafo Thomas Farkas, aceitando orientar a tese de doutorado que este inscrevera no Departamento de Jornalismo da ECA. Esse trabalho enfrenta poderosa resistência por parte de setores conservadores da universidade, inconformados com o uso de filmes e materiais congêneres para a demonstração das hipóteses estabelecidas.

Conquista em 1975 o prêmio de arte-comunicação da APCA – Associação Paulista dos Críticos de Artes – pelos painéis realizados no Elevado Costa e Silva, na cidade de São Paulo.

O texto a seguir transcrito, “As artes plásticas em São Paulo”, foi originalmente publicado na coletânea São Paulo: terra e povo, Editora Globo, 1967, p. 207-228. Trata-se de um bem elaborado pano-

rama sobre a riqueza cultural do patrimônio acumulado pela nossa sociedade, na conjuntura em que foi criada a Escola de Comunicações Culturais da Universidade de São Paulo.

BIBLIOGRAFIA

BUENO, Daniel. Flávio Mota e o vazio de Steinberg. SIB News, São Paulo: Sociedade dos Ilustradores do Brasil, 2013.

COSTA, Juliana Braga. Rapporto Brazile. São Paulo: Zodiac, Itaú Cultural, 2012.

MOTA, Flávio. Enciclopédia Itaú Cultural. São Paulo: Artes Visuais, 2009.

LAROUSSE CULTURAL. Flávio Mota, Brasil A/Z. São Paulo: Editora Universo, p. 545, 1988.

José Marques de Melo

As artes plásticas em São Paulo

Flávio Motta*

São notas apenas, na tentativa de colher amostras que conservem o sabor das fontes. Existe, a par disto, o desejo de ordenar alguns aspectos significativos da vida artística em São Paulo. Resultou daí a esperança de correções para trabalho mais extenso, aprofundado e fluente. De novo, mínimos acréscimos de dados inéditos, em um ou outro período. De velho, muita coisa; muitas interpretações, quase uma tradição – essa, por exemplo, de estudar a História de São Paulo pelos caminhos.

O passado nos dá o novo, ao contrário da novidade que traz a última e mais velha manifestação de uma cultura. Como se aproximam os brasileiros separados por distâncias de toda ordem, essa foi a preocupação, desde o momento em que consideramos a arte como mais um caminho, ou melhor, mais um fator de comunicação.

Pelos caminhos, das “entradas” e “bandeiras” se desenharam os primeiros traços na fisionomia de São Paulo. Passaram os paulistas, da rude e “*sui generis*” empresa das bandeiras aos liames mais sutis da arte com a História e a sociedade. Porque desvendaram uma nova terra, desvendaram também uma nova maneira de agir e de ser. Além do fenômeno nacional, como observou Cassiano Ricardo, “o bandeirismo revelou ao mundo a realidade humana do índio”. Ao investir pelo continente a dentro, embriagado pela aventura, pela ambição ou pelo mito, o bandeirante marcou, sobre a geografia, a grandeza territorial do Brasil. E no isolamento, a partir de Pirati-

* MOTTA, Flávio. As artes plásticas em São Paulo. In: BRUNO, Ernani Silva (org.). *São Paulo terra e povo*. Porto Alegre, RS: Editora Globo, 1967. p.207-227.

ninga, firmou seu caráter de independência. “A função do Caminho do Mar – no dizer de Paulo Prado – foi toda negativa: isolou em vez de ligar. Deste fato se originaram consequências notáveis para o passado de São Paulo, confirmando o que sempre repete Capistrano, que é no estudo dos caminhos que melhor se aprende a História de São Paulo”.

A partir do século XVIII, novos caminhos venceram esse isolamento. Mas o próprio Paulo Prado os considera fatores de decadência em relação aos tempos heroicos: “A voracidade do fisco português, a tirania dos capitães-generais, a fome do sal que empobrecia os organismos, a miséria crescente, sem comércio, sem indústria, sem lavoura, levaram a antiga capitania à indigência extrema em que a encontrou o século XIX”.

No século passado, formaram-se, aos poucos, as fortunas. A exportação de açúcar – como assinala Ernani da Silva Bruno – “produzido no interior, apenas atravessava a cidade, movimentada pelas tropas de bestas que passavam para o porto de Santos”.

Entre 1868-1870, o inglês Hadfield, notava: “Não pode haver dúvida que São Paulo está destinado a ir para a frente como capital da província e pivô central das comunicações ferroviárias”. Como sede de governo e entroncamento ferroviário, desenvolverá a capacidade de avaliar a significação dos fluxos da riqueza, principalmente a do café. Burgo de estudantes, a partir de 1828, elevou os níveis de sua vida intelectual e teve o crescimento demográfico acrescido, inclusive pela “fixação de fazendeiros... pois de São Paulo podiam orientar melhor os seus negócios e controlar a passagem do seu açúcar serra abaixo, a caminho do mercado”. A partir do século XIX, a riqueza paulista circula pela estrada de ferro da Inglesa, transpondo, definitivamente, as dificuldades do Caminho do Mar. Muito café já era exportado pela província. A própria fisionomia urbana se altera. “Muitas zonas da cidade – no dizer de Ernani da Silva Bruno – e seus arredores tinham sido condicionados, desde o começo do século, em parte, pelos caminhos antigos, como foi em seguida pelo caminho de ferro”. A cidade evoluiu, do centro para a periferia, na direção radial dos caminhos. Dinamizada, pouco a pouco, pela riqueza do café, pela vida estudantil, como sede de governo, entroncamento ferroviário, servida de instalações hidrelétricas, atingiu o século XX com novas possibilidades de transformações, graças ao aparecimento de outros núcleos populacionais estabelecidos em torno da indústria nascente.

Desfigura-se a velha São Paulo, cidade-fábrica, por excelência, nos dias de hoje.

No São Paulo de agora, poucos exemplares de arte testemunham o nosso passado colonial. É possível que as relações com a metrópole tenham enfraquecido o nosso zelo pelo valor histórico da atividade produtiva e criadora. “Dentro de dezenas de anos – considera Paulo Prado – desaparecerá o último vestígio da São Paulo quinhentista ou seiscentista, como já desapareceu o Paulista antigo desses tempos heroicos. Felizes os que ainda puderem apanhar os fugidios delineamentos, os derradeiros traços dessa paisagem histórica, já ameaçada pelo tempo igualitário que só lhe conservará a carcaça indestrutível da terra e do céu, e que será a última testemunha presente das lutas, ambições e glória do passado”.

Em verdade, fugidios delineamentos permitem ainda localizar alguns vestígios do São Paulo antigo, seja na paisagem profundamente transformada pelo progresso, seja pela presença de poucos e dispersos exemplares de arte, referências singelas ao passado.

Quando estudou a arquitetura jesuítica, Lúcio Costa notou, a propósito de alguns retábulos paulistas que “São Paulo, Estado que tem a fama de ser pobre em arte colonial, (...) ainda conserva despreocupadamente – como joia de família, sem valor – os dois únicos exemplares do gênero existente no País. São eles os dois retábulos das capelas já referidas de N. S. da Conceição de Voturuna e de Santo Antônio, esta no Município de São Roque”. Depois de analisar essa obra de talha, acrescenta o mesmo autor:

“Não são, pois, estes retábulos paulistas simples cópias inábeis mas, muito pelo contrário, legítimas *recriações*, podendo ser considerados, juntamente com os esplêndidos e originalíssimos tocheiros... de São Miguel, como das mais antigas e autênticas expressões conhecidas de arte brasileira, em contraposição à maior parte das obras luso-brasileiras dessa época, que se deveriam melhor dizer – *portuguesas do Brasil*”. Além dessas primeiras manifestações, Luís Saia fez referências a “uma cabeça de terracota... desenterrada no lugar da primeira Capela de São Miguel de Uraí, construção que data do século XVI”. Porém, essa rabeca testemunha apenas, a presença da arte nos primórdios da vida paulista. Nada, até agora, nos garante, ser arte local. Lúcio Costa, por sua vez, comentou também uma “velha pintura (na

Capela de Santo Antônio, em São Roque), reputada ininteligível... mas que é, para nós, não obstante, documento do maior interesse”... porque ela “teria servido de modelo ao retábulo seiscentista”. Além desses exemplares, o autor menciona dois pequenos oratórios na sacristia de São Miguel e “conquanto já do século XVIII, o pequeno altar tão singelo da igreja de Carapicuíba”. Dignos de destaque, nos delineamentos da nossa paisagem colonial, além dos já citados exemplares de Voturuna, Carapicuíba, São Miguel e São Roque, são ainda as obras do Convento do Embu – sem falar do valor arquitetônico desses monumentos e das “casas grandes” estudadas por Luís Saia.

“Numa só palavra – procura resumir Lúcio Costa – qual o traço marcante da arquitetura dos padres, diríamos que foi a *sobriedade*. Sobriedade presente também nos retábulos os mais ricos. Sobriedade que se impõe apesar do gongorismo da obra de talha de um determinado período.” E, tudo isso, poderíamos afirmar que, ao bravo bandeirista, aderiu o espírito dessas construções jesuíticas brasileiras “definidas ao período do domínio espanhol, quando a personalidade obstinada e sombria de Felipe II já se desenhava, com tamanha nitidez, na arquitetura austera e despojada, quase penitente, do seu palácio-convento”.

Também a escultura do século XVII conservou esse caráter de sobriedade. São bastante conhecidas as imagens em terracota de “São Bento” e “Santa Escolástica”, de autoria do Frei Agostinho de Jesus. Segundo depoimento de Afonso de Taunay, foram doados por Fernão Dias Paes ao Mosteiro de São Bento, em São Paulo, onde ainda hoje são vistas. Nas pesquisas em torno da obra do “padre-ceramista”, D. Clemente da Silva Nigra, estudou cerca de 18 peças. E, para melhor aprender as origens de sua arte, observa que o Frei Agostinho de Jesus trabalhou na Bahia sob a direção de Frei Agostinho da Piedade. “Aliás, – anota – a esse respeito convém lembrar que até hoje cada imagem de santo obedece geralmente a um padrão ou a uma forma de representação já determinados pela tradição. Além disto, cada artista, antes de ser habilitado a exercer o seu ofício, tinha de jurar sobre os santos evangelhos, a seguir fielmente os métodos de seu mestre, sem introduzir inovações no exercício de sua arte.” Frei Agostinho de Jesus, que foi um dos primeiros artistas brasileiros, nasceu no Rio de Janeiro (c. 1600-1610) e faleceu em 1661. Em Salvador, com Frei Agostinho da Piedade, teve início o seu aprendizado. “Aquele porém, permaneceu fiel às ideias sóbrias

da Renascença, enquanto este, mais moço, não hesitou em acompanhar as formas já tão movimentadas do século XVII”. Depois, Agostinho de Jesus seguiu para Portugal, onde presumivelmente, recebeu orientação de outros mestres. Em 1634 estava de volta à Bahia. Retornou, em seguida, ao Rio onde “se ocupava na pintura, e em fazer imagens de barro para o que tinha especial graça, e direção”. Por volta de 1650, antes de trabalhar na vila de São Paulo, é possível que haja cooperado com sua arte de pintor e ceramista, na fundação beneditina de Parnaíba, antiga rival de Piratininga. Ali se conservaram várias de suas imagens. Uma delas vimos recentemente no Embu, pouco antes de ser adquirida pelo Sr. Othales Marrondes, de São Paulo. Acresce ainda, pelas observações de D. Clemente que “Nenhum trabalho de Frei Agostinho de Jesus apresenta uma data ou inscrição qualquer, fato que dificulta muito as pesquisas do investigador”. Nota ainda a diferença entre as peças feitas em São Paulo e as realizadas na Bahia, porque – “Parece que isto deve ser atribuído ao barro cinzento que Frei Agostinho de Jesus tinha de empregar, e que parece muito pesado, pouco coeso e de qualidade inferior ao barro vermelho de Jaguaribe, na Bahia. Vê-se, assim, que Frei Agostinho de Jesus não conhecia o barro de São Caetano, com o qual hoje se produz a mais resistente cerâmica do Brasil, em terreno que era, àquele tempo, propriedade do Mosteiro de São Bento, de São Paulo.

“Quase todas as imagens paulistas dão-nos a impressão de que a base e as partes inferiores são demasiado largas e pesadas, o que tem origem na má qualidade do barro, cujo peso excessivo e pequena coesão fazem pressão sobre as partes inferiores, enquanto a matéria não se acha cozida. A qualidade do barro explica também a grande diferença de peso das imagens”.

Convém atentar que, paralelamente à atividade do “padre-ceramista”, as construções em taipa, tão em voga na época, testemunhavam as possibilidades desse material para traduzir, dentro daquela sobriedade observada por Lúcio Costa, o valor artístico correspondente ao espírito de independência que, de João Ramalho a Fernão Dias Pais, configurava o linguajar paulista em relação à Metrópole. Necessidades novas determinaram, sem dúvida, novas formas, novos processos de relacionar, muito entre paulistas, entre brasileiros, entre sul-americanos até. O barro foi um poderoso veículo. Ele já estava nos utensílios indígenas. Permanecerá ainda, por muito tempo, como arte originária da condição social daqueles que viveram próximos aos

primeiros escravos –os índios. Inúmeros pequenos oratórios, durante todo o século seguinte, serão repositórios de pequenas imagens de barro (cinza ou branco), produção popular, anônima, conservando talvez, o que é mais importante, como verdadeiro subconsciente social, aquelas peculiaridades de independência que modelaram a nossa arte no período bandeirista.

Nos fins do século XVII, acentua-se o despovoamento da capitania, e – corno escreveu Paulo Prado – “a mina vinha acabar com a bandeira, já enfraquecida pela migração dos criadores de gado”.

A obra de Frei Agostinho de Jesus, como significava manifestação da escultura do século XVII, recebeu as atenções da paciência beneditina e respeitabilíssima do insigne estudioso D. Clemente da Silva Nigra. Caberia a Mário de Andrade, no seu estudo sobre “Pe. Jesuíno do Monte Carmelo”, dar contribuição referente, à pintura no século XVIII. Infelizmente ainda se conserva inédito um trabalho de D. Clemente sobre José Patrício da Silva Manso, pintor que nasceu em Minas e morreu em São Paulo em 1801. Sobre Jesuíno, Mário de Andrade, sem prejudicar inúmeros rigores científicos, soube reconstruir a vida do padre, em linguagem espontânea apropriada àquele seu engenho literário. Jesuíno era de Santos, onde nasceu em 1764. Jesuíno Francisco de Paula Gusmão era o seu nome completo.

“Pobre, mulatinho sem pai – escreve Mário de Andrade – a instrução de Jesuíno foi quase nula, porque desde muito cedo ele se viu no imperativo de trabalhar para viver.” Assim, salteando pelos escritos do criador de “Macunaíma”, saberemos que: “A comarca de Itu estava em florescimento, e era como que a primeira aurora anunciando aos paulistas que seu século noturno estava se acabando... Itu domina, embora desequilibrada na indústria e se provendo com o desleixo alimentar do brasileiro de sempre... Quase ninguém mora na vila, num mais higiênico *week-end* às avessas: semana, campo; domingo, vila... uma religião colonialista ainda se expandia, numerosa mas tímida, satisfeita do dinheiro novo que brincava no ar, mas cuidando por enquanto de carnavalizar o Paraíso em festas, enfeites dourados e música, do que dos seus deveres com esta nossa terra... Os ituanos do século, mais que a outra gente da capitania, primavam pelo apego às artes e decorações das igrejas, e das próprias casas.. Mas a igreja inaugurada não

mostrava ainda os seus altares laterais, então se talhando sob o primeiro projeto inventado por Mestre Miguel Francisco. A Capela Velha pertencera aos Terceiros, instituidores do culto do Carmelo em Itu. Já bastante ruínosa, guardava ainda intactos e bem vivos, os lindos painéis a óleo dos caixotões do teto, Jesuíno Francisco os contemplava muito, os estudava com certeza... José Patrício da Silva Manso, doura então o altar e pinta o forro da Capela-Mor... José Patrício simpatiza com o rapaz, santista como ele. José Patrício (que D. Clemente verificou ser mineiro) é meio farrista, e todos os farristas são muito acolhedores... Mas sucedeu que na revoada dos anjinhos que ele desnatou e fez voar pelo alvíssimo forro do Carmo, enxergando aquela mão que ele é tanto forçado a olhar na pintura e nos órgãos, a pele de um dos anjinhos lhe saiu exatamente da cor da mão... A treze de setembro de mil setecentos e noventa e sete, quatro anos e quatro meses, depois de viúvo, Jesuíno Francisco de Paula Gusmão recebe as ordens e abandona para sempre o seu nome profano... E essa preocupação do aperfeiçoamento sacerdotal é que vai dar o sentido da sua derradeira criação artística e mais audaciosa aventura: a Igreja de N. S. do Patrocínio... Acompanha Jesuíno nas duas idas e vindas pela construção o filho Eliseu, rapaz muito hábil, já prestimoso na talha, já esculpindo suas primeiras imagens bem bonitas... De arquiteto, Jesuíno se converte em mestre-de-obra... Jesuíno, disfarçadamente, quase sem querer, afirma a legitimidade dos filhos, pintando a cara deles nos retratos dos seus santos... Pe. Jesuíno do Monte Carmelo está imóvel... Morrerá durante a noite. É fácil imaginar o rebuliço de dor na vila de Itu.

Os padres do Patrocínio, mortificados pela saudade do chefe, se conservam em grande elevação de religiosidade e prestígio. Cada vez mais cresce entre eles o espírito ativo de Diogo Antônio Feijó.

Os padres do Patrocínio estão entre os homens mais importantes da capitania, dominam espiritualmente toda uma comarca, e isso deriva aos poucos na fatalidade do domínio político também. Feijó arregimenta liberais e arrasta consigo a maioria do clero ituano para as aspirações libertárias. Tem inimigos, se tem!... de denunciar Feijó como *homem perigoso e cheio de ideias criminosas de liberdade*. Mário de Andrade estudou também a obra do padre, em Itu, São Paulo e Santos, procurando fixar com justeza as atribuições. Concluiu com as palavras da Oração Fúnebre de Feijó: “engenho

vivo, penetrante, atilado, talhado para melhores tempos; e que nascido em outro época mais feliz para a cultura das artes, seria capaz de propor modelos originais ao gosto e ao belo”.

Um dos que primeiro escreveu sobre artes plásticas em São Paulo, Miguel Arcanjo Benício da Assunção Dutra, nascido em Itu em 1810, dedicou algumas páginas à figura do Pe. Jesuíno. Miguelzinho, como foi mais tarde conhecido, é tronco de uma família de pintores piracicabanos. Contemporâneo dos filhos de Jesuíno, como observa Mário de Andrade – “deixou interessantes memórias, conservadas, ainda inéditas, nas mãos do pintor Arquimedes Dutra”. Seus desenhos, de saborosa ingenuidade revelam interesse pelos motivos populares, tratados como traços rudes, firmes e incisivos. Algumas de suas obras se encontram no Museu Paulista e no Museu de Itu. Tschudi, visitando Piracicaba, anota:

“Dizem que um homem excepcionalmente original, de Itu, Miguel Arcanjo Benício Dutra, manejou a construção desta igreja (a da Boa Morte) Residindo desde algum tempo em Piracicaba, fundou a Irmandade da Boa Morte e projetou a igreja, cuja construção iniciou em 1853. Benício Dutra, arquiteto, escultor, pintor, carpinteiro, tudo, enfim, a um tempo, pôs mãos à obra, inflamado por um zelo verdadeiramente religioso, e, com os modestos recursos financeiros que conseguiu, levou-a até onde pôde... Benício Dutra possui também uma coleção de raridades, que não pude visitar porque se achava ele ausente na ocasião. Asseguraram-se que se tratava de homem modesto, trabalhador incansável e extremamente talentoso, que teria conquistado renome, se tivesse tido uma educação adequada na Europa.” No mesmo relato de viagem, o diplomata e sábio suíço considera que “Itu é o Quartier Saint-Germain da província de São Paulo, sede da aristocracia financeira e rural, e de muita gente devota.

O Imperador D. Pedro I conferiu a essa cidade o título de “fidelíssima”. Na mesma região consta ter vivido Alécio – natural, talvez, de Jundiá (Mário de Andrade) – um curioso pintor mulato que, na mesma época, pintou para a matriz de Porto Feliz uma “Ceia” e “Bodas de Caná”. Mário de Andrade, no Segundo Relatório de 1937, conservado nos arquivos da Diretoria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, no Rio, anota, a propósito, o seguinte: “Pinturas muito frias e sem maior interesse, ostentam de mais curioso sobre

as mesas de festim, frutas nacionais. A longa ralhada de melancia em frente ao Cristo, da Ceia, é uma nota indigesta de deliciosa ingenuidade... Não se conteve, não compreendeu a mística frugalidade da mesa de Da Vinci, encheu pratos vazios com talhadas de melancia, pôs doces gordos de caldas e uns talheres de muito boa educação. Talvez mais pela abundância da mesa posta que pelas talhadas duma melancia possivelmente nativa, estes quadros revelam o Brasil”.

No mesmo relatório, Mário faz referências a três telas de outro artista itiano, Almeida Júnior, existentes na Matriz de Itu e “que não revelam a grande época ou toda a força do artista”. José Ferraz de Almeida Júnior, nasceu na *fideliíssima* em 1850. É outro exemplo do culto às artes naquela próspera região. Foi por mãos imperiais que ganhou o Velho Mundo, depois de estudar na Academia de Belas-Artes. Embora de família tradicional, era homem de poucos recursos financeiros. Segundo José Maria dos Reis Júnior, aos 19 anos começou a estudar desenho com Júlio Le Chevrel e pintura com Victor Meirelles de Lima. Depois, inscreveu-se para o concurso do prêmio de viagem, mas retornou a São Paulo. D. Pedro II lamenta o afastamento do artista para a província e em carta recomenda: “Logo que essas circunstâncias o permitirem pode seguir para a Europa – eu o subvencionarei.” Em Paris, Almeida Júnior estudou com Alexandre Cabanel e, segundo investigações recentes de Donato Mello Júnior, recebeu orientações de Lequien. fils. (sic). Concorreu aos “Salons” de Paris e voltou para ocupar a posição de destaque devida ao sentido telúrico da maioria de suas principais obras. Muitos críticos consideram-no uma das principais afirmações de brasilidade na pintura, graças à “paleta clara” e ao assunto “caipira”. Mas ele, de certo modo, repete a ideia de Mário de Andrade, permanecendo “nesse entremeio malestareto entre a arte folclórica legítima e a arte erudita legítima”. A Pinacoteca do Estado de São Paulo, o Museu Nacional de Belas-Artes e o Museu Paulista exibem algumas de suas mais notáveis telas, como “Picando fumo”, “Caipiras Negaciando”, “O Derrubador Brasileiro”, “Amolação Interrompida”, “Violeiro”, “Cozinha Caipira”, “Apertando o Lombinho” e “A Partida da Monção”.

Além da arte da província com seus traços peculiares e a arte da Corte ou da Metrópole, durante toda a História paulista, circularam artistas estrangeiros que registraram em desenhos, gravuras e pinturas, muito da nossa vida,

dos personagens e das paisagens. Por volta de 1954, o historiador Afonso de Taunay nos adiantava, por exemplo, “que retratos paulistas, existiram, na mais generosa hipótese, pintados a óleo e anteriores à era da fotografia, uns trinta, sendo que desses uns três são do século XVI”. De Cunhambebe, cujo retrato foi reproduzido na obra de Hans Staden, dizia Taunay:

“Ninguém tem certeza que era paulista. Talvez tenha sido um índio carioca passeando por São Paulo.” Aliás, essa preocupação nos pareceu, ante o nomadismo do índio e o caráter restrito, muito recente, de “paulista”, uma das costumeiras jocosidades da prosa cativante do historiador. A observação, assim mesmo, é expressiva pela referência ao índio – “base da nossa autenticidade americana” (Gilberto Freyre). Alguns outros retratos foram estudados por Hannah Levi que os subdividiu em retratos “burgueses” e “eruditos”. Citou, por exemplo, o retrato do Bispo D. Frei Manuel da Ressurreição, no Convento da Luz; do Pe. Antônio Vieira, no Colégio São Luís; o de Anchieta, proveniente do Sítio de Santo Antônio e atualmente no Colégio São Luís. Por outro lado, um grupo de artistas, na sua maioria em trânsito por São Paulo, durante o século passado, fixaram cenas de costume, paisagens e retratos. São eles: João Batista De Bret. Adriano Taunay, Ender, Hildebrandt, Viaincind, Hercules Florence, Pallière, o português Pinto Vedras, os irmãos Keller (segundo o testemunho do Sr. Olynto Moura, o Cel. Guimarães, do Rio de Janeiro, possui uma coleção de desenhos e aquarelas, feitos pelos irmãos Keller por volta de 1865. Merece destaque a coleção de De Bret existente na Fundação Raymundo de Castro Maya, na Tijuca, no Rio de Janeiro. São desenhos e aquarelas realizados em torno de 1827. Notamos, por exemplo, além da representação de “Um paulista”, vistas das cidades do Vale do Paraíba, como Pindamonhangaba, Nossa Senhora da Aparecida, Guaratinguetá, Mogi das Cruzes, Bananal. Taubaté, Lorena e Jacareí. Mais: “Caça ao tigre na Província de São Paulo”, “Pobres tropeiros em São Paulo e Itu”. Muito em breve também, graças às pesquisas que D. Clemente da Silva Nigra está realizando em Leningrado, saberemos do valioso acervo que por mais de cem anos ali se conservou, inédito, referente à expedição de Langsdorff e no qual figuram inúmeros trabalhos de Hercules Florence e Adriano Taunay. Será essa mais uma entre as inestimáveis contribuições do estudioso beneditino. Foi, aliás, o mesmo pesquisador que nos informou da atuação de Jorge José Pinto Vedras, autor da tela “São Jorge M. defensor do Império, ao Ilmo. e Exmo. Sr. Presidente da Província Manoel da Fonseca Lima e Silva”, atualmente no Mosteiro de São Bento, em São Paulo. Litó-

grafo do Arquivo Militar, por volta de 1834, Pinto Vedras foi mais tarde (1846) autorizado pelo Governo Provincial a “estabelecer aula de pintura e desenho”. Consta mesmo, no relatório apresentado à Assembleia Legislativa, em 1852, durante a gestão de Nabuco de Araújo, a “realização de uma aula de desenho e pintura”, aula essa que também funcionou até 1865 na Faculdade de Direito.

Em relação ao ensino artístico, no século passado, Ernani da Silva Bruno supõe a atuação do francês Jules Martin, autor de um mapa da província e uma planta da cidade.

Cumprindo ainda realçar o papel da Sociedade Propagadora da Instrução Pública, fundada em 1863, pelo Sr. Carlos Leôncio da Silva Carvalho. Daí surgirá o Liceu de Artes e Ofícios. Num discurso proferido pelo Conselheiro Martim Francisco, em 1874, já pressentimos a necessidade de profundas renovações no meio cultural paulista, notadamente aquele relacionado com a arte e a educação. Assim dizia: “Aí a par de uma instituição que dia por dia amplia suas conquistas, a indústria prospera, a sorte do operariado melhora e a riqueza pública aumenta”. Convertida em Liceu, a Sociedade, a partir de 1882 tem como finalidade “ministrar gratuitamente ao povo os conhecimentos necessários às artes e ofícios, ao comércio, à lavoura e às indústrias”. (O Liceu de Artes e Ofícios de São Paulo, 1934).

A educação artística procurava manter-se vinculada às novas técnicas de trabalho e às condições econômicas de São Paulo, com o apoio das classes produtoras, dos fazendeiros de café, dos técnicos e com vivo interesse do povo em geral. Dali saíram, por vários decênios, os melhores artífices de São Paulo. Sem escola de belas-artes, as aptidões artísticas para lá se encaminharam, durante várias gerações. O Liceu, entre outras coisas, garantiu a difusão, dentro de normas liberais, do estilo “*art nouveau*” em São Paulo.

O desenvolvimento de São Paulo indispensável à presença de instituições artísticas estava garantido, em grande parte, pelo café que durante a segunda metade do século XIX, dominou o Vale do Paraíba. Ainda hoje, nessa zona, verificamos alguns exemplos dignos da melhor atenção, como a Fazenda do Paraíso, em Rio das Flores, a Fazenda Rialto e a Fazenda Resgate, em Bananal. Todavia, o levantamento das manifestações de pintura, escultura e artesanato popular, no Vale, conforme sugestão de Rodrigo de Mello

Franco e de Andrade e Luís Saia, pede atenção de maior soma de pesquisadores, como já aconteceu nos trabalhos realizados no campo da Geografia, da História, Sociologia e Etnografia.

Em virtude de sua rápida decadência, no fim do século passado, o Vale só passou a despertar atenção maior quando do grande surto de progresso, após a última guerra, com a abertura da via Dutra, a instalação das grandes indústrias e os problemas hidrelétricos paralelos. Nos últimos anos, comerciantes de antiguidades devastaram a região, transportando, em caminhões repletos, móveis santos, objetos de arte de toda espécie. A Diretoria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, com o máximo de esforço e o mínimo de verba, cuidou, assim mesmo, dos monumentos mais significativos. O Primeiro Relatório do SPHAN, apresentado em 1937 por Mário de Andrade, registra: “Esta interessante região tradicional de São Paulo, também ainda não foi pesquisada para o Serviço. Apresenta-se apenas as poucas indicações que se seguem.” E cita entre outras obras com rápidos comentários: Igreja de São Francisco das Chagas, de Taubaté, com uma pintura na capela, de 1614; o Convento de Santa Clara, em Taubaté; a Igreja do Rosário, a Canela do Pilar, em Taubaté; as “casas grandes”, em Bananal, das Fazendas Resgate, Três Barras e Bocaina. Foram essas anotações registradas ao tempo em que Mário de Andrade era assistente-técnico da Sexta Região do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional e contava com a colaboração do arquiteto Luís Saia e do historiador Nuto Sant’Ana. Mais tarde, Rodrigo de Mello Franco de Andrade, diretor da DPHAN (antigo SPHAN), desejava de apreciar a arquitetura rural brasileira do ciclo do café, estudou a velha residência do Resgate, erigida pelo Com. Manoel Valim, na fase máxima da opulência de Bananal, isto é, nos meados do século passado. Considera a significação dessas casas que, na época, surgiram em detrimento das residências urbanas, conforme as anotações de viagem do português Augusto Emilio Zaluar, por volta de 1860-1861. É desse viajante a observação sobre as pinturas “devidas ao hábil pincel do Sr. Vilarongo”. Trata-se de José Maria Vilarongo.

Além dos monumentos de arquitetura que já receberam cuidados da Diretoria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, procuramos, em 1963, com um grupo de instrutores da Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da USP, tomar alguns apontamentos sobre pintura, escultura e artesanato popular. Destacamos, então, na Matriz de Pindamonhangaba – segundo

testemunho do Vigário da referida igreja – “a estátua doada por D. Maria Pia para a primeira paróquia que se fundasse, por graças aos bons partos, após o nascimento de D. João VI”. Na mesma igreja, vimos a “Nossa Senhora do Bom Sucesso”, provavelmente de 1798. Na mesma cidade, assinalamos alguns retratos do fim do século passado ou começo deste – Retrato do Barão Homem de Mello, pintado por Augusto Petit, em 1907; Francisco Romeiro, pintado em 1900 pelo mesmo Petit.

Retrato do Mons. Marcondes (s/d), no Palacete 10 de Julho, um edifício de feição neoclássica, que na cidade se destaca pelos refinamentos incomuns, a ponto de alguns moradores a eles se referirem como obra de Grandgean de Montigny.

Em São Luís do Paraitinga, vimos um retrato do “Cel. Jacyntho Domingues de Castro, filho do Barão de Paraitinga, deputado, falecido em 1903”. Fotografamos em Pindamonhangaba, para os arquivos da Biblioteca da Faculdade de Arquitetura, uma série de pinturas murais, na sala de jantar da antiga residência do Barão de Lessa. Segundo depoimento da proprietária, Sra. Palmira Lessa Romeiro, descendente do Barão, as pinturas seriam de um italiano – um tal Pugliesi (?). É bem possível ser trabalho de italiano, porque o Vesúvio também está lá. Aliás, pinturas nos interiores de residências do Vale e das outras áreas sob sua influência, são comuns. Seria o caso, por exemplo, de citar a residência do falecido Sr. José Paccini, em São Sebastião, onde estão pintados três forros: um, vistas do Rio de Janeiro (possivelmente vistas que correspondem aos aspectos da cidade na época do Governo de D. Luís de Vasconcellos); outro, as quatro partes do mundo; outro ainda, pinturas mitológicas. A DPHAN, no Rio, possui documentação a respeito, bem como anotações do arquiteto Paulo Tedim Barreto. São Sebastião e Ubatuba eram portos ligados ao vale. O falecido historiador Félix Guizard, que residia na Fazenda Cataguaz, escreveu a história de Ubatuba e recolheu farta documentação sobre o Vale. Quando fomos visitá-lo, em Taubaté, observamos na sede de sua fazenda dois retratos: “Retrato de José Gabriel Medeiros”, pintado por Luiz Teixeira e o de “Dona Maria das Dores Mendes” datado de 1897.

Evidente que são referências apagadas, e pouco dizem do surto de riqueza no Vale do Paraíba, durante a alta do café, talvez longo e tenaz esforço de pesquisa possa, no futuro, oferecer um panorama mais estimulante, sistematizado e significativo.

“São Paulo – dizia Mário de Andrade – não pode apresentar documentação alguma que, como arte, se aproxime sequer da arquitetura ou estatuária mineira, da pintura, dos entalhes e dos interiores completos do Rio, Pernambuco ou da Bahia”.

“O critério tem de ser outro. Tem de ser histórico, e em vez de se preocupar muito com beleza, há de reverenciar e defender especialmente as capelinhas toscas, as velhices dum tempo de luta e os restos de luxo esburacado que o acaso esqueceu de destruir”.

Após essas assertivas, testemunhamos uma tal devastação que nos confundimos a ponto de pensarmos que café não dá muita pintura e escultura; pelo menos café com escravo. Resultou daí a exigência de examinarmos a vida do café na zona. Entre as primeiras observações estão as de Saint-Hilaire ao referir-se à ainda incipiente cultura da rubiácea e, especialmente, à maneira que de início se colocava o problema da divisão da terra. “O único recurso dizia o sábio – que ao pobre cabe, é pedir ao que possui léguas de terra, a permissão de arrotear um pedaço de chão... chamam-se agregados, só plantam grãos cuja colheita pode ser feita em poucos meses, tais como o milho, o feijão; não fazem plantações que só deem ao cabo de longo tempo como o café”. E ainda adverte o ilustre botânico: “Nada se equipara à injustiça e à inépcia graças às quais foi até agora feita a distribuição de terras. E evidente que, sobretudo onde não existe nobreza, é do interesse do Estado que haja nas fortunas a menor desigualdade possível. No Brasil, nada haveria mais fácil do que enriquecer certa quantidade de famílias”.

Estudos realizados por Sérgio Milliet sobre o roteiro do café, acrescentam que “somente a zona norte, abandonada mais tempo, não consegue acompanhar o movimento ascendente. Sua população principia a decair e certas regiões se esvaziam a olhos vistos... O ponto culminante do progresso parece desde logo dever situar-se entre 1854 e 1886. Os dados deste último ano são bastante falhos”. Mais tarde, porém, conforme o mesmo autor, “os cafezais não se transformam em chácaras e sítios de policultura, mas em pastagens para o gado de Minas. E estas, se não são ávidas de terras excelentes, reclamam, pelo menos vastos horizontes. Não há criação sem latifúndio e a grande propriedade se reformou ao longo da fronteira de São Paulo com Minas e Rio de Janeiro”.

Nos anos de riqueza para o Vale do Paraíba, já se esboçava um novo quadro para a expansão do café e a abertura de outros caminhos. Campinas terá a função intermediária. Papel considerável se deve às ligações ferroviárias. Em 1856, saía o decreto autorizando a incorporação de uma companhia para a construção da estrada de ferro de Santos a Jundiaí, organizada pelo Marquês de Monte Alegre, Pimenta Bueno e o Barão de Mauá. A construção se estende por mais de um quinquênio. Começa, gradativamente, a esboçar-se a marcha do café para o Oeste. Será um fenômeno da República. Santos se transforma no maior porto. O vale se abate. O litoral norte também.

Formam-se novas zonas que – no dizer de Pierre Mombeig – têm nomes de estradas-de-ferro: Paulista, Noroeste, Alta-Mogiana, Alta-Sorocabana. Dado o caráter de planta nômade, em relação à cultura cafeeira “o que se vê, então, é o homem criando a paisagem e caminhando com ela” (Cassiano Ricardo). Por estas e outras, a transitoriedade escamoteou a permanência da arte mais erudita no Vale. Lá ficou, isto sim, a arte popular, dos descendentes de indígenas, do caboclo, do negro. Alceu Maynard Araújo, Herbert Baldus e Carlos Borges Schmidt deram valiosa contribuição ao estudo desse fenômeno da cerâmica “permanente” ou “utilitária” e “periódica” ou “religiosa”.

Foi na paisagem do Vale, devastada pelo café, que emergiu a figura do Jeca Tatu – “Triste como o curiangó, nem sequer assobia” (Monteiro Lobato).

Quando D. Pedro II foi a Mogi-Mirim para inaugurar um trecho da Mogiana, em 27 de agosto de 1875, ali encontrou o pintor ituano autor de “Picando fumo”. Resultou, como sabemos, a viagem de José Ferraz de Almeida Júnior à Europa. É a hora do provinciano vencer o mar. Aspiração de muitos artistas, essas viagens – fosse ao menos até o Rio – valiam como uma espécie de busca à auréola acadêmica. Esse verdadeiro doutoramento artístico nivelava a categoria profissional às culturas e prestígio dos diplomados das Arcadas, do bacharel em Direito.

Na Europa também esteve, por curto período, Benedito Calixto, nascido em Nossa Senhora de Itanhaém (1853-1927). Artista menos ambicioso, manifestou profundo interesse pela paisagem e pela história brasileira. Nos rigores de uma observação atenta e minuciosa, chegou a ambientar seus quadros, sem macular o seu amor às coisas da terra. A “Vista do Porto de

Santos”, da coleção do Museu de Arte de São Paulo, é um bom exemplo, Calixto expôs pela primeira vez, em 1881, no “Correio Paulistano”. Não vendeu um quadro. Pintou, em seguida, vários painéis. Em 1883, viajou para a França, onde estudou na Academia Julien. Deixou obra vastíssima, cuja qualidade nem Sempre revela as virtuosidades que observamos na tela do Museu de Arte.

Vicejaram ainda, entre os fins do século XIX e começo deste, inúmeros pintores, na maioria influenciados pela pintura acadêmica francesa e o “novecento” italiano. Se não criaram obras primorosas, pelo menos tiveram seu clima. Poderíamos citar alguns: Oscar Pereira da Silva, o último premiado da monarquia; Pedro Alexandrino, cujas naturezas-mortas, tipo Antoine Vollon e Fernand Cormon, fizeram época. Velho, depois de muitos anos no Brasil, mestre de Tarsila e Aldo Bonadei, residindo na Rua Maj. Sertorio, ainda vivia em Paris. Mas a verdade é que passou pela França sem saber de Cézanne, Monet ou Gauguin, como mais tarde Oswald de Andrade passaria “de barba por Londres sem conhecer Karl Marx”.

Depois, vieram outros, na mesma linha de influência: Paulo do Valle Júnior, Lopes de Leão, Bertha Worms, Clodomiro Amazonas, Diógenes Campos Aires, Marques Campão, Mário Vilares Barbosa e seu irmão Dario, os irmãos Dutra (João, Alípio, Arquimedes) descendentes de Miguelzinho, Fornari, Eurico Vio, Antônio Rocco, Torquato Bassi, outros, muitos outros, alguns vivos, outros mortos, girando em torno do Salão Paulista de Belas-Artes, representados na Pinacoteca do Estado ou servidos pelo Serviço de Fiscalização Artística do Estado. O mesmo se diga dos escultores como Amadeu Zani, William Zadig, Rollo, Ximenes (autor do Monumento do Ipiranga), Emendabile, Roque de Mingo, Ferri, Morrone, Vicente Laroca que respondiam ou respondem a esse ambiente “oficial” que em certo momento se firmou na capital paulista.

O movimento acadêmico, devido primeiro à proteção imperial, e depois, da República, conseguiu servir o ambiente carioca com estímulos notáveis. Em São Paulo, a Escola de Belas-Artes, desde suas primeiras tentativas em 1910, depois de uma série de reveses, inclusive em virtude da falta de recursos, tornou-se uma instituição mais oficiosa e apagada.

Em 1916, a Revista do Brasil, comenta: “São Paulo que já se tornara, pelo gosto e pelo número de seus amadores por fim recorrer desesperado a um importante centro artístico, atravessou o ano de 1915 quase sem uma nota artística relativa à pintura ou escultura”.

É verdade que todo o ambiente artístico brasileiro se ressentia, nos primeiros decênios do século, das incertezas que culminaram com a Guerra de 14. Muitos imigrantes que aportavam em Santos, traziam amarguras, perplexidade ou revoltas em relação à sociedade que os bania, dentro da agitação da pré-guerra. Instruíram, por isso, o novo meio com a nova irreverência – uma nova independência, um novo esforço de adaptação diante do desconhecido, uma nova colonização destes novos também abridores de caminhos.

Em São Paulo, nesse período, surgiram munidos pequenos jornais, escritos em italiano ou espanhol, que estremeciam a província com ideias anticlericais, anarquistas ou do socialismo romântico. Dentre os jornais, destaca-se o “La Pentola” (A panela), onde Natale Belli lançou com sucesso a figura de “Pietro Sgorlon”, símbolo do “humilde e resignado colono venero” que “precede de alguns anos o famoso Jeca Tatu (Francisco Rettinati).

Como expressão mais significativa desse ambiente, aparece *Volto-lino* (Lemmo Lemmi), caricaturista vigoroso, cuja obra, por si só, define os fundamentos populares e revolucionários que nutriram o Movimento Modernista de 22.

Lemmo Lemmi trabalhou no “Cara-Dura” (1909), ao lado do anarquista e anticlerical Alessandro Pini, de quem recebeu as primeiras noções de artes gráficas. Passou, logo após, ao “Pasquino Coloniale”, o jornal de Tripa e Borla. Amigo de Monteiro Lobato, para quem realizou inúmeras ilustrações, Voltolino acompanhou Oswald de Andrade, desde 1911, em “O Pirralho”. Serviu também em “O Parafuso”, no “Sacy” de Cornélio Pires, em “O Malho”, “A Cigarra”, “Panóplia”, “Revista da Semana”, “A Gazeta” e “O Estado de São Paulo”. “Este ítalo-paulista, ilustrador de Juó-Bananere, Trilussa e Vassalo (Gandolim), teve em São Paulo o renome correspondente ao de J. Carlos no Rio”. Não lhe sai o traço com a elegância e o chic de J.

Carlos, em quem às vezes o decorador supera o caricaturista”, como observa a Revista do Brasil. Porém, o seu desenho, simples e sintético, tem a espontaneidade de uma piada e é incisivo e fustigante como a própria sátira”. E ainda – no dizer de Hermann Lima – “É que Voltolino, como Rowlandson, ia buscar os seus tipos no seu mundo próprio – o da rua, dos subúrbios, dos botequins, dos recantos humildes da cidade, por ele longamente pervagados em suas longas e lentas deambulações de boêmio da última guarda”.

As pesquisas que estamos realizando sobre Voltolino se inclinam a demonstrar que a sua obra é manifestação convincente da importância da imigração para o advento do Movimento Modernista: em boa parte, graças ao sentido popular, a acuidade social, a cultura artística desse companheiro de Oswald de Andrade. A arte de Voltolino bem espelha a presença da “raça alegre”, destes “novos mamelucos” – da visão de Antônio de Alcântara Machado. O caboclo mais simples, percebia o que havia de novo no seu companheiro de “roça”. Significativo é este versinho colhido por Cornélio Pires, para “Mixórdia” e sob o título “O italiano foi no imbruío”:

.....
“É porisso que em fazenda,
sempre hai revolução;
‘italiano não ageita
co contrato do patrão”.

Logo após o falecimento do artista, ocorrido em 1926, o periódico “Sacy”, comentava, entre outras coisas:

“Voltolino era todo coração e espírito. Era uma alma de criança num corpo de boêmio.

Porém essa mesma bondade d’alma e essa mesma inteireza de caráter, faziam de Voltolino um revoltado contra as podriadeiras da época...

...Todos aqueles que tiveram a ventura de conhecer de perto o Artista, notaram sempre seu exagerado nacionalismo, a enaltecer o Brasil, a frisar que era paulista legítimo e paulistano da gema, nascido no Largo do Pais-sandu!

Além de tudo, foi o artista mais paulistano que tivemos.

Pobre Voltolino! Amava as crianças e era o maior amigo do proletariado.

Pouco antes da Grande Guerra, em 1913, São Paulo e Campinas receberam a primeira manifestação, vinda da Europa, da pintura moderna. O jovem pintor russo, Lasar Segall, expõe uma série de trabalhos na Rua de São Bento. Contava com o apoio do Senador José de Freitas Valle que, da Villa Kyrial, estendia considerável influência nos meios políticos e culturais. O criador do “Navio de Imigrantes” foi recebido com “a boa vontade com que acolhemos os estrangeiros”. Na realidade não conseguiu agitar o meio, como mais tarde aconteceria com a exposição de Anita Malfatti, em 1917. Dentro do maior respeito pela obra de Segall, Paulo Mendes de Almeida considera: “Ainda mesmo quando explorou assuntos puramente locais, Segall permaneceu um pintor caracteristicamente europeu. Essa coisa da ‘cor brasileira’ na pintura segalliana não passa de imaginação literária de alguns críticos amáveis, o que, aliás, não lhe acresce um centímetro de glória”. Seria justo, entretanto, refletir melhor sobre o sentido do indisfarçável lirismo de Segall. Com ele e por ele, o artista se manteve ligado ao mundo brasileiro. A sua dedicação ao Brasil – como lembra o próprio Paulo Mendes – era “demais profunda e violenta para ser superficial”. O zelo em torno de sua obra, a monografia de P. M. Bardi, a unificação de um conjunto de obras expostas no Museu Segall, revitalizarão a nossa visão humanística da universal brasilidade de Segall.

Dois anos depois da primeira exposição de Segall, Anita Malfatti também faz a sua estreia. Logo após, viajou para os Estados Unidos, onde pintou uma série de quadros que mais tarde integrariam a sua comentada exposição de 1917. Esta exposição, na verdade, foi o ponto de partida de uma sucessão de fatos, a força catalisadora, o “estopim do Movimento Modernista” de 22, na expressão de Mário da Silva Brito. O violento ataque de

Lobato em “Paranoia ou mistificação” receberia a resposta de outros intelectuais como Oswald de Andrade, Mário de Andrade e Menotti del Picchia que assim se aliaram a Anita.

Emiliano Di Cavalcanti também apresentou seus primeiros trabalhos, por volta de 1917, na “Cigarra”, revista onde trabalhava. Segundo seu próprio depoimento, “eram coisas completamente metafísicas”. Os únicos comentários da imprensa são de Amadeu Amaral, em “O Estado de São Paulo”.

Nascido na Passagem do Mata Cavalo (Rua Riachuelo), no Rio, em 1897, Di chegou a São Paulo com vinte anos. Trouxe uma carta de Olavo Bilac a Júlio de Mesquita, Alfredo Pujol e ao crítico de arte Nestor Pestana. Amadeu Amaral apresentou-o a Oswald de Andrade. Logo mais, na redação de “O Estado”, conheceu Brecheret. Convidado para visitar o escultor no Palácio das Indústrias, ali compareceu com Menotti del Picchia e Oswald de Andrade. Estava assim se compondo o grupo de 22. Por outro lado, Menotti conheceu Oswald no restaurante do Migliori, em frente ao jornal onde trabalhava, “A Gazeta”. Oswald procurou-o, manifestando o desejo de colocar uma “pá de cal” nas críticas que antes fizera a alguns dos primeiros poemas de Menotti. Desejava apresentar o poeta a uma senhorita, chamada Daisy, apreciadora do “Juca Mulato”. Daí nasceu a amizade e o desejo de, juntos, acabarem com o “marasmo literário” que pairava sobre São Paulo. Com a morte de Daisy, Oswald, sem uma fotografia, foi com Menotti procurar Brecheret para modelar o busto da amada com quem se casara *in extremis*. Assim surgiu a estátua, como conta Menotti: “feita pela arte de Brecheret, pelo amor de Oswald e pela minha veneração”. Depois, Oswald apresentou Menotti a Mário de Andrade, na redação do “Eco”. Anita era já amiga de todos. Coube a ela, mais tarde, apresentar Menotti e Oswald a Tarsila, pintora recém-chegada da Europa, cuja atuação, após a Semana de 1922, terá o maior significado.

A Semana da Arte Moderna de 1922 assinala a ascensão do grupo. A nova geração de São Paulo, alia-se um grupo do Rio, chefiado por Graça Aranha. No saguão do Teatro Municipal, a exposição de pintura, escultura e arquitetura indica o desejo de afirmação de um Brasil atualizado e valorizado. Os Modernos defendem a ideia do Monumento à Bandeira para, Brecheret,

em oposição ao Monumento à Raça, dos portugueses. Mais adiante, na mesma faixa de realizações, surge o Movimento “Pau Brasil” e “Antropofagia” com Tarsila, Oswald e Raul Bopp. A pintora paulista, que não participou da Semana, conta que em 1924 realizou, por ocasião da visita de Blaise Cendrars, uma exposição que chamaram “Pau Brasil”, porque “senti, recém-chegada da Europa, um deslumbramento, diante das decorações populares das casas de moradia de São João-d’El-Rei, Tiradentes, Mariana, Congonhas do Campo, Ouro Preto e outras pequenas cidades de Minas, cheias de poesia popular. Retorno à tradição e à simplicidade. Íamos num grupo à descoberta do Brasil”. Mais tarde, no Correio Paulistano de 14 de fevereiro de 1928, Plínio Salgado afirmaria: “Tarsila é capaz de provocar um movimento literário no Brasil”. Realmente, diante da tela “Abapuru” (Antropófago), Oswald de Andrade e Raul Bopp lançam o movimento Antropofágico. Antônio de Alcântara Machado assina o artigo de fundo da Revista de Antropofagia (Nº 1, Ano 1, maio de 1928), onde surgem estas frases lapidares: “Já começou a cordial mastigação”. E Oswald pontificava: “Contra Anchieta, cantando as onze mil virgens do céu na terra de Iracema”.

Os salões tiveram o seu papel. Foram, sucessivamente, a partir dos fins do século passado: o de D. Veridiana Prado, o de Freitas Valle, o de D. Olivia Guedes Penteadó, a expressão matriarcal do modernismo, o salão de Tarsila, de Paulo Prado e de Warchavchik, este último onde Raul Bopp anotou a presença de Lúcio Costa, Oscar Niemeyer e os irmãos Roberto (Correio da Manhã, Rio de Janeiro, 12-15 e 16 de janeiro de 1964).

Vieram também os clubes e associações: O Clube dos Artistas Modernos, presidido por Flávio de Carvalho, um dos fundadores, com Di Cavalcanti, Carlos Prado e Gomide. Mas, depois do “Bailado do Deus Morto”, a polícia fechou o clube. Entre 1932 e 1934, paralelamente ao Clube dos Artistas Modernos, surge o SPAM, sendo Lasar Segall um dos principais animadores. O artista teve nesses anos o convívio mais feliz com os nossos intelectuais. Muitos afirmam que o integralismo é que acabou com o SPAM. Mais tarde viria o Salão de Maio (1939) de Quirino da Silva, Flávio de Carvalho, Geraldo Ferraz e Oswald de Andrade Filho. No catálogo do IIIº Salão, destaca-se a frase do Roosevelt: “unicamente onde os homens são livres pode a arte florescer e a civilização colher os seus frutos”. Mas, assim

mesmo, não houve mais Salão de Maio. O que houve foi o Salão do Sindicato dos Artistas Plásticos e o Salão da Feira de Indústria (1941). O Salão do Sindicato apresentou, continuamente, o grupo da Família Artística Paulista (1937). Eram os anos da Segunda Grande Guerra, com suas depressões, suas incertezas e seus isolamentos. Por um desses incríveis paradoxos, fugindo dos bombardeios, chega a São Paulo, em 1940, uma grande exposição de pintura francesa, organizada por Germain Bazin com obras de David, Ingres, Corot, Delacroix, Courbet, Manet, Daumier, Monet, Renoir, Degas, Cézanne, Picasso, Lautrec, Van Gogh, e outros. O Brasil recebe o primeiro grande impacto de qualidade, vindo da Europa, depois da Missão Francesa de 1916.

Terminada a guerra, chegam obras de arte, chegam livros, artistas. Assis Chateaubriand funda, em 1947, o Museu de Arte de São Paulo e convida P. M. Bardi, do “Studio d’Arte Palma” de Roma para diretor.

No mesmo ano, aparece a exposição do grupo “19 pintores”, organizada, na Galeria Prestes Maia, com os novos como: Aldemir Martins (mais tarde prêmio na Bienal de Veneza), Marcelo Grassmann (prêmio na Bienal de Paris). Antônio Marx, Jorge Mori, Tanaka, Mário Gruber Correia, Otávio Araújo e Maria Leontina Franco. Em 1948, com Francisco Matarazzo Sobrinho à frente, funda-se o Museu de Arte Moderna. Em consequência, apareceram as Bienais. Serão iniciativas de grande envergadura para o meio. Basta que percorramos o catálogo do Museu de Arte de São Paulo para avaliarmos a significação de um acervo ímpar, na América Latina; formado, aliás, rapidamente, com um raro senso de oportunidade e audácia, nos anos de após-guerra. Constitui-se, em caráter permanente, naquilo que a Exposição Francesa de 1940 apenas acenara.

Mas, nesse meio tempo, firmam-se alguns valores da expressiva universalidade da arte no Brasil, como Segall e Portinari. Este, filho de imigrantes italianos, nascido numa fazenda de café, em 1903, em Brodowsky e falecido no Rio em 1962, depois de realizar uma obra de incomparável dimensão, exemplar em sua tenacidade e vigor, com grandezas humanas, artísticas, brasileiras e universais, pinta, em 1952, para a Organização das Nações Unidas dois e significativos murais “A Guerra” e “A Paz”.

BIBLIOGRAFIA

ABREU, J. Capistrano de. *Caminhos antigos e povoamentos do Brasil*. Rio de Janeiro: Sociedade Capistrano de Abreu, Livraria Briguiet, 1930.

ABREU, J. Capistrano de. *Capítulos de História colonial (1500-1800)*. Rio de Janeiro: Sociedade Capistrano de Abreu, Livraria Briguiet, 1954.

ALMEIDA, Paulo Mendes de. *De Anita ao Museu*. São Paulo: Conselho Estadual de Cultura, s. d.

ANDRADE, Mário. *Aspectos das artes plásticas no Brasil*. São Paulo: Martins, 1965.

ANDRADE, Mário. *Padre Jesuíno do Monte Carmelo*. São Paulo: Martins, 1963.

ANDRADE, Rodrigo de Mello Franco de. *Arquitetura brasileira do ciclo do café*. Módulo 3:6-9 dezembro 1965.

ANUÁRIO do Museu Paulista, v. 8.

ARAÚJO, Alceu Maynard. *Folclore nacional: ritos, sabenças, linguagem*. São Paulo: Melhoramentos, 1964, v. 3.

BARDI, P. M. *The arts in Brazil*. Milano: Milione, 1956.

BARDI, P. M. *Lasar Segall*. Milano: Milione, 1959.

BASTIDE, Roger. *Brésil, terre des contrastes*. Paris: Hachette, 1957.

BAZIN, Germain. *L'architecture religieuse baroque au Brésil*. Paris: Plon, 1956-1958.

BRAGA, Theodoro. *Artistas Pintores do Brasil*. São Paulo: Editora, 1942.

BRITO, Mário da Silva. *História do modernismo brasileiro: antecedentes da Semana de Arte Moderna*. São Paulo: Saraiva, 1958.

BRUNO, Ernani Silva. *História e tradições da cidade de São Paulo*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1954.

CAVALHEIRO, Edgard. *Testamento de uma geração*. Porto Alegre: Globo, 1944.

COSTA, Lúcio. *A arquitetura jesuítica no Brasil*. Ver. SPHAN 5:9-100 1941.

DEBRET, Jean Baptiste. *Viagem pitoresca e histórica ao Brasil*. São Paulo: Martins, 1949.

EGAS, Eugênio. *Galeria dos Presidentes de São Paulo: período monárquico 1822-1889*. São Paulo, Publicação oficial do Estado de São Paulo. Secção de obras de “O Estado de S. Paulo”, v. 1, 1926.

FREYRE, Gilberto. *Casa grande e senzala*. 6ª edição. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1950.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Caminhos e fronteiras*. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1957.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Capelas antigas de São Paulo*. Ver. SPHAN 9:251-265, 1945.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Expansão paulista em fins do século XVI e princípio do século XVII*. Publicações do Instituto de Administração, nº 29, julho 1948.

LEVY, Hannah. *Retratos coloniais*. Revista SPHAN 9:251-265, 1945.

LIMA, Herman. *História da caricatura no Brasil*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1963.

MACHADO, Lourival Gomes. *Retrato da Arte Moderna no Brasil*. São Paulo: Prefeitura Municipal.

MARTINS, Luís. *Arte paulista nos séculos XIX e XX in Ensaios Paulistas*. São Paulo: Anhambi, 1958. págs, 168-179.

MARTINIS, Luís. *Arte e polêmica*. Curitiba: Guaíra, 1942.

MARTINS, Luís. *A evolução social da pintura*. São Paulo: Departamento Municipal de Cultura, 1942.

MARTINS, Luís. *Os pintores*. São Paulo: Cultrix, 1960.

MILÃO, Palazzo Reale. *Mostra di Candido Portinari: 10 aprile – 12 maggio, 1963: catálogo*. Milano: Comune, 1963.

MILLIET, Sérgio. *De ontem, de hoje, de sempre*. Porto Alegre: Globo, 1944.

MILLIET, Sérgio. *Diário crítico*, v.1. São Paulo: Brasiliense, 1944.

– *Diário crítico*, v. 2. São Paulo: Brasiliense, 1945.

– *Diário crítico*, v. 3. São Paulo: Martins, 1945.

– *Diário crítico*, v. 4. São Paulo: Martins, 1946.

– *Diário crítico*, v. 5. São Paulo: Martins, 1948.

– *Diário crítico*, v. 6. São Paulo: Departamento Municipal de Cultura, 1950.

MILLIET, Sérgio. *Pintura quase sempre*. Porto Alegre: Globo, 144.

MILLIET, Sérgio. *Roteiro do café*. São Paulo: BIPA. 1946.

MOTTA, Flávio. *Art nouveau: um estilo entre a flor e a máquina*. Cadernos Brasileiros, 7 (2) :1965.

MOTTA, Flávio. *Contribuição ao estudo do Art nouveau no Brasil*. São Paulo: s.c.p. 1957.

PRADO, Caio (júnior). *Formação do Brasil contemporâneo*. São Paulo: Martins, 1942.

PRADO, J. F. de Almeida. *Tomas Ender*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1955.

PRADO, Paulo. *Paulística: história de São Paulo*. São Paulo: Monteiro Lobato, 1925.

PRADO, Paulo. *Retrato do Brasil: ensaio sobre a tristeza brasileira*. 4ª edição. Rio de Janeiro: Briguiet, 1931.

RASM. Revista Anual do Salão de Maio, 1939.

RICARDO, Cassiano. *O indianismo de Gonçalves Dias*. São Paulo: Conselho Estadual de Cultura, 1964.

RICARDO, Cassiano. *Marcha para o oeste*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1959.

SAINT'HILAIRE, Augusto de. *Segunda viagem a São Paulo e Quadro Histórico da Província de São Paulo*. São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1954.

SILVA-NIGRA, D. Clemente Maria da. *Construtores e artistas do Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro*. Salvador: Tipografia Beneditina Leda, 1950.

SAIA, Luís. *Fontes primárias para o estudo das habitações, das vias de comunicação e das aglomeradas humanas em São Paulo no século XVI*. Publicações do Instituto de Administração n° 25, maio 1948.

TAUNAY, Alfonso de E. *História da cidade de São Paulo*. São Paulo: Imprensa Oficial. 1931.

TAUNAY, Afonso de E. *História do Café no Brasil*. Rio de Janeiro: Departamento Nacional do Café. 4 v.

TAUNAY, Afonso de E. *História geral das Bandeiras paulistas*. São Paulo: Tip. Ideal, H. L. Canton, 1924.

TSCHUDI, J. J. von. *Viagem às províncias do Rio de Janeiro e São Paulo*. São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1954.

VALADARES, José. *Estudos de arte brasileira*. Publicação do Museu do Estado da Bahia, n° 15, 1960.

ZALUAR, Augusto Emílio. *Peregrinações pela Província de São Paulo 1860-1861*. São Paulo: Martins, 1953.

18. Cidmar Teodoro Pais

Formado em Letras pela Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da USP, dedicou-se particularmente a pesquisas no âmbito lingüístico, sendo um dos fundadores do GEL - Grupo de Estudos Linguísticos. Sociedade científica que aglutinou estudiosos de vários ramos do conhecimento, interessados nas perspectivas semiótica e cibernética, o GEL atraiu vários docentes da Escola de Comunicações Culturais, entre eles o matemático Osvaldo Sangiorgi, cuja tese de doutorado Cidmar aceitou orientar. Esse foi o vínculo que o trouxe posteriormente para atuar como docente da nossa pós-graduação em ciências da comunicação.

O texto escrito por Cidmar Teodoro Paes sobre semiótica da cultura, a seguir reproduzido, foi recolhido no *Portal do GEL – Grupo de Estudos Linguísticos*, São Paulo, USP, constituindo fonte relevante para esclarecer a contribuição do autor ao campo da comunicação.

José Marques de Melo

Semiótica da cultura

Cidmar Teodoro Pais*

Este trabalho propôs-se a estudar os processos de integração das pessoas numa comunidade sociocultural, que se dão, em diferentes graus, a partir do seu nascimento, ou seja, a sua paulatina inserção, como membros de uma sociedade, na medida em que são dotados de certo conhecimento e de certa competência culturais. Noutros termos, trata-se do desenvolvimento de um saber e de um saber-fazer culturais. Considerou-se, para tanto, a semiótica das culturas como uma ciência da interpretação, de acordo com as tendências mais recentes dos estudos semióticos. Tratamento multidisciplinar, envolve e articula a semântica cognitiva, as ciências da linguagem e da significação, a antropologia cultural, a sociologia e a história. Com efeito, em cada cultura, tem-se complexo conjunto de processos semióticos (sistemas x discursos) verbais, não-verbais e sincréticos, constitutivos da macrossemiótica dessa cultura, que a caracterizam, que dão sustentação a um mundo semioticamente construído, a sistemas de valores, sistemas de crenças e de saberes compartilhados pelos seus membros. Examinam-se, pois, cognições, reconceptualizações, significações, recortes culturais, axiologias, próprios de uma cultura, que habilitam ao convívio e conferem a consciência e o sentimento de pertinência ao grupo, de sua permanência e continuidade no eixo do tempo. A formação, a educação (formal e informal) constituem fatores relevantes na (re)construção e manutenção do processo histórico dos indivíduos e do grupo. Configura-se, assim, uma trajetória de progressiva integração, como atividade incessante, no sistema e nas práticas culturais, que conduz à constituição de uma identidade cultural e assegura, simultaneamente, a tolerância e o respeito à diversidade cultural.

* PAIS, Cidmar Teodoro. *Semiótica das Culturas: interpretação dos mundos culturais construídos e da competência e desempenho sociais*. *Portal do GEL* – Grupo de Estudos Linguísticos de São Paulo. São Paulo: USP.

Esta pesquisa estudou, numa abordagem multidisciplinar, aspectos dos processos de cognição e das relações de significação, enquanto fenômenos conceituais e metalinguísticos, conjunto de procedimentos determinantes de intertextualidade, interdiscursividade, transcodificação, face às articulações postuláveis entre semântica cognitiva, semântica de língua e de discurso, sociossemiótica, semiótica das culturas, semiótica da interpretação. São as linguagens que atribuem ao ser humano sua condição humana. A riqueza do homem é a sua diversidade linguística, cultural, social e histórica. A língua e os seus discursos, juntamente com as semióticas não-verbais, conferem a uma comunidade humana: a sua memória social; a sua consciência histórica; a consciência de sua identidade cultural; a consciência de sua permanência no tempo. Assim, configura-se a semiótica das culturas como uma ciência da interpretação. Examinam-se, enfim, os processos de inserção cultural segundo os modelos dessa ciência.

O homem distingue-se dos outros animais do planeta justamente por sua *diversidade* linguística, cultural, social e histórica; essas características conferem ao homem sua *condição humana*. Com efeito, uma abordagem puramente biológica mostrar-se-ia claramente insuficiente. Nesse sentido, a história da humanidade corresponde ao processo histórico da cultura, ou antes, das culturas.

Estabelecem-se, pois, o interesse e a necessidade de uma *semiótica das culturas*, que permita estudar esses processos e essa *diversidade*. Poder-se-ia dizer, em caráter preliminar, que a semiótica das culturas tem por objeto as culturas humanas e sua diversidade.

Nessas condições, determinada cultura só pode ser caracterizada por oposição às demais, seja as que lhe são contemporâneas, seja as que se situam no passado. Uma comunidade linguística, e sociocultural pode, assim, ser definida por um complexo que compreende uma língua, práticas semióticas não-verbais e sincréticas (ou complexas), que constituem sua *macrosemiótica* (PAIS, 1982), práticas técnicas, por um saber compartilhado sobre o mundo, próprio a seus membros, inseridos no fazer social e no eixo da história. Assim, determinada cultura pode ser caracterizada por suas *especificidades*, perante a imensa *diversidade* das culturas humanas.

No esforço de caracterização de uma cultura, é necessário compará-la com outras culturas, de modo a detectar as suas especificidades, diante das características de outras culturas. Estabelece-se, por conseguinte, uma tensão dialética entre duas tendências contrárias, a *especificidade* e a *diversidade*. Tem-se, pois:

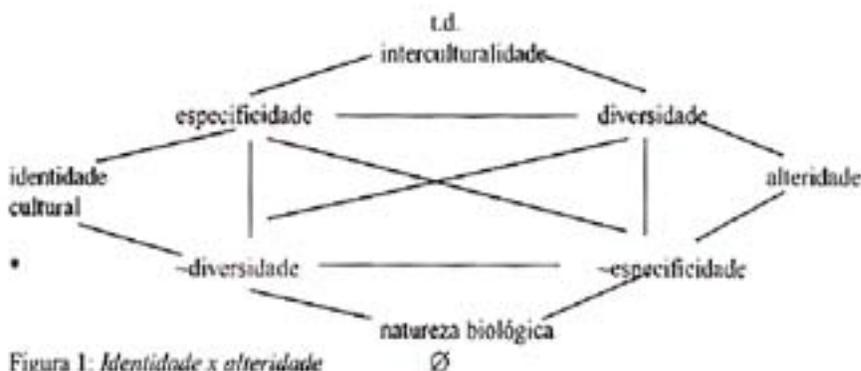


Figura 1: *Identidade x alteridade*

Tudo conduz a pensar que integra o ‘saber compartilhado sobre o mundo’ dos membros de uma comunidade humana, o conhecimento, ainda que intuitivo, dessa oposição entre *especificidade* e *diversidade*, entre *identidade* e *alteridade* (a ‘consciência’ ou o ‘sentimento’ da distinção entre “nós” e “os outros”).

De fato, é necessário considerar como características de uma cultura, definidora de *identidade x diversidade*, em relações às demais, e como parte integrante do “saber compartilhado sobre o mundo” de seus membros a “visão do mundo”, o mundo *semioticamente construído*, o *sistema de valores*, o *sistema de crenças*. Desse modo, também, uma comunidade linguística e sociocultural se caracteriza como um complexo conjunto de *saberes e valores compartilhados*, construídos, reiterados, modificados ao longo do processo histórico. Além disso, uma cultura não é um sistema fechado; ela se forma, se desenvolve, evolui, por vezes desaparece, em função de seus contactos, dos confrontos ou conflitos com outras culturas, e resulta, sempre, a cada momento, de uma *história compartilhada* (RASTIER e BOUQUET, 2002, p.6). De outro ângulo, parece lícito considerar uma cultura, também,

como um *complexo sistema de arquitextos e arquidiscursos* das semióticas verbais, não verbais e sincréticas (ou complexas) da comunidade em questão (RASTIER, 2000; PAIS, 2002a e 2002b).

Nessa perspectiva, a semiótica das culturas torna-se mais eficaz, na medida em que busca fazer, em seus estudos, *comparações* entre culturas, numa abordagem intercultural ou multicultural, como, por exemplo, o estudo de microssistemas de valores, comparadas as culturas francesa e brasileira (PAIS, 1999), ou o mesmo estudo, comparadas as culturas cubana e brasileira (PAIS, 2000). Assim, a semiótica das culturas assume o caráter de uma *semiótica interpretativa* (RASTIER e BOUQUET, 2002, p.4). Enfim, cada cultura se caracteriza, ainda, por um processo de cognição específico, ou por cognições definidas como específicas, como se viu acima. Daí a concordância com Bouquet:

Dans ce contexte, le paradigme d'une sémiotique de l'interprétation se révèle fédérateur des sciences de la culture qui peuvent être regardées comme les sciences d'une cognition située, au sens où cette cognition est située dans un cadre culturel (...) l'objet pluridisciplinaire en sciences humaines... (RASTIER e BOUQUET, 2002, p. 35)

Nesses termos, cabe propor a formalização:

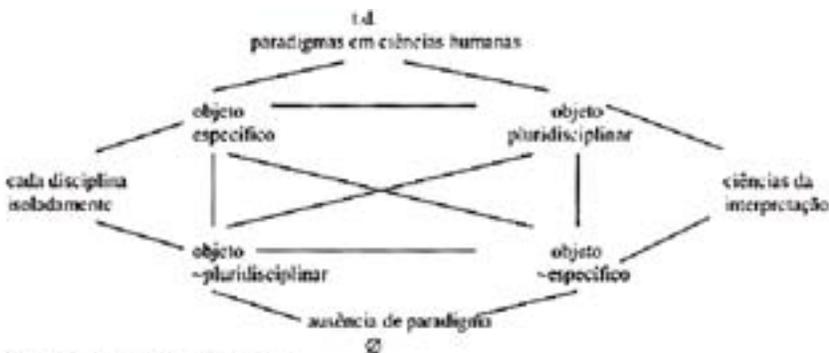


Figura 2: Da pluridisciplinaridade
Dos processos de inserção cultural.

Os humanos nascem como seres biológicos, como seres naturais. Inseridos numa comunidade sociocultural, adquirem progressivamente as características de seres sociais, culturais e históricos. Passam assim, a identificar-se com saberes e valores compartilhados pelo grupo, por uma visão de mundo, por um imaginário coletivo. Esses valores e saberes habilitam ao convívio social e conferem aos membros do grupo a sua identidade cultural, a sua memória social, a consciência da sua pertinência ao grupo e de sua continuidade no tempo. A inserção cultural não se verifica, entretanto, de maneira homogênea e uniforme nas diferentes comunidades e em seus subgrupos. Ao contrário, verificam-se processos de inserção cultural diferenciados, que revelam, muitas vezes, preconceitos, injustiças e discriminação. Observam-se, então, incoerências quanto aos critérios adotados pelo grupo em questão. Critérios esses que variam segundo as diferentes épocas da história, diferentes regiões, diferentes épocas das camadas sociais.

Por maior que seja a diversidade cultural dos grupos humanos, há certas características que se mostram constantes. De fato, em todos os grupos socioculturais a inserção dos membros no conjunto de valores de saberes compartilhados se realiza por meio da educação, formal ou informal. A educação constitui o caminho de acesso aos bens culturais. Define, também, o grau de integração dos indivíduos ao grupo.

No processo histórico, muitas comunidades humanas atingiram, em sua evolução, o estágio que se chama de *civilização*, caracterizado pelo equilíbrio dinâmico e pela tensão dialética *autoridade x liberdade*. Noutros termos, dir-se-á que homens livres livremente aceitam certa redução em seu grau de liberdade, para assegurar a todos o mesmo grau de liberdade (PAIS, 1993, p. 605-611). Ocorreu, também, muitas vezes, que, alcançado esse estágio, uma civilização se rompeu em barbárie, caracterizada pela combinação perversa *liberdade x força* (PAIS, 1993, p. 605-611).

Constitui a *educação* o único processo pelo qual é possível preservar, restaurar ou restabelecer uma civilização, na medida em que pode realizar a reinserção das pessoas no processo histórico de uma cultura. Para tanto, é necessário que a comunidade humana em questão se organize e se sustente permanentemente, segundo os princípios básicos do humanismo, da racionalidade e da civilização: *liberdade, igualdade, fraternidade*.

19. Décio de Almeida Prado

Nasceu em São Paulo em 1917, pertencendo ao grupo de jovens intelectuais, juntamente com Antonio Candido e Paulo Emilio, que editou a revista *Clima* na década de 40. Antes disso, porém, ele fundou o Grupo Universitário de Teatro, engajando-se na criação da EAD – Escola de Arte Dramática – e do TBC – Teatro Brasileiro de Comédia.

Projetou-se como crítico teatral do jornal *O Estado de S. Paulo*, ingressando na Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da USP, onde estudou com o corpo docente fundador. Defendeu tese de doutorado sobre o ator João Caetano e publicou vários livros de crítica e análise teatral. Ali assumiu a regência da cadeira de Literatura Dramática.

Colaborou também com a Escola de Comunicações Culturais da USP, orientando a tese de doutorado de Miroel Silveira.

BIBLIOGRAFIA

LAROUSSE CULTURAL. Brazil A/Z. São Paulo: Editora Universo, 1988. p. 663.

José Marques de Melo

O mais belo drama do romantismo

Décio de Almeida Prado*

*Les hommes sont partagés en deux parts:
martyrs et bourreaux – Alfred de Vigny.*

O mais belo drama do nosso romantismo e talvez de todo o teatro brasileiro – inspira-se num fato histórico: o assassinio de D. Leonor de Mendonça, por suspeita de adultério, em 1512, pelas mãos do esposo, D. Jaime, Duque de Bragança. Diz uma das velhas crônicas em que se baseou Gonçalves Dias “Foi o motivo deste injusto crime Antônio Alcoforado, moço fidalgo de poucos anos, que ainda não cingia espada, filho de Afonso Pires Alcoforado, que na casa do duque tinha o mesmo foro de moço fidalgo, e a quem a Duquesa tinha mostrado estimar em algumas ocasiões, com que, aumentando os falsos indícios, chegaram ao ponto da maior fatalidade”¹.

Duas eram as possibilidades de enredo, observa Gonçalves Dias no “Prólogo” da peça: “o autor podia então escolher entre a verdade moral ou a verdade histórica – Leonor de Mendonça culpada e condenada, ou Leonor de Mendonça inocente e assassinada”. Isso pela ambiguidade dos profanos fatos: “dizem os escritores do tempo que D. Jaime, induzido por falsas aparências, matou sua mulher; dizem, porém, de tal maneira, que facilmente podemos conjecturar que não foram tão falsas as aparências como no-las indicam” (686).

* PRADO, Décio de Almeida. “Leonor de Mendonça”, de Gonçalves Dias. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, São Paulo: USP. n.º8. p.91-106, 1970.

¹ Gonçalves Dias, *Poesia Completa e Prosa Escolhida*, Editora José Aguilar, Rio de Janeiro, 1959, p.736. As outras referências a esta obra limitar-se-ão a indicar o número da página correspondente à citação, entre parênteses e em grifo, no próprio corpo do artigo.

A primeira versão – D. Leonor culpada — “ofereceria mais interesse para a cena e mais moral para o drama”: “o remorso é mais instrutivo do que o desespero e do que a resignação, como o crime é mais dramático do que a virtude: pena é que assim seja, mas assim é” (686).

Gonçalves Dias, no entanto, preferiu a segunda hipótese – D. Leonor inocente – por dois motivos: para realçar tanto a “fatalidade” quanto “o eterno domínio dos homens” sobre as mulheres. Ambos os pontos serão abordados de modo mais amplo posteriormente.

O que nos interessa, por ora, é tentar estabelecer o grau exato de culpabilidade não só de Leonor de Mendonça mas dos dois outros protagonistas da tragédia: na medida em que a Duquesa e Alcoforado forem inocentes, o Duque será culpado – e vice-versa.

Cabe ao rapaz, indiscutivelmente, a parcela maior de responsabilidade. O amor explode em seus lábios com ênfase nitidamente romântica, carregando a ação e a linguagem de lirismo. É ele quem transforma Paula de confidente em alcoviteira, quem assedia a Duquesa até arrancar dela a promessa do encontro que se revelará fatal para ambos. E ao ser surpreendido por D. Jaime, não hesitará em assumir a sua culpa, isentando cingidamente a Duquesa: “Assim é, Sr. Duque; eu sou um covarde, um falso, um infame, não pelo que dissestes, mas porque envolvi na minha ruína uma criatura inocente como os anjos; porque, depois de a ter obrigado a descer ao fundo de minha ignomínia, não a pude defender de vossas afrontas, nem dos doestos que lhe assacastes, coisas que não eram para dizer: por isso mereço a morte” (726).

Esse é o paradoxo da sua posição dentro da peça: ele é, ao mesmo tempo, o mais culpado, se o julgamos por suas ações, e o mais puro moralmente, se atentamos ao seu caráter. A contradição, apenas aparente, desfaz-se se levarmos em conta a natureza implacável do amor romântico, que tudo vence e tudo leva de roldão. “Que doido aquele” (693) – exclama Paula ao saber de sua paixão proibida. “Enlouqueceis, Senhor?”, pergunta-lhe D. Leonor, em face de suas primeiras tímidas insinuações, a que ele responde com a mesma incerteza: “Que sei eu, Senhora Duquesa, eu mesmo não sei o que digo” (697). A imagem da loucura retornará a seus lábios, como justificativa, no momento gravíssimo da declaração de amor: “mas dissei, dissei ao

menos que vos compadeceis da minha loucura, e que não amaldiçoareis ao mísero que se deixou render por um amor insensato!” (722).

Apanhado em falta, na única situação em que não poderia em sã consciência levantar a espada para defender a sua dama, Antônio Alcoforado paga com a vida, sem queixumes e sem recriminações, a sua dívida de honra.

D. Leonor é inocente, perante a própria consciência, porque nunca ultrapassou e nunca pensou ultrapassar certos limites por ela mesma estabelecidos se recebe Alcoforado em sua câmara particular é que confia – e com razão – no código cavalheiresco que rege a conduta de ambos. Nesse sentido, não mente ao lastimar: “Que em não cometesse culpa nem crime, e que tenha de ver manchada a minha reputação!” (723). A firmeza com que sustenta a sua não culpabilidade, frente ao Duque e ao confessar-se ao Capitão, estriba-se sobre esta inabalável certeza interior, que a leva, inclusive, a buscar confirmação e apoio em Paula, quase a sua confidente: “jura-me que acreditadas na minha inocência: preciso que alguém creia nela para não morrer de desespero” (728).

Entretanto, ela não só aceita como retribui a inequívoca declaração de amor que lhe faz Alcoforado, replicando praticamente nos termos dele: “Levantai-vos: e depois de me ouvirdes conhecereis que é de vossa honra fugir de mim, e que me convém não nos tornar a ver. Eu vos amo, senhor!” É verdade que logo a seguir ela começa a recuar, a estabelecer escusas e restrições, jogando com os vários sentidos da palavra amor: “É á cabeceira de meus filhos que vos direi que vos amo; eu vos amo porque sois bom, porque sois nobre, porque sois generoso; eu vos amo porque tendes um braço forte, um coração extremoso, uma alma inocente; eu vos amo porque vos devo a vida, porque não tendes mãe, e eu vos quero servir de mãe, porque sofreis e eu quero ser vossa irmã” (722). Mas a quem estará ela enganando, com esse amor que, afirmado ousadamente a princípio, vai aos poucos transformando-se em “*amitié amoureuse*”? A Antônio Alcoforado, para conter dentro dos limites da decência a sua “alma de fogo”? A si mesma, para apaziguar a própria consciência, alarmada com a minudência que acabara de cometer? Porque, na realidade, o seu interesse afetivo – chamemo-lo assim – por Alcoforado nascera bem antes da caçada em que o rapaz, salvando-lhe a vida, dera-lhe oportunidade de admirar o seu “braço forte” e o seu “coração extre-

moso”. Quando Paula refere-se a ele pela primeira vez, é esta a reflexão que ocorre à Duquesa ao ficar a sós: “Não gosto de ouvir falar nele, e não posso pensar em outra coisa. Por quê? (Torna-se pensativa)” (696). Um pouco mais tarde, por ocasião dos preparativos para a caçada, é ainda Alcoforado que volta ao seu pensamento: “Ele irá também conosco, eu o adivinho... Vê-lo-ei pela última vez” (701). Serão estas intuições do coração, este enleio moral, esta perturbação, que D. Leonor chama de amor de mãe e de irmã?

A sua conduta, inclusive, não é isenta de pequenas e ingênuas duplicidades. Responde a Paula que o episódio da devolução da fita está encerrado depois que Alcoforado salvou-lhe a vida: “Quando outra coisa não fosse, ser-me-ia bastante desairoso negar coisa tão pouca a quem tanto fez por meu respeito; não lhe fales nela” (702). Mas deixa de esclarecer que ela mesma já se incumbira de reaver a fita, dando-a novamente ao rapaz, antes mesmo que a providencial caçada viesse fornecer-lhe o pretexto sonhado por seu coração. De igual forma, explica ao Capitão como um simples ato de prudência o ter recebido Alcoforado em seus aposentos “Cheio de funestos pressentimentos, que ainda mal se realizaram, ele se lançou aos meus pés pedindo-me que o escutasse. O senhor duque poderia nos surpreender, algum pajem nos podia escutar, e ele estaria perdido; fui prudente. Pediu-me uma entrevista para esta noite, que ele devia partir ao amanhecer. Eu conhecia a sua nobreza e honradez; concedi-lha. Dizei: fiz mal em ser prudente para não ser ingrata?” (731). Mas, horas antes, ao esperar Alcoforado, a sós consigo, pensara quase exatamente o contrário: “Podia eu fazer menos em favor de quem tão generosamente me salvou a vida?... Não... Mas talvez fui imprudente” (721).

As razões morais de D. Jaime, ao contrário, são muito sólidas na aparência. Nem sequer podemos acusá-lo de desconfiança indevida: é Fernão Velho, o servidor fiel, quem lhe abre os olhos, chamando-lhe a atenção para a fita da Duquesa que Alcoforado ostenta no barrete, contando-lhe que um pajem o surpreendera ajoelhado aos pés dela. As dúvidas que ainda poderiam restar desfazem-se perante as circunstâncias em que ambos são encontrados: a sós, à noite, na câmara de D. Leonor. Pior do que estes indícios materiais, contudo, é o entendimento secreto que o Duque lê nos olhos dos dois, ao serem apanhados, arrancando-lhe uma exclamação de ódio e desespero: “Tredos! fizesse eu correr o mar entre ambos, que de um lado a outro

voaria o pensamento do adultério” (796). Pensamento que de certa forma Leonor admite, embora negando o fato: “serei criminosa para Deus, porém sou inocente para os homens” (731).

A posição de D. Jaime seria inatacável, para a moral da época, não fosse a selvageria com que se lança à sua missão punitiva. Há algo de excessivo no seu furor, de não condizente com a ideia de justiça, qualquer coisa que permaneceria inexplicável se a Duquesa, numa das primeiras cenas da peça, não nos tivesse advertido sobre as estranhas condições em que o seu casamento se realizara, preparando-nos para compreender a explosão de odiosidade do Duque: “o rei seu tio, a rainha sua avó, a duquesa sua mãe, todos os constrangeram a celebrar este casamento bem contra a sua vontade. Ele não o queria, a ponto de tentar evadir-se disfarçado. Reputa-me a causa de haver ele mentido à sua vocação e ainda não me pode perdoar” (694).

Desencadeado o drama, ela agarra-se a essa linha de defesa, acusando D. Jaime de “cobrir o rosto com a máscara da justiça” (725) para poder satisfazer impunemente os seus rancores e ressentimentos pessoais: “Senhor eu leio a minha condenação nos vossos olhos; vejo que me não haveis de perdoar, nem fazendo o céu um milagre para me salvar e para vos mostrar a minha inocência. A minha vida tem sido constantemente um estorvo para os vossos projetos, e eu conheço que ocultais a vossa convicção para mais facilmente vos livrardes de mim; eu o sei e o vejo” (725). “Podeis dizer, e dissei-o francamente, que ninguém nos escuta: “Morrerás porque assim o quero!” É uma razão que todos compreendem, a razão do mais forte, se não é a do mais nobre. Contra a vossa vontade me oferecestes mão de esposo, e tendes sempre vivido constrangido considerando-me como um estorvo para a vossa vocação, porque premeditáveis ser frade ou coisa semelhante. Bem oportunamente vos sorri este ensejo para de mim vos desfazerdes. Aproveitai-vos dele, agradecei ao azar sem ostentardes de justiceiro” (733).

O plano moral começa a revelar-se insuficiente para retratar a complexidade dos fatos. Bons e maus? Inocentes e culpados? Estas categorias, tão caras ao melodrama romântico e à ficção popular, não serão rígidas em demasia para corresponder à ambiguidade moral do Duque e da Duquesa de Bragança, sobretudo quando passamos do terreno firme dos atos para a areia movediça das intenções? Se desejarmos de fato entender a realidade,

é necessário ir além das razões oficiais, sondando os motivos obscuros. Compreender, não condenar ou absolver, terá de ser a nossa tarefa crítica. É, de resto, o convite que nos faz Gonçalves Dias, ao comentar as suas personagens: “Leonor de Mendonça não tem nem um só crime, nem um só vício, tem só defeitos. D. Jaime não tem crimes² nem vícios; tem também, e somente, defeitos” (686). O determinismo psicológico e social implícito nessa frase é assim definido no Prólogo: “É a fatalidade cá da terra a que eu quis descrever, aquela fatalidade que nada tem de Deus e tudo dos homens, que é filha das circunstâncias e que dimana toda dos nossos hábitos de civilização; aquela fatalidade, enfim, que faz com que um homem pratique tal crime porque vive em tal tempo, nestas ou naquelas circunstâncias” (686). Não é preciso ressaltar a lucidez e a modernidade do pensamento de Gonçalves Dias: jargão científico a menos, já são as concepções de Zola e dos naturalistas sobre o homem.

Consideremos então as circunstâncias psicológicas: “No primeiro plano, o duque, a duquesa e Aleoforado. Aleoforado dedicado e extremoso, a duquesa agradecida e imprudente, e entre ambos o duque sombrio e desconfiado” (688). Em outras palavras, o panorama clássico do adultério no século dezenove: o casamento sem amor, a esposa em plena disponibilidade afetiva (ou sexual, diriam os cínicos do século vinte), o rapaz solteiro fascinado pela grande aventura romântica da paixão moralmente condenada. D. Leonor escusa-se nos seguintes termos: “Na minha soledade houve um mancebo que se compadeceu de mim, talvez porque adivinhou os sofrimentos que eu curtia silenciosa; desvelou-se no meu serviço; cercou-me de solitudes, velava incessantemente sobre mim. E eu conheci que ele era respeitoso e cheio de extremos, e que o seu amor era nobre, inocente e puro, como sua alma! Dizei-me, fiz mal em o não expulsar da minha presença?” (731).

Esse o primeiro plano, nas palavras de Gonçalves Dias. O segundo já é menos fácil de penetrar. O caráter do Duque, chave para o desfecho brutal,

² Na Edição Aguilar está “ciúmes” o que, no contexto, não faz sentido. Corrigimos para “crimes” de acordo com a Edição Garnier: *Obras Posthumas de A. Gonçalves Dias, Teatro, s/d* (1909), p. 13. Observe-se, na correspondência de Gonçalves Dias, uma autoanálise feita em termos praticamente iguais aos que aplicou às suas personagens: “Seja como for, enquanto eu me confessar aos amigos, poderão eles responder em mim muitos erros e muitos defeitos; – crime ou vícios – creio que não” (801). A carta é do mesmo ano da peça.

liga-se a causas bem mais remotas que o seu casamento forçado e infeliz. D. Leonor explica de início a Paula: “Crês tu que a sua tristeza sombria e inexpugnável cifre-se toda nas rugas que lhe vês sulcar o rosto?” Não... mais funda é a sua raiz, tu a encontrarás no seu pensamento e nas recordações dolorosíssimas que o esmagam” (694).

Voltamos dessa forma, numa reversão que a psicologia moderna não tem dificuldade em compreender, às origens infantis da personalidade. O tema da privação da meninice, da orfandade precoce, daquilo que poderíamos chamar de corte prematuro do cordão umbilical, é uma constante na dramaturgia de Gonçalves Dias e somente por um estúpido preconceito antibiográfico poderíamos deixar de associá-lo às vicissitudes sofridas pelo poeta durante os seus primeiros anos.

Em *Leonor do Mendonça* as três personagens principais acusam, de um modo ou de outra, com maior ou menor intensidade, este trauma infantil. A Duquesa, ao enfrentar o Confessor e a morte, tentando resumir em algumas frases essenciais toda a sua vida, é por aí que começa, como se buscando uma justificativa antecipada para as suas fraquezas de mulher: “Criança, trouxeram-me da casa de meus pais, prenderam-se numa câmara forrada de veludo, envolveram-me em alcatifas de seda e reposteiros de damasco, e eu disse adeus ao meu prado florido, ao meu jardim encantado, às flores que eu amava, a tudo, meu padre, a tudo” (731). Disposta já a aceitar a morte, é a ideia da orfandade de seus filhos que a prende de novo à vida: “Meus pobres filhos! que fareis vós no mundo sem o amor de vossa mãe?... Talvez que uma estrangeira venha deitar-se no meu leito para dele vos expulsar!... (...) Paula! Paula! Por que me trouxestes meus filhos? Eu me resignaria a morrer, e agora é impossível! (729).

Antônio Alcoforado não tem mãe – e essa é, como vimos, uma das razões que D. Leonor alega para amá-lo, como se ele necessitasse de proteção e carinhos especiais. E é nas reservas armazenadas durante os primeiros anos de existência, ao contato com o sofrimento, que ele vai encontrar forças para encarar sem medo a perspectiva da morte: “a morte não aterra senão a quem não está afeito a lidar com os seus terrores; eu desde a infância que os experimento” (710). A mesma fortíssima expressão – terror – aparece ligada a outras experiências infantis: “Tempo foi na minha infância em que, acordado

pelo meio da noite, sentia um verdadeiro terror quando escutava no silêncio das trevas o estrídulo de alguma ave noturna” (710).

Mas é na fisionomia atormentada do Duque que esta concepção dramática da infância, tão em contraste com a sua imagem convencional, corporifica-se com maior consistência. Toda a psicologia de D. Jaime, para Gonçalves Dias, deriva diretamente dos funestos acontecimentos que cercaram o seu despertar e que ele não cessa de evocar em pensamento: “Esta noite não sei que negros pensamentos me atormentaram. A morte lastimosa de meu pai, a minha infância desvalida, o meu envenenamento, o meu exílio por terras estranhas eram eventos dolorosíssimos que, sem cessar, me passavam por diante dos olhos roubando-me o sono... e a razão, creio eu...” (700). Uma frase resume tudo: “Sim, compadecei-vos, porque eu sou mais infeliz que mau” (704). A compreensão psicológica cresceu a ponto de tornar inúteis os julgamentos morais.

Mas podemos descer ainda mais fundo na neurose, chegando ao cerne da personalidade – e talvez do drama. O Duque não apenas sofre como apega-se morbidamente ao sofrimento, tirando da própria dor um sentimento de prazer não difícil de catalogar: “Posso eu pensar noutra coisa que nisto não seja?... Posso eu achar prazer senão em afundar-me nos meus pensamentos e em torturar-me a mim mesmo?...” (705). “Sim; eu, porém, gosto de me recordar dessa desgraça para adormecer a minha dor com o excesso de sofrimento” (718). Ao receber a notícia da traição da Duquesa, manda que Fernão Velho abra as janelas, não obstante a noite de inverno, para poder ouvir melhor os dobres funerários – é o dia de Finados –, juntando ao sofrimento presente a lembrança dos sofrimentos passados: “Abre-as; gosto daqueles sons” (719). Ele só admite, pico o sofrimento remoído e saboreado até a exaustão, duas válvulas de escape. Uma é o distanciamento do retiro religioso: “Os pensamentos que aqui me perseguem, dolorosos como a realidade, lá me aparecem doces e tristes como uma recordação” (700). A outra é a caçada, o esforço físico violento: “Não vedes que me é preciso sair ainda, que me é preciso matar este pensamento com algum exercício?” (700).

Alcoforado, à sua maneira, não é menos marcado pela obsessão. Morte e amor unem-se em seu espírito por um nexos mais forte do que um simples vezo romântico. No primeiro encontro com a Duquesa, é pelo menos

estranha a sua maneira de oferecer-lhe os préstimos, invocando imagens de morte e não de vida: “As pessoas de vossa hierarquia têm às vezes necessidade urgente de um homem resoluto e discreto que marche afoitamente por meio das trevas sem temer os golpes de um punhal traiçoeiro, nem a morte obscura e sem glória, que em meio delas o poderá alcançar; têm às vezes caprichos imperiosos, e para os satisfazer é preciso todo o aparelho da tortura e todo o horror do cadafalso. (...) Se alguma vez tiverdes um desses caprichos ou uma dessas necessidades, dissei-me: – vai! e eu andarei por meio das trevas; – sofre! e eu me sujeitarei à tortura; – morre! e eu subirei ao cadafalso” (697). No segundo encontro, já ousando declarar-se, novamente a morte surge como o ponto culminante do processo amoroso: “Sois o objeto que me fere continuamente os sentidos, a ideia que tenazmente me ocupa a alma, a imagem que veio sentar-se imperiosamente à minha cabeceira, e dizer-me: “não terás olhos senão para mim”, a voz que me brada a todo instante: “não terás ouvido senão para mim”, o fantasma que me prende, que me enlaça nas asas da esperança, que me abate no abismo da desesperação, que me repete sempre: “morrerás por mim!” (707). Ao preparar-se para o terceiro o derradeiro encontro, a sua aspiração, ainda uma vez, parece ser o sacrifício da própria vida: “Dir-lhe-ei tudo, e depois que me assassinem, que me assassinem aos pés dela, se o quiserem, que a bendirei morrendo” (712).

O pressentimento da morte é o traço de união entre esses dois homens, mas com uma diferença: Alcoforado sabe que será a vítima, ao passo, que D. Jaime não adivinha ou não quer adivinhar qual será a sua função³. Trava-se entre os dois, por intermédio da Duquesa, mensageira inocente de tais recados carregados de fatalidade, um diálogo subterrâneo que não é difícil desencavar e expor à luz do dia: O. Jaime “A minha insônia desta noite, as duas mortes de que escapastes, fazem-me crer que uma fatalidade sobrevirá hoje à minha família. Não o duvideis!... Será o terceiro golpe o mais terrível! A vítima não escapará” (705).

Alcoforado – “A minha vida pende de um fio, não sei qual seja; sei que há de romper-se, e que não tardará muito” (708).

³ Ruggero Jacobbi, em seu excelente ensaio sobre o teatro de Gonçalves Dias, refere-se ao tipo “sádico-neurótico do Implacável D. Jaime” e ao “amor autodestruidor, masoquista, feminino de Alcoforado”. R. Jacobbi, *Goethe, Schiller, Gonçalves Dias*, Edições da Faculdade de Filosofia, URGs, Porto Alegre, 1958, p. 70.

D. Jaime – “Crime ou fatalidade, um deles me está iminente; mas qual? (...) Vejo o relâmpago, o raio não tardará a cair... mas sobre quem? Por quê?... Não o sei mas é inevitável!... Oh! Venha embora o azar maldito que não será pior que esta ansiedade!” (718).

Alcoforado – “O que, porém, não sabeis é que desde criança um pensamento fatal se enraizou profundamente na minha alma. Não viverei muito!” (722).

É possível rever agora o enredo da peça, interpretando-o no sentido da “fatalidade” – “fatalidade cá da terra” com que Gonçalves Dias o impregnou. Toda a ação consiste em realizar as virtualidades contidas no temperamento das personagens, ou nas relações entre elas, transformando em sangue, morte, o que se apresentava somente como potencialidade psicológica, atração ou desejo inconsciente.

Antes mesmo que Alcoforado tenha oportunidade de falar pela primeira vez com D. Leonor, já paira no ar uma certa inquietação, da alma e do corpo, que a Duquesa atribui à solidão, ao fato de estar longe da Corte: “Não pude dormir: assim me acontece sempre em terras pequenas. Não tenho em que empregar os serões, deito-me cedo, e passo a noite a revolver-me no leito” (693). D. Jaime é ainda mais penetrante e certo em seu diagnóstico: “Com o vosso gênio careceis de distração, e fazeis bem em vos distrairdes, ou dia virá em que, como eu, mau grado vosso, sereis vítima da vossa imaginação” (708). (O adultério por desfastio, por desforra da imaginação sobre a realidade, não anda longe: *Leonor de Mendonça* é de 1846, *Mme Bovary* de 1857).

A relação entre marido e mulher não é apenas formal, distante, cerimoniosa, fria, preocupada em manter a correção justamente por lhe faltar espontaneidade. De um lado e de outro já despontam timidamente, numa frase ou noutra, o carrasco e a vítima em que ambos acabarão por se transformar. Ela ainda nada fez de errado mas já antecipa os crimes que lhe serão atribuídos: “Eu mesmo, Paula, eu mesma, quando adivinho, não é preciso ver, quando adivinho que meu marido me encara fixamente, sinto o sangue arder-me nas faces e perturbo-me toda como se fosse criminosa; e todavia não tenho um pensamento, nem sequer um pensamento de que me deva acusar” (694). E ele se impacienta por encontrá-la tão dócil, tão pronta a aceitar a imolação,

a ocupar o posto que o futuro lhe reservará: “Não vos mostreis adornada para o sacrifício, e levada para ali mau grado seu; mostrai-vos senhora, que realmente o sois” (703). “Digo-vos isto, porque é este o meu sentimento; e porque se assim não fora, eu não sentiria, mesmo agora, a vossa mão tremer na minha fria e gelada, como que já não tendes vida” (704). O drama ainda não se pôs em marcha mas os protagonistas já se preparam para o quadro final.

É nesse instante que irrompe Alcoforado, com o duplo estouvamento da idade e da paixão. A Duquesa tem os seus deveres de esposa, a honra da Casa de Bragança que lhe confiaram. Mas a “juventude ardida e corajosa” (714) de Alcoforado só reconhece os direitos do coração, não compreendendo a vida a não ser como ímpeto afetivo, expansão da sensibilidade. Precaver-se, defender-se contra a morte, enlear-se em convenções sociais, seria mostrar-se infiel ao que possuímos de mais íntimo e sagrado: o amor. As primeiras escaramuças entre o homem e a mulher são uma longa e apaixonada disputa entre a prudência e a imprudência, através da qual o texto alcança o seu ponto máximo de incandescência romântica:

Alcoforado – “Talvez que por um instante vos esqueceréis da prudência, essa virtude divina que é o móvel de vossas ações, não para verter lágrimas por mim, mas ao menos para desatar uma palavra do coração, para soltar um grito que me convencesse de que também experimentais o que tão profundamente fazeis sentir” (707).

“A Duquesa – Não seria isso imprudência?”

Alcoforado – Muito prudente sois vós, Sra. Duquesa! Quando o meu sangue corresse em ondas sobre o soalho de vossa habitação, fora prudência e até delicadeza mandar limpá-lo bem depressa para que os vossos pés se não manchassem nele” (709).

A Duquesa – “Não percebeis vós que a prudência para mim é um dever?”

Alcoforado – E também para o homem; contudo, se eu só houvesse consultado a prudência não teria há pouco arremessado o meu venábulo porque ao invés de vos salvar poderia errar o tiro e atravessar-vos com ele;

se eu houvesse consultado a prudência, não me teria interposto entre vós e o javali, porque o javali poderia espedaçar-me; se eu houvesse consultado a prudência... (...)" (709).

Por fim a prudência feminina cede à imprudência masculina – o desfecho já o sabemos. A injustiça do destino de D. Leonor é que ela é conduzida a situações extremas menos por sua vontade do que pela determinação de dois homens que só têm um ponto de convergência: um aspira ferir, para vingar-se dos ultrajes sofridos na infância, o outro aspira a ser ferido, para provar de forma fulgurante a extensão do seu amor. Ela não é amada por D. Jaime e não chega propriamente a amar Alcoforado – “agradecida e imprudente” é como Gonçalves Dias a caracteriza – mas será punida como se ambos os fatos fossem indiscutíveis.

Essa é a segunda “verdade incisiva e áspera” (686) – a primeira, já o vimos, é a “fatalidade” concebida como determinismo – que Gonçalves Dias colocou em seu drama: “Há aí também outro pensamento sobre que tanto se tem falado e nada feito, e vem a ser a eterna sujeição das mulheres, o eterno domínio dos homens. (...) Se a mulher não fosse escrava, como é de fato, D. Jaime não mataria sua mulher” (686-7). “Quando algum dia a luta se travasse entre ambos, o mais forte despedaçaria o mais fraco: e assim foi” (686).

Leonor de Mendonça lança inutilmente tais verdades contra o Duque: “Vindes cercado de uma turba vil e mercenária, a quem basta um só aceno vosso para me cuspir no rosto, porque sou mulher e fraca, enquanto vós sois homens e temido” (794). Mais tarde, a sua revolta feminina explodirá com ainda maior veemência: “(...) morrerei porque sou fraca, morrerei porque sou mulher!... Deus foi misericordioso para comigo em não me ter dado uma filha; que se eu a tivesse, por muito que a amasse, e ainda que ela fosse a única... meu Deus! cometeria hoje um crime matava-a... seria talvez condenada por toda a eternidade, porém ela seria livre no céu!” (728). A retórica, das palavras e dos sentimentos, é a da época mas o pensamento, sem deixar de ser romântico⁴, aponta curiosamente para o teatro feminista de fim do século.

⁴ Ver o capítulo “Romantisme et féminisme” in: Roger Ricard, *Le Romantisme Social*, Brennano's, Nova York, 1944, p. 383-402.

Explorados o plano moral e o psicológico, resta-nos o social – as “circunstâncias”, os “hábitos de civilização” mencionados por Gonçalves Dias em seu tão lúcido Prólogo.

A ação passa-se em 1512. A linguagem tinha de ser e é arcaizante, mas não a ponto de se distanciar de nós, de se tornar uma criação literária artificial, de perder o seu ritmo, a sua liberdade e o seu movimento modernos. O autor de *Leonor de Mendonça*, pela ascendência paterna, pelos seis anos de formação passados em Coimbra, pelas leituras de história de Portugal feitas desde a meninice, é dos poucos escritores brasileiros que poderiam adotar com naturalidade este tom histórico português, um tanto afastado de nossa experiência americana.

Não se compreenderiam as relações entre a Duquesa e Alcoforado sem o pano de fundo medieval. São, de início, relações de protetora e protegido, típicas de uma sociedade rigidamente hierarquizada, baseada na vassalagem. Assim as define D. Leonor: “(...) e desde já vos asseguro que eu me alegrarei a cada notícia que me chegar de algum feito brioso que houverdes praticado, porque então conhecerei que sois digno de toda minha proteção” (698); assim as compreende o Duque, ao aludir ao “vosso protegido” (701), e até mesmo o Velho Alcoforado: “(...) ela não sabe que neste mundo nada se faz sem proteção; era este o ditado de nossos avós, que também será o dos nossos netos” (714).

Mas a proteção tingem-se com as cores algo equívocas, nem sempre bem definidas, do “amor cortês”. Alcoforado não vê em D. Leonor a mulher de carne e osso e sim uma projeção espiritual e mística da feminilidade: “Só essa imagem cintilava na minha vida como uma santa numa capela ardente, cercada de turbulos e envolta em incenso” (707). Esse culto, de fundo religioso, não espera retribuição, a não ser na esfera do pensamento e da sensibilidade. Alcoforado contenta-se em colocar no barrete a fita com as cores da Duquesa e em partir para a África disposto a combater “mouros e africanos” (698). Eis as palavras que vinculam cavaleiro e dama: “Dar-vos-emos uma memória, Sr. Alcoforado; uma memória que em nossa ausência vos aconselhe e que vos diga que, assim como estimaremos o vosso triunfo, uma ação má que praticardes nos será motivo de grande nojo e nos desconceituará perante nós mesmas. (Momento de silêncio. A Duquesa levanta-se e estende-lhe a fita). – Não é isto o que desejais possuir?” (698). É certamente o gesto

de uma mulher sensível à paixão que sabe ter despertado – mas tem quase a solenidade de uma sagração.

Antônio Alcoforado é, com efeito, o cavaleiro tal como o concebeu a Idade Média. A sua perfeição moral irradia-se à sua volta, comunica-se à sua casa, a seus irmãos, dando um colorido especial a todo esse Quadro III do Segundo Ato que choca, por sua extrema idealização, com o realismo psicológico dos quadros restantes. Não há, em sua conduta, uma falha sequer. Instado pelo pai, nega-se a dizer aonde vai naquela noite de finados: contar a verdade, seria comprometer a Duquesa; mentir, é-lhe impossível: “Nunca vos menti, senhor” (716). O Velho Alcoforado quer ao menos um penhor moral: “Dizei, senhor, dizei na vossa consciência que não ides praticar alguma ação criminosa” (716). Nem esse pouco Alcoforado é capaz de assegurar: “Em sã consciência não o sei” (716).

Antônio Alcoforado pode elidir a questão mas não conciliar a fidelidade familiar com a fidelidade ao amor oculto e proibido. A dificuldade da sua posição é ressaltada pelo contraponto irônico de duas séries de pressentimentos que se cruzam sobre a sua cabeça, os confessáveis e os inconfessáveis. As sugestões funéreas do dia de Finados –, os dobres, as visitas dos mortos – expressam e reforçam o receio dos irmãos e do pai de que ele venha a morrer na África, para onde partirá na manhã seguinte. Mas esta seria a “morte gloriosa” (697) com que lhe acena a Duquesa, a morte que honra e nobilita. O que lhe pesa no coração é outro pressentimento, ignorado por todos, o da morte infamante que significará, para a família, não somente desgraça mas também opróbio. Esta contradição, entre o seu pensar, de ilibada pureza, e o seu agir, condicionado pela loucura do amor, confere-lhe a sua peculiar tensão dramática, salvando-o do esquematismo. No final, Alcoforado recuperará pela morte exemplar a sua condição de cavaleiro “*sans reproche*”, mostrando-se digno da severa e amistosa advertência paterna: “Grandes são os vossos deveres, Antônio, que também para isso sois nobre” (713). Nobreza obriga – inclusive à morte.

Mas a nobreza não é unicamente um conjunto de obrigações morais. O Velho Alcoforado divide-a em duas espécies: “a nobreza de alma que é a melhor de todas, porque diretamente nos vem do Senhor” e “a nobreza aqui da terra” (713). Se Alcoforado parece ser o representante da primeira, o Duque de Bragança será o da segunda, introduzindo nesse mundo cavalhei-

resco uma nota realista de autoritarismo, lembrando-nos de que a nobreza é também, e sobretudo, um sistema de organização do poder.

As personagens de Gonçalves Dias, especialmente os homens, têm um agudo senso das distâncias sociais. Alcoforado, com a sua sensibilidade exaltada, o seu pendor para a humilhação e o autossacrifício, compraz-se em salientar a enorme disparidade existente entre um simples “moço fidalgo” e a “filha do primeiro duque de Espanha, mulher do primeiro duque de Portugal” (722): “Decerto, fora pasmoso que donas como vós, inquirissem em público de pessoas como eu” (707). Quando está só, almeja “que ela por um instante se dispa dos seus preconceitos de orgulho e de nobreza” (712); quando em presença dela – sempre tão humana, tão simples, – timbra em diminuir-se através de comparações quase vexatórias: “não é generoso o pé que, podendo calcar um inseto, ressalva-o para não lhe fazer mal algum?” (697); “irei por climas estranhos em busca de um nome que algum dia possais pronunciar como o de um amigo, que não como o de um servo” (721-2). O seu amor como que se nutre da evocação repetida dessa superioridade real ou imaginária da mulher sobre o homem: ela, no mais alto grau da escala social, ele, no mais baixo. Ainda no instante em que são surpreendidos pelo Duque, pensando em jogar-se janela abaixo para salvar a reputação de D. Leonor, a justificativa que lhe ocorre para ato tão intempestivo baseia-se na distância que há entre ambos: “Quem se atreveria a responsabilizar-vos pela morte de um miserável, que aparecesse sem vida por baixo de vossas janelas?” (723). Tudo para a Duquesa, nada para Alcoforado – dialética amorosa que os romances de Sacher Masoch aprofundarão até o delírio.

D. Jaime não é menos cômico da hierarquia e de suas prerrogativas. O primeiro encontro entre os dois homens, em face de D. Leonor, começa por um equívoco que Alcoforado sente como extremamente humilhante “Serei acaso algum mendigo? (...) Inferno! Ser assim tratado na presença dela!” (705). Em compensação, o Duque não usa com leveza a sua mão poderosa: “Mancebo, não costumamos repetir as nossas ordens. Cabeças mais nobres, presunções mais bem fundadas que as vossas, nós as temos por mais de uma vez curvado até se nivelarem com o solo” (705). Quando Alcoforado rompe a distância e inverte a situação, ao salvar a Duquesa, passando de devedor a credor de gratidão, D. Jaime dá à esposa uma extraordinária lição de como preservar o desnível social: “A pessoa da nossa hierarquia não está bem

dever favores a quem quer que seja: porém, quando tal aconteça, deve-se-lhe uma remuneração tal, que ele não lembre do favor prestado, se não do galardão recebido” (703). A proteção, a generosidade do superior mantém o inferior em seu lugar.

Perante o adultério da esposa, ou o que assim ele considera, a sua reação, ainda mais que de marido ofendido, é a do grão-senhor atingido em sua dignidade. Fernão Velho, ao comunicar-lhe as imprudências de D. Leonor, frisa este aspecto, reportando-se antes ao fidalgo do que ao homem: “Senhor, não é bem desgraçado o nobre traído na sua honra?” (719).

O gesto de Alcoforado, arvorando no barrete as cores da Duquesa, ressoa no pensamento de D. Jaime como um desafio social; “A alma do vilão embriagou-se com a posse de urna Duquesa; quis fazer alarde dos seus amores, quis escarnecer de mim.. enganou-se!” (733)

Acima da afronta humana, há a afronta social, que só em termos também sociais poderá ser devolvida. Antônio Alcoforado sofrerá morte infamante, executada por “um escravo, um preto”, com um manchil de cozinha – “um manchil grosseiro, tão vil como vós sois” (727). D. Leonor será, por assim dizer, degradada publicamente. Em vão, suplicará: “manchei embora o meu nome com uma nódoa infamante, mas não me humilheis na presença de vossos servos” (725). “Senhor, é de joelhos que eu vo-lo peço: não me obrigueis a corar morrendo, nem a suportar a piedade hipócrita dos meus inferiores, que em torno se estarão rindo interiormente com o meu suplicio e com a minha desdita” (725).

É esta humilhação pública que D. Jaime quer: ele foi ferido em seu orgulho e obrigará os seus adversários a pagar na mesma moeda. Convertido em “ludibrio da população”, fará “secar a mofa e o escárnio nos lábios do mais atrevido com o sentimento do terror” (725). O seu desejo seria oferecer “um espetáculo de sangue aos meus bons e leais burgueses. Convidaria a todos para um festim de rei, far-vos-ia arrastar pelas ruas como dois miseráveis criminosos; e malgrado as justiças del-rei, eu vos faria subir ao cada-falso, à luz do sol, à vista de todos e à face do mundo” (725). Manipulada por sua vontade inflexível, a comédia do adultério transformou-se em tragédia. O nobre enganado, passando a algoz, deixou de ser ridículo.

Gonçalves Dias, comparando-o a Otelo, esclarece perfeitamente a motivação social de sua desforra; “O duque é cioso, e, notável coisa! é cioso não porque ama, mas porque é nobre. É esta a diferença que há entre Otelo e D. Jaime. Otelo é cioso porque ama, D. Jaime porque tem orgulho” (687).

D. Leonor, diante da ferocidade do marido, indaga: “É isto, ser nobre? (724). Mas a nobreza real de D. Jaime, ao contrário da nobreza ideal de Alcoforado, é poder, é força, é sentimento de casta. A vingança do primeiro duque de Portugal não poderá ser igual a de qualquer outro: “A filha de D. João de Gusmão, duque de Medina Sidônia, conde de Niebla, marquês de Cazaça e senhor de Gibraltar, merece contemplação pela sua hierarquia. (...) E do céu é que me vem esta inspiração, Sra. Duquesa. Alegrai-vos... tereis um duque por carrasco!” (735). O que é uma outra forma, particularmente cruel e irônica, de afirmar: “*noblesse oblige*”.

A Duquesa rompe de vez a convenção romântico-medieval, instala-se em definitivo no realismo psicológico. D. Jaime pensa, em primeiro lugar, em sua nobreza; Alcoforado, em seu amor; D. Leonor, nela mesma. O primeiro impulso de Alcoforado, ao enfrentar o Duque, é atirar-se pela janela: ele estaria perdido mas ela estaria salva. A resposta da Duquesa é bem menos altruísta: “Tendes alma sublime, Alcoforado; eu contudo não posso aceitar o vosso sacrifício, que a vossa morte seria terrível testemunho contra a minha inocência” (723). Em síntese: o que interessa é a prova de sua inocência, não a vida de Alcoforado. Não admira que, ao chegar o escravo com o manchil de cozinha, não seja para o rapaz, prestes a ser decapitado, que a compaixão de D. Leonor se encaminhe: “Meu Deus! Compadecei-vos de mim!” (727). Alcoforado já saiu do seu pensamento.

É que ela, ao inverso dos dois homens que a perderam, não ama, consciente ou inconscientemente, a morte: ama a vida. De nada adianta o seu esforço em preparar-se espiritualmente para a eternidade, tentando persuadir-se, através da prece, que a vida terrena é precária, feita só de sofrimento: “Em vão, em vão! Apesar do sofrimento, eu quisera ser como as outras, viver a minha vida até e fim e morrer com a morte que Deus manda!” (727). “Não posso orar! O meu coração não pode despregar-se da vida, minha alma não pode elevar-se até Deus, e a religião me não pode consolar” (727). A sua confissão com Lopo Garcia inicia e termina por este mesmo patético desa-

cordo entre o ponto de vista divino e espiritual da religião e o ponto de vista dela, carregado de materialidade, de humanidade:

“Lopo Garcia – (...) Deus é misericordioso, e vos perdoará em favor do vosso arrependimento.

A Duquesa – A vida! A vida, meu padre!” (730).

“Lopo Garcia – Deus vos receberá na sua glória, minha filha.

A Duquesa – (...) Não vedes que não quero morrer porque amo a vida, que o não posso porque sou inocente?” (732).

A duquesa não sonha em ser heroica: quer apenas defender-se, agarrando-se à vida com unhas e dentes. A princípio, ela ainda confia na força de seus títulos de nobreza: “Mas não estais vendo que é impossível que eu morra assim?... Não sabeis vós que meu pai é o duque de Medina Sidônia?... (730). Com a segurança conferida pela posição social, não hesita mesmo em enfrentar altivamente o Duque, desmascarando-lhe os motivos recônditos – como já mostramos em seu devido lugar.

Aos poucos, entretanto, à medida que a esperança se esvai, ela começa a perder o ânimo e a postura nobre, a revelar-se somente mulher, a concentrar-se na tarefa, que adivinha impossível, de encontrar milagrosamente uma via de salvação. Cada tentativa sua de ataque, na ânsia de achar um ponto fraco na couraça de insensibilidade de D. Jaime, é logo seguida por um recuo ao mesmo tempo vergonhoso e comovedor: “Perdão, senhor, perdão, não era o que eu vos quisera dizer: mas sei por ventura o que digo?” (733). “Tendes razão: eu é que sou uma louca em vos dizer destas cousas: mas tenho eu consciência do que vos estou dizendo...” (734) “Meu Deus! Como lhe hei de eu falar! Eu vos digo estas coisas sem consciência, nem intenção de vos ofender” (734).

Como derradeiro argumento, apoia-se em sua fragilidade de mulher e insiste no seu incontido amor à vida: “Eu amo a vida, Sr. Duque; por que vos hei de mentir? Sou uma mulher fraca e sem forças; choro porque a amo e porque me doi perdê-la. Sou eu acaso algum homem para ter coragem?...

Amo a vida, amo tudo o que me cerca, amo tudo o que me era indiferente... sou nova e não me posso resignar... sou inocente e não devo morrer” (733). Mas o Duque permanece impassível: “Apesar de vos abaixardes tanto, Senhora... (...) Apesar de quanto tendes feito para alcançar a vida, apesar de tudo quanto me haveis dito ou possais dizer, não será menos certa a vossa morte” (734).

Nas últimas réplicas torna-se convulsivo esse dialogar entre a vida e a morte. Trata-se agora, para a Duquesa, de ganhar somente mais alguns minutos:

“A Duquesa – E que é um instante para vós que ficais desfrutando a vida? ... Por Deus! Dai-me um só instante!

O Duque – Não vos escuto!

A. Duquesa – Um instante, senhor!

O Duque (Saindo com ela pela porta do fundo) – Morrereis! Morrereis!...” (736).

Nada resta nesse penoso final; nem belas frases, nem sentimentos elevados, nem cavalheirismo. Vemos apenas o encarniçamento de um homem e a fraqueza de uma mulher. A fachada nobre desmoronou ao contato com a dura realidade da morte.

O feudalismo não só confere direitos como exige pesados tributos. Nada é mais dramático em “Le Cid” do que ver dois adolescentes calar os próprios sentimentos para assumir em público a função que a sociedade exige deles: Cid, matando o pai de Chimène; Chimène, reclamando do rei a morte de Cid.

Em *Leonor de Mendonça*, Antônio Alcoforado e D. Jaime aceitam, em larga medida, os seus papéis: o mancebo apaixonado e o nobre traído. Embora mantendo cada um a sua individualidade, os seus traços distintivos – as suas neuroses, diríamos em linguagem moderna conformam-se ambos, em linhas gerais, com o que aguardamos deles. Mas D. Leonor repele a parte

que lhe atribuíram, nega-se a representar até o fim a tragédia da aristocracia. Como mulher, não parecer sentir-se presa a padrões de coragem e desinteresse erigidos por uma sociedade masculina. Tendo tão poucos direitos, por que haveria de ter tantos deveres? Daí a encantadora espontaneidade com que reage perante o amor e perante o ódio, perante a vida e perante a morte, exibindo sem embelezamentos a sua ternura, a sua vaidade, a sua imprudência, o seu egoísmo e o seu terror. Esperávamos encontrar uma heroína clássica ou uma idealização romântica e surpreendemo-nos ao deparar com um ser humano vivo e imprevisível, que não se deixa reduzir por nenhuma espécie de convenção, seja artística ou social.

D. Leonor, instinto de vida, em oposição a D. Jaime e Antônio Alcoforado, instintos de morte. Eros e Thanatos.



20. Linneu de Camargo Schützer

Advogado formado pela tradicional Faculdade de Direito do Largo de São Francisco, destacou-se nessa profissão, ganhando notoriedade nos tribunais, defendendo a Reitoria da USP, em demanda judicial patrocinada pelo Governador Jânio Quadros.

Casado com a publicitária Hilda Ulbrich Schutzer, prestou serviços de advocacia para várias agências de propaganda e lecionou na Escola Superior de Propaganda e Marketing (ESPM).

Dedicou-se também ao estudo da filosofia, no Departamento liderado por João Cruz Costa, lecionando a matéria na Escola de Comunicações Culturais, onde acolheu a inscrição do professor Clovis Garcia no programa de doutorado, cuja tese foi defendida sob sua orientação.

O texto a seguir reproduzido explicita sua simpatia pelo positivismo, cuja vocação pedagógica ele identifica na gênese da própria disciplina.

BIBLIOGRAFIA

SCHUTZER, Hilda. *Dicionário Histórico-Biográfico da Propaganda no Brasil*. Rio de Janeiro: FGV, p. 226-227, 2007.

SCHUTZER, Hilda. *Ulbrich: Entrevista biográfica*, s.d.

José Marques de Melo

Vocação pedagógica do positivismo

Linneu de Camargo Schützer*

No estudo das ciências humanas e, em particular, da filosofia, é indispensável procurar-se, de início, o problema que constituiu a preocupação principal dos sistemas doutrinas aparentemente conceituais, mas que na realidade se inspiram de uma problemática histórica que os explica e legitima.

Não se poderá alcançar a verdadeira “vocação” de um sistema filosófico sem o recurso às circunstâncias históricas que presidiram à sua constituição.

Dispostos linearmente, como se nascidos dos claros dos sistemas anteriores que se desenvolveram mais tarde, ou de seus erros que se quiseram corrigir, não alcançam os sistemas as proporções históricas que, ao seu tempo, justificaram o seu aparecimento; pois, não nascem eles, nem assim prossegue a filosofia, da continuidade sistemática de doutrinas.

Ao contrário, é a continuidade histórica, às vezes revolucionária, que explica a aparente “continuidade da razão”.

E assim é que, no estudo dos sistemas filosóficos, há pelo menos três direções possíveis: a primeira, considerando-os como sistemas isolados,

* SCHÜTZER, Linneu de Camargo. As origens históricas do positivismo e sua vocação pedagógica. *Revista de História*, São Paulo: USP, nº34, ano IX, p. 275-285. abr./jun., 1958. Conferência pronunciada na Universidade de Minas Gerais por ocasião do centenário da morte de Augusto Comte (Nota da Redação).

Linneu de Camargo Schützer - Assistente da Cadeira de Filosofia Geral da Faculdade de Filosofia Ciências e Letras da Universidade de São Paulo.

avaliados em razão da coerência interna de suas proposições e do rigor lógico de sua demonstração. Esse procedimento nos levaria a uma visão inerte da filosofia em que os sistemas se julgariam como “esqueletos” de um passado sem continuidade. E ainda que o critério lógico nos assegurasse a procedência das conclusões, não estaria ainda legitimada a procedência da postulação inicial.

A outra das direções possíveis, em geral eleita para a História da Filosofia, procura na continuidade sistemática das doutrinas que se sucederam as “amarras” protocolares da inteligência.

A História da Filosofia apareceria então como um processo saneador, *vel supplendi, vel corrigendi, vel coadjuvandi* os claros, os erros e as verdades de doutrinas do passado, explicando-se os sistemas posteriores a partir dos sistemas anteriores. A procedência axiomática se legitimaria linearmente, encontrando-se, na própria história anterior da filosofia as origens de seu desenvolvimento. Os “esqueletos” sistemáticos se sucederiam identificados pela ordem de filiação, mas ainda inertes e desfigurados. Entretanto, esse modo de explicação não nos permitiria o reconhecimento e a individuação dos sistemas em razão dos ideais de conhecimento e de ação neles presentes.

Antes, pois, de julgar os sistemas por sua coerência interna ou pela procedência de seus postulados a partir de sistemas passados, devemos revivê-los nas vicissitudes históricas que os legitimam, e que constituem os músculos e nervos que lhes dão vida. Somente elas nos explicam o relativismo da verdade, o conteúdo histórico da filosofia, e o sentido pragmático de uma inteligência voltada para a ação.

As doutrinas vestem os períodos históricos; e seria tão despropositado compará-las para escolher-se a “melhor” como despropositado escolher-se a veste sem atenção às proporções do corpo. E, pois que não há veste que possa servir para todas as idades, igualmente não há sistema que sobreviva à História de seu tempo. *Anche la filosofia é mobile; qual piuma la storia, muta d'aciento e di pensiero.*

A continuidade da filosofia não poderá, pois, estar na “ordem de soluções”, e, sim, na “ordem de problemas” levantados com o ultrapassamento da ordem histórica anterior.

*

É curioso ver-se que o positivismo não procede de sistemas anteriores. Ele é a expressão direta, na ordem do conhecimento e da ação, de uma ideologia revolucionária sem compromissos nem encargos históricos. Sem vínculos ao passado, ele se apresenta como a nova vocação política e pedagógica que se procura legitimar no quadro das ciências positivas e no ideal de uma burguesia que nele encontrará a sua expressão ideológica. A sua explicação não se encontrará nos sistemas anteriores ao século XVIII e a Saint-Simon que não é propriamente o precursor do positivismo, mas seu primeiro anunciador – e deverá ser procurada no espírito positivo que a ciência moderna impôs à consciência e à razão do século XIX.

Seria oportuno, a esse propósito, lembrar o caráter assistemático do século XVIII, em oposição aos grandes sistemas do século XVII, no qual ainda se vêem as preocupações e problemas herdados do pensamento medieval.

A razão que ao século XVII prevalecera como “método” *moris geometrico* na constituição dos grandes sistemas metafísicos pelos quais se procurava laicizar a teologia, não conseguira vencer a nostalgia inquietante do Deus medieval, posto à terra pelo espírito iconoclasta do Renascimento ao qual faltara um instrumento judicatório. Essa nostalgia, melhor sentida após o ceticismo renascentista, – que é a expressão de esgotamento de uma cultura incapaz de alimentar a sede espiritual por ela criada e de harmonizar-se à razão positiva despertada pelas descobertas da ciência – aparece claramente em Pascal que, não encontrando o Deus da Razão, invoca novamente o Deus medieval: “Oh! Deus de Abraão, Isaac e Jacó, mas não o Deus dos sábios, dos filósofos e dos geômetras”.

Os problemas mais profundos da metafísica ao século XVII são ainda de ordem teológica; – e nem mesmo o seu tratamento racional – que se tem por “racionalismo” – consegue esconder a sombra deste beiral da Idade Média que avança para além do Renascimento perturbando “a luz da Razão” com que Descartes e Spinoza procuram o “Deus dos princípios” ou o “Deus da natureza”.

Ao desrespeito com que a Razão destrói a crença que procura “racionalizar”, no século de Descartes, para da “dúvida” se alcançar a certeza da existência de Deus, veremos suceder a ironia, que é o gênero de pensamento no século XVIII, período de crítica e destruição do credo.

Entretanto, preparava-se por esse modo o “reinado da Razão”, e o iluminismo do século XVIII é o novo credo que se irá impor à consciência que nele procura a segurança perdida com a renúncia da teologia medieval. A crítica é universal; e a razão que permaneceu na tutela da teologia, consentindo inclusive na sua dominação política, se prepara agora para conduzir a ação para o reino da liberdade.

Liberdade, que é o uso público da Razão que tem por dever prosseguir.

A razão desenvolverá as artes e a ciência, assegurando a prosperidade. Ela devolverá o prazer da vida, permitindo-nos julgar as sensações e os prazeres. Ela tomará o lugar da graça e nos trará a salvação prometida.

O novo credo é o credo da Razão. É ela que postula os princípios. Não é apenas método para o desenvolvimento de uma herança medieval; ela é a “origem” de novos princípios, o aval de um progresso, a segurança de uma evolução lenta e inevitável.

Se no século anterior pretendeu-se a “Reforma do Entendimento” como solução para o problema do método, no século XVIII se irá procurar o “Reforma do Espírito”, como solução para o “problema da existência”. E ao Discurso do Método seguirá, mais tarde, o “Discurso sobre o Espírito Positivo”.

Acontecera já a revolução – mas, se por uma revolução não se alcança nada de durável, e ao destruir os preconceitos do passado criam-se novos preconceitos, pela evolução, entretanto, se executará a reforma da existência, que é o ideal de vida do século XVIII, sentido e procurado pela razão teórica e pela razão prática.

E é precisamente nesse ideal que se encontra a vocação pedagógica do positivismo, como doutrina revolucionária que promete o progresso.

Mas, quais as circunstâncias históricas que presidiram à revolução positivista – devemos perguntar.

Terminada a Revolução de 1789, encontrava-se a França na alternativa de um novo governo. Dentre as soluções possíveis, a volta à monarquia, a importação do regime parlamentar inglês ou a continuação da revolução – entendida como evolução histórica, somente a última atendia às particularidades nacionais.

Voltar à monarquia seria contrariar o progresso linear da História.

Instituir-se o parlamentarismo, ao modelo do Governo próspero da Inglaterra, seria impor a uma História de conteúdo diverso o molde espontaneamente encontrado pela evolução da história inglesa. E a diversidade era evidente. Na Inglaterra, a limitação do poder real remontava aos longínquos tempos de João Sem Terra, por ocasião da primeira *Carta Magna Libertatum* que se arrancou do déspota mais tarde arrependido de “de Rei tornar-se escravo”. De outro lado, entre os ingleses, os senhores feudais lutaram ao lado da burguesia contra o poder real, impondo, com a revolução de 1688, novas limitações à autoridade do Rei, e constituindo as *Chambers of Justice* e as *Chambers of Commerce*, para a distribuição do direito e para a direção dos negócios.

Na França, ao contrário, Richelieu, e mais tarde Luís XIV, conseguiram desviar os senhores feudais de sua aliança com a burguesia e trazê-los para o lado do poder real que, com seu apoio, progrediu no sentido inverso ao da história inglesa, conduzindo à França ao engrandecimento da monarquia aliada ao poder espiritual de Roma que lhe dispensava a proteção especial do direito divino, assim legitimando o despotismo esclarecido. A ação mal orientada do poder real, intervindo na ordem econômica, com as imposições do mercantilismo, e a proteção aos *rentiers*, contrariava os interesses econômicos da burguesia e dos *entrepreneurs* que constituíam, ao tempo, ideologia revolucionária.

Desta luta, tem-se notícia em todos os “programas” revolucionários do tempo; e, na verdade, ela constitui o *leit-motiv* de uma literatura que não se ateve apenas ao gênero das “reivindicações” de cátedra.

Ela alcança o povo e, nas praças e nos teatros há sempre presente a crítica aos poderes constituídos, em termos como os de Saint-Simon:

Imaginez que la nation perde Monsieur, les princes, les cardinaux, les évêques, les juges, et, en sus de cela, les dix mille propriétaires les plus riches parmi ceux qui vivent de leurs rentes sans produire. Qu'en résulterait-il? Cet accident affligerait certainement tous les Français parce qu'ils sont bons... mais il n'en résulterait aucun mal politique pour l'Etat. Il existe un grand nombre de Français en état d'exercer les fonctions de frère du roi aussi bien que Monsieur... Les antichambres des châteaux sont pleines de courtisans prêts à occuper les places des grands officiers de la couronne... Que de commis valent nos ministres d'État!... Quant aux dix mille propriétaires, leurs héritiers n'auront besoin d'aucun apprentissage pour faire les honneurs de leurs salons aussi bien qu'eux". (Organisateur, IV, 22-23). La substitution ne se ferait pas avec la même facilité si c'était, non plus trente mille personnages de cette sorte; mais seulement trois mille producteurs, soit de l'ordre intellectuelle, soit de l'ordre économique, que la France se trouvait avoir perdus. Alors, elle "deviendrait "un corps sans âme" et il lui faudrait "au moins une génération entière pour réparer ce malheur". (Ibidem, 20).

Vemos, pois, que a libertação procurada não se dirigia apenas contra o poder temporal; era igualmente indispensável que o poder espiritual, seu aliado, perdesse o império que exercia sobre os espíritos, libertando-se a Razão da autoridade do dogma e para ela se impondo a autoridade da ciência.

Encontramo-nos assim em presença de uma ordem política insustentável e à procura de um novo regime de que o positivismo será a expressão ideológica. De um lado, o quadro teológico-militar, de herança medieval, em que a autoridade sobre os espíritos se legitima na teologia – como poder espiritual, e a autoridade política em seu império militar. E nem o quadro metafísico-legista do século XVII, em que a autoridade espiritual se deslocara para a metafísica e a autoridade temporal para a lei e os legistas, não conseguira diminuir o império dos poderes tradicionais, uma vez que a metafísica se

inspirava da mesma problemática teológica, e as leis eram “ordenações” do Rei. O novo regime procurado será positivo – industrial . Nele o poder espiritual será o das ciências positivas e o poder temporal o dos “industriais”, ou *entrepreneurs*. Somente a verdade das ciências poderá prevalecer como autoridade espiritual e impor-se à razão. Por sua vez, o poder temporal só poderia ser o dos industriais, pois em suas mãos é que se encontram os destinos da nação, responsáveis que são pela sua prosperidade e geral desenvolvimento de suas riquezas, das artes e das ciências.

E a nova política deverá atender às novas circunstâncias históricas que, inclusive, tornaram insustentável o antigo regime teológico-militar.

Mas o ideal de reforma não poderia propor-se utopicamente, como aconteceu na “República” de Platão, na “Cidade de Deus”, e mais recentemente na “Cidade do Sol” ou na “Utopia” de Morus, e, em geral, no socialismo utópico de reinos imaginários que se descreveram nos séculos XVII e XVIII. Deveria ele partir, como o fazem as ciências positivas, da realidade que se deverá descrever previamente para, do conhecimento de suas leis alcançar-se o seu domínio.

Para a constituição de uma política positiva seria pois indispensável o conhecimento da realidade social a ser por ela governada, vale dizer, das leis que regulam o convívio social.

A sociologia deverá assim preceder à política, e constituir-se com o mesmo rigor metodológico de subordinação das hipóteses à realidade, de limitação da investigação às causas próximas e consequências imediatas, e da experimentação que se suprirá pelo método histórico comparativo. Terá ela por modelo as ciências já constituídas, respeitada a sua posição na classificação geral das ciências.

E somente a partir da sociologia poderá ser constituída a política positiva que permanece como a vocação primordial do positivismo.

*

As origens históricas do positivismo, como quisemos rapidamente indicar, explicam a sua vocação pedagógica. Não provém ele de sistemas anteriores, nem procura justificar-se em doutrinas das quais seria a continuação ou a correção. Como expressão ideológica da burguesia revolucionária ele virá anunciar uma nova problemática em que a razão, aliada à experiência, encontra na própria realidade o seu ideal de conhecimento. Voltado inteiramente para a ação, de que procura ser a direção racional, o positivismo renuncia às especulações da metafísica e ao socialismo utópico. O critério único da ciência impõe-lhe os limites da verdade – e é natural, portanto que ele se apresente como o “evangelho da razão”. E a sua vocação pedagógica resulta diretamente de seus propósitos políticos de salvação pelo progresso.

*

Assim é que o problema educacional para Augusto Comte questão primordial para a ação positiva, no sentido moral e da política. Há no positivismo um ideal pedagógico que sobreleva a sua procedência histórica e nos autoriza reconhecê-lo igualmente como um “positivismo de cátedra” a semelhança do socialismo professado pelos eminentes e hesitantes professores universitários ao tempo de Lassalle.

Ainda quando os discípulos de Comte – aliás, seguindo os preceitos do mestre, levantam suas armas contra o “ensino oficial” a questão se propôs apenas como antagonismos entre maneiras de educar.

A vocação pedagógica, ou catedrática, de Comte é tão inalienável de sua filosofia que até mesmo em seus amores de juventude nos aparece o “professor” ao lado do amante.

Em carta a Valat, de abril de 1818, ao lembrar seus amores com uma jovem da Itália, nos revela Comte a sua “pedagógica” maneira de querer bem, e que vale como advertência oportuna ao “amor catedrático” que também para Comte se contara por insucessos... Diz-nos ele:

Elle est musicienne, elle me touche son piano-forte pendant quelques instants; je lui enseigne l'anglais – elle me rend en italien; nous nous livrons au charme d'une conversation délicieuse et variée, nous faisons du sentiments quelquefois des sensations, et j'oublie complètement pendant tout ce temps-là les inquiétudes de ma position pécuniaire, mes peines, mes tourments, mon incertitude pour l'avenir.

Até em seus amores Augusto Comte é pedagogo. A Carolina Massin procura ensinar matemática, sem resultado... como sabemos. Já reconhecido pelos pensadores ilustres, como Stuart Mill e Littré, ao encontrar sua “angélica inspiradora” Clotilde de Vaux, com ela mantém curiosa correspondência, quase diária, em que mais se revela um pedagogo que um amante. São autênticas aulas epistolares que vão desde a poesia de Dante até às preocupações matemáticas do irmão Maximilien; da exaltada suavidade da música de Donizetti à teoria da irritabilidade de Broussais, de Stuart Mill e Blainville. Não era propriamente sua vocação pessoal que o levara ao hábito inveterado de ensinar; mas, o exercício de uma doutrina eminentemente educacional.

Paul Arbousse Bastide, lembra que as primeiras linhas impressas devidas a Comte, foram de natureza didática ao traduzir um tratado inglês de matemática.

Comte avait été chargé par Hachette de la traduction de J. Leslie et des notes explicatives. L'une d'elles souligne l'importance de l'analyse qui “n'est pas seulement applicable aux recherches relatives à la grandeur et à la durée: elle est aussi le meilleur moyen de parvenir à la vérité dans quelque genre de question que ce soit.

Mesmo nessa pequena nota surge o educador, ou melhor, a preocupação doutrinária educacional que será permanente desde as publicações do período saint-simoniano até a criação da *Synthèse Subjetive*.

Nos *Prospectus* distribuídos por Saint-Simon, anunciando o terceiro volume da *Industrie*, o jovem Comte depois de lembrar a importância do

trabalho de grupo dos pensadores do século XVIII, sugere a formação de uma nova equipe para o novo século, agora com o objetivo de reformular um adequado sistema de “educação ética”:

Les philosophes da XVIIIe. siècle sont parvenus à faire généralement admettre l’opinion que chacun devait être libre de professer et de faire enseigner à ses enfants la religion qu’il préférât. Les philosophes du XIXe. siècle feront sentir la nécessité de soumettre tous les enfants à la l’étude du même code de morale terrestre, puisque la similitude des idées morales positives est le seul lien qui puisse unir les hommes en société, et, qu’en définitive, le perfectionnement de l’étude social n’est autre chose que le perfectionnement du système de morale positive. (“Evolution Originale d’Auguste Comte”, por Teixeira Mendes, pág. 90 – nota de rodapé).

Poderíamos citar várias outras referências, quer do *Cours de Philosophie*, ou do *Système de Politique Positive* onde a doutrina educacional serve de alicerce à própria exposição filosófica. Até mesmo a sua preocupação em fundamentar uma psicologia animal se inspira de um propósito nitidamente educacional pois, diz-nos Comte:

Elle promet aux naturalistes (poderíamos ler psicólogos) une ample moisson d’importantes découvertes, directement applicables au progrès général de la vrai connaissance de l’homme. (Cours, vol.3, pg. 440).

*

A doutrina de Comte ao difundir-se pela América Latina haveria portanto de partir das cátedras escolares, mesmo porque o sentido socializante do positivismo que em França reuniu em torno do Mestre um grupo de operários, nos países americanos só poderia repercutir na classe média letrada uma vez que a nossa estrutura proletária ainda se desenvolvia entre o trabalhador rural escravo e o artesão não urbano da oficina doméstica. Não

havia ainda entre nós uma classe operária capaz de compromissos ideológicos. Tanto no México como no Brasil, foi a sala de aula e principalmente a das escolas oficiais que projetou o nome e a doutrina de Comte entre a nossa juventude. No México, Gabino Barreda; e no Brasil, Benjamin Constant. Estes nomes, que não são únicos, sem dúvida, os mais representativos do positivismo de cátedra da América Latina. No México, inclusive, circulou um jornal *El Eco Hispano-Americano* dirigido por Flores, um dos testamenteiros de Augusto Comte. Somente a ação de Barreda e de seu colaborador.

Miguel Lemos, criticando esse tipo de positivismo diz que:

Não houve aí em última análise senão a infusão de uma certa dose de positivismo intelectual e por conseguinte incompleto e pernicioso no ensino público. O Sr. Barreda parece ter-se proposto no México a mesma quimera que B. Constant entre nós: a regeneração da sociedade mediante a introdução, nas escolas oficiais de um programa mais ou menos positivista. O insucesso foi inevitável em ambos os casos. (Boletim da Igreja Positivista, n. 196, pg. 32).

Muito mais lúcido e principalmente muito mais teórico que Miguel Lemos, Teixeira Mendes percebeu a impossibilidade histórica de um positivismo político quando da sua introdução no Brasil:

Nessa época, – refere-se a 1850 – a penetração decisiva das concepções filosóficas de A. Comte no meio matemático de nossa sociedade revelava que uma era distinta se estava inaugurando para a nossa vida. Todavia as condições políticas do Brasil não sendo nessa época suficientemente propícias ao surto da Religião da Humanidade, que então se constituía a influência do Positivismo, aqui limitar-se-ia por muito tempo ao aspecto intelectual. Esse mesmo teria de ficar circunscrito a esclarecimentos parciais sobre as ciências inferiores. (Benjamin Constant Esboço Biográfico, por Teixeira Mendes, pg. 2).

É preciso não esquecer a real importância que teve no Brasil esse positivismo didático, tanto no curso secundário como no superior. Nas “Memórias” do Visconde de Taunay, é descrito um desagradável professor de matemática – Machado, cujo grande título era o de ter frequentado os cursos de Augusto Comte, possivelmente o de Astronomia, mas título esse em cuja existência o então aluno do Colégio Pedro II não acreditava inteiramente¹.

Medeiros e Albuquerque conta em suas pitorescas memórias “Quando Eu Era Vivo” que ainda no Império, tendo sido nomeado professor primário de Religião, encharcou a meninada de doutrinas evolucionistas, fato, aliás, que provocou um caloroso elogio do Inspetor Escolar, um convicto positivista.

A verdade é que, a partir da guerra do Paraguai o ensino foi invadido pelo positivismo, como também é verdade que só nesse ambiente ele realmente floresceu.

Ao “positivismo de cátedra”, não sucedeu um “positivismo de massa”; e com o seu desaparecimento iria estiolar-se a própria doutrina. E – o que é curioso – os dois Apóstolos que se iriam, converter, senão pela ação direta de Constant ao menos nos corredores da Escola Politécnica, impediriam mais tarde, asperamente, os seus confrades, de participarem de qualquer posição no magistério.

E, enquanto Lafite – discípulo amado do Mestre pontificava no “Colégio de França”, os nossos apaixonados propagandistas mais comtistas do que o próprio Comte (“A Politique é o nosso Levítico”, dizia M. Lemos aos duvidosos) sempre viram com maus olhos o desenvolvimento do ensino oficial.

Em uma publicação de agosto de 1889, quando o Apostolado ainda se achava instalado na Travessa do Ouvidor, se encontram as “Condições” para admissão no Grêmio Positivista (Lemos e T. Mendes – Nossa Iniciação no Positivismo), das quais, dentre outras, lembremos as seguintes:

¹ O ilustre historiador, ministro Ivan Lins, realmente encontrou dados que asseguram a identidade entre o professor do colégio Pedro II e o antigo aluno de A. Comte.

“Todos os seus membros e aderentes aceitam, sem restrição alguma o conjunto dos deveres positivos e negativos prescritos pela sua religião. – Tomam todos o compromisso solene de conduzir-se de acordo com suas opiniões e de consagrar toda a sua atividade e todo o seu devotamente à incorporação do proletariado na sociedade moderna (o grifo é da publicação), resumo atual de toda ação positivista. De um modo mais explícito comprometem-se: 1º) – a não ocupar cargos políticos, durante a fase empírica da transição, segundo foi definida por Augusto Comte; 2º) – a não exercer funções acadêmicas, quer no ensino de nossas Faculdades e escolas superiores, Colégio Pedro II e estabelecimentos congêneres”.

E assim, os próprios líderes do positivismo procuraram expulsar a doutrina das salas de aula, mas sem nenhuma possibilidade de levá-las aos pátios das indústrias – mesmo porque elas não existiam. E o amor ao proletário, “resumo de toda ação positivista”, haveria de limitar-se a um lirismo doutrinário.

Entretanto, era à cátedra que o positivismo brasileiro deveria sua existência: o republicanismo do Exército nascera das aulas de Benjamin Constant. J. Castilho converte-se ao positivismo na Faculdade de Direito de São Paulo. As antigas Escolas Militar e Politécnica do Rio, transformaram-se em autênticos núcleos de positivistas, e mesmo Teixeira Mendes e Miguel Lemos chegam às convicções do Mestre por vias escolares. Na distante Escola de Ouro Preto, tanto se desenvolvia a ciência como a religião positivista. E, assim, em virtude do seu impulso inicial, o positivismo de cátedra ainda perdurou para além das excomunhões apostólicas; e elas apenas vieram prejudicar e impedir a renovação dos quadros doutrinários, inclusive num sentido de renovação ideológica.

Se, como afirmamos, o Positivismo é sobretudo uma doutrina pedagógica, nenhum meio haveria mais favorável para a sua expansão do que a cátedra.

Aliás, mesmo sem cátedra o positivismo é ensino. Se observarmos a ação “religiosa” de Teixeira Mendes vamos encontrar o ensino de respeitabilíssimos ensinamentos morais. Sempre o “ensino”.

As publicações do Apostolado são todas elas interpretações pedagógicas da realidade brasileira do ponto de vista do positivismo. Os artigos de Castilho na “Federação”, são explanações didáticas sobre os problemas sulinos. José Feliciano de Oliveira, depois de aposentado de sua cátedra da Escola “Caetano de Campos”, transporta a sua cadeira de “Astronomia” para as colunas de “O Estado de São Paulo” e, por mais tempo que o exigido para aposentadoria, continua o seu mister de educar.

Assim podemos concluir que o positivismo não poderia separar-se do ensino, nem trair sua vocação pedagógica, especialmente entre nós, onde existiu como expressão autêntica dos propósitos educacionais de Comte na forma de um sábio “positivismo de cátedra”.

21. Emilio Willems

Cientista social alemão que chegou ao Brasil, em 1931, como imigrante, “ansioso de escapar à crise econômica e à iminente catástrofe política que iria abalar a Alemanha”. Licenciado em Ciências Econômicas e doutor em Filosofia pela Universidade de Berlim, trabalhou inicialmente como professor de “colégio de padres” em Brusque, Santa Catarina e depois em São Paulo, no Colégio Rio Branco.

Vinculou-se à Escola de Sociologia e Política, incentivado por Donald Pierson, ali fundando a revista *Sociologia*. Acompanhou a implantação da Universidade de São Paulo, onde foi acolhido por Fernando de Azevedo e prestou concurso de Livre-Docência, sendo nomeado para reger a disciplina de Antropologia em 1941.

Dedicou-se inicialmente ao estudo dos “contatos culturais” em comunidades caiçaras, cujos resultados preliminares foram divulgados na *Revue Internationale de Sociologie* (1934). No país, publicou com a participação de colegas como Herbert Baldus e discípulos como Gioconda Mussolini artigos sobre aculturação, tanto na revista *Sociologia* quanto na *Revista do Arquivo Municipal de São Paulo*, muitos deles explorando explicitamente variáveis comunicacionais. Dentre eles, destaca-se o ensaio sobre imprensa e opinião pública (1939), adiante reproduzido.

Em depoimento à antropóloga Mariza Correa, Willems explica as causas da sua “transmigração” para os Estados Unidos, onde fixou-se a partir dos anos 50, deixando claro que o motivo preponderante foi a maior disponibilidade de fontes de recursos para dar prosseguimento a suas pesquisas e dos seus alunos.

Ao se afastar da USP, confiou a regência da cadeira de Antropologia a Egon Schaden, que mais tarde se encarregaria de desenvolver estudos de antropologia da comunicação na Escola de Comunicações Culturais, onde as idéias de Emilio Willems circulariam amplamente na décadas de 1960/70.

BIBLIOGRAFIA

CORREA, Mariza. *História da Antropologia no Brasil (1930-1960)*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1987.

DIVITIS, Gleice. *Gênese da Antropologia da Comunicação no Brasil*. 2009. Dissertação (Mestrado) – UMESP, São Bernardo do Campo, 2009.

SCHADEN, Egon. A antropóloga da comunicação e a cultura brasileira. In: MARQUES DE MELO, José (org.). *Pensamento Comunicacional Uspiano*, v. 1, São Paulo: ECA-USP, 2011, p. 167-184.

José Marques de Melo

Opinião pública e imprensa

Emilio Willems*

Constituem uma das características da sociedade moderna as inúmeras atribuições conferidas ao que se chama “Opinião pública”.

A opinião pública é a suprema instância da vida social, o grande árbitro dos litígios sociais e, às vezes, individuais. Nos grandes e pequenos apuros, nas situações angustiosas, coletividades ou indivíduos que se julgam representantes dessas coletividades, dirigem seus costumeiros apelos à opinião pública. Esses apelos são solenes ou violentos, racionais ou sentimentais, comoventes ou ridículos, e em todos os casos deixam transparecer uma fé profunda na sapiência e infalibilidade da opinião pública a cujas normas se sujeitam como a uma fatalidade, acusadores, réus e testemunhas.

À opinião pública atribui-se uma série de qualidades estupendas: ela “desperta” toma nota de certos “acontecimentos”, “revolta-se” contra abusos e explorações, mostra-se indignada, agitada, ferida ou satisfeita. A opinião pública bate, alarma, condena, elogia, triunfa ou desconfia. No embate dos antagonismos e tensões sociais a opinião pública parece o grande Tupan que preside, impassível e sobre-humano, às atuações dos grupos e indivíduos.

Infelizmente, ao pôr-se em contato com este estranho ser da mitologia moderna, a maior parte dos sociólogos mais antigos, foi contaminada pela

* WILLEMS, Emilio. Opinião pública e imprensa. *Revista do Arquivo Municipal*. São Paulo, Prefeitura do Município de São Paulo, ano III, v.XXXV, p.83-100, maio 1967. Conferência pública, realizada no dia 19 de março de 1937, na Sociedade de Sociologia de São Paulo.

superstição geral. Devemos o trabalho mais volumoso a Ferdinand Tönnies. Seu livro, intitulado “Crítica da Opinião Pública”¹ é, sem dúvida, um trabalho esmerado de inúmeras análises históricas e filológicas de grande valor. Mas debalde procuram-se contradições e caráter verdadeiramente sociológico.

A classificação estabelecida por Tönnies é antes física do que sociológica. Distingue o autor três estados na opinião pública:

O gasoso, o líquido e o sólido. Esta tipologia figura entre o número considerável de analogias ingênuas e completamente infrutíferas das escolas naturalista e biologista. No caso da opinião pública não existe nenhum critério, decorrente dos fenômenos objetivos que nos possa levar a estabelecer semelhante classificação. Nada nos poderia impedir de distinguir, ao lado dos três estados de Tönnies, não somente um estado pastoso da opinião pública, mas ainda quantos estados intermediários quisermos.

Tönnies como os outros sociólogos da opinião pública não se apercebem do caráter fictício desse conceito, que não resiste a uma análise substantiada. Nada atesta melhor as atitudes pré-científicas em face do nosso problema do que a convicção extravagante do próprio Tönnies que considera a opinião pública, um legítimo substituto da religião cujas funções ficariam restritas ao âmbito da “comunidade”.

A ficção de “uma” opinião pública, idêntica e competente para resolver indistintamente todos os casos públicos, deve-se principalmente a duas causas².

Cumpramos notar, em primeiro lugar, que a opinião pública pertence ao grupo das projeções sociais que graças à sua objetividade ou exterioridade, exercem funções normativas, senão coercitivas. Voltaremos mais adiante a este ponto.

¹ Berlim 1922.

² Veja-se também o conceito da “Opinião pública geral” de Cooley em ‘Social Organization’, New York 1929, pag.121.

Em segundo lugar é preciso levar em conta as tendências expansivas dos grupos sociais. O estímulo da expansão social, conhecido e descrito por vários sociólogos, leva os grupos parciais a se identificarem sistematicamente com o grupo total. Assim, por exemplo, um partido político identifica-se, propositalmente com a vontade de nação e um sindicato operário com a vontade do proletariado inteiro. Cada qual se julga, em situações concretas, com o direito de representar “a” opinião pública, usurpando ou antecipando decisões e atitudes de outros grupos. A ficção “da” opinião pública sofre interrupções desagradáveis somente, quando determinados grupos que se julgam lesados em seus direitos ou sua independência se distanciam publicamente dos conceitos enunciados como opinião pública. Verifica-se em tais momentos, uma cisão, mas é justamente essa cisão “da” opinião pública que deixa transparecer a realidade social.

Em vez de se orientarem pelas estruturas sociais dadas, sociólogos como Tarde, Tönnies e Ross, recorreram à construção de um conceito “*ad hoc*” para eles o “público” é agente “da” opinião pública. Artur Ramos define o público como “multidão de caráter todo especial; é um grupo mais ou menos amorfo, sem contiguidade especial”.³

Mas “grupo amorfo” é uma “*contradictio in adiecto*”, pois, o conceito de grupo, tal qual está constituído pela sociologia formal, não pode conter o atributo amorfo. Por outra, um agregado social amorfo nunca pode ser grupo. Resta, portanto, da definição apenas uma “multidão amorfa, sem contiguidade especial”. E já não se compreende de que forma se pode elaborar uma opinião comum entre uma simples pluralidade de indivíduos distanciados uns dos outros.

Mas haverá necessidade de recorrer a conceitos cujo caráter indefinível desfigura os possíveis resultados da análise social?

O sociólogo que se dedica ao estudo de um fenômeno específico da vida social, tem que basear-se necessariamente sobre os resultados da sociologia geral. Do contrário, não poderá evitar a pecha do diletantismo.

³ Psicologia Social, Rio 1936, pg.185.

Definimos, preliminarmente, a chamada “opinião pública” como função e objetivação das estruturas sociais existentes. Assim sendo, urge iniciar nossas observações no âmbito dessas mesmas estruturas, sem recorrer aos milagres de um “Deus ex machina” que seria, neste caso, o conceito do “público”.

Baseamos nossas exposições sobre a teoria das estruturas sociais da sociologia formal, representado por Tönnies, von Wiese, Vierkandt Theodoro Geiger, Waxweiler, Sirmmel e outros.

O conceito do grupo social obedece a três requisitos constitutivos: continuidade, no tempo e no espaço; determinado grau e coesão social representada pela consciência do Nós e a existência de um conteúdo intencional conciso. Somente os agregados, que preenchem essas condições chamamos grupos. Há grupos parciais e totais. Os grupos parciais podem ser biológicos, territoriais, profissionais, educacionais, políticos, religiosos, científicos, recreativos etc. O grupo total é representado atualmente pela Nação. A realidade dos grupos se determina pelo conteúdo intencional, isto é, a finalidade ou os propósitos que determinam sua vitalidade e estrutura, suas atitudes e volições, seus sentimentos e atos. É o conteúdo intencional que dá ao grupo um certo grau de coesão. No decorrer do tempo elabora-se uma disposição geral, um conjunto de atitudes potenciais que se depositam em torno do conteúdo intencional. Certamente esse potencial de atitudes e disposições não é ainda a opinião do grupo. Para se formar uma opinião no seio do grupo é preciso que surja um estímulo específico. A opinião é um julgamento mais ou menos conciso, mais ou menos fundamentado, sempre, porém, um julgamento formulado em símbolos linguísticos. E para se elaborar, no seio do grupo, um julgamento formulado é preciso que haja uma causa específica, um estímulo capaz de transformar, uma atitude potencial em uma atitude definida e atual. Sirva de exemplo o grupo religioso. A comunidade dos crentes tem sua atitude definida em torno do dogma, dos ritos e cerimônias. Chamamos essa atitude geralmente de convicção religiosa. Para se atualizar a atitude potencial, apresentam-se duas possibilidades: conflito e expansão. O conflito pode ser interno ou externo.

No caso do conflito interno, uma parte da comunidade sente-se ameaçada ou agredida pela outra. À medida em que o conflito se vai aprofundando o número de opiniões ou julgamentos formulados vai crescendo. Questões

que jaziam, há muito, no fundo da consciência grupal, vão, sucessivamente surgir á luz do dia e tomar a figuração de opiniões jogadas no debate. Toda a convicção religiosa dos crentes vai se atualizando, verificam-se divergências, coincidências, simpatias e antipatias. No entanto o conflito pode ser também externo. Neste caso as necessidades de uma defesa eficiente obrigam o grupo igualmente a uma atualização sucessiva de todas as suas possíveis opiniões.

Das tendências expansionistas, mais ou menos pronunciadas em todos os grupos, pode provir outro estímulo de elaborar opiniões coletivas, cuja finalidade é a doutrinação e conversão das massas. Todas estas opiniões são “públicas” porque se *atualizam no campo intergrupal*.

Naturalmente também os grupos totais isto é, as nações, podem ser portadores de opiniões coletivas, que costumam expor-se no vasto campo internacional. Mas observa-se o seguinte: quanto mais abstrato o grupo, mais raros são os estímulos que levam à elaboração de uma opinião coletiva. Para induzir, por exemplo, uma nação toda, a formular, espontaneamente, uma opinião coletiva, é preciso que haja um estímulo extraordinariamente forte. Não se deve confundir aqui a verdadeira opinião nacional com as opiniões daqueles que se julgam seus representantes.

A opinião de uma classe, de uma agremiação qualquer por mais ardente que seja sua pretensão de se identificar com a opinião nacional jamais poderá ser considerada uma verdadeira opinião nacional. Esta se manifesta não só em uma classe, não só na imprensa, não só no parlamento, não só em comícios, não só na capital, não só nas cidades ou no campo, mas em todos os setores simultaneamente: em todas as classes sociais, nas cidades e no campo, na imprensa e no parlamento, nas ruas e nos comícios. A reagi-bilidade da consciência nacional está, como se sabe em razão direta ao grau de integração dos grupos parciais. É difícil imaginar uma opinião nacional, num país onde as populações rurais ou as classes proletárias vivem afastadas da comunhão nacional. Este hiato profundo entre as estruturas parciais não impressiona aqueles, que se contentam com o princípio da “*pars pro toto*”, mas para o sociólogo é um dos problemas sociais mais interessantes.

Perguntar-se-á se fora dos grupos sociais não pode haver opiniões coletivas.

A sociologia distingue, além das estruturas rigorosamente grupais, outras, cuja terminologia ainda não achou sua constituição definitiva. Contudo há quase que unanimidade sobre sua estruturação. Estão em primeiro plano as *camadas sociais*⁴. Elas são meras consequências da estratificação social, não nascem espontaneamente e não tem organização. Mas não há dúvida que as tensões entre várias camadas sociais produzem igualdade de opiniões embora sem grande força de projeção e sem nenhuma influência coercitiva. O proletariado moderno fornece um exemplo muito instrutivo. O padrão de vida comum, as condições sociais e higiênicas do operariado levam, naturalmente, a uma forma mais ou menos vaga de solidariedade subconsciente. A defesa social gera opiniões, cuja uniformidade pode ser considerada consequências da situação comum. Acresce muitas vezes a contiguidade especial, a conglomeração de grandes massas em bairros ou colônias exclusivamente operários senão em cortiços ou favelas de pior espécie. A camada social fornece, muitas vezes, o fundo, sobre o qual se delineiam estruturas sociais mais concisas. Teodoro Geiger explica⁵, por exemplo, a origem da massa revolucionária pela preexistência de camadas sociais. Encarada assim, a camada não passaria de um estado de transição e sua opiniões teriam um significado meramente provisório.

Outro aspeto apresenta a terceira das estruturas sociais elaboradas pela sociologia formal: a multidão. Este agregado não tem continuidade, mas sua coesão chega ao ponto de apagar as individualidades, e o conteúdo intencional, ainda que de caráter passageiro, traz um cunho afetivo muito pronunciado. Daí a subjetividade das opiniões, sua instabilidade e forte emocionalidade.

Uma pluralidade de indivíduos pode tornar-se, ocasionalmente, multidão. É aí sobretudo, que certos sociólogos procuram o “público”. As pessoas reunidas para apreciar um espetáculo, os transeuntes em uma praça pública presenciando um atropelamento ou um assalto, podem transformar-

⁴ Veja-se Theodor Geiger: Die Gestalten der Gesellung, Karlsruhe (Allem.) 1928.

⁵ Die Masse und ihre Aktion, Stuttgart 1927.

-se rapidamente em multidão, conceito este que substitui com vantagens a noção demasiadamente vaga de “público”.

A enorme variedade das estruturas sociais, dos grupos das camadas e multidões traz por consequência uma variedade igual das possíveis opiniões. Extensão, vitalidade, afetividade ou racionalidade das opiniões coletivas, lançadas ao campo público, estão em razão direta de extensão, vitalidade, afetividade e racionalidade das estruturas sociais.

As opiniões de um grupo político serão menos racionais e mais afetivas do que as opiniões de uma agremiação científica. A opinião de uma classe profissional, que está lutando tenazmente pelos seus direitos mais elementares tem mais vitalidade de que a opinião de um clube de futebol sobre o jogo do rival no último domingo. Encarada de perto, a “opinião pública” dissolve-se em uma pluralidade de opiniões coletivas, projeções legítimas que emanam dos grupos, das camadas e multidões existentes em uma determinada sociedade. A consistência dessas opiniões varia com a consistência dos agregados que a projetam. Cada opinião constitui um juízo, bem ou mal fundamentado, cuja formação pressupõe um estímulo específico. Nos grupos abstratos ou secundários a formação de opiniões é mais rara e o perigo de fragmentação é maior. Contudo, acontece que um povo, em casos extraordinários enuncia uma opinião única. A possibilidade de opiniões nacionais depende do grau de integração dos grupos parciais.

Já de início consideramos perfunctoriamente o caráter objetivo da Opinião coletiva.

Pela atualização ou mobilização de uma atitude potencial da consciência coletiva, um juízo toma a forma de opinião. Uma vez projetada, a opinião desprende-se da coletividade, emancipa-se e começa a agir sobre as atitudes de seus próprios progenitores. É este um dos processos sociais mais interessantes que a vida dos grupos apresenta: Os próprios agrupados contribuem, sistematicamente, para a elaboração da opinião coletiva; esta, graças a sua objetividade e espontaneidade chega a exercer funções normativas sobre

os associados. Compreende-se o valor altamente educativo dessa função que obriga os agrupados a uma atitude toda vez mais refletida, uma vez que dela emanam funções coercitivas, suscetíveis de corrigir o comportamento de seus próprios autores. Mormente a educação política deveria aproveitar-se mais desse mecanismo, aliás, bastante complexo e cujos componentes psicológicos estão longe de ter achado uma interpretação satisfatória.

O jornal constitui um dos principais meios de objetivação do espírito grupal. Destinado tanto à circulação intragrupal como a certas funções intergrupais provenientes de conflito e propaganda, o jornal reflete as ideias do próprio grupo em relação a si mesmo e em relação a outros grupos. Em relação ao próprio grupo a imprensa puramente grupal; reproduz a diferenciação intragrupal, mormente as relações dos chefes com os chefiados. Daí segue-se que o papel da imprensa não é puramente passivo. Corresponde a função receptiva outra, de caráter ativo, representando a vontade da elite, dos líderes. Origina-se desta constelação básica um sistema muito complexo de interação, complicado ainda mais pelo processo de desintegração sucessiva da imprensa que vem acompanhando a evolução da “comunidade” para a “sociedade”. Ao lado de uma imprensa puramente grupal, representada por jornais-órgãos de quaisquer grupos, encontra-se largamente o tipo da imprensa “livre”. Essa liberdade naturalmente, não significa independência, mas apenas ausência de integração em quaisquer grupos parciais.

O jornal livre, na sua forma típica não é órgão de grupo, mas constitui mesmo um grupo, de vida e finalidades próprias. O fim é, as mais das vezes, puramente econômico, como se pode seguir da organização de tais grupos, segundo as normas do código comercial.

Ha uma profunda diferença estrutural entre imprensa grupal e imprensa “livre”. A imprensa grupal, órgão de um determinado grupo político, religioso, profissional, recreativo ou científico, deve ser considerada como parte integrante da estrutura do próprio grupo parcial. Ela é função e porta-voz do conteúdo intencional do grupo refletindo ideias, valores, juízos e opiniões elaborados no seio do agregado social. Num sentido mais geral podemos

dizer que a imprensa tem por função precípua, superar a falta de contiguidade especial dos membros agrupados. Mas além de exercer essa função interna, integrante, a imprensa grupal desempenha determinadas funções em relação a outros grupos. No jornal o grupo possui um meio eficiente de combate intergrupal. Note-se, antes de tudo, que suas atitudes são em todos os casos, predeterminadas pelas atitudes dispositivas, opiniões potenciais do próprio grupo.

A imprensa grupal obedece ao ritmo expansionista da estrutura social em que está integrada. As tendências expansivas são mais acentuadas num grupo político do que, por exemplo, num profissional. Quando se trata de um grupo empenhado em introduzir novos valores sociais numa sociedade conservadora as tendências de expansão se traduzem, na respectiva imprensa, muitas vezes com violência revolucionária. Explica-se assim que justamente esse tipo de jornal, por obedecer fielmente a uma força social concreta e real, esteja ameaçada pela “censura”.

Frisamos bem: a função grupal desta espécie de imprensa está em primeiro plano: tudo o mais suscetível de ser, em outros casos, finalidade de um jornal é apenas tolerado, enquanto não perturba a função principal. O jornal é, muitas vezes, mantido exclusivamente pelas contribuições financeiras do grupo e, se há um lucro comercial, este é apurado, não raras vezes a fins que não se relacionam com o jornal.

Tudo isso não se dá com a imprensa “livre”, que representa um tipo muito mais complexo, muito mais variado e instável em sua estrutura social, nas suas finalidades e na sua orientação. A evolução histórica da imprensa “livre” oferece dois aspectos que prendem o interesse do sociólogo:

1º a tendência para emancipar-se, cada vez mais de seu caráter regional, isto é, a tendência para abranger uma área cada vez maior.

2º a medida que se vai realizando esse intuito, a imprensa livre perde seus matizes primitivos e características: já não traduz opiniões determinadas porque pretende cativar uma pluralidade de pessoas sempre crescente e sempre mais heterogênea. O nosso tipo de jornal “livre” visa ser lido pelo operário, pelo sábio, pelo comerciante e pelo fazendeiro; não quer ofender a ninguém e agradar a todos. Desta maneira seus limites coincidem mais ou

menos com os do grupo total, sendo, porém, de circulação livre dentro deste âmbito e constituindo, já não relações determinadas, nos simples contatos superficiais, de caráter puramente comunicativo.

A causa principal dessa atitude está no fato de ser a imprensa livre orientada por *finalidades econômicas*. O processo que definiu o caráter da imprensa como de uma imprensa capitalista, afigura-se ao observador sociológico, como mudança de nível: em lugar de ser órgão de algum grupo a imprensa se transferiu para o nível dessas mesmas estruturas, de caráter econômico. Seria errôneo construir um antagonismo artificial entre imprensa grupal e imprensa livre. Não se trata absolutamente de antagonismos, mas simplesmente de diferenças de nível, mais ou menos acentuadas.

A realidade, aliás, oferece uma vasta zona de transição entre os dois tipos do jornal. O caso extremo do jornal livre, isto é, do jornal economicamente organizado, comporta a comparação com outras organizações capitalistas de certa projeção social. Começa a complicar-se a situação, porém, imensamente, com as relações que tal imprensa mantém, em escala proporcional à sua extensão com determinados grupos sociais, mais ou menos estranhos à pluralidade dos leitores. Podemos dividir essas relações em permanentes e passageiras em abertas, secretas e mascaradas.

Todas elas influem, de qualquer modo, sobre a estrutura e a orientação do jornal. Citamos aqui os três tipos principais de grupos que costumam manter relações com a imprensa livre: Estados, partidos políticos e empresas econômicas.

Os Estados têm geralmente uma imprensa “subvencionada” à sua disposição.

Em Estados ditatoriais a imprensa inteira está intimamente relacionada, senão inspirada diretamente pelos governantes.

Ora, este fato é conhecido e não pode surpreender a ninguém; menos conhecido, porém, é o fato dos Estados de cunho “liberal” se prevalecerem, às vezes, de seus recursos para impor sua orientação a toda imprensa “livre” do país. Isto se dá, por exemplo, na Tchecoslováquia onde toda a imprensa e

até as próprias agências, graças à genial organização de Benesh, estão sendo controladas e inspiradas pelos órgãos do Estado.

Uma constituição “liberal”, muito longe de garantir a verdadeira “liberdade” da imprensa, constitui de fato uma oportunidade maravilhosa para acorrentar a imprensa livre a certos grupos econômicos ou políticos.

As grandes imprensas capitalistas, depois de lutar em vão muito tempo contra a publicidade da “opinião comercial” orientada pelo setor econômico dos grandes jornais, mantêm hodiernamente agências próprias a fim de distribuir sistematicamente notícias à imprensa. Essas relações são, geralmente, abertas e permanentes. O fim é, em geral, informativo e raramente comercial.

O tipo mascarado e permanente das relações da imprensa com determinados grupos econômicos é representado mormente pela participação comercial. É muito comum empresas industriais ou bancárias, possuírem a maioria das ações de jornais organizados em forma de sociedades anônimas. Este processo é perfeitamente legal, até o anonimato da participação e a responsabilidade limitada. O problema sociológico, porém, começa a apresentar-se sob um ângulo todo especial, no momento em que a participação comercial passa a ser orientação espiritual.

Segundo os interesses (estímulos de ação) em jogo, o respectivo grupo econômico visa determinados segmentos do jornal geralmente a página comercial, muitas vezes a seção de política local ou interna, e, em certos casos é a parte da política externa alvo das insinuações (ou imposições) do acionista onipotente. Na Europa os leitores esclarecidos chegaram a estabelecer distinções subtilíssimas segundo o caráter das tutelas a que estão submetidos os jornais “livres”. Conhecidíssima em certos países é a distinção feita entre “jornais de empregadores” e “jornais de empregados” (isto é: imprensa capitalista e imprensa proletária). Embora desconhecidas à maior parte dos leitores, essas relações não são propriamente secretas. O tipo da relação secreta é raras vezes permanente.

Relações secretas são entabuladas, e mais das vezes, não com o jornal como tal, porém, com certos redatores e frequentemente estes fatos nem chegam ao conhecimento da diretoria. Poder-se-ia objetar com razão que isso não modifica em nada o resultado: A orientação, que dá o jornal, no respectivo setor, está sob a influência dessa relação.

As grandes organizações capitalistas (cartéis, trustes) já não se contentam com o domínio sobre um ou outro jornal importante.

A ingerência sistemática nas grandes agências, fontes costumeiras da imprensa mundial, surge-lhes como meio incomparavelmente mais eficiente e simples. O caminho mais cômodo é, também aí, a participação comercial.

Conhecida é a organização da imprensa francesa: todas as bancas de jornais em Paris e nas principais cidades do país são monopolizadas pela companhia distribuidora Hachette. Esta, por sua vez, é propriedade da agência Havas, Sociedade Anônima com as mais estranhas participações, como a da Companhia Schneider-Creusot, por exemplo...

Embora a função das agências seja geralmente a de simples transmissoras de notícias tidas por “objetivas”, a escolha e a forma desse noticiário não conseguem dissimular completamente certos intentos. A tática de todas as forças que procuram agir sobre a imprensa, orientando-a, muitas vezes, contra a vontade de seus próprios dirigentes, é geralmente a seguinte:

Uma vez que parece incompatível com os fins econômicos da imprensa “livre” a imposição de opiniões que encontrariam forte oposição da parte dos leitores, procura-se evitar que certos fatos propaguem pelo noticiário dos jornais. Esta tática de silenciar sistematicamente certos fatos (ou de ampliar outros!) explica uma observação feita por Löbl⁶ ao qual devemos uma genial síntese dos principais problemas sociológicos da imprensa. Ouçamo-la: “muitas vezes aconteceu, nos últimos tempos, que grandes e poderosos movimentos se puderam desenvolver, sem que tivessem à sua disposição uma imprensa partidária. Aconteceu até que partidos bastante poderosos cresceram e venceram contra a imprensa do país inteiro”⁷.

⁶ Kultur und Presse, München (Allem.) 1903.

⁷ Emil Dovifat: Der Amerikanische Journalismus, Berlin 1927.

Quanto à formação de opiniões coletivas pela imprensa, já fizemos menção do papel definido que cabe à imprensa grupal.

O jornal como órgão de um grupo é porta-voz da opinião de seus líderes. Mas a função criadora de opiniões coletivas pela imprensa grupal sofre fortes restrições. Por maior que seja a subordinação, o respeito às autoridades dentro do grupo, os líderes têm que consultar as atitudes e opiniões potenciais da consciência grupal para enunciar um juízo ou modificar uma opinião existente. Uma opinião coletiva nunca se forma somente mediante conceitos propagados pela imprensa.

É preciso que exista dentro da estrutura grupal pelo menos um núcleo que se tenha compenetrado da opinião a ser difundida pelo jornal. A qualquer modificação de suas opiniões o grupo deve estar preparado, e esse processo preparativo cabe justamente à imprensa.

Os jornais norte-americanos adotaram a tática das “pequenas doses” e “meias verdades” como as tem chamado Dovifat⁸. Para preparar a modificação da opinião tradicional em certos grupos, a imprensa começa sua campanha com observações ocasionais, referências e alusões mais ou menos vagas de cuja soma resulta afinal o efeito desejado.

A função da imprensa “livre” quanto à formação de opiniões coletivas é limitada. A variedade de relações permanentes, abertas, secretas ou mascaradas, naturalmente não deixa de influir, de qualquer maneira, sobre a orientação dos leitores. É principalmente pela escolha das notícias e comunicações, pela forma jornalística das reportagens, pela omissão ou supressão sistemática de certos fatos, pela ampliação e exageração de outros, que a imprensa livre influi sobre as massas. Mas o poder da imprensa é mais limitado do que geralmente se supõe.

⁸ Ibidem, pg.252.

Na Suíça, por exemplo, no país reconhecidamente mais democrático do mundo, as opiniões políticas formaram-se, em vários casos, observados pelo sociólogo Wilhelm Bauer⁹, em franca oposição contra toda a imprensa livre do país. O resultado dos plebiscitos, realizados depois de intensivas campanhas políticas da imprensa, mostraram claramente, que a imprensa estava completamente isolada com sua opinião, inspirada por relações com terceiros grupos interessados.

Encontramos, a essa altura, novamente o termo “público”, usado para designar a massa dos leitores de qualquer jornal. Vimos que esse “público” é constituído, no caso da imprensa grupal, por um verdadeiro grupo. O jornal não criou esse grupo, mas foi criado pelo grupo; o jornal é uma manifestação do espírito grupal.

Será difícil, aliás, senão de todo impossível criar uma estrutura social mediante um jornal. Pode-se ampliar uma estrutura existente, incrementar, impulsionar sua vida, organizá-la, guiá-la ou fanatizá-la. Até a formação dos juízos coletivos encontra dificuldades dentro da própria imprensa grupal, e muito mais, naturalmente, na imprensa livre. Conhecemos a tendência do jornal empresa, de atrair um número de leitores cada vez maior, invadindo todas as camadas e todos os grupos sociais. Essa mobilidade horizontal da imprensa já não desempenha funções agregadoras e daí se segue a irrelevância do termo “público”. O “público” da imprensa livre é simplesmente uma pluralidade de indivíduos, constituída por membros de todas as classes, todos os grupos, todas as camadas, todos os interesses. Mas a qualidade de ser leitor de um tal jornal “neutro” não é suficiente para constituir uma estrutura social. Não há uma consciência comum, não há conteúdo intencional, não há afinal nada que possa levar o sociólogo a ver no “público” senão uma massa completamente amorfa de indivíduos que pensam e agem isoladamente.

Acontece, porém, que a imprensa livre, levada por relações constituídas “*ad hoc*”, se identifica com a opinião de uma determinada coletividade. É por exemplo um fenômeno tipicamente americano que a imprensa chamada livre, adota, por conveniências econômicas, a opinião de um partido

⁹ Die öffentliche meinung und ihre geschichtlichen grundlagen, Tübingen (Allem.) 1914.

político durante campanhas eleitorais, chegando mesmo a funcionar como órgão do respectivo grupo político.

Esta atitude compreende-se, pelo sistema de dois partidos. Mas em países europeus onde o número de partidos é maior, não há margem para tal atitude, pois o jornal perderia logo grande parte de seus assinantes.

Qual é, enfim, o papel da imprensa na dialética social? Como dialética social entendemos as tensões existentes entre grupos de caráter tradicional e conservador e outros de caráter dinâmico, revolucionário ou reformador. Ambos servem-se, de preferência, da imprensa para expor, defender e atacar suas opiniões. No grupo tradicionalista existe um amplo tesouro de experiências feitas, que se exprimem em atitudes dispositivas e opiniões potenciais. O grupo novo, porém, não dispõe de experiências; não há tradição formada tudo está em movimento e todas as possíveis convicções acham-se no estalo de atualidade e reproduzem-se *in corpore* na respectiva imprensa. Daí, aliás, o caráter doutrinário desses jornais.

Naturalmente, a luta das opiniões é um encontro de opiniões atualizadas.

Observamos nesse processo dois movimentos opostos: No grupo antigo todas as opiniões transformadas em experiências e atitudes são reatualizadas. No grupo novo, pelo contrário, as opiniões elaboradas no conflito vão se transformando em atitudes definitivas e experiências feitas. Ao observador atento não pode escapar o papel predominante da imprensa nessa luta: o que parece ser embate de opiniões, de juízos bem ou mal fundamentados, é na realidade, um dos aspectos externos de uma transformação bastante profunda de estruturas sociais.