

PERSONALISMO E EXTERIORIDADE: A BUSCA DO SER-BRASILEIRO E O DILEMA DA AUTENTICIDADE¹

Dr. Ulisses do Valle
ulissesv@ufg.br
Faculdade de História - UFG

Resumo

Este artigo procura captar a imagem do “ser-brasileiro”, dando ênfase ao sentido crítico da reflexão sobre autenticidade nacional que ganha relevo já a partir de Machado de Assis e que atinge sua maturidade com a literatura modernista de Oswald de Andrade e Mário de Andrade, e com a historiografia desenvolvida nos anos 30 por Gilberto Freyre e Sérgio Buarque de Holanda. O objetivo deste será o de captar um traço comum da representação que tais autores forneceram da imagem do ser-brasileiro, em especial a relação com a exterioridade e com o parecer que é característica do personalismo brasileiro.

Palavras-Chave: autenticidade, personalismo, exterioridade

Abstract

This article sought to capture the image of "Brazilian-being", emphasizing the critical sense of thought about national authenticity, which gains strength from Machado de Assis and reaches its maturity with the modernist literature of Oswald de Andrade and Mario de Andrade, and with historiography developed in the 30s by Gilberto Freyre and Sérgio Buarque de Holanda. The objective will be to capture a common feature of the representation which such authors provided of the image of Brazilian-being, in particular the relationship with the outward appearance, as something which is characteristic of Brazilian personalism.

Key-words: authenticity, personalism, outwardness

¹ Artigo recebido: 20.06.2015. Artigo aprovado: 10.10.2015.

O texto que se segue versa sobre a imagem do brasileiro em parte da literatura, de ficção e historiográfica, e sua relação com o dilema ético posto pela questão da autenticidade. Trata-se de um tema, o da autenticidade nacional, presente desde nosso Romantismo, mas que ganha outro sentido – um sentido crítico – a partir de Machado de Assis e que se intensifica e se faz presente ao melhor do modernismo brasileiro, literário e historiográfico. A questão da autenticidade, aí, figurou principalmente em torno da representação de uma “imagem” do brasileiro como modo de definir nossa especificidade cultural. Adiantamos três hipóteses iniciais de trabalho: a imagem do brasileiro, desde Machado de Assis, passando pela fase heróica do modernismo literário (Oswald de Andrade e Mário de Andrade) e historiográfico (Gilberto Freyre e Sérgio Buarque de Holanda), é constituída por um vínculo, particularmente acentuado no brasileiro, entre personalidade e exterioridade, entre exaltação da personalidade e exaltação das aparências; a segunda hipótese é que, por esse caminho, diagnosticou-se um conflito entre o ser e o parecer, que viria a se transformar num ponto velado, mas central, que integra a questão da autenticidade do ser-brasileiro na literatura e na historiografia; e, por fim, a terceira hipótese é que Sérgio Buarque de Holanda, entre todos os supracitados, foi o que melhor pôde estabelecer conceitualmente a relação entre exaltação da personalidade e exaltação das aparências, e isso por que ele abordou o problema munido das teorias da personalidade em voga durante sua estadia na Alemanha². Reconstituir os vínculos entre a exaltação da personalidade, o personalismo, e a exaltação da exterioridade, das aparências, do parecer como modo de ser, ligando-os ao dilema ético da autenticidade, será o objetivo deste artigo. Ele expõe, assim, um resumo de ideias que precisam de um desenvolvimento de maior fôlego, mas sobre as quais já convém alguma atenção.

² Note que Sérgio Buarque chega a Berlim em 1929, dois anos após a publicação de *Ser e Tempo*, de Martin Heidegger. Há uma diversidade de bons trabalhos que rastreiam, nos escritos de Sérgio Buarque, as influências sofridas da intelectualidade alemã: Ranke, Weber, Scheler, Dilthey, Klages. A influência de Heidegger, e o contato com o existencialismo, embora inegáveis no período mais tardio de Sérgio, nunca foram postos em questão no que diz respeito a sua primeira obra de maior fôlego, *Raízes do Brasil*. A suposição desse artigo é que, na teoria do homem cordial elaborada por Sérgio Buarque de Holanda, há um pano de fundo ético erguido sobre a questão da autenticidade da existência, colocada por Heidegger.

I – Machado de Assis: a identificação do vínculo entre personalismo e culto às aparências.

A riqueza da obra machadiana continua a impressionar renovadas gerações de leitores. Tanto em questões de forma e estilo, como em questões de conteúdo, seus livros continuam a inspirar inúmeras reflexões literárias, sociológicas, filosóficas. É com Machado que temos, de maneira aguda e pontual, uma primeira captação desse traço psicossociológico que, desde os tempos desse sagaz observador da sociedade carioca, já se esboçava como elemento predominante do comportamento brasileiro em relação aos outros: uma quase obsessiva preocupação com as aparências, expressa num reiterado cuidado em, mais do que controlar as impressões suscitadas sobre os outros, forjar através do controle do “parecer” uma imagem sobre o “ser”. Nos personagens machadianos, a exterioridade dos gestos, o modo como eles são dados a parecer, prevalece sobre os seus respectivos sentidos internos. Sua complexidade psicológica reside sempre no conflito de uma “alma exterior”, forjada pelo parecer, e outra alma interior, quase sempre esquecida e já perdida, em todo caso ainda não muito bem conhecida – às vezes tida como até irrelevante de ser conhecida, como empecilho para a vida prática. E, mais importante ainda, é o modo como, em Machado, essa fixação do parecer sobre o ser não exclui, ao contrário, exige uma orientação personalista do agir.

É o caso de dois célebres personagens de Machado, que aparecem em dois contos de seus Papéis Avulsos, publicado em 1882, e que marca, segundo Merquior (1990), a emergência de uma visão problematizadora sem paralelos em todos os demais escritores pós-românticos. E, embora as temáticas machadianas sejam, de fato, universais, o acento dado a algumas delas não é sem importância. São temáticas universais, mas refletidas e pensadas a partir da observação da sociedade carioca, fato que em nenhum de seus contos ou romances fica descaracterizado.

Em *O Espelho*, entre as cinco personagens que integram a narrativa, apenas a um é dado nome e alguma caracterização psicológica: Jacobina, entre quarenta e cinquenta anos, era provinciano, capitalista, inteligente e com alguma instrução. Jacobina, contra a sua tendência pessoal, é suscitado a tomar parte num debate metafísico que travavam outros quatro amigos sobre a natureza da alma. Jacobina, para evitar as para ele desagradáveis dissensões, não elabora nem uma conjectura, nem uma opinião: seu modo de evitá-las é contar uma estória. É pela estória contada que Jacobina enuncia e dá

fundamento a sua tese: a de que não uma, mas duas almas compõem a pessoa humana: “uma que olha de dentro para fora, outra que olha de fora para dentro...” (ASSIS, 2012, p. 33) O atributo fundamental das duas almas, a exterior e a interior, é a capacidade de “olhar”: e é como esse olhar relaciona-se com o si mesmo de cada qual é que as distingue em interior e exterior. A alma exterior corresponde ao olhar externo sobre si a partir daquilo em que se objetivou e expressou: isto é, *sobre aquilo que se materializou numa aparência externa*. A estória narrada por Jacobina representa a dispersão e a dissolução da alma interior na aparência objetivada pela alma exterior. Voltando aos seus vinte e cinco anos, Jacobina relembra quando, pobre e provinciano, fora nomeado alferes da Guarda Nacional. Tão logo nomeado, Jacobina, antes tratado por Joãozinho, torna-se “senhor alferes”. O prestígio social do cargo e de suas atribuições rapidamente tomam conta de sua interioridade. O domínio da convivência pública e o olhar lançado a partir dela sobre si mesmo é que passam a definir a identidade de Jacobina: o seu si-mesmo irreduzível dissolve-se na generalidade da profissão e do cargo que ocupa. A farda, símbolo da nova alma exterior de Jacobina, passaria a ser o núcleo de sua identidade, e o modo portanto como o seu si-mesmo perderia sua nudez autêntica: a farda passa a vestir sua personalidade, e esta passa a se compreender apenas a partir desse índice externo, situado no domínio das aparências³. Convidado à casa de sua tia Marcolina, que morava em sítio afastado da Vila onde residia, Jacobina é recebido com todas as honras da casa, incluindo a transferência da peça mobiliária de maior valor para o quarto em que ficaria hospedado. Tratava-se de um grande e belo espelho, herdado por Tia Marcolina de uma madrinha que o havia comprado de fidalgas que se transferiram para o Brasil com a corte portuguesa em 1808. A longa hospedagem de Jacobina, agora “senhor alferes”, em casa de Tia Marcolina, foi acometida por um súbito e inesperado acontecimento: uma de suas filhas estava mortalmente doente em sítio distante dali, e Tia Marcolina teve de partir imediatamente para lá, deixando o sítio ao encargo do honroso alferes, a partir de então em companhia apenas dos poucos escravos da casa. No seguimento a este súbito acontecimento, Machado apresenta a sua visão do “parecer”

³ Em Sobrados e Mucambos e em Ordem e Progresso, Gilberto Freyre notaria, através de um enfoque histórico-sociológico, como se desenvolveu no Brasil, sobretudo após a Guerra do Paraguai, uma espécie de “mística da farda”, em que as vestes militares passaram a funcionar como uma espécie de meio mágico de ascensão social e mesmo de “enbranquecimento” (FREYRE: 2004, p. 726 e 727); pode-se, nesse sentido, falar de um certo “carisma” da farda, que prosseguirá acentuado em boa parte da história republicana, e com o qual ocorre uma espécie de aristocratização pela farda, em que importa menos o espírito e a capacidade marcial do soldado, às vezes gordo e molengão, do que o corte, a engomagem, e o caimento da veste idealizada, às vezes, desde a infância. (FREYRE: 2004a p. 254 e 266)

como modo de ser. O modo como Jacobina continua a narrativa faz-nos perceber como a aparência, e o controle sobre a aparência, ganha deslocamentos funcionais: se nas classes em ascensão, como é o caso de Jacobina, o sentido do parecer é desfrutar prestígio e reconhecimento social, nas classes oprimidas seu sentido é tanto o de resistência como de ataque, ou ainda, em último recurso, a aparência se mostra como meio do mais fraco ainda, de algum modo, dominar: aproveitando-se da situação causada pela doença da filha de Tia Marcolina, os escravos redobram os elogios e a consideração pelo “nhô alferes”; tratava-se, no entanto, de artifício para ganhar a confiança de Jacobina que, assim iludido, não se daria conta da fuga dos escravos naquela mesma noite, percebendo-a apenas no outro dia. Jacobina, então, se vê absolutamente só por alguns dias, experimentando um estado psicológico a ele completamente inaudito. Sem a consideração pública por sua “alma exterior”, por sua “qualidade” de alferes, gradualmente, ao longo dos dias, uma angústia começa a tomar-lhe conta dos nervos. Não se tratava de medo, note-se bem, mas de

uma sensação como de pessoa que houvesse perdido toda a ação nervosa, e não tivesse consciência da ação muscular. [...] Minha solidão tomou proporções enormes. Nunca os dias foram mais compridos, nunca o sol abrasou a terra com uma obstinação mais cansativa. As horas batiam de século a século no velho relógio da sala, cuja pêndula, *tic-tac, tic-tac*, feria-me a alma interior, como um piparote contínuo da eternidade. (ASSIS: 2012, p. 37 e 38).

Após uma semana de extremada e solitária angústia, Jacobina dirige-se para frente do espelho deixado, como honraria, em seu quarto: para seu espanto e desespero, e contrariando as leis da física, o espelho não reproduziu sua imagem nítida e inteira, “mas vaga, esfumada, difusa, sombra de sombra”. Sem a reiteração pública e externa sobre seu si-mesmo, o próprio Jacobina, nem mesmo diante do espelho, conseguia se enxergar. E, acometido de tal desespero psicológico, Jacobina providencialmente lembra-se de vestir a farda que trouxera consigo: eis que, ao vestir a farda, sua imagem volta a ser nítida diante do espelho e novamente Jacobina torna a reconhecer-se; esse reconhecimento, pois, mostra-se absolutamente dependente do objeto exterior, a farda. “O alferes”, definitivamente, “eliminou o homem”. Após tal descoberta, Jacobina passa a vestir a farda todos os dias durante algumas horas e, com tal regime, passa a suportar com agradável volúpia o passar das horas, antes terrificantes. O objetivar-se na alma exterior, na “aparência”, no parecer, revela-se aí como o meio excelente de evitar a angústia do clamor por ser si mesmo em modo próprio, experimentado na solidão. É vestindo a farda

do reconhecimento público que se evita o ser si mesmo em modo próprio e autêntico. É-se para a opinião pública.

Em Teoria do Medalhão, esse conflito entre exterioridade e interioridade, entre o ser aparente e o ser autêntico, toma um aspecto ainda mais acentuado. A principal personagem da narrativa não é nem nomeada e tampouco descrita em caracteres físicos. Essa ausência de individualização da personagem a partir de traços físicos e nem mesmo de um nome é bastante significativa tratando-se de Machado de Assis, reconhecido pela sempre densa caracterização de suas personagens. O conto consiste em um diálogo travado entre pai e filho, logo após o jantar comemorativo do aniversário de 21 anos do filho e, por assim dizer, de sua entrada formal na maioridade. A anonimidade do pai indica a medianidade de suas ações e de seu discurso: a difusão generalíssima dos caracteres psicológicos e comportamentais reunidos na personagem é expressa na pedagogia exercida pelo pai sobre o filho. Trata-se, pois, de uma espécie de “pedagogia do parecer”, que o pai zelosamente ensina ao filho, e que o realismo um tanto metafórico de Machado deixa entrever como uma espécie de padrão geral do arrivismo das classes em ascensão no Brasil no contexto pré-republicano⁴. O fato de Machado de Assis não ter nomeado a personagem que é representada somente como “o pai” indica a generalidade sua posição na sociedade como um tipo social que não diz respeito a um indivíduo apenas, mas uma pluralidade inespecificável de indivíduos.

Diante de uma quadro pessimista em relação às possibilidades da vida, comparadas pelo pai às possibilidades de uma loteria, este ensina ao filho que, lançados numa existência marcada pela disputa, resta o sucesso e a felicidade a poucos e o fracasso e o sofrimento a muitos: “A vida, Janjão, é uma enorme loteria; os prêmios são poucos, os malogrados inúmeros, e com os suspiros de uma geração é que se amassam as esperanças de outra.” (ASSIS: 2012, p. 22) A visão da irracionalidade ética do mundo,

⁴ Gilberto Freyre também tratou de observar a difusão desse sentimento arrivista tanto no período imperial quanto na transição para a república. N. Sevcenko (1995) tratou especificamente desse problema em um de seus livros, mas num contexto já da primeira república, dando especial acento ao realismo de Lima Barreto na descrição do arrivismo e jogo de aparências que o presidia. A despeito de todas as diferenças de estilo e conteúdo que possam haver entre Lima Barreto e Machado, ambos são mestres do desmascaramento e do enxergar sob a fachada das aparências. Não por acaso, é de Lima Barreto uma observação que guarda bastante afinidade com o tema desse trabalho: “O Brasil”, dizia ele, “não tem povo, tem público”. Enquanto Lima Barreto concentrou ferozmente seu desmascaramento das elites e das classes em ascensão, Machado observou o conflito entre sofrendores e perpetradores com a ironia fina de um perfeito cético, demonstrando por vezes como a perspicácia no parecer foi o artifício por meio do qual o mais fraco podia, ainda, dominar: seja no cumprimento fingido de uma ordem, seja na bajulação estratégica para efeitos de distração (como no caso dos escravos do sítio de Tia Marcolina), ou ainda suscitando compaixão mediante exagero deliberado e dramático da própria dor – nisso emparelhando-se a Nietzsche (2004, p. 53 e 54).

da insolubilidade e da inconciliabilidade dos conflitos humanos, serve como argumento para justificar a busca pelo “se dar bem na vida”, apontando o pai que, para isso, o melhor caminho seria o ofício de medalhão, sonho de sua “mocidade” que não pôde realizar mas que, como todo pai, desejava ver realizada no filho. O pai, então, dá início a uma garbosa preleção sobre o ofício de medalhão, a preparação necessária, o cuidado atencioso com os detalhes elementares, delineando aos poucos a forma geral da arte de ser um medalhão, ofício que, ressalta ele, não pôde desempenhar por falta das instruções de um pai. Nota-se, com isso, a provável intenção de Machado em salientar que o ofício de medalhão é uma arte que se aprende o filho com o pai, e que é transmitida deste para o primeiro e que, nesse sentido, orienta-se por uma lógica patriarcal, ainda que reconfigurada segundo os elementos de uma vida já relativamente urbanizada.

O primeiro e fundamental atributo do medalhão, diz o pai ao filho, é a gravidade (ASSIS, 2012, p. 23): mas, note-se bem, não se trata de uma suposta gravidade do espírito, não; trata-se restrita e tão somente da gravidade ligada ao corpo(!), isto é, que permanece alheia ao espírito, que é imitativa no literal sentido de uma mímica da seriedade: a própria tese que substancia a compostura do medalhão, o pai – como medalhão frustrado – a cita e dela se apropria pela metade e sem maior reflexão, pois o que importa é a produção de efeitos e para isso basta que se pareça, e não que se *seja* em sentido próprio. Mas certamente o pai poderia citar a frase completa de La Rochefoucauld: “a gravidade é um mistério do corpo inventado para ocultar os defeitos do espírito”; a única diferença é que, para o medalhão, ela o serve não apenas ocultando defeitos do espírito, mas também prestando-lhe a credibilidade exigida para o esperado reconhecimento social.

Se a gravidade do corpo deve ser a compostura do medalhão, não ter idéias próprias é a sua substância. O bom medalhão deve manter constante cuidado em afastar-se de toda intensidade no relacionar-se com ideias e, principalmente, deve envolver-se, em quantidade ponderada mas suficiente, em diversões e distrações, de modo a evitar, quase asceticamente, a introspecção e o risco de vir a ter, repentinamente, alguma ideia própria. Para tal, é fundamental que ele evite sempre estar sozinho, “porque a solidão é oficina de ideias, e o espírito deixado a si mesmo, embora no meio da multidão, pode adquirir uma tal ou qual atividade.” (ASSIS: 2012, p.

24) O espírito, portanto, nunca pode ser deixado a si mesmo. Eis uma espécie de tabu cuja infração pode aniquilar o medalhão. O medalhão vocacionado é aquele que possui a dádiva da perfeita inófia mental; que, em todo caso, deve ser cultivada através das distrações e das futilidades, do vago opinar em vão sobre os mais frívolos detalhes do cotidiano. Nenhuma pretensão está mais distante e é mais páfida para o medalhão do que a originalidade e a autenticidade.

E, em consonância a esses propósitos, é mister que o candidato a medalhão também faça um uso apenas superficial das palavras, optando deliberadamente por um vocabulário simplificado e tÍbio, dando mais atenção ao uso comum e já consagrado das palavras do que em suas eventuais dobras e desvios de sentido. A estratégia básica é o uso desmedido e polivalente das opiniões comuns, das locuções convencionais, dos ditos populares, “das fórmulas consagradas pelos anos, incrustadas na memória individual e pública.” (ASSIS: 2012, p. 25)

E, se MacunaÍma se opõe a Ulisses, como veremos a seguir, o Medalhão se opõe a Dom Quixote. Enquanto este busca os louros da publicidade por meio de ações custosas e heróicas, “o medalhão tem outra política” (ASSIS: 2012, p. 27) Heróico é inventar um tratado científico sobre a criação de carneiros, e por meio dele conseguir a fama. O medalhão, não; simplesmente compra um carneiro e oferece aos amigos num jantar: o efeito “fama” é alcançado não pelo mérito de um desempenho espirituoso de autosacrÍficio; ao contrário, é alcançado por uma deliberada autopropaganda do Eu, artifÍcio que deve ser reiteradamente usado pelo bom medalhão em diversas frentes de sua vida. DaÍ a conexão entre personalismo e controle das aparências: este é o meio essencial de promoção da “pessoa”, levada em consideração ou como mero parecer, (quando se trata de si mesmo) ou como platéia para o espetáculo da própria ação, quando se trata dos outros. Dom Quixote é marcado pela debilidade do princípio de realidade na orientação de sua conduta, dominada por ilusões e ideais nada realistas. O medalhão, por outro lado, tem um extremado senso da “dura realidade”, onde muitos malogram e poucos têm êxito, e é a partir do parecer que ele submete o real ao princípio de prazer.

O ápice da carreira de medalhão é quando este se transforma num “ornamento indispensável”: nesse dia não será mais o medalhão que terá que procurar e farejar as ocasiões, as reuniões comemorativas, as irmandades, mas elas é que dependerão dele.

Tal como um adjetivo, um medalhão consagrado não tem ser nem substância: ele é pura qualidade destinada a ornamentar as coisas que são para a opinião pública. E convocar e atrair os beneméritos da opinião pública é o próprio ofício do medalhão.

Acabou-se a necessidade de farejar ocasiões, comissões, irmandades; elas virão ter contigo, com o seu ar pesado e cru de substantivos desadjetivados, e tu serás o adjetivo dessas orações opacas, o *odorífero* das flores, o *anilado* dos céus, o *prestimoso* dos cidadãos, o *noticioso* e *suculento* dos relatórios. E ser isso é ser o principal, porque o adjetivo é a alma do idioma, a sua porção idealista e metafísica. O substantivo é a realidade nua e crua, é o naturalismo do vocabulário.” (ASSIS: 2012, p. 29)

O medalhão, assim, tem o caráter de um adjetivo, de uma sedução, de uma qualidade habilmente forjada para ornar o duro e pesado substantivo, a dura e pesada realidade. O medalhão age segundo uma estratégia, pode-se dizer, irônica: isto é, o medalhão sempre age fingindo estrategicamente o fim de sua ação como o principal meio de êxito na luta por prestígio e reconhecimento. E é justamente porque o parecer uma coisa que não se é constitui o meio generalizado para todas as ações do medalhão é que a ele está vedado o uso ostensivo da ironia, uma vez que tal uso pode evidentemente traí-lo. A ironia tem a peculiaridade de dizer algo negando-o. Nas palavras de Hayden White, a ironia afirma e sanciona uma afirmação ambígua e ambivalente. Ela sinaliza sub-repticiamente a uma negação da asserção de diferença ou similitude contida no sentido literal da proposição, [...] (WHITE, 2001, p. 93) Ora, é exatamente essa sinalização ostensiva da ironia, realizada às vezes por um gesto, um tom de voz, uma ênfase deliberada, o que pode denunciar o medalhão, caso use a ironia como veículo de expressão no seu intuito secreto de forjar o ser a partir do “parecer”, do “aparentar”. É exatamente porque seu modo de ação é essencialmente irônico que o medalhão precisa evitar, estrategicamente, a ironia, substituindo-a muito eficazmente pela velha e boa chalaça, reta, positiva, produtora de efeitos que não dão a pensar, mas a rir e distrair e que, em suma, serve às alianças mais do que às inimizades.

Somente não deves empregar a ironia, esse movimento de canto de boca, cheio de mistérios, inventado por algum grego da decadência, contraído por Luciano, transmitido a Swift e Voltaire, feição própria dos céticos e desabusados. Não. Usa antes a chalaça, a nossa boa chalaça amiga, gorducha, redonda, franca, sem biocos, nem véus, que se mete pela cara dos outros, estala como uma palmada, faz pular o sangue nas veias, e arrebeitar de riso os suspensórios. Usa a chalaça. (ASSIS, 2012, p. 30)

O medalhão, de fato, indica uma espécie de contrário de Dom Quixote. Todo o humor de Cervantes é estruturado no abismo entre os altos ideais de Dom Quixote e a dura e crua realidade, sempre a frustrar-lhe as investidas. Ao contrário dele, o medalhão guarda

para si um pragmatismo que parte fundamentalmente da percepção do caráter não-ético da vida, que eleger aleatoriamente uns à glória e à eternidade, e condena quase todos ao fracasso e a morte: a vida não é uma recompensa a ser eternizada pelo esforço e autosacrifício pessoal, mas uma “enorme loteria”; a reflexão moral fundada na contraposição da realidade a um ideal é algo obsoleto e sem valor para o medalhão que, diante da constatação da injustiça fundamental do destino e da existência, procura a glória e a fama através da autopromoção, do estratégico fingimento do fim almejado da ação como meio de alcançar uma posição favorável na luta por prestígio e reconhecimento.

E, finalmente, convém ainda lembrar a posição de Janjão, o filho, nessa estória. Sua entrada na maioridade está longe de ser a autonomia intelectual e moral exigida pelo Iluminismo de um Kant, por exemplo. Se há alguma autonomia, ela não é daquele tipo moderno que sacrifica a sensibilidade à razão: ao contrário, é o próprio espírito, a própria razão que é sacrificada à sensualidade e ao “parecer” que se dá por meio dela. A totalidade da pessoa, nesse sentido, seu culto à personalidade, é tão somente um culto à exterioridade aparente de sua manifestação – é um culto à aparência da personalidade. Embora vinculado à pessoa, a tradição personalista da cultura brasileira não se vê impelida a uma reflexão moral sobre a autenticidade da personalidade nem sobre o valor da liberdade para a condução da vida.

II – Macunaíma: especificidade brasileira em oposição ao *ethos* ocidental

O grande interesse desse trabalho em Machado de Assis é que ele foi um dos primeiros escritores brasileiros a formar uma imagem concisa, ainda que cética, pessimista e crítica, do significado de ser-brasileiro, colocando num quadro mais ou menos bem delineado o que seriam os elementos típicos de uma personalidade brasileira em oposição à personalidade européia. A comparação entre o Medalhão e Dom Quixote não é sem motivo. E, como sabemos, Machado concebe através de suas narrativas a ambiguidade do comportamento de suas personagens, postas entre o ser e o parecer – e é essa uma ambivalência típica do personalismo brasileiro: sua fixação pela exterioridade (dos gestos, das ações, das posições). Os textos de Machado geralmente narram acontecimentos de uma vida já em vias de urbanização, ainda que neles ecoem as vibrações de um passado não-urbano que permanece escondido, obliterado, no

próprio esforço das personagens em parecerem “cosmopolitas”, sofisticados tanto quanto os “fidalgos originalmente da metrópole”. Mas Machado não estava em busca desse passado em seus textos. Seu tema foi essencialmente seu próprio presente, e uma boa parcela do futuro, devemos convir. Isso, talvez, tanto quanto a questão da forma e do estilo, é o que o distingue dos grupos de escritores que começaram a surgir já no final da primeira década do século XX. O assim chamado modernismo brasileiro tem com Machado, portanto, uma dívida: a de ter sido ele quem, lançando mão de uma sagaz psicologia (orientada pelos moralistas franceses) e de uma trágica visão de mundo (orientada pela problemática pascaliana do ser e da aposta e pela visão hobbesiana de uma sociedade estruturada na competição), corroe os fundamentos do Romantismo brasileiro, e destruiu a auto-imagem da sociedade brasileira forjada pelo romantismo prenhe de sentimentos nativistas comuns ao período pós-Independência.⁵

E se Machado é um dos primeiros a realizar a identificação dos vínculos entre a exaltação da personalidade e a exaltação das aparências, como algo específico e particularmente acentuado na sociedade brasileira, a geração de modernistas será a primeira a buscar efetivamente as razões dessa especificidade. Independente de como se date o desenvolvimento da literatura modernista entre nós, pode-se encarar o modernismo brasileiro do ponto de vista da proposição de uma nova leitura da história brasileira: uma leitura que não simplesmente reproduzisse o discurso do colonizador sobre o colonizado, ao contrário, uma leitura que partisse da desconstrução e da demolição desse pesado obstáculo, desse “fardo da história”, por assim dizer. No que diz respeito a questões de conteúdo, é justamente no relacionar-se com a história e com a tradição que o modernismo brasileiro se distinguirá de todos os demais movimentos literários nacionais. E, nesse aspecto, seu inimigo mortal será não o metafórico realismo machadiano, mas o idílico Romantismo pré-machadiano.

O interesse pela história é sem dúvida uma das marcas fundamentais do modernismo brasileiro no que diz respeito ao conteúdo. Essa valorização da história

⁵ Dos moralistas franceses, especialmente La Rochefocauld, que indiretamente é mencionado no conto “Teoria do Medalhão” discutido acima, Machado incorpora justamente a crítica dos costumes e a concepção de moralidade e virtude como mentira necessária e aparência deliberada para o encobrimento das paixões. No que se refere a Pascal, está presente em Machado tanto a “necessidade da aposta”, pois a vida “é uma loteria”, quanto também a busca incessante e a pergunta angustiante pelo ser, por aquilo que se é, caindo necessariamente na própria indefinição; e, por fim, Machado entende a sociedade como estruturada não na cooperação mas na competição: a própria cooperação se funda na competição; um claro afastamento das teorias rousseauianas que tanto influenciaram a representação da identidade nacional brasileira e do resgate da figura indígena no espectro das vulgarizações do “bom selvagem” de Rousseau.

como meio de conhecimento de si, como busca pela formação do si-mesmo brasileiro, foi comum tanto à literatura historiográfica como à literatura ficcional e também à poesia.⁶ A diferença fundamental entre esses dois polos residiu no fato de que, enquanto a historiografia obviamente concentrou-se na “formação do Brasil”, dirigindo especial atenção ao passado colonial, a literatura ficcional e a poesia concentrar-se-iam na desconstrução crítica da memória sedimentada no “discurso do colonizador”, isto é, nas crônicas e relatos produzidos e legados por aqueles que ocupavam a posição de sujeito das representações, em meio a uma imensa maioria de indígenas e negros escravizados. Daí ter sido a literatura elemento tão importante às investigações historiográficas subsequentes.

Marca explícita desse contraste foi o confronto da poesia de Oswald de Andrade com a “historiografia” de Paulo Prado, responsável talvez pelo rompimento de antiga amizade.⁷ Esse confronto tornou-se notório com a resenha crítica de *Retrato do Brasil* publicada por Oswald em *O Jornal*, em janeiro de 1929. Na resenha, Oswald reconhece o valor de *Retrato do Brasil* em seu interesse pela “unidade” da formação do Brasil e que, nesse sentido, fez perceber que “o Brasil existe”. (ANDRADE, 2012, p. 169) O livro de Paulo Prado percorre a história da colonização em busca dos hábitos típicos que seriam o resultado das diferentes levas de povoamento e migração que formaram a história brasileira. Oswald exalta sua consistência literária e documental, chegando a dizer que *Retrato do Brasil* é o glossário histórico de *Macunaíma*. Condena nele, entretanto, os princípios hermenêuticos: isto é, o fato de que as interpretações em *Retrato do Brasil* se deixam dominar pela visão jesuítica legada nos documentos de que faz uso, em atitude contrária à antropofagia de Oswald a que importava, antes, a desconstrução crítica da memória histórica e a reabilitação do papel de sujeito das figuras objetivadas na

⁶ A sede pela história colonial, embora presente já no romantismo, intensifica-se sobremaneira já na primeira década do século XX, seguindo intensa até os anos 30. Destacam-se nesse período inicial Os Capítulos de História Colonial, de Capistrano de Abreu, publicado em 1907, As Populações Meridionais do Brasil, de Oliveira Viana, publicado em 1920 e Retrato do Brasil, de Paulo Prado, de 1928. Na literatura, destacam-se Pau Brasil, de Oswald de Andrade, publicado em 1924, Macunaíma, de 1928, de Mário de Andrade, e Cobra Norato, publicado em 1931, de Raul Bopp.

⁷ Sabe-se que Oswald e Paulo Prado trabalharam juntos na organização da Semana de Arte Moderna de 22 e que, junto com Mário de Andrade, Guilherme de Almeida, Victor Brecheret, Tarsila do Amaral, Villa-Lobos e outros, estiveram à frente da condução do modernismo brasileiro, àquela época em sua “fase heróica”, ainda em busca de legitimação e em conflito direto com as escolas literárias hegemônicas. A crítica de Oswald ao livro Retrato do Brasil parece ter marcado o fim dessa amizade.

“representação” dada pelas crônicas⁸. A crítica se dirige, especialmente, ao entendimento e a representação operada por Paulo Prado a respeito da “Luxúria” e da “Cobiça” como as paixões elementares da fundação da cultura nacional.⁹

A relação entre historiografia e literatura, nesse contexto, era portanto bastante intrincada e envolta em constante processo de crítica e assimilação. Fundamental, nesse contexto, é *Macunaíma*, de Mário de Andrade. Isso porque, ao lado de Machado de Assis, Mário de Andrade seria outro escritor que fixaria um conjunto de características como típicas da personalidade brasileira. E, de maneira semelhante a Machado, que opôs o *ethos* brasileiro, corporificado no Medalhão, ao *ethos* ocidental corporificado em Dom Quixote, é possível depreendermos uma comparação entre Macunaíma, personificação do *ethos* brasileiro, e Ulisses, personificação do *ethos* ocidental. O medalhão e Macunaíma, portanto, têm em comum o fato de comporem uma “imagem” da racionalidade brasileira em oposição à racionalidade personificada nos grandes heróis ocidentais, modelos da personalidade ocidental em oposição ao que seria a constituição de uma “personalidade” brasileira.

O livro de Mário de Andrade é escrito na forma de uma rapsódia, sem qualquer pretensão realista, seja de ordem exclusivamente literária ou ainda historiográfica. Mais ainda, o livro incorpora técnicas de estilo oriundas das vanguardas modernistas, simulando o movimento da oralidade tanto no que diz respeito ao enredo da estória, quanto no intercalar de lendas e contos populares das diversas regiões e culturas locais: a saga de Macunaíma é uma saga pela história, entretanto vista e experimentada através de uma rede de identidades e semelhanças próprias da cultura popular brasileira. Um aspecto fundamental, nesse conjunto hipermórfico que é a cultura popular brasileira reunida no enredo de Macunaíma, é o animismo como forma geral que preside o entendimento dos fenômenos do mundo. É pelas lentes do animismo que Macunaíma vivencia uma série de situações ao longo de sua saga, e é dessa especificidade que decorre uma série de conflitos e mal-entendidos em seu relacionar-se com outras

⁸ Abordamos o assunto em texto à parte, que trata dos elementos de uma Filosofia da História nos ensaios de Oswald de Andrade.

⁹ Diz Oswald nessa resenha: “Note que Retrato do Brasil nesse capítulo é a repetição de todas as monstruosidades de julgamento do mundo ocidental sobre a América descoberta. O pensamento missionário, inteiramente invalidado pela crítica contemporânea, é o que preside a essas conclusões de início. Não posso compreender que um homem *à la page*, como é meu grande amigo, escreva sobre o Brasil um livro pré-freudiano. A luxúria brasileira não pode, no espírito luminoso de Paulo Prado, ser julgada pela moral dos conventos inacianos.” (ANDRADE: 2012, p. 170)

personagens e situações da narrativa. As interpretações “animistas” do mundo estão presentes em diversas situações, e muitas das passagens centrais da caracterização do herói sem caráter é dependente de uma orientação cognitiva apoiada no animismo¹⁰.

Macunaíma “era preto retinto e filho do medo da noite”. O medo da noite é entendido como antepassado natural de Macunaíma, e é sua escuridão que imprimiu nele a cor de sua pele. Note-se aí o peso dado ao medo místico exercido pela noite sobre a formação da alma do brasileiro. A noite, no imaginário brasileiro, “é o momento em que todos os gatos são pardos”, em que o perigo, o estranho, o misterioso, o desconhecido, exercem seu fascínio sobre a vulnerabilidade humana: a escuridão noturna e seu encantamento vinculado ao “medo”¹¹.

Macunaíma só verbalizou a si mesmo tardiamente: falou pela primeira vez aos seis anos e, assim mesmo, para expressar sua preguiça de falar diante de qualquer incitamento – “Ai que preguiça!”. Trata-se, possivelmente, de uma referência ao desenvolvimento tardio das letras brasileiras, por um lado, e a um dos elementos fundamentais de sua personalidade, por outro: a preguiça que limita e cala a expressão.

“Espinho que pinica, de pequeno já traz ponta”: é com tal ditado que as mulheres da tribo de Macunaíma se referiam a ele. A referência é feita em razão de outros componentes de sua personalidade que, cultivados ainda na primeira infância, o acompanhariam por toda a vida. Certamente trata-se de uma remissão àquelas características que Paulo Prado, um tanto “inacianamente” – como criticado por Oswald

¹⁰ Ora, a orientação de Macunaíma no mundo é dependente de alusões metafóricas cujo centro é o animismo: “Carrapato já foi gente que nem nós”. Nessa passagem há uma equiparação metafórica entre o “carrapato” e o “comerciante”: isso é possível não apenas porque ambos teriam qualidades comuns, comparáveis, o sugar o sangue e o sugar o dinheiro, mas porque ambos seriam manifestações de uma mesma entidade natural, de uma mesma alma. A personificação é uma das figuras de linguagem predominantes na interpretação animista de mundo de Macunaíma. E, ainda, tal como os demais entes da natureza, também as máquinas, na visão de mundo macunaímica, permanecem encantadas e são dotadas de uma “alma”: a máquina automóvel não é entendida como um produto da engenharia mecânica, mas como Paluá, a onça parda. Gilberto Freyre, em *Sobrados e Mucambos*, também avaliaria a sedução exercida pelas máquinas que, principalmente a partir de meados do século XIX, começam a penetrar em solo nacional, sobre a população brasileira: mesmo com a pouca adesão dos brasileiros à maquinização da produção, pode-se perceber através das propagandas de máquinas inglesas e francesas do período, que havia uma espécie de “fetichismo” e “messianismo” em torno das máquinas. (FREYRE: 2004, p. 671, 703 e 704)

¹¹ Essa relação animista com o ciclo das horas, com a alternância entre luz e sombra, dia e noite, foi objeto de investigação historiográfica da parte de Gilberto Freyre. Freyre observa como a iluminação pública, aos fins do século XIX, exerceu um forte poder de “desencantamento” da noite, não apenas prolongando o dia, mas também contribuindo para a destruição de um ambiente lúdico antes povoado por fantasmas, por mortos zelosos de seus pertences, por negos d’água, e uma diversidade de “assombrações”. Freyre destaca como graças ao processo de “europeização” da sociedade brasileira, intensificado a partir de 1808, viveu-se nas cidades brasileiras um processo de “desassombramento”, em analogia à categoria de desencantamento do mundo de Max Weber. (FREYRE, 2004, p. 558)

– descrevera como cobiça e luxúria. Macunaíma “só dandava pra ganhar vintém”. E, desde pequeno, se comprazia em pôr a mão “nas graças” das mulheres de sua tribo, revelando pouca atenção repressiva aos instintos sexuais. A astúcia de Macunaíma, aliás, revelava já na infância a “inteligência de Macunaíma” anunciada por Rei Nagô numa pajelança. Depois de ter bebido água no chocalho, Macunaíma que, até então, só falava para expressar sua preguiça como justificativa para não falar, disparou a falar. Sua fala, entretanto, era já repleta de intenções estrategicamente não verbalizadas, uma espécie de drama cuja intenção verdadeira não era aquela manifesta pelas palavras: Macunaíma, já na infância, manifestava o cerne de sua inteligência: o controle das aparências, o fingir. Esperava a mãe começar o indispensável trabalho diário para então choramingar o dia todo e reiteradamente para que ela o levasse para passear no mato. Isso porque sua real intenção não era passear no mato. Isso se confirmava quando Sofará, companheira de Jiguê (irmão mais velho de Macunaíma), se oferece para levá-lo no mato e ele, estrategicamente, não põe as mãos nas graças dela, como sempre fazia com todas as outras mulheres. O objetivo de Macunaíma era ganhar a confiança de Sofará para que ela o levasse no mato, isto é, ao espaço da floresta que é fora da tribo. A narrativa segue em diante um curso de acontecimentos desvelados segundo a simbólica mágico-animista: no mato, enquanto só com Sofará, acontece algo que transformou Macunaíma, criança, num príncipe lindo: o índice dessa transformação, pode-se inferir, é uma ereção ou excitação sexual de Macunaíma, interpretada não como um fenômeno biológico, mas como um fenômeno cuja significação dota Macunaíma de uma nova alma, uma nova qualidade, que permitiu que Sofará “brincasse” com ele repetidas vezes. Repare como a atividade sexual era entendida, por Macunaíma e seus pares, num sentido lúdico e desprovido de má-consciência. Outro acontecimento desvelado de modo semelhante foi a de que os gritos de Macunaíma, surrado por Jiguê, que descobrira as safadezas do irmão, assustaram os pássaros que, caindo do céu, viraram pedras. Tem-se, assim, uma “explicação” mágico-animista para a origem das pedras: são pássaros que um dia caíram do céu.

Há em Macunaíma, também, certa maldade sarcástica. Pode-se notá-lo quando, entediado, querendo se divertir, Macunaíma prega uma peça em seus dois irmãos: em meio a uma situação de fome na tribo, Macunaíma mente aos irmãos que vira muito timbó, quando os irmãos pensavam já não haver mais nenhum. O timbó é um cipó

venenoso que batido e depois chacoalhado na água libera uma seiva tóxica que faz os peixes boiarem. Deixados na água, os peixes se recuperam e podem ser consumidos. Solicitado a mostrar o lugar dos timbós para os irmãos, Macunaíma os leva ao referido local. Macunaíma diverte-se pondo os irmãos para campear timbó num local onde sabia não haver nenhum. Para evitar a desconfiança dos irmãos e uma possível retaliação, Macunaíma usa o animismo como meio de encontrar uma explicação plausível: “Timbó já foi gente um dia que nem nós... Presenciou que tinha gente campeando ele e sorveteu” (ANDRADE: 2000, p. 18). Uma das marcas da “maioridade” de Macunaíma é ser capaz de usar o animismo que preside a visão de mundo dos irmãos e dos membros da tribo para enganá-los: por simples divertimento. Note-se aí que a inteligência é posta a serviço do princípio de prazer, e não submetido por ela.

Mas, é preciso notar, o episódio fundamental que define a especificidade da maioridade de Macunaíma se dá em seu encontro com a Cotia. Tudo indica que a Cotia se trate de um feiticeiro(a) identificado com seu totem. Macunaíma conta a ela como há pouco enganara o Currupira. A Cotia, impressionada com o feito de Macunaíma, lança-lhe uma poção para crescer. Macunaíma se esquiva mas livra apenas a cabeça: cresce-lhe o corpo. Ora, o corpo, assim, adquire em Macunaíma uma medida desproporcional à cabeça: as paixões, a sensualidade, os instintos têm predomínio sobre a consciência, a abnegação, o senso moral, o auto-controle. Mais ainda, a cabeça de Macunaíma permanece infantilizada, votada mais ao princípio de prazer e à fantasia, do que ao princípio de realidade, mais ao hedonismo do que a qualquer forma de ascetismo.

Max Horkheimer e Theodor Adorno (1985) situam o nascimento do racionalismo ocidental no tipo de personalidade que dá vazão a epopéia grega. O arquétipo original do racionalismo ocidental e semente ideológica da racionalidade instrumental é Ulisses, o herói da famosa *Odisséia*. E, se Ulisses prefigura o nascimento do racionalismo ocidental, Macunaíma prefiguraria o nascimento do que seria uma racionalidade brasileira. Ora, a astúcia de Ulisses pode ser diametralmente contraposta à astúcia de Macunaíma e, nessa medida, o símbolo do racionalismo desdobrado na personalidade ocidental, portanto, contraposto ao elemento particular, exótico e idiossincrático de um controverso racionalismo brasileiro – a especificidade de sua cultura – desdobrado na personalidade “macunaímica”. Ulisses é caracterizado pela sobriedade, pela renúncia sistemática e consciente em vista de uma finalidade presumida, *calculada* – a autopreservação diante

das pressões mundanas – e pela potencialização da atividade como elemento que pode fazer frente ao mundo, ao destino e à natureza; já Macunaíma é infantil, preguiçoso e sua tática e estrategema de domínio da natureza é sentimental, chantagista, e que, longe de envolver a sistematização de toda a conduta num quadro de renúncia ascética, vislumbra um caminho avesso ao ascetismo intramundano.

O enredo de Macunaíma gira em torno da busca da muiraquitã perdida. A muiraquitã corresponde ao amuleto dado a ele por sua amada, Ci, icamiaba mãe do mato. Ligado às concepções mágico-religiosas e ao animismo, a muiraquitã possuía forças carismáticas capazes de fazer dele um marupiara, isto é, abastado na caça e na pesca, sintomas de abonaça e felicidade. A muiraquitã, engolida por um tracajá, foi parar nas mãos de Venceslau Pietro Pietra, o gigante Piaimã, um peruano que morava em São Paulo e parecia encorpar os valores arrivistas das classes em ascensão nas primeiras décadas da República. Macunaíma parte para São Paulo com os irmãos Maanape, que era feiticeiro, e Jiguê, caçador, para encontrar o gigante Piaimã e recuperar a muiraquitã. Antes de iniciar sua saga, Macunaíma vai até a foz do Rio Negro pra deixar sua consciência na Ilha de Marapatá. Deixa-a na ponta de um mandacaru de dez metros, pra evitar que as saúvas a comessem.

Repare que em seguimento ao episódio em que Macunaíma deixa sua consciência no alto de um mandacaru de mais de dez metros, há outro episódio fundamental que define a perda de autenticidade de Macunaíma. Trata-se do banho tomado por ele em poça feita pela pegada de Sumé. Esse episódio ocorre no quinto capítulo, e chama a atenção para um mito luso-brasileiro que mais tarde, em *Visões do Paraíso*, receberia tratamento historiográfico da parte de Sérgio Buarque de Holanda. A estória de São Tomé, símbolo das missões evangelizadoras, foi difundida como a lenda de Sumé: o nobre apóstolo deixara, segundo a lenda, uma diversidade de marcas e pegadas em rochas, dos tempos que andou pregando por essas aquelas bandas¹², entre elas algumas pegadas em pedras a que se atribuiu valores milagrosos e medicinais. Macunaíma e seus irmãos seguiam pra São Paulo em busca da muiraquitã perdida, quando num dia de excessivo calor, lembrou-se de tomar banho. No rio, entretanto, era impossível por causa das piranhas. Achou uma cova com água, na forma de enorme pé. A cova era o pezão de

¹² Segundo Sérgio Buarque, uma das variantes centrais da lenda de Sumé postula a presença do Apóstolo Tomé em pregações aos indígenas da costa brasileira, apoiadas numa visão fantástica da geografia, que permitia aduzir que algumas pegadas em rochas no litoral brasileiro foram deixadas por Tomé quando este fugia de suas pregações no oriente.

Sumé e sua água era “encantada”: após banhar-se nela, Macunaíma ficou “branco louro dos olhos azuizinhos”.

Mas a água era encantada porque aquele buraco na lapa era marca do pezão do Sumé, do tempo em que andava pregando o evangelho de Jesus pra índia brasileira. Quando o herói saiu do banho estava branco louro e de olhos azuizinhos, água lavara o pretume dele. E ninguém não seria capaz mais de indicar nele um filho da tribo retinta dos Tapanhumas. (ANDRADE, 2000, p. 40)

A passagem é repleta de intenções metafóricas. Mário de Andrade, aqui, demonstra claramente o sentido em que, como discutido anteriormente, foi além de Machado, ao não apenas explicitar os caracteres psicossociais do brasileiro, mas também de situá-los em sua história. É o contato com a pregação cristã, por intermédio jesuítico, o episódio que inicia a constituição histórica de uma característica fundamental do ser-brasileiro notada tanto por Machado quanto por Mário: a perda da autenticidade. Ora, é esse o tema comum e, pode-se dizer, também a busca comum que une Machado ao modernismo brasileiro, de Oswald de Andrade, passando por Mário de Andrade, até Gilberto Freyre e Sérgio Buarque de Holanda, representando esses dois últimos o ápice de nosso modernismo historiográfico.

A partir de então, Macunaíma e seus irmãos envolvem-se numa série de aventuras, no enfrentamento das quais Macunaíma sempre opera de maneira não-ascética. Diante de ações custosas, que demandam esforço e concentração, sua reação é sempre a mesma: “Ai que preguiça!”. E Jamais submete o princípio de prazer ao princípio de realidade, fazendo antes o contrário: o ato sexual, entendido como “brincar”, é um dos principais móveis das ações de Macunaíma. E, por diversas vezes, recorre ao fingimento e ao “parecer” como estratégia para alcançar um fim sem que seja necessário o esforço convencional para consegui-lo. É nesse sentido que um dos episódios do livro narra a tentativa de Macunaíma de ir para a Europa atrás de Venceslau Pietro Pietra que havia ido para lá descansar da sova recebida por intermédio da macumba de Macunaíma junto a Exu. Mesmo tendo dinheiro suficiente, Macunaíma decide fingir de pintor para conseguir pensão do governo, e assim ir a Europa sem nenhum custo¹³. O fingir é o meio mágico de evadir a norma cumprindo-a.

¹³ Mário de Andrade, nesse ponto de sua narrativa, faz certamente referência às bolsas oferecidas desde o Império a artistas brasileiros para estudarem na Europa. Nos anos 10 do século XX, o número de bolsas, embora crescesse, estava longe de acompanhar o número de pretensos bolsistas. Wilson Martins, em seu monumental História da Inteligência Brasileira, faz referência à crítica que Oswald de Andrade, já em 1915, fazia aos pintores bolsistas que voltavam “europeizados”. (MARTINS: 1978, p. 23)

E, ao final do livro, a comparação entre Ulisses e Macunaíma é inevitável. Na volta da guerra de Tróia, Ulisses já havia sido informado da presença das sereias nas ilhas do Mar Mediterrâneo. Segundo a lenda, seu canto irresistivelmente belo atraía os navios para o rochedo e o naufrágio. E assim acontecia com todas as embarcações que tomavam aquele rumo. Ulisses, longe de se evadir do desafio, corajosamente o assume. Algo como um “Ai que preguiça!” era absolutamente impensável na boca de Ulisses. E, mesmo assim, Ulisses não simplesmente se entrega à experiência, mas a antecede racionalmente de maneira a superar o elemento naturalmente previsível: o encanto das sereias e o ulterior naufrágio e afogamento de toda a tripulação. Mais ainda, ele o faz assumindo uma postura de virtuoso ascetismo: Ulisses evita a morte e a dissolução final na beleza, na sensualidade, em Eros, mas não abre mão de experimentá-la: ajuíza um modo de poder experimentá-la sem desintegrar-se a si mesmo. Tapa os ouvidos da tripulação com cera, para que passem insensíveis à beleza do canto das sereias, e ordena que seus marinheiros lhe amarrem firmemente no mastro e que não o soltem, por mais que se debatesse e gesticulasse, até chegarem em terras conhecidas. Passa diante das sereias e de seu canto epifânico, sem nele se dissolver e se destruir: preso ao mastro, Ulisses pôde se pôr diante do canto numa atitude contemplativa. O êxtase termina sem *unio mystica* com a natureza, e a unidade de Ulisses permanece preservada. Numa espécie de paródia da Odisséia, Macunaíma termina sua saga sucumbindo por não resistir à atração sensual da Uiara, personagem do folclore brasileiro que, segundo a lenda, é uma sereia, metade mulher e metade peixe, que habita os rios brasileiros e desperta nos homens paixão irresistível, levando-os para o fundo do rio. Atraído pela Uiara, e incentivado pelo calor solar, Macunaíma mergulha no lagoão e é atacado por piranhas, deixando-o mortalmente ferido e sem a muiraquitã, também comida pelas piranhas. Somente depois de completamente mordido, é que Macunaíma se lembrara de envenenar o rio com timbó e outras plantas venenosas. Sua ação não é mediada pelo cálculo formal das possibilidades de êxito, pela renúncia presumida, pelo autocontrole, mas pela imediatez da exigência de satisfação das necessidades. Sua expressão máxima é a vingança, sempre posterior ao dano sofrido, e não a prevenção, o planejamento, a antecipação criativa.

Enfim, o modo como Macunaíma resolve os problemas nos quais se mete delineia uma racionalidade que é o oposto daquela preconizada nas ações de Ulisses. E, em analogia ao retorno de Ulisses a Ítaca, o retorno de Macunaíma a tribo Tapanhumas é,

por outro lado, vão: a volta ao lar de Macunaíma, o retorno à natureza depois de recuperada a Muiraquitã, mostra-se sem sentido: ao buscar de volta a consciência, deixada da ilha de Marapatá, Macunaíma não mais a encontra. O que faz, então, o herói? Bota na cabeça a consciência que tomara de um hispano-americano. Podemos inferir aqui uma alusão ao Romantismo indianista, cujo “retorno à natureza” reproduziu e espelhou a visão jesuítica hispano-americana, destituindo-lhe a nudez e a autenticidade. E, deve-se ressaltar, fazendo-o Macunaíma “se deu bem da mesma forma”. (ANDRADE: 2000, p. 142) Ora, o se dar bem, a satisfação imediata do princípio de prazer, parece ser o fim absoluto da “racionalidade macunaímica”. Para alcançá-lo com o menor custo, vale inclusive existir sem uma consciência própria, sem ser si mesmo em modo próprio. Sacrifica-se, ao contrário, o ser si mesmo em modo próprio, ao fim absolutizado de “se dar bem”, isto é, satisfazer os desejos com um mínimo de esforço e renúncia. Descobrimo-nos sem consciência própria e após perder novamente a muiraquitã, Macunaíma deixa de “achar graça nesta terra”. Antes de ir pro céu e transformar-se na constelação de Ursa Maior, Macunaíma percebe que

Tudo que fora a existência dele apesar de tantos casos tanta brincadeira tanta ilusão tanto sofrimento tanto heroísmo, afinal não fora senão um se deixar viver; e pra parar na cidade do Delmiro ou na ilha de Marajó que são desta terra carecia de ter um sentido. E ele não tinha coragem pra uma organização. (ANDRADE: 2000, p. 157)

Ora, Macunaíma só se dá conta de sua condição existencial imprópria quando já não tem mais forças “para uma organização”. Toda a saga de Macunaíma, percebe ele no final, não foi senão um “deixar-se viver”, um perder-se no mundo circundante, dentro do qual o si mesmo de Macunaíma foi levado pelas circunstâncias, sem escolher-se a si mesmo e sem decidir o próprio destino. É só ao fim de sua vida que Macunaíma se dá conta de que sua vida foi *destinada*, mas não por ele; e, já sem forças, padece ante a inautenticidade de sua existência e decide abandonar-se definitivamente: *decide* ir para o céu. A existência imprópria de Macunaíma expressa-se ao levar uma vida que escondeu de si mesma sua consciência num mandacaru de mais de dez metros, e que, nesse sentido, deixou-se simplesmente viver. Ao final da saga, Macunaíma decide ir pro céu, pois se dá conta de sua inautenticidade, a despeito de todo o heroísmo, e já não tem mais forças pra uma nova empreitada.

III - Gilberto Freyre: a “europeização” e o “parecer europeu”

Gilberto Freyre é sem dúvida um dos intelectuais brasileiros mais reconhecidos, tanto em âmbito nacional quanto em âmbito internacional. Com uma peculiar e complexa síntese metodológica que não reprime a consagração de um estilo literário próprio, a obra de Freyre tem ainda hoje suscitado um enorme rol de polêmicas. Não pode ser nosso objetivo, para os interesses desse artigo, entrar em tais polêmicas. Caberá a nós apenas continuar no rastro do problema da “autenticidade” na literatura brasileira, traçando as relações entre o que vinha sendo desenvolvido desde Machado de Assis, no âmbito da ficção, e se desenvolverá até Sérgio Buarque de Holanda, no âmbito da literatura historiográfica.

Em relação aos intelectuais de São Paulo, em especial aos que estiveram à frente da Semana de Arte Moderna, Gilberto Freyre foi sempre uma espécie de “simpático” opositor. Simpático não apenas por sua crítica não ter perdido a ternura, mas porque, mesmo em atitude crítica, Freyre partilhava muitos dos interesses que predominaram no modernismo paulista. O interesse pela história e pela autenticidade do ser-brasileiro corresponde ao entroncamento principal destes encontros. É certo que cada um dos autores aqui tratados construíram uma imagem própria do que significa ser-brasileiro: mas o objetivo desse artigo não é recuperá-las em sua individualidade irreduzível, mas colocá-las num mesmo plano de desenvolvimento quanto ao que diz respeito a uma relação que tornar-se-ia completamente clara apenas com Sérgio Buarque de Holanda, em “Corpo e Alma do Brasil” e “Raízes do Brasil”, publicados respectivamente em 1935 e 1936.

Já no final dos anos 60, Gilberto Freyre ministrou uma série de conferências que versavam sobre as relações entre literatura e história e literatura e sociologia, dando especial atenção aos tipos “sócio-antropológicos” do romance brasileiro. Em algumas passagens Freyre, embora admirador confesso de Mário de Andrade, expressa sua predileção por “Amar, verbo intransitivo” mais do que por “Macunaíma”, dando pistas da incompatibilidade ideológica deste último com o projeto regionalista encabeçado por Freyre já em 1926 – e que foi como que uma resposta à semana de Arte Moderna paulista em 1922. Macunaíma, segundo Freyre, expressa um tipo “sócio-antropológico” que está fora de um tempo específico. Macunaíma atravessa as regiões e suas temporalidades específicas, dissolvendo magicamente as fronteiras internas e as “regionalizações” do ser-brasileiro.

[...] Mário de Andrade, em Macunaíma, traçou uma caricatura romanesca de um tipo pré-simbólico com alguma coisa de brasileiro fora de um tempo específico. Esses não-tempos ou antitempos novelescos podem contribuir para nossa compreensão de certas relações entre homens e tempos sociais e até especificamente históricos, através de sugestões simbólicas ou parassimbólicas. (FREYRE: 1979, p. 60)

Essa observação de Freyre a respeito de Macunaíma pode exemplificar alguns dos desacordos centrais entre o modernismo paulista e aquele modernismo regionalista que se desenvolveria em Pernambuco. Macunaíma é como uma personagem mítica que está fora do tempo: percorre toda nossa história e não está, ele mesmo, vinculado a nenhum tempo histórico-social específico. Daí ele ser quase antropologicamente inclassificável (FREYRE, 1979: p. 101). Mas, como nota o próprio Freyre, e nisso está inteiramente de acordo o próprio Mário de Andrade, como testemunha sua análise posterior do modernismo paulista, Macunaíma exerceu um papel desbravador no que diz respeito ao uso da literatura como meio de caracterização sócio-antropológica de personagens e modelos de ação reais difusos na sociedade brasileira¹⁴. “Neste particular, Macunaíma tende a ser ultrapassado em sua indefinição psicossocial, para ser substituído por personagens caracteristicamente brasileiros em seus aspectos psicossociais.” (FREYRE: 1979, p. 102) Ora, primeiro foi preciso que Macunaíma pintasse um quadro nacional do ser-brasileiro, para que depois outros “pintores” se dedicassem às suas regionalizações psicossociais, para usar a terminologia freyriana. E é assim que José Lins do Rego, Graciliano Ramos, Jorge Amado, Érico Veríssimo, Guimarães Rosa e o próprio Oswald de Andrade dariam expressão posterior e regionalizada de personagens ligadas a tempos sociais específicos.

Mas, exatamente por Macunaíma seguir um percurso não exclusivamente regional é que ele pode ser colocado em contato também com as grandes obras historiográficas do modernismo brasileiro, entre as quais se destaca Casa-Grande e Senzala, do próprio Freyre, publicada em 1933, cinco anos após a publicação de Macunaíma. O tema comum entre Macunaíma, Casa-grande & Senzala e Raízes do Brasil é a formação do Brasil, mais especificamente de uma cultura brasileira ou de um *ethos*

¹⁴ Pode-se perguntar se autores antes de Mário de Andrade já não usavam a literatura para tal caracterização de tipos sociais, o que está relativamente correto. Essas caracterizações, entretanto, eram sempre realizadas num estilo literário que, tanto em sua versão romântica como em sua versão realista, obliterava a especificidade dos modos de expressão dos tipos sociais que almejavam representar. O modernismo da década de 20, nesse sentido, avançou bastante na técnica literária de representação da alteridade em seus próprios termos; o exemplo mais tácito, e que se pode verificar em Macunaíma, é a oralização das falas e da narrativa, técnica que depois seria aperfeiçoada e “regionalizada” em autores como G. Rosa ou Jorge Amado.

nacional¹⁵. E, por isso, a despeito das discrepâncias já salientadas, é possível refletirmos sobre uma série de afinidades entre essas obras. Vejamos algumas.

O tema da singularidade cultural brasileira atravessa a obra de Gilberto Freyre (SOUZA, 2000) e, poder-se-ia acrescentar, dos intelectuais brasileiros modernistas em geral. Mas estaria o problema da autenticidade cultural brasileira já se esboçando em *Casa-Grande & Senzala*, publicado em 1933 e em meio ao debate modernista? É certo que ele não tenha colocado a questão da autenticidade em termos éticos, o que só viria a ser feito por Sérgio Buarque de Holanda, dois anos depois da publicação de *Casa-Grande & Senzala*. Apesar disso, é possível acompanhar, não apenas em *Casa-Grande & Senzala*, mas em toda sua “trilogia” da formação do Brasil, uma reflexão aguda sobre o desenvolvimento das características psicossociais que, desde Machado de Assis, vinham sendo reconhecidas como a especificidade do personalismo brasileiro, qual seja, os seus vínculos com uma quase obsessiva preocupação com o parecer, como meio de sustentar determinado status ou pleitear reconhecimento público, e com o fingir, como meio de evadir a norma cumprindo-a: em outras palavras, pelo predomínio dos aspectos exteriores da conduta, de sua expressão exterior: em que se tem em vista mais as impressões a suscitar nos outros do que propriamente uma reflexão moral sobre os fins da ação.

Como sugerido em Macunaíma, o drama da autenticidade da cultura brasileira está posto desde sua formação: a imagem metafórica de Macunaíma branco dos olhos azuizinhos depois de ter banhado-se na água do peção de Sumé, isto é, o encontro entre o nativo indígena e as missões jesuíticas, corresponde a um dos principais “encontros” formadores da cultura brasileira. E, como praticamente todos os grandes temas na obra de Freyre, este encontro guarda características bastante nuançadas, quase contraditórias. Ao mesmo tempo que Freyre observa a “ação desintegradora” das missões jesuíticas sobre os indígenas, ele também nota como o catolicismo funcionou

¹⁵ Neste ponto, é possível e necessário um confronto entre as contribuições de Gilberto Freyre e Sérgio Buarque de Holanda dariam ao estudo da cultura brasileira. Sérgio Buarque de Holanda, com a noção de Homem Cordial, formularia um conceito geral da personalidade brasileira, de sua forma de “racionalidade” em contraponto à racionalidade ideal-típica do homem ocidental moderno em voga nas sociedades industriais; Gilberto Freyre, por sua vez, embora não fosse desafeto nem de uma tal tentativa nem de seus resultados, procurou sempre traçar, em torno de uma noção geral do ser-brasileiro, suas respectivas regionalizações: tanto em termos histórico-culturais e geográficos (as fronteiras entre nordeste, sul e sertão), tanto em termos das diferentes subjetivações assentadas em conflitos de gênero (o ser-homem e o ser-mulher numa sociedade patriarcal), classe (o senhor versus o escravo), geração (o velho versus o moço) e raça (o negro versus o branco e o mulato contra todos). Há, por isso, uma relação de complementaridade fundamental a ser buscada nas obras de Gilberto Freyre e Sérgio Buarque de Holanda, mas que ficará a cargo de outro trabalho, já que neste não é possível ir tão longe.

como ulterior fator de unidade nacional, quase compensando a corrosão e a dissolução que despendera sobre as diversas culturas indígenas. Há, sobre esse tema, interessante debate entre Sérgio Buarque e Gilberto Freyre. Em texto incluso na coletânea de ensaios *Cobra de Vidro*, Sérgio Buarque relativiza a posição freyriana quanto à ação dissolvente por parte das missões jesuíticas. Diz ele:

Creio, com Gilberto Freyre, que os jesuítas tiveram realmente uma ação desintegradora sobre a cultura dos indígenas, mas também acredito que tal ação não caracteriza seu esforço, senão na medida em que ela é inerente a toda atividade civilizadora, a toda transição violenta de cultura, provocada pela influência de agentes externos. Onde os inicianos se distinguiram dos outros – religiosos e leigos – foi, isso sim, na maior obstinação e na eficácia maior do trabalho que desenvolveram. E, sobretudo, no zelo todo particular com que se dedicaram, de corpo e alma, ao mister de adaptar o índio à vida civil, segundo concepções cristãs. (HOLANDA, 1978: p. 97)

Em resposta a esse balanço oferecido por Sérgio Buarque, Gilberto Freyre acrescentaria uma enorme nota de rodapé nas ulteriores edições de *Casa-Grande & Senzala*. E nela Freyre é irredutível em sua convicção do caráter particularmente dissolvente das missões jesuíticas. Isso porque, diz ele, diferentemente do que parecia admitir Sérgio Buarque, é possível observar diferenças de grau nessa ação desintegradora. Freyre, no caso, compara as missões jesuíticas com as missões franciscanas tanto em seu trato com os indígenas tanto nas práticas pedagógicas por meio das quais transmitiram e impuseram sua cultura à deles. Ao contrário dos franciscanos,

Os jesuítas das reduções não só afastavam os indígenas de seu habitat para conservá-los em meios artificiais como os privaram de liberdade de expressão e de ambiente favorável ao desenvolvimento de suas aptidões e capacidades, fazendo-os, ao contrário, seguir vida puramente mecânica e duramente regulada de eternas crianças, eternos aprendizes e eternos robôs, cujo trabalho era aproveitado por seus tutores. (FREYRE: 2003, p. 255 e 256)

Se a violência é um elemento comum entre todo contato civilizatório, os métodos por meio dos quais essa violência é exercida concorrem para diferentes graus de desintegração e dissolução da parte submetida. Se as missões jesuíticas e franciscanas tinham em comum o aspecto evangelizador, elas diferiam tanto nas técnicas pedagógicas, por assim dizer, quanto no sentido da evangelização. A rigidez dos exercícios espirituais de Loyola não recrudescer diante da resistência natural posta pelo abismo cultural que separava indígenas nativos de europeus cristãos jesuítas. Segundo Freyre, o sentido de sua “evangelização” concentrava-se sobretudo no trabalho mental, em oposição aos franciscanos, que concentravam-se no trabalho manual – esses últimos,

portanto, em maior afinidade com as habilidades já cultivadas entre os indígenas. Essa ênfase intelectualista da doutrinação jesuítica, associada às suas práticas pedagógicas, levaria ao máximo de desintegração das comunidades indígenas.

Destaca-se aí o confronto entre duas matrizes culturais: uma, por assim dizer, pré-aristotélica, e outra aristotélica: uma pré-lógica e outra já erguida sobre o silogismo, sobre o princípio de identidade e não-contradição; uma fundada na oralidade e outra já sedimentada na escrita. A irredutibilidade de Freyre no que diz respeito ao caráter deletério das missões jesuíticas diz respeito ao efeito corrosivo que esta cultura lógica, aristotélica, fundada na escrita, exerceu sobre a outra cultura, pré-lógica, animista, fundada na oralidade. Longe de se convergir com a cultura nativa, aproximando-lhe a partir daquilo que dela poderia ser aproveitado em consideração às suas habilidades culturalmente constituídas, as missões jesuíticas empreenderam um enorme esforço de catequização, submetendo o indígena a todo um regime de ordenação da vida que era absolutamente estranho a seus hábitos, a seu entendimento e compreensão. Regras de moral e regras de gramática, tal era, segundo Freyre em seu cerne o conteúdo dos “ensinamentos” jesuíticos. Regras estas fundadas em pressupostos totalmente absurdos do ponto de vista indígena, como deveria ser os tempos verbais e as noções de posse¹⁶, no que diz respeito ao latim, ao português e ao espanhol ensinado pelos padres na América, ou a restrição da alma aos entes “catequizados”, no que diz respeito às regras morais e seus dogmas.

O animismo do indígena vislumbrava todos os entes do mundo natural como habitados por um mesmo princípio oculto que os animava. Esse princípio, longe de ser fixo, referindo-se a um sujeito específico, tinha a capacidade de migrar entre diferentes entes, havendo aí processo de entendimento da subjetividade não através do princípio de identidade e não-contradição, mas através de um processo contínuo de assimilação metafórica e analógica do si mesmo individual a uma diversidade de outros entes. A autenticidade identitária do indígena, portanto, estava a eles relacionada¹⁷. Daí os

¹⁶ Sobre tal assunto existe interessante dissertação de mestrado de Fernando Macena de Lima (2009), em que o autor confronta o léxico e a visão de mundo ocidental ao léxico e visão de mundo de comunidades indígenas tomando como base a noção de “posse”

¹⁷ Em Casa-Grande e Senzala, Gilberto Freyre aponta uma série de elementos da cultura brasileira que tem suas raízes nas culturas totêmicas e animistas dos indígenas. Segundo Freyre, ainda que deformados pelo contato do invasor, essa herança animista predispôs o brasileiro a um contato mais íntimo em face de plantas e animais, que varia desde sua “personificação”, através da equiparação entre os seus gestos e o gestos de pessoas conhecidas, até a “união sexual do homem com a besta; [...] generalizadíssima entre os meninos brasileiros do interior. (FREYRE: 2003, p. 211)

padres terem de aprender o tupi para, a partir dele, lhes doutrinar as línguas latinas. Mas, estranhas que eram as noções latinas e as formas sintáticas de representação do mundo ao indígena, sua assimilação dessas regras esteve em geral associada mais aos atributos de um mimetismo mágico, do que ao entendimento e interiorização das noções de sujeito, predicação e temporalidade envolvidas nas línguas latinas. Foram os padres que tiveram que adequar-se ao abismo comunicacional instalado naquele encontro: aprenderam e sistematizaram uma língua geral, o tupi-guarani, e através dela construíram as pontes de sua dominação¹⁸. Nasceu aí um fosso que com o passar dos séculos tornar-se-ia cada vez mais profundo: o abismo entre a língua falada no cotidiano, o tupi-guarani sistematizado pelos padres, e a língua utilizada nas ocasiões oficiais, o duto português de padres e fidalgos.

Os primeiros passos dessa às vezes abismal dualidade linguística começaram a ser dados, portanto, nesse contato entre o jesuíta e o indígena, entre o português oficial e aquele da fala cotidiana preta de tupi-guarani¹⁹. E se, nessa relação, os padres pedagogos foram os corruptores, os corrompidos foram principalmente os “culumins”, arrancados já bem cedo do contato dos pais para as aulas da “boa gramática” portuguesa e latina. Do âmbito da sociologia da religião, é digno de análise o conflito estabelecido aí entre o sacerdote e o pajé, oposição essa que, em atenção a seu caráter extremamente significativo, transformou-se em tipos ideais na sociologia das religiões de Max Weber. E, como nos conta Freyre, os culumins foram aqui instrumentalizados como o principal meio dessa disputa: foi por meio deles que se empreendeu um relativo processo de desencantamento da língua do pajé e da tribo, uma língua cantada, cujo ritmo perfazia as normas de um ritual mágico-religioso, por uma língua que deixava gradativamente de ser veículo de um encanto entre os sons e as coisas que designavam. Em correlação a esse desencantamento, operava-se outra violência generalizada:

¹⁸ Em Raízes do Brasil, Sérgio Buarque de Holanda também tocava nessa questão, salientando o fato de que o aprendizado das línguas indígenas foi essencial para a superioridade e o êxito da colonização portuguesa sobre a holandesa. Sérgio Buarque nota que a maior familiaridade fonética entre as línguas indígenas e africanas dos sons da língua portuguesa, em comparação à grande disparidade fonética entre elas e a língua holandesa, foi um dos fatores fundamentais para o êxito da colonização portuguesa sobre a holandesa. (HOLANDA, 2000, p. 52 e 53)

¹⁹ Trata-se dos primeiros passos porque, posteriormente, com as várias levas de africanos que aqui chegaram sob o jugo da escravidão, esse abismo se prolongou no português da casa-grande, por um lado, e no português da senzala, por outro. Mesmo assim, o próprio tupi-guarani, língua geral sistematizada pelos jesuítas principalmente a partir de seu contato com os culumins, já representava uma violência agudíssima sobre a variedade linguística das diversas tribos.

[...] procuraram destruir, ou pelo menos castrar, tudo que fosse expressão viril de cultura artística ou religiosa em desacordo com a moral católica e com as convenções européias. Separaram a arte da vida. Lançaram os fundamentos no Brasil para uma arte, não de expressão, de alongamento da vida e da experiência física e psíquica do indivíduo e do grupo social; mas de composição, de exercício, de caligrafia. (FREYRE, 2003, p. 178)

E, se poderia acrescentar, uma arte de arremedo, de imitação: transposta não apenas nos exercícios de caligrafia, mas, de uma maneira geral, a todo o agir do indígena submetido. Uma vez afrontado por normas e repressões que vinham de uma civilização externa e estranha às suas próprias normas e valores sociais, sua adequação a elas teve sempre um elemento de mimetismo estratégico, de fingimento das ações sabidamente agradáveis ao dominador, como meio de se livrar antecipadamente de suas reprimendas.

Ora, esse fosso cravado entre as duas línguas aqui cultivadas foi certamente um dos temas centrais que esteve em debate em todo o modernismo brasileiro, e foi alvo dos questionamentos básicos que atravessam, no horizonte da linguagem e da expressão, o dilema da autenticidade do ser-brasileiro. Em que medida, pois, a língua oficial erudita e seu completo distanciamento da língua popular constituiriam a expressão da inautenticidade de nosso caráter²⁰? Em que medida constitui esse distanciamento um ímpeto de recusa à autenticidade da própria expressão, para forjar de si uma expressão “europeizada”? É o que nos permite questionar a seguinte passagem de Casa-Grande & Senzala:

Ficou-nos, entretanto, dessa primeira dualidade de línguas, a dos senhores e nativos, uma de luxo, oficial, outra popular, para o gasto – dualidade que durou seguramente século e meio e que prolongou-se depois, com outro caráter, no antagonismo entre a fala dos brancos das casas-grandes e a dos negros das senzalas – um vício, em nosso idioma, que só hoje, e através dos romancistas e poetas mais novos, vai sendo corrigido ou atenuado: o vácuo enorme entre a língua escrita e a língua falada. Entre o português dos bacharéis, dos padres e dos doutores, quase sempre propensos ao purismo, ao preciosismo e ao classicismo, e o português do povo, do ex-escravo, do menino, do analfabeto, do matuto, do sertanejo. O deste ainda muito cheio de expressões indígenas, como o do ex-escravo ainda quente de influência africana. (FREYRE: 2003, p. 220)

Freyre, então, destaca outras fases constitutivas desse fosso entre as duas línguas até a tentativa de sua superação por seus contemporâneos modernistas. O primeiro deles é a escravidão. De maneira semelhante ao contato dos jesuítas com os nativos, o

²⁰ Esta é uma questão que certamente foi colocada pelo modernismo ficcional. Um capítulo inteiro de Macunaíma, que pela sua enorme significação merecia um texto à parte, satiriza o beletismo parnasiano cultivado entre os intelectuais brasileiros do início do século. Macunaíma, ali, põe em realce a normalização da língua portuguesa como institucionalização da eloquência parnasiana, criando um abismo entre o mundo “aparentado” e o mundo real.

encontro dos africanos de diversas etnias, aqui degradados pela escravidão, com os padres capelães foi também um conflito lingüístico, que contribuiu para prolongar aquele já instalado. Se entre nós não se conservaram as línguas africanas, sem motivos para se preservar, posto que escravos de diferentes etnias eram aleatoriamente misturados, elas se diluíram na língua dos brancos, dando a ela uma série de característicos novos e tonalidades distintas, desde “expressivos modos de dizer”, até a diferentes formas pronominais e sintáticas.

Nesse ponto, Freyre transfere para o domínio da linguagem a tese que, de uma maneira geral, atravessa sua visão da relação entre senhor e escravo estabelecida nos engenhos coloniais. O sadismo de mando do senhor de engenho, e o quase masoquismo bajulador do escravo perante o senhor, deixaram suas marcas também em nossas formas sintáticas pronominais. Enquanto o português reinol admitia somente um modo de empregar pronomes, a relação entre senhor e escravo, e sobretudo a atitude deste em face da língua, incorporou um outro modo, cada qual ajustado ou a necessidade de mando e oficialidade, por um lado, ou de intimidade e súplica, por outro lado. Ao “diga-me”, “faça-me”, “espere-me”, do senhor, foi acrescentado o “me diga”, “me dê”, do escravo, como expressão da maneira filial, “meio dengosa”, que acharam de se dirigir ao senhor (FREYRE, 2003, p. 418).

Outra influência africana frente à hegemonia da língua culta, escrita, foi sua infantilização e adoçamento no que diz respeito à fala, ligada tanto ao contar de estórias das mucamas pra “sinhozinhos”, quanto ao estabelecimento de intimidade do escravo em relação ao senhor. A duplicação das sílabas tônicas como meio de adocicar seu sentido: tanto o “dodói”, o “papai”, mas também o “nhônhô”, a “Iaiá”. Marcas linguísticas presentes no “Nhô Alferes” dos escravos para com o Jacobina de Machado de Assis, e que contribuíram para constituição de um domínio de significações linguísticas que não podia ser abrangido pelas convenções gramaticais do português reinol oficial.

Mas, como no caso do conflito entre jesuíta e indígena nativo, o conflito instalado entre senhor e escravo, por mais degradante que tenha sido para a segunda das partes, não resultou num completo extermínio dos valores das culturas dominadas: muitos desses valores se impregnaram na cultura do pólo dominante, havendo entre eles, além da oposição, um relativo processo de acomodação. Longe de significar uma dominação por isso pacífica ou sem violência, isso significa somente que o embate entre essas

culturas não se deu no “puro sentido da europeização”. (FREYRE, 2003, p. 115) Embora degradados e culturalmente deformados, foram os valores indígenas e africanos que forçaram um desvio de uma pura “europeização” da sociedade brasileira.

Uma circunstância significativa resta-nos destacar na formação brasileira: a de não se ter processado no puro sentido da europeização. Em vez de dura e seca, rangendo do esforço de adaptar-se a condições inteiramente estranhas, a cultura européia se pôs em contato com a indígena, amaciada pelo óleo da mediação africana. [...] Elementos, muitos desses, embora a serviço da obra de europeização e cristianização, impregnados de influência animística ou fetichista vinda talvez da África. (FREYRE: 2003, p. 115)

O tema da “europeização”, por isso, atravessa toda a obra de Freyre como quadro de pensamento através do qual se pode julgar em que medida a sociedade brasileira constituiu uma cultura própria ou em que medida ela caminhou para, a despeito de toda a miscigenação, a assunção de valores estritamente europeus estranhos a boa parte de sua herança cultural. Essa tendência para a europeização, que variou de grau ao longo da história brasileira, teve seu mais agudo momento a partir de 1808, com a transferência da corte portuguesa para o Rio de Janeiro, atingindo seu ápice a partir de 1840, desde que D. Pedro II assumiu o trono. Nesse contexto, os caracteres psicossociais ora verificados, os vínculos entre a exaltação da pessoa e a exaltação da exterioridade, das aparências, tomaram proporções generalizadas, especialmente entre uma nova classe em ascensão: o mulato, o bacharel mulato. A relação hierárquica estabelecida entre portugueses e ingleses, foi aqui traduzida como superioridade cultural deste últimos, processo que seria alavancado pela abertura dos portos em 1810 e pela ulterior entrada massiva de mercadorias e, com elas, hábitos de vida ingleses. Mas, alerta-nos Freyre, essa tendência acentuada à europeização se deu num contexto em que já estava formado um “tipo brasileiro de homem”²¹. E, como a vinculação personalista ao agir e a exaltação das aparências são duas características típicas desse tipo brasileiro de homem, em que medida a europeização, aqui, não foi senão um “parecer europeu”? Freyre levaria este tema adiante em *Sobrados e Mucambos*, publicado três anos depois de *Casa-grande & Senzala* e no mesmo ano de *Raízes do Brasil*.

Dizem que D. João VI quando chegou à Bahia em 1808 foi logo mandando iluminar a cidade: era “para o inglês ver”. Outros dizem que a frase célebre data

²¹ Diz ele num parágrafo síntese dessa ideia: “Em três séculos de relativa segregação do Brasil da Europa não-ibérica e, em certas regiões, de profunda especialização econômica e de intensa endogamia – em São Paulo, na Bahia, em Pernambuco – definira-se ou, pelo menos, esboçara-se um tipo brasileiro de homem, outro de mulher. Um tipo de senhor, outro de escravo. Mas também um meio-termo: o mulato que vinha aos poucos desabrochando em bacharel, em padre, em doutor, o diploma acadêmico ou o título de capitão de milícias servindo-lhe de carta de branquidade.” (FREYRE: 2004, p. 430)

dos dias de proibição do tráfico de escravos, quando no Brasil se votavam leis menos para serem cumpridas do que para satisfazerem exigências britânicas. Foi a versão colhida no Rio de Janeiro por Emile Allain que a apresenta como equivalente do francês “*pour jeter de la poudre aux yeux*”. De qualquer modo a frase ficou. E é bem característica *da atitude de simulação ou fingimento* do brasileiro, como também do português, diante do estrangeiro. (FREYRE: 2004, p. 429, grifo nosso)

Freyre também observaria, portanto, a fixação do brasileiro pelo parecer como modo de ser, assim como já o haviam feito Machado e Mário de Andrade. E, com a chegada da corte, o parecer caminhou cada vez mais para um “parecer europeu”. Freyre notaria os influxos dessa tendência numa ampla parte da existência do brasileiro situado nos tempos do Império, especialmente entre aqueles que viviam nas proximidades da Corte. Sua influência no vestir, no morar, no falar. Sua repressão a tudo que era valor nativo, africano ou oriental, e que destoasse dos modos de parecer agradáveis ao gosto europeu, inglês e, mais tarde, francês. Tudo isso a contribuir para a crescente corrosão de uma sensibilidade própria, para uma crescente “artificialização” da vida. E, principalmente a partir do reinado de D. Pedro II, essa tendência à europeização ganharia um reforço substantivo com a criação de instituições de ensino tipicamente européias, criando o que Freyre, um tanto provocativamente, chamou de a “mística do bacharel”. Semelhante ao Sinhô, Nhô, Ioiô, do escravo perante o senhor, o bacharel viria a originar o “Dotô” para o homem rústico.

Se o bacharelismo, “a educação acadêmica e livresca” (FREYRE, 2004, p. 194) floresceu ao longo do século XIX, suas raízes foram plantadas e cultivadas pela, por assim dizer, “pedagogia jesuítica” (FREYRE, 2004, p. 437). A vontade de aparência do brasileiro ganharia, nesse período, eloquência literária, romântica e, em seu ápice, parnasiana. Como romântico, o bacharelismo foi geralmente fervoroso nativista, assumindo entretanto hábitos não-nativos e europeizados: hábitos urbanos, citadinos, seculares, envolvidos numa sobrevalorização da cultura literária – especialmente aos moldes europeus de cultura literária; e, em sua vertente parnasiana, o bacharelismo parece ter sido, em geral, positivista. O comum a essas metamorfoses do bacharelismo, além de seu nacionalismo, é sua tendência para a oratória e para a ornamentação do discurso: o parecer, como modo de ser acentuado no brasileiro, se verbaliza, e o “parecer culto” por meio da elaboração formal da linguagem tornar-se-ia uma espécie de cacoete bacharelesco. E é esse cacoete que seria um dos alvos comuns do modernismo em todas as suas diferentes fases.

IV - Sérgio Buarque: o homem cordial e seu horror existencial à angústia e à solidão como fonte do vínculo entre personalismo e exterioridade

É fato comum considerar *Raízes do Brasil*, ao lado de *Casa-Grande & Senzala*, como as duas janelas que pela primeira vez permitiram um olhar atento para a herança ibérica legada à cultura brasileira. O traço característico e decisivo dessa herança ibérica seria o “culto à personalidade”, elemento fundamental do conceito de Cordialidade desenvolvido por Sérgio Buarque e que, a partir de então, corresponderia a uma das principais chaves explicativas da sociedade brasileira. A herança cultural (ibérica, indígena, africana) e as questões suscitadas por ela no que diz respeito à autenticidade da cultura brasileira e do significado específico de ser-brasileiro, correspondem ao tema comum que perpassa o modernismo historiográfico tanto de Freyre quanto de Sérgio Buarque de Holanda. Entre as diversas diferenças que possamos encontrar entre esses dois grandes historiadores, sobrevém uma fundamental característica comum: o apelo à “cultura” como categoria explicativa. Além dela, a busca pela especificidade da formação brasileira, que traduz o acentuado método comparativo em busca não do que há de comum entre as diversas culturas, mas daquilo que lhes é particular e específico.

A própria recepção do conceito de Homem Cordial, ou de cordialidade, como foi diversas vezes interpretado, suscitou muitos mal entendidos na história do pensamento social brasileiro. Não raras vezes, o termo cordialidade foi interpretado como uma espécie de “sentimentalismo”, “informalidade” e, por vezes, “infantilidade” típicas do brasileiro. Houve até quem associasse o matizado conceito de cordialidade ao de bondade, erguendo enorme esforço retórico para reafirmar algo que o próprio Sérgio Buarque teve chance de negar já na segunda edição do livro. É o caso da interpretação realizada por Cassiano Ricardo (1959), que tentou desdobrar o “pano de fundo emotivo” do comportamento ético brasileiro no que o autor chamou de uma “técnica da bondade”, causando compreensível estranhamento no autor de *Raízes do Brasil*.

A versão talvez mais aceita da noção de cordialidade opõe o desdobramento de duas visões de mundo e o tipo de formação moral e societária engendrado por cada uma dentro das respectivas especificidades históricas e ambientais. No caso brasileiro, a colonização portuguesa imprimiu uma formação ética desviante em relação aos padrões de comportamento moral disseminados no interior das culturas nas quais predominava

o calvinismo. A cultura brasileira, herança do aventureiro português, não predisponha a uma concepção do trabalho e da atividade produtiva como preenchidos por uma valorização moral que fazia dele um dever ético e religioso; e, sobretudo, a cultura brasileira, e as culturas hispânicas em geral, dispuseram a um tipo de sociabilidade que é avessa e repelente a toda ordenação impessoal da vida e se limita a um modo de associação entre indivíduos que não ultrapassa o regime sentimental-cognitivo das relações familiares; algo que, nesse sentido, desencadeia consequências em todas as esferas da vida em sociedade: tanto na economia, em relação à qual prevalece a imprevidência dos prazeres imediatos em oposição à renúncia ascética e disciplinada em torno da atividade produtiva; como na organização do Estado, em relação ao qual prevalece as relações privadas organizadas no interior do espaço doméstico como modelo de arregimentação administrativa, onde predomina a figura do funcionário patrimonial em oposição ao burocrata; na debilidade das associações políticas, edificadas na impossibilidade de formar laços impessoais duradouros e associações horizontais que vislumbrem um planejamento de longo prazo vocacionado pela razão abstrata.

Apesar de correta, esse tipo de consideração da cordialidade acabou, algumas vezes, obliterando tensões fundamentais inclusas no escopo do conceito. Uma hipótese é que tal tenha se dado em razão de uma aproximação muito rápida do conceito de personalismo ou ainda da “cultura da personalidade” à idéia de autonomia do indivíduo. O grande perigo dessa aproximação é justamente o encobrimento de uma tensão fundamental presente no conceito de cordialidade: qual seja, o modo como o “culto à personalidade”, característica dos povos ibéricos, aqui se degeneraria num “culto às aparências”, e a autonomia, assim, longe de se referir à autonomia moral e intelectual, tão celebradas pelos filósofos do Esclarecimento e pelo racionalismo ocidental, reduzir-se-ia à ordem sensual, à totalidade sensitiva vinculada à noção de pessoa e à sua vivência única e intraduzível.

Mais do que nessas dimensões, a tese de Sérgio Buarque lançada em *Raízes do Brasil* contém também asserções de caráter filosófico que, quase sempre, passam despercebidas mesmo na literatura especializada. Em algumas páginas do livro, Buarque de Holanda expressa o que seriam, para ele, as implicações existenciais do modo-de-ser do homem cordial. O homem cordial, nesse sentido, poderia ser contraposto à filosofia

heideggeriana do *Dasein*. Esse termo (*Dasein*) complexo indica o horizonte de compreensibilidade no qual se desenrola a existência humana. Heidegger diferencia duas esferas ou níveis fundamentais do *Dasein* em seu ser-no-mundo: o nível de sua constituição Existencial primordial e o nível de seu modo de ser cotidiano. O modo de ser cotidiano caracteriza o *Dasein* em estado de estar-caído, de decadência, em que ele não pode ser si mesmo em modo próprio. Neste estado, o si-mesmo do *Dasein* cotidiano é o si-mesmo do “nós”, do “a gente”, que é diferente do si que se apreende propriamente a si mesmo. O si-mesmo do *Dasein* cotidiano existe no modo da dispersão e da fuga perante si mesmo. No cotidiano, o não-ser-si-mesmo em modo próprio constitui uma possibilidade positiva do *Dasein*. Essa possibilidade positiva do não-ser-si-mesmo em próprio se caracteriza pela imersão no mundo (do “nós”, do “a gente”) e, segundo Heidegger, teria origem na fuga do *Dasein* perante si mesmo e perante seu poder ser-si-mesmo em modo próprio. Na fuga que caracteriza o estar-caído, o *Dasein* foge perante si mesmo, não perante um ser intramundano e, além disso, essa fuga tem um caráter particular pois consiste em voltar-se para o mundo e imergir nele; e, por fim, essa fuga se dá não por medo e temor (que têm um objeto definido), mas por angústia (sem objeto definido). A angústia, assim, seria entendida como a experiência mais original do mundo como tal, isto é, do mundo em sua abertura e em sua estranheza. Na cotidianidade, o mundo nunca está aberto enquanto tal. Ele se abre apenas na angústia e na surpresa gerada quando algum utensílio (algum conceito, padrão cognitivo, comportamental, prático) se revela falho ou inadequado para lidar com mundo. A angústia isola no sentido em que afasta e distancia o *Dasein*, em que opera uma modificação existencial perante si mesmo e na qual o si-mesmo do “nós” cotidiano se transforma em si-mesmo autêntico. Não seria, assim, com o mundo que o *Dasein* rompe e do qual se afasta na angústia, mas sim com a *familiaridade* que caracteriza o ser-no-mundo cotidiano. A fuga que caracteriza o estar-caído é, portanto, fuga para a familiaridade perante a estranheza do *Dasein* enquanto lançado ao mundo, enquanto pura possibilidade.

Ora, ao se levar em consideração que Heidegger publicaria *O Ser e o Tempo* em 1927 e que, poucos anos mais tarde, Sérgio Buarque teria oportunidade de participar ativa e presencialmente da vida intelectual alemã (poucos anos antes da ascensão do partido Nacional Socialista e da adesão explícita de Heidegger ao regime nazista), chama

a atenção a seguinte passagem de *Raízes do Brasil*, claramente em afinidade com os princípios filosóficos esboçados acima:

No homem cordial, a vida em sociedade é, de certo modo, *uma verdadeira libertação do pavor que ele sente em viver consigo mesmo, em apoiar-se sobre si próprio em todas as circunstâncias da existência*. Sua maneira de expansão para com os outros reduz o indivíduo, cada vez mais, à parcela social, periférica, que no brasileiro – como bom americano – tende a ser a que mais importa. *Ela é antes um viver nos outros*. Foi a esse tipo humano que se dirigiu Nietzsche quando disse: “Vosso mau amor de vós mesmos vos faz do isolamento um cativoiro”. (HOLANDA: 2000, p. 150 – 151, grifo nosso)

Eis aí um pano de fundo ético da teoria do homem cordial raramente ou quase nunca discutido entre os intérpretes de *Raízes do Brasil*. E, deve-se notar, esse pano de fundo ético evidencia o paradoxo fundamental do personalismo brasileiro: a sua correlação à exterioridade, ao parecer, como algo que o faz decair, senão na impessoalidade de um sistema jurídico ou econômico, na medianidade que lhe retira o encargo de tornar-se o que é. Apavorado diante de si mesmo, incapaz de suportar a angústia de seu próprio poder-ser, o homem cordial evade de si nos outros, no deleite da “opinião pública”, no ser para os outros, isto é, no parecer. A exagerada busca por intimidade e familiaridade, que caracteriza o personalismo do homem cordial, cai na paradoxal situação de que o apelo à pessoa e às relações pessoais é condicionado por um certo esquecimento de si ou, pelo menos, por uma ostensiva ligação do si-mesmo ao parecer externo, isto é, às impressões suscitadas nos outros. Daí Sérgio Buarque dizer que

Nossa forma ordinária de convívio social é o contrário da polidez. Ela pode iludir na aparência – e isso se explica pelo fato de a atitude polida consistir precisamente em uma espécie de mímica deliberada de manifestações que são espontâneas no “homem cordial”: é a forma natural e viva que se converteu em fórmula. Além disso, a polidez é, de algum modo, organização de defesa ante a sociedade. Detém-se na parte *exterior, epidérmica*, do indivíduo, podendo mesmo servir, quando necessário, de peça de resistência. Equivale a um disfarce que permitira a cada qual preservar intactas sua sensibilidade e suas emoções. (HOLANDA, 2000, p. 151)

Há, portanto, um paradoxo insolúvel no homem cordial. Ao mesmo tempo que a busca incessante por intimidade e familiaridade constituem o efeito da angústia diante do próprio poder-ser, que assim se evade constantemente de si, sua mímica deliberada, seu controle do parecer, revelam por seu lado uma astúcia própria. Mas, note-se bem, o que se preserva com essa astúcia e o que é seu objetivo manter intacto são a sensibilidade e as emoções: são elas o fator de unidade do homem cordial, e não uma suposta apercepção transcendental ou ainda determinada faculdade moral expressa

como interioridade reflexiva. “Armado dessa máscara, o indivíduo consegue manter sua supremacia ante o social. E, efetivamente, a polidez implica uma presença contínua e soberana do indivíduo” (HOLANDA, 2000, p. 150) Ora, não se deve deduzir daí que esse indivíduo seja aquele de feio moderno, cujo si-mesmo se constitui na perspectiva da autoconsciência ou de uma interioridade reflexiva. Enquanto o conceito moderno de indivíduo tem sempre um predomínio da razão sobre a sensibilidade, a primeira sempre exercendo um papel de controle, crítica e repressão da segunda, no homem cordial a consciência e a razão são postas a serviço da sensibilidade (como a estratégia macunaímica e, a seu modo, o Medalhão machadiano), de sua defesa e preservação. Em *Corpo e Alma do Brasil*, espécie de prévia de *Raízes do Brasil*, publicado em 1935, e que com ele compartilha muitas passagens comuns, Buarque deixa patente esse paradoxo expresso pela busca de intimidade e familiaridade como decorrência de carência de vida íntima própria e coesa.

A vida íntima no brasileiro não é bastante coesa, nem bastante disciplinada, para envolver e dominar toda a personalidade, ajustando-a como uma peça consciente ao ambiente social. Ele é livre, pois, para se abandonar a todo repertório de formas e de gestos que encontra em seu meio, ainda quando a obedecem ao mais rigoroso formalismo. Esse ponto é importante, principalmente porque nos elucida outro aspecto interessante da questão que nos ocupa. Nossa assimilação desses gestos e formas, por isso mesmo que não nos são necessários, tem caráter puramente mecânico. Não há aqui, entre parêntesis, um elemento precioso para a explicação do rastaqüerismo, o vício específico dos sul-americanos? (HOLANDA, 2011, p. 63)

Esse “horror às distâncias” acentuado no homem cordial é transposto para todas as esferas da vida, incluindo aquelas passíveis de institucionalização. Sérgio Buarque demonstra como o apego brasileiro à exterioridade conduz ao que ele, ironicamente, chama de “Povo de Advogados”, um povo para o qual “da sabedoria e da coerência das leis depende diretamente a perfeição dos povos e dos governos” (HOLANDA, 2011, p. 68). Ao evadir-se constantemente de si na exterioridade, o aspecto normativo do comportamento social do homem cordial orienta-se não pela interiorização de princípios morais, mas pela referência estratégica a leis que lhe são exteriores. Mais ainda, numa passagem muitíssimo esclarecedora, Sérgio Buarque deixa entrever ainda mais intensamente sua relação não confessada com a análise existencial heideggeriana, bem como sua caracterização do homem cordial parece chegar muito próxima do tipo de personalidade esboçadas pelo Medalhão machadiano e pelo Macunaíma de Mário de Andrade.

O espírito legístico, tão característico de nosso povo – povo de advogados –, é uma das consequências de tal atitude. Em seu *processo formativo* intervém aquela mesma *projeção para o exterior*, que entre nós é tão verdadeira em relação às coletividades como aos indivíduos, e que resulta bem mais de um *abandono de si*, que de uma iniciativa livre e consciente. *Essa projeção é função do terror do isolamento*, já assinalado, que leva o indivíduo a buscar sua razão de ser *fora de si mesmo*, fora da vida, no ambiente social ou no mundo das idéias. Não é outro o motivo da ânsia pelos meios de vida definitivos, que dão segurança e estabilidade, exigindo, ao mesmo tempo, um mínimo de esforço pessoal, como ocorre tão frequentemente com os empregos públicos. (HOLANDA, 2011, p. 67, grifo nosso)

Nesse ponto, enfim, desdobra-se conceitualmente aquilo que vinha gradativamente se delineando na literatura brasileira pelo menos desde Machado de Assis e que consiste na imagem do ser-brasileiro como estando atravessado por uma relação entre a exaltação da personalidade, o personalismo, e a exaltação da exterioridade, das aparências, do parecer como modo de ser. Com a teoria do homem cordial, esse vínculo torna-se o cerne e a especificidade de nosso personalismo, e dele decorrem uma ordem imensa de consequências estruturais e comportamentais. Esse vínculo ultrapassa o regime de classes sociais, embora ganhe, em cada uma delas, um matiz distinto. É por isso que as classes médias em ascensão tendem a evadir-se de si “no mundo social”, na busca ensandecida por prestígio e reconhecimento; ou ainda o modo como as classes intelectuais tendem a evadir-se de si “no mundo das ideias”, ideias que entre “intelectuais cordiais” tomam sempre um feitio quase mágico-animista. Mais ainda, esse vínculo entre personalismo e exterioridade leva-nos a outras consequências estruturais do que aquelas já notadas pelo pensamento social brasileiro, tal como a atrofia da esfera pública e a hipertrofia da esfera privada. Já está bastante discutido na literatura histórico-sociológica, e mesmo na crítica literária, os efeitos que esse inchaço da esfera privada afeta as diversas esferas da vida societária. Falta, entretanto, estudos que evidenciem o efeito dessa “cultura do parecer” sobre todas as esferas de valor que compõem a vida social brasileira: esse, porém, é um trabalho de grande fôlego para o qual esse artigo pretendeu, apenas, indicar o longo caminho a ser percorrido.

Bibliografia

ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

ANDRADE, Oswald de. Retoques ao Retrato do Brasil. In. PRADO, Paulo. *Retrato do Brasil: ensaio sobre a tristeza brasileira* (10ª Ed.) São Paulo: Cia das Letras, 2012, p. 169 – 171.

ANDRADE, Mário de. *Macunaíma: o herói sem nenhum caráter*. (31ª Ed.) Rio de Janeiro: Garnier, 2000)

ASSIS, Machado de. O Espelho. In.: *Melhores contos de Machado de Assis*. São Paulo: Ed. Global, 2010, p. 31 – 41)

_____. Teoria do Medalhão. In. *Melhores contos de Machado de Assis*. São Paulo: Ed. Global, 2010, p. 21 – 30.

FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala: formação da família brasileira sobre o regime da economia patriarcal*. (47ª Ed.) São Paulo: Ed. Global, 2003.

- _____. *Sobrados e Mucambos: decadência do patriarcado rural e desenvolvimento do urbano*. (15ª Ed.) São Paulo: Ed. Global, 2004.
- _____. *Ordem e Progresso: processo de desintegração das sociedades patriarcal e semipatriarcal no Brasil sob o regime de trabalho livre: aspectos de um quase meio século de transição do trabalho escravo para o trabalho livre; e da monarquia para a república*. (6ª Ed.) São Paulo: Ed. Global, 2004a.
- _____. *Heróis e vilões no romance brasileiro*. São Paulo: Cultrix/Edusp, 1979.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*, parte I (5ª Ed.). Petrópolis: Ed. Vozes, 1995.
- _____. *Ser e Tempo*, parte II (11ª Ed.) Petrópolis: Ed. Vozes, 1995.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. (3ª Ed.) Lisboa: Gradiva, 2000.
- _____. *Visão do Paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1994.
- _____. *Escritos Coligidos*, tomo I. São Paulo: Ed. UNESP, 2011.
- _____. *Escritos Coligidos*, tomo II. São Paulo: Ed. UNESP, 2011.
- Lima, Fernando M. *Visão e Representação nas Gramáticas de Língua Tupi (séculos XVI – XIX): Historiografia dos sistemas de posse*. 2009 (167 págs.). Dissertação de Mestrado. Departamento de Linguística, USP, 2009.
- MARTINS, Wilson. *História da Inteligência Brasileira*, vol. VI. São Paulo: Edusp, 1978.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano*. São Paulo: Cia das Letras, 2004.
- SEVCENKO, Nicolau. *Literatura como missão: tensões sociais e criação cultural na primeira república*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1995.
- SOUZA, Jessé. *Gilberto Freyre e a singularidade cultural brasileira*. In: *Revista Tempo Social*, 2001, vol. 12, nº 01, p. 69 -100.
- WEBER, Max. *Sociologia da Religião*. In.: *Economia e Sociedade*. São Paulo: Ed. UnB, 2004, p. 279 – 418.
- WHITE, Hayden. *Trópicos do Discurso: ensaios sobre crítica da cultura*. São Paulo: Edusp, 2001.