

Alea jacta est: estilhaços da brasilidade*

Maria Lucia Pagliarini Saponara**
Rogério Lobo Sáber***

Resumo

Este ensaio é um exercício cidadão à medida que investiga, sistematicamente, a brasilidade (essência cultural de nosso país). Partindo de um ponto de vista de considerável amplitude, responsável por expor os conceitos de identidade e cultura, alcançamos, gradativamente, questões mais pontuais sobre a cultura brasileira, examinando-a em aspectos históricos, linguísticos e literários. Nossa intenção é sugerir possíveis fronteiras entre o que seria próprio da cultura brasileira e o que, afinal de contas, é inerente a toda e qualquer sociedade em termos identitários. Foca-se também o movimento modernista brasileiro, responsável por aguçar a curiosidade de teóricos e conseqüentemente despertar a consciência de uma condição cultural autóctone.

Palavras-chave

Identidade; cultura; brasilidade; modernismo brasileiro.

Abstract

This essay is an exercise of citizenship as it investigates, systematically, the Brazilianness (cultural essence of our country). Starting from a point of considerable extent, responsible for exposing the concepts of identity and culture, we achieve gradually more specific questions about Brazilian culture, examining it in historical, linguistic and literary aspects. Our intention is to suggest possible boundaries between what would be characteristic of Brazilian culture and what, after all, is inherent in any society in terms of identity. This text also focuses on the Brazilian modernist movement, responsible for whet the curiosity of theoreticians and thereby raise awareness of an autochthonal cultural condition.

Keywords

Identity; culture; brazilianness; brazilian modernism movement.

* Artigo recebido em 15/09/2010.

** Mestre em Literatura Brasileira pela UFMG, especialista em História da Arte pela Scola di Arte "Lorenzo di Medici", Itália. Atualmente é professora de Literatura Brasileira e História da Arte na Universidade do Vale do Sapucaí.

*** Graduado em Letras (Português/Inglês) pela Universidade do Vale do Sapucaí (2009). Aperfeiçoou-se em História da Filosofia Antiga pela Faculdade Católica de Pouso Alegre (2010). Atualmente é professor de literatura no Colégio Tecnológico Delfim Moreira, de Santa Rita do Sapucaí.

1. “É a grama do vizinho sempre mais verde?”

*Perdre
Mais perdre vraiment
Pour laisser place à la trouvaille.
(Apollinaire)*

Cumpramos esboçar aqui algumas considerações que, correspondendo a uma tentativa de interpretação incipiente daquilo a que, grosso modo, podemos atribuir o nome de *brasilidade*, são antes sugestões reflexivas do que imposições acabadas, coercivas.

Dispor-se a redigir um breve artigo que traga, em seu bojo, discussões nodulares referentes à essência brasileira — mencionando-se, inclusive, suas plurais manifestações artísticas, de que a literatura é o exemplo que aqui predomina — apresenta-se-nos como incumbência desafiadora, porquanto veremos que a condição mesma de nossa *brasilidade* é inconclusa, visão turvada pelas névoas da colonização e da globalização contemporânea (extremos de uma mesma condição histórica).

Agiganta-se tal desafio quando nos deparamos com o que nos parece uma escassez de textos acessíveis — embora não possamos atestar que vã foi nossa busca. Grande parte do material a que tivemos acesso ou não se esforçava em pontuar nós, entrelaçamentos, pertencentes à sociedade brasileira ou deslocava o foco de luz, pousando-o sobre a sociedade europeia — protagonista-referência de um sem-número de teorias culturais.

Alcançável apresenta-se a tessitura deste texto a partir do instante em que percorremos, inicialmente, caminhos que nos desvelaram questões interessantíssimas sobre a intrincada relação que, via de regra, se constrói entre os termos *cultura* e *identidade*. Portanto, é imperioso que, neste prefácio, dirijamos nossa atenção a alguns pontos que se nos apresentam como capitais.

Se atentarmos a tal relação extremada, de amor e ódio, acreditamos ser possível encontrar o que, a nosso ver, — pelo menos em potência —, esboça-se como resposta à seguinte questão: “*é a grama do vizinho sempre mais verde?*” ou, em outros termos, “*se possuímos uma dita essência cultural, específica, delimitável, porta-se ela de maneira superior a outras essências?*”

É o início desta nossa especulação uma aventura: ainda que nos seja conhecido o ponto de partida, é hora de abandonarmos o cais e, com o auxílio de uma bússola, navegarmos em busca de nosso destino.

Por tal razão, para este primeiro instante, tomamos a liberdade de dialogar com o texto de Thierry Ménessier (2007), que nos mostra que o primeiro esclarecimento a ser feito entre *identidade* e *cultura* é aquele que se refere à dilatação de uma determinada essência: em sua concepção, chamam-se *identidade* as características particulares, interiorizadas (e, portanto, pouco dilatadas) de um indivíduo. No outro lado da ponte, encontramos a *cultura*, assaz dilatada, expansa, posto que se refere à coletividade, ao que é amplo e comum a uma determinada comunidade.

Consoante os dizeres do professor da Université Pierre Mendès France – Grenoble 2, “‘culture’ désigne en effet l’ensemble des principes d’une civilisation ou ensemble homogène de sociétés humaines; parmi ces principes, le langage occupe une des premières places, en tant qu’il est le moyen de rassembler les hommes (il est donc une condition de la civilisation elle-même) et le vecteur des valeurs dont l’affirmation permet aux membres d’une même culture de s’identifier et de se distinguer” (MÉNESSIER, 2007, p. 2).¹

É também o referido pesquisador quem se preocupa com o fato de que a identificação humana é sempre um caminho de mão dupla: em primeira instância — e de forma essencialmente natural —, “*eu me reconheço*”; entretanto, esse reconhecimento, essa autoidentificação, só é permitida a partir do momento em que a alteridade dá sinal de vida: é preciso, pois, que “*o outro também me reconheça*”. E é nessas premissas que se baseia o processo de identificação humana e outros processos daí decorrentes (aceitação, avaliação cultural etc.).

Em se tratando da identificação humana, dois fatos podem ser trazidos a lume: (a) o processo identitário requer um ato de linguagem — e eis a influência/relevância da língua — e (b) a necessidade que temos, cada um de nós, de possuir uma identidade não é senão legado cartesiano, herança do “*cogito, ergo sum*”, já que a ambiência moderna aos sujeitos imputou o que podemos recortar como *individualidade* (ROUANET, 2004).

¹ “‘Cultura’ designa efetivamente o conjunto dos princípios de uma civilização ou o conjunto homogêneo das sociedades humanas; entre tais princípios, a linguagem ocupa um dos primeiros lugares, no que diz respeito ao fato de que é um meio de reunir os homens (é, portanto, uma condição da civilização ela mesma) e o vetor dos valores cuja afirmação permite, aos membros de uma mesma cultura, de se identificarem e de se distinguirem” (tradução nossa).

Se é fato que deve ser conferida importância a determinado ato de linguagem, não pode ser senão fato também que a literatura, no mais das vezes, reveste-se de e veicula sentidos tais que tornam possível, igualmente, a compreensão identitária da sociedade em que/da qual nasce.

A língua é o rastelo que permite que, à grama espessa da consciência, aparada, seja oferecida a limpeza necessária: é por meio da linguagem que o ser humano se despoja da condição animal e caminha em direção ao seu *eu*, à construção — e, simultaneamente, ao entendimento — de sua identidade.

A cultura, em consequência, enquanto ninho/abrigo/conjunto de inúmeras identidades, lida também com espécies de “verdades” incontestáveis, com determinadas exigências, quais sejam:

[...] (1) l’insertion dans une communauté linguistique, (2) la reconnaissance du lien entre l’individualité et une collectivité d’existence sociale et éventuellement civile (pour les cultures dans lesquelles un processus de différenciation politique s’est opéré), (3) l’usage de traditions communes, ce qui a des effets très profonds sur la détermination des conduites, même sur celles qui paraissent les plus individuelles, (4) le partage de valeurs, plus ou moins conscient ou explicite, mais à partir duquel se déploie l’expérience morale individuelle aussi bien qu’intersubjective (MÉNISSIER, 2007, p. 3).²

Mas a cultura, ela mesma, apesar de se caracterizar por forte potencial de influência — haja vista que orienta atitudes, comportamentos, reações etc. —, não é uma pedra bruta, *única*, que precisa ser lapidada; pelo contrário, a cultura é a jazida e as gemas são as diversas possibilidades/espécies de pertencimento que devem ser aquilatadas (*exempli gratia*: pertencimento político, etário, linguístico). Enfim, compõe-se a cultura de vários “*sous-ensembles*”³ (MÉNISSIER, 2007, p. 2) e, a partir desse ponto, é-nos dada a licença para questionar: “*quem é que, entretanto, vem primeiro: o ovo ou a galinha?*”.

Reporta-se a questão metafórica em exposição à seguinte incerteza: “*na atribulada relação entre identidade e cultura, quem é que influencia quem?*”. Nosso desejo é entender se a cultura (amplitude) é influente a ponto de condicionar as

² “[...] (1) a inserção em uma comunidade linguística, (2) o reconhecimento da ligação entre a individualidade e uma coletividade de existência social e eventualmente civil (para as culturas nas quais um processo de diferenciação política se instalou), (3) o uso de tradições comuns, que possuem efeitos muito profundos sobre a determinação das condutas, mesmo sobre aquelas que parecem as mais individuais, (4) a partilha de valores, mais ou menos consciente ou explícita, mas a partir da qual se desdobra a experiência moral individual assim como a intersubjetiva” (tradução nossa).

³ “subconjuntos” (tradução nossa).

identidades (condição particular) ou se é a peculiaridade de cada identidade que, *em conjunto*, dá rumo à caminhada da cultura. Nos dizeres de Ménissier,

l'appartenance culturelle est un terme générique, imprécis, et souvent utilisé sans précaution par les médias. Employer ce terme implique que l'on pose plusieurs thèses différentes: par là, on désigne le fait que l'individualité apparaisse dans un contexte linguistique, social, historique et axiologique (ce qui n'est pas discutabile), mais on affirme aussi une relation de causalité, selon laquelle les caractères propres de l'identité individuels sont déterminés par ce contexte. Que le contexte culturel soit actif, qu'il ne soit pas seulement la toile de fond de la scène sur laquelle se révèlent les différentes individualités, cela n'est pas non plus contestable. Ce qui fait question, et qui est difficile à évaluer, c'est plutôt le degré de détermination de l'identité par le contexte culturel (2007, p. 5).⁴

Contrariamente ao que muitos de nós podemos equivocadamente pensar, ser instruído (*cultivé*) culturalmente não implica aceitar aquilo que se expõe à vista como sendo uma eventual imposição da cultura de determinado local. Isso significa dizer que, por mais que o indivíduo seja influenciado por sua cultura, efetivamente é instruído aquele que consegue submeter ao raciocínio sua própria condição humana; enfim, é um sujeito que é “[...] tout le contraire d'un être qui aurait été mécaniquement déformé par son milieu”⁵ (MÉNISSIER, 2007, p. 7), a partir do instante em que lhe cabe meditar, questionar, confrontar, examinar o mundo em que se encontra inserido.

Parece-nos, por conseguinte, que, se nos for concedida a dádiva de atingirmos nosso leitor com esta reflexão, teremos cumprido nosso propósito e, por extensão, teremos traçado um exemplo da instrução cultural a que rendemos palavras no parágrafo anterior.

Se ser culturalmente instruído equivale a propiciar um ambiente reflexivo tal capaz de permitir que nosso senso crítico transforme-se em tímido, dotando-nos, logo, de uma capacidade analítica sem igual, também nos parece que é fruto dessa instrução cultural a consciência de que, em termos de *brasilidade*, arrostamos uma situação

⁴ “A pertença cultural é um termo genérico, impreciso, e frequentemente utilizado sem precaução pelas mídias. Empregá-lo implica colocar [em questão] várias teses diferentes: dessa forma, designa o fato de que a individualidade aparece em um contexto linguístico, social, histórico e axiológico (o que não é discutível), mas também afirma uma relação de causalidade, segundo a qual os caracteres próprios da identidade são determinados pelo contexto. Que o contexto cultural seja ativo e não somente a teia de fundo da cena sobre a qual se levantam as diferentes individualidades, isso não é tão mais contestável. O que é discutível, e que é difícil de ser avaliado, é antes o grau de determinação da identidade pelo contexto cultural” (tradução nossa).

⁵ “[...] totalmente contrário a um ser que teria sido mecanicamente corrompido por seu ambiente” (tradução nossa).

intrigante, porquanto a identidade brasileira compara-se a um organismo vivo que, paradoxalmente, mesmo sendo organismo, apresenta-se inconclusa. “[...] l’identité n’existe pas comme une entité acquise une fois pour toutes, elle semble plutôt le résultat jamais totalement achevé d’un processus”⁶ (MÉNISSIER, 2007, p. 6).

Recobremos o questionamento que se precipitou sobre estas linhas já logo no início desta publicação: “*é a grama do vizinho sempre mais verde?*” — ou então, para os zoomaniacos de plantão, “*é a galinha do vizinho sempre mais gorda?*”. Retomemos, inclusive, o sentido que tais expressões aqui adquirem: nosso incômodo principal é saber se a *brasilidade*, e suas mais diversas implicações — estilo de vida, propostas artísticas, iniciativas teóricas etc. —, seria, do Brasil, uma condição cultural superior se comparada à de outros países. Conforme teorizado por Méssinier, uma cultura, indubitavelmente, serve sempre de referência para que outra seja julgada porque, frequentemente, lança-se mão de uma condição cultural como um “critère de jugement” (2007, p. 8).⁷

Partindo de nossas lucubrações, podemos lançar mão do vento favorável que ora toca as velas do barco e traçar algumas sugestões que, cremos nós, contribuem com a abstração do que ora propomos. E a proposta quer esclarecer, reside na ilustração: é de nossa vontade esclarecer que, em nível local, é de sincretismo a condição cultural brasileira. Mas é necessário que sejamos honestos e, resolutamente, apontemos que, no fim das contas, as culturas como um todo permitem fusão, já que, ao indivíduo, é dada a prerrogativa de pertencer a substratos culturais diferentes que, não raro, se chocam. Se nos remetermos à teoria do pesquisador que ora temos focado, encontraremos que “en premier lieu, l’individu se montre capable d’appartenir à plusieurs cultures différenciées, dont certaines développent même des traits antagonistes. C’est-à-dire que les caractères par lesquels l’individu affirme et revendique son rapport au monde peuvent entrer en conflit les uns avec les autres” (MÉNISSIER, 2007, p. 5).⁸

Arriscamo-nos a asseverar, acima, que as diretrizes culturais de nosso país envolvem-se em sincretismo, em miscigenação. Nas próximas seções, indicaremos

⁶ “[...] a identidade não existe como uma entidade adquirida de uma vez por todas, ela parece antes o resultado jamais totalmente acabado de um processo” (tradução nossa).

⁷ “critério de julgamento” (tradução nossa).

⁸ “Em primeiro lugar, o indivíduo se mostra capaz de pertencer a diversas culturas diferenciadas, das quais desenvolve mesmo traços antagonistas. Significa dizer que os caracteres pelos quais o indivíduo se afirma e reivindica sua narrativa ao mundo podem entrar em conflito uns com os outros” (tradução nossa).

novos caminhos interpretativos como cumprimento do compromisso estabelecido; ora, no entanto, é interessante que nos fique clara a ideia de que uma cultura pura é ilusão, é abstração equivocada de um insensato como Hitler. Nesse sentido, podemos considerar a própria cultura europeia — matriz de tantas outras — como sendo uma combinação absoluta, a partir do momento em que “[...] se définit moins comme une création originale que comme une surprenante synthèse des cultures grecques et latines, juives et chrétiennes” (MÉNISSIER, 2007, p. 9).⁹

Uma expressão, em suma, pode ser trazida à tona desta discussão: *varium et mutabile*, essência primeira do campo científico. Todo o esboço aqui traçado é antes um empenho do que um acerto; nosso primeiro ensaio correspondeu à conceituação — por meio de um texto de um especialista em filosofia — dos termos *identidade* e *cultura*. Tentamos, a nossa maneira, estender sentidos a um e a outro termo. Caso o texto tenha permitido, esperamos nós, o consentâneo acompanhamento, pontos encontram-se esclarecidos: (1) em se tratando da identificação humana, o processo é conjunto e pede, de modo equivalente, pelo que se pode chamar de “autoparticipação” e pela participação dos outros (alteridade); (2) a língua é um instrumento identitário — e, portanto, no momento adequado, traçaremos sugestões que apontam para a literatura, enquanto esta é a arte da palavra; (3) toda questão cultural estrutura-se sobre a constante do pertencimento; (4) a relação que se presencia entre *identidade* e *cultura* é acirrada, neurótica e; (5) é inerente a qualquer cultura — pelo menos em sua essência — a permissão à fusão. É hora, portanto, de reservarmos nossa atenção à condição cultural brasileira; para tanto, deparar-nos-emos com duas encruzilhadas: uma, que conduz a uma seara destruída, rondada por negras nuvens e tomada por corvos; outra, que nos leva a um caminho de promessas, iluminado, que acaba por se concretizar em uma reflexão positiva. Ao leitor será dada a liberdade de escolher: *fiat voluntas tua!*

2. “Depois da tempestade...”

Anunciamos que todos seremos ora conduzidos a uma estrada que, em seu fim, abriga uma encruzilhada; a essência dita imparcial do discurso científico impõe-nos a necessidade de traçarmos, em atendimento ao princípio arcádico da *aurea mediocritas*, um justo paralelo: quem conhecê-lo, será capaz de julgá-lo e acreditá-lo (ou não). É

⁹ “[...] define-se menos como uma criação original que como uma surpreendente síntese das culturas gregas e latinas, judias e cristãs” (tradução nossa).

preciso que sejam apontados os extremos para que possamos, cada um de nós, atingir o equilíbrio necessário, ponderando sobre os dois lados de uma dada situação.

Rascunhamos, na primeira seção, algumas ideias centrais, que dizem respeito aos termos *identidade e cultura*; exemplificamos, inclusive, os principais pensamentos que ousam vir à mente quando nos detemos a compreender tais conceitos. Neste instante, entretanto, aprofundaremos a escavação, reservando a luz do holofote para a teoria de Ciro Marcondes Filho, publicada em 2001.

O autor, tomando São Paulo como referência, propõe uma análise da *brasilidade* que beira o negativismo — e, ao leitor desavisado, toda a situação, daí, apresenta-se negra, irremissível. Mas a teoria de Filho tem seu valor, uma vez que se integra às teorias sociológicas contemporâneas — e, portanto, todo o percurso/movimento reflexivo do texto expande-se em direção a uma condição mais geral.

Para Ciro Marcondes Filho, pensar em *brasilidade*, ou seja, propor-se a compreender essa condição — se existente — da sociedade brasileira é irremediavelmente estender nossa atenção para a *violência* — e daí a violência será o mote de sua dissertação.

A violência é uma inerência da natureza humana contra a qual todas as sociedades, de uma ou outra maneira, lutam. Podemos pensar, pois, que a cultura corresponde, segundo as concepções de Rousseau — trazido à discussão —, às práticas conscientes ou inconscientes que estabelecem as diretrizes por meio das quais uma sociedade é educada. *O foco central de toda condição cultural, portanto, seria o controle do ser humano.*

Todavia, conforme se expõe, é praticamente impossível alcançarmos um *status* de sociedade cuja excelência corresponda ao esvaziamento total do que é violento. Em maior ou menor escala — concentrado ou diluído —, o fato é que o ser violento manifesta-se sempre de maneira explícita ou implícita.

Listam-se, por conseguinte, três “agires” que tentam delimitar as formas prosaicas de violência e, que por serem justamente corriqueiras, passam-nos, não raramente, despercebidas, sub-repticiamente:

(1) *Um agir indiferente.* Torna manifesta a maneira com que lidamos com os direitos humanos — enfraquecidos, inertes — e também a arrogância que se concentra na mentalidade de quem possui um pedaço de terra ou algum objeto que, revestindo-se de uma memória cultural patriarcal, simboliza poder. “A lei é apenas uma figura

abstrata e só tem validade casuística, como recurso de autodefesa e perseguição dos inimigos” (FILHO, 2001, p. 21).

(2) *Um agir vândalo*. Forma de violência ainda mais explícita, em que os bens públicos, tetricamente, encontram apenas o fim da corrosão, da aniquilação completa. As formas de civilidade desaparecem e, tal qual a ceifadeira que, em instantes, dá cabo da plantação, também todo símbolo de urbanidade torna-se extinto, desaparecido.

(3) *Um agir cínico*. É a violência da indiferença, da alienação: nada é senão “[...] o agir inescrupuloso, oportunista, que ignora e é arrogante diante das responsabilidades encontra, no Brasil, um território extenso de desenvolvimento, particularmente na política, na atitude das empresas e nas formas de imoralidade administrativa sistematicamente denunciadas no país” (FILHO, 2001, p. 21).

Ao refletirmos sobre as práticas que nos remetem à violência, precisamos nos atentar para o fato de que existem práticas mais “descaradas”, que se expõem à vista, sem timidez alguma; mas existem, todavia, práticas violentas que, se não forem analisadas atentamente, não são concebidas como tal. As práticas implícitas de violência correspondem à *violência pulverizada*, que se concretiza, principalmente, em grupos mafiosos e terroristas.

É Ciro Marcondes Filho também quem nos explicará essa tendência de pulverização da violência na sociedade brasileira; não obstante, tais estilhaços de violência, no Brasil, estabelecem sólida coerência com a pulverização da violência em cenário mundial, guiado pela condição filosófico-cultural pós-moderna/hipermoderna (GIDDENS, 1991; LIPOVETSKY, 2008).

Sendo assim, tudo o que pode ser interpretado como violento, atualmente, tem uma face neoabsolutista. E tal domínio é, conforme nos diz Ciro Marcondes Filho, *soft*. O dominador não tem face definida: o visível é uma poeira e tal suspensão corresponde às atividades estatais, aos grandes escritórios, aos órgãos que possuem sedes mundiais, a grupos que se pautam pela oligarquia: enfim, tudo muito globalizado, conforme estipula o Alcorão do mundo capitalista.

Inclui-se também em tal concepção toda forma de violência inevitável que, conforme diz o autor, concretiza-se por meio do estratagema publicitário: em uma grande cidade como São Paulo, por exemplo, não é dado ao cidadão “o direito de não ver” (FILHO, 2001, p. 24).

Os signos são excessivos, as imposições mais ainda:

as populações tornam-se dependentes de um mefistófeles invisível, que determina regras, políticas e rumos, que impõe programas, sistemas de trabalho e equipamentos, que altera quadros industriais, situação de empregos e desempregos, que decide políticas agrícolas mundiais, investimentos e retiradas de capital em todo planeta indiferente às diversidades nacionais (FILHO, 2001, p. 23).

Uma segunda espécie de violência que comporia o cenário brasileiro seria a *violência profanadora*, referente às práticas violentas que buscam a aniquilação do sacro, do culturalmente icônico, do patrimônio humano. Criam-se bombas cujo alvo capital é a cultura, a filosofia, a erudição.

Daí, a *brasilidade* constituir-se sobre um excesso de sexo, de estetização repetitiva e cotidiana, inconsciente — tudo em muita harmonia com o cenário contemporâneo mundial (HASSAN, 2003). À sociedade brasileira estaria reservado, pois, o excesso de corrupção, um esvaziamento de todo o seu patrimônio.

A terceira sorte de violência subjacente à sociedade brasileira corresponderá, por fim, à *violência “suicidária”*, considerando-se que o suicídio de uma sociedade pode ocorrer de maneira consciente — por meio da fabricação de bombas e/ou artefatos mortíferos — ou de forma inconsciente, quando, pouco a pouco, por exemplo, gotejam injustiças contra o planeta — objeto descartável fornecedor de lucro.

É essa a tempestade apontada, destemidamente e com pertinência, por Ciro Marcondes Filho. É a partir de tais reflexões que somos capazes de ora sumarizar os argumentos do autor: (1) pensar em *brasilidade* é pensar nas relações de dominação e, conseqüentemente, na violência daí advinda — lembremo-nos de que o Brasil, desde suas origens, vivencia a questão da dominação; (2) a condição exclusiva do Brasil — a *brasilidade*, foco deste trabalho — apresenta-se contaminada pela condição societária mundial; (3) o Brasil e as demais sociedades do planisfério sofrem com o que pode se nomear *mal da sociedade contemporânea*: daí a sempre existência e atuação de uma violência dita clássica e outra que se infiltra, rasteja, implicitamente nas (rel)ações cotidianas. E, nesse sentido, *homo homini lupus*.

Passemos agora a outra possibilidade da encruzilhada à frente da qual nos estacamos: é momento de encontrarmos uma saída, algo que possa ser salvo desse conturbado cenário acima desenhado.

3. “...vem a bonança”

Antes de ser fundada a pedra angular responsável pela sustentação de uma positiva concepção de *brasilidade*, cabem-nos algumas orientações. Primeiramente, havemos por bem ressaltar que o texto a ser resenhado de maneira a nos apresentar uma promessa, uma pontinha de esperança — dela necessitamos, tendo em vista as infaustas previsões a esta antecedentes — é o artigo de Maria Isaura Pereira de Queiroz, publicado pela primeira vez em 1987 e reeditado em 2008.

Para a autora, refletir sobre *brasilidade* é lidar com uma questão que desde o fim do século XIX tem sido alvo de pesquisas e, não raramente, força-motriz de diversas polêmicas no campo das ciências sociais.

Assim o é que, a partir da segunda metade do século XIX, diversos teóricos iniciaram uma viagem em direção ao que se chamou de *psicologia dos povos*: a vontade era de recortar, de maneira indubitável, os atributos físicos e psicológicos de cada povo; isso devido à obsessão científico-positivista que mostrou suas garras após a ascensão do discurso iluminista. Como a autora nos mostra, entretanto, tal tendência dita científica (e, portanto, imparcial, certa, indiscutível) era, mormente, saturada de preconceitos e de impressionismo.

Cuidar da compreensão da identidade nacional é entender, antes de mais nada, que uma civilização possui nuances diversas, mas que também, de maneira subjacente, contempla uma certa unidade. É certo, todavia, que pensar em tal unitarismo é sobrelevar, principalmente, a concepção ocidental de organização do mundo.

Daí podermos pensar no século XIX como sendo um recorte histórico em que questões *racistas* definiam o futuro econômico e cultural do mundo. A teoria sempre se foca na questão de “raças” (viés essencialmente biológico) e também no fato de que existe uma comunidade perfeita, que corresponde à europeia, fruto de uma sociedade industrializada.

Para a autora, existem duas vertentes teóricas que contribuem com a explicação da identidade brasileira: a primeira, de caráter religioso, confere relevância ao fato de que o candomblé (herança africana, religião reativa ao domínio do homem europeu, cujos valores são transmitidos oralmente e ao longo de um período de tempo maciço) foi modificado em nossas terras e tornou-se, após receber influência do *kardecismo*, a *umbanda* (religião de difusão escrita e que prega que, ao indivíduo, por conduzir bem

sua vida e tomar decisões positivas, é conferida, em uma vida reencarnada, uma ascensão social).

A segunda ideia, oposta à do culto popular, consiste em um ponto de vista filosófico-intelectual: nossa identidade cultural foi bem definida quando da realização da Semana de Arte Moderna de 1922, ocorrida no Teatro Municipal de São Paulo, já que Mário de Andrade e Oswald de Andrade propuseram ideias filosóficas pertinentes (para Mário, nossa identidade seria como a de *Macunaíma*: mista; para Oswald de Andrade, toda nossa essência cultural deveria se lançar em busca de um aprimoramento que se daria por meio da antropofagia: “devoração” dos valores estrangeiros) (ANDRADE, 1987).

Enfim, pela concepção exposta por Queiroz (2008), *brasilidade* seria a nossa condição cultural sincrética, mista, fundida. E é justamente sobre essa fusão de culturas — admissível, conforme vimos na seção 1 — que a autora lança seu olhar, expondo-nos que, durante muito tempo, tal mescla foi vista como um fator responsável pelo atraso social do Brasil. Nas palavras da pesquisadora,

Confrontés à cet état de fait, ces chercheurs en sciences sociales voyaient dans la persistance de coutumes « barbares », aborigènes ou africaines, l'un des obstacles qui empêchaient le Brésil de parvenir à la splendeur de la civilisation européenne. Ils considéraient les coutumes comme une barrière retardant le cheminement du pays vers la formation d'une véritable identité nationale, ce qui, selon cette logique, entravait aussi un développement économique plus effectif (QUEIROZ, 2008, p. 2).¹⁰

Mas é também a autora que nos comprova a condição fundível inerente às culturas — quer sejam do Velho Mundo, quer sejam do Novo Mundo —, dizendo que “aux yeux des jeunes intellectuels, l'homogénéité culturelle, postulat de base pour la définition d'une identité selon leurs aînés, apparaît désormais comme une illusion ou un faux problème. La civilisation occidentale, la civilisation européenne elles-mêmes constituent des conglomerats aussi hétérogènes que la civilisation brésilienne” (QUEIROZ, 2008, p. 5).¹¹

¹⁰ “Confrontados a esse estado de fato, os pesquisadores em ciências sociais viam na persistência dos costumes ‘bárbaros’, aborígenes ou africanos, um dos obstáculos que impediam o Brasil de alcançar o esplendor da civilização europeia. Consideravam os costumes como uma barreira retardante da caminhada do país em direção à formação de uma verdadeira identidade nacional, essa que, segundo tal lógica, entravaria também um desenvolvimento econômico mais efetivo” (tradução nossa).

¹¹ “aos olhos dos jovens intelectuais, a homogeneidade cultural, postulado de base para a definição de uma identidade segundo seus primogênitos, aparece, de hoje em diante, como uma ilusão ou um falso

De acordo com o que temos traçado, todas as civilizações são sincréticas e a ideia de existência de uma etnia pura é mito. Todavia, pensar em identidade nacional é entender, antes de tudo, que sempre há uma ideologia dominante, uma voz soberana, que estabelece valores e diretrizes que carregam a expectativa de serem reproduzidos. É preciso, pois, pensarmos que a fusão cultural é fonte de riquezas e, portanto, algo que deve ser encarado como positivo.

Propor estudos sociais a respeito da identidade de um povo — e aqui do povo brasileiro — é deparar-se com um sempre questionar, já que qualquer tentativa reducionista carrega-se de preconceito. É preciso pensarmos que a miscigenação em termos de cultura é fonte de riquezas e, portanto, algo que deve ser encarado como sendo positivo.

Afinal, “[...] l'union d'éléments si différents ne pouvait que résulter une configuration disharmonieuse, mais cette disharmonie même serait source d'enrichissements et d'innovations parce qu'elle stimulait soit le développement de ce qui existait déjà, soit l'innovation” (QUEIROZ, 2008, p. 11).¹²

É irrevogável que a criação e a utilização de conceitos e definições sejam reflexos da sociedade da qual provêm ou na qual se encontra o pesquisador; entretanto, apontada, em contrapartida à seção anterior, essa condição promissora — essa caixinha de Pandora que é o que possuímos por *brasilidade* —, torna-nos possível entender que sempre, em estudos, nos deparamos com um contínuo construir.

4. “De grão em grão a galinha do movimento modernista enche o papo”

Last but not least, cabe-nos sugerir uma derradeira reflexão. Se é verdade que a delimitação de nossa *brasilidade* tem se exposto como árdua tarefa, deixando lassos mesmo os intelectos mais dispostos, também é verdade — a nosso ver — que o Brasil inseriu-se em uma etapa histórica que lhe permitiu o delineamento de uma essência — ao menos no que tange ao campo artístico e, aqui, notadamente, ao da literatura.

Pelo que temos traçado, sempre a intelectualidade brasileira se incomodou com o fato de que tanto sincretismo — emaranhado a tantas heranças culturais de outras terras — possivelmente tenha promovido uma dissolução — se é que uma vez existente

problema. A civilização ocidental, a civilização europeia, elas mesmas, constituem conglomerados tão heterogêneos quanto a civilização brasileira”.

¹² “[...] a união de elementos tão diferentes não poderia resultar senão em uma configuração desarmoniosa, mas tal desarmonia mesma seria fonte de enriquecimento e de inovações porque estimularia seja o desenvolvimento do já existente seja a inovação”.

— da condição brasileira propriamente dita. “*Qual a face do Brasil?*” é questão que se apresenta remanescente/pendente até o início do século XX. Já que a liberdade do outro começa no ponto exato em que a minha termina, qual seria essa demarcação entre cultura brasileira e cultura europeia/africana e companhia?

Apesar de serem feitas inúmeras acrobacias intelectuais, no sentido de se demarcar uma essência brasileira, Néstor García Canclini, arauto, nos anuncia que o cavalo da identidade latino-americana — e, por extensão, da identidade brasileira — é faceiro, esquivo, animal bravo:

A mistura de colonizadores espanhóis e portugueses, depois de ingleses e franceses, com indígenas americanos, à qual se acrescentaram escravos trasladados da África, tornou a *mestiçagem* um processo fundacional nas sociedades do chamado Novo Mundo. Na atualidade, menos de 10% da população da América Latina é indígena. São minorias também as comunidades de origem europeia que não se misturaram com os nativos. Mas a importante história de fusões entre uns e outros requer utilizar a noção de mestiçagem tanto no sentido biológico — produção de fenótipos a partir de cruzamentos genéticos — como cultural: mistura de hábitos, crenças e formas de pensamento europeus com os originários das sociedades americanas (CANCLINI, 2003, XXVII)

Em terras brasileiras, uma tentativa de demarcação identitária talvez tenha sido interpretada como tardia por muitas mentes; entretanto, é-nos inegável, veio. A galope, em um cavalo a que se batizou de *modernismo brasileiro*. Um dos principais condutores? Mário de Andrade, paulista, nascido em 1893 e falecido em 1945 — coincidência ter cumprido sua tarefa no mesmo em que a guerra cumprira a sua?

Mário de Andrade já não é novidade para quem se depara com este artigo; o leitor atento se lembrará de que o poeta e romancista brasileiro já fora mencionado nas seções anteriores. Todavia, um comentário, cremos nós, sempre permite (pede por?) extensão. Portanto, à luz das teorias modernistas em literatura, tentemos compreender em que medida todos os movimentos e iniciativas modernistas no Brasil, que culminaram com a Semana de Arte Moderna em 1922, buscam uma identidade dita nossa.

Em se referindo às revoltas modernistas na literatura, é Otto Maria Carpeaux, em obra homônima, que nos mostra que a modernidade literária é todo um substrato cultural que se pauta/se caracteriza pela desilusão.

O personagem moderno, o autor moderno, a obra de arte moderna, a obra literária moderna, fica-nos evidente, são todos dessacralizados e refletem a efervescência de um recorte histórico sem precedentes.

Concluir daí que a arte modernista foi o resultado do desequilíbrio mental dos modernistas seria um trocadilho de crítica reacionária. Na verdade, aquele desequilíbrio significava a desarmonia entre os órgãos estruturais da sociedade, desordem comparável à que existe entre as atividades econômicas no momento da crise de um sistema social. Falta, então, a possibilidade de ajuste; e os membros continuam a viver em relativa autonomia, como tumores dentro de um corpo doente. O modernismo é, deste modo, uma literatura relativamente autônoma. Sofre com as dores do corpo inteiro e reflete as intervenções cirúrgicas que a guerra e a revolução representam. Mas guarda sempre uma autonomia que nenhum estilo literário, desde a Renascença, possuía. Daí a impressão, de muitos críticos, de o cubismo ou o modernismo constituírem novidades absolutas, contrárias a todos os cânones que, desde a Renascença, dominaram a pintura e a literatura (CARPEAUX, s/d, pp. 25-26).

Isso não significa — temos de ressaltar — que as obras sejam vazias, desprovidas de um conteúdo engajado etc. etc. Pelo contrário: tal é o empenho em se transpor, à obra, o sentimento de nacionalidade que podemos pensar na libertação da literatura brasileira da europeia (referência importada e soberana).

Carpeaux, crítico vienense, nascido em 1900, filho adotivo do Brasil, veio para nossas terras em decorrência de guerras e de conturbações políticas do período em que viveu. Não sabia, quando aqui chegou, mínimas palavras em língua portuguesa; no entanto, aproximadamente dentro de três anos, tais palavras multiplicaram-se como pães e eis Otto Maria Carpeaux, cidadão brasileiro: “não nego nem negaria nunca [...] os fortes laços que me prendem à Europa, por herança espiritual e por formação. Mas tudo isso está hoje fundido em vaso de contornos novos. Sinto-me brasileiro, gosto de arroz e feijão e sou fã de Ouro Preto” (CARPEAUX, s/d, p. 18).

É o crítico, observador arguto, que notou que o Brasil seria um campo promissor para que todas as propostas modernistas de ruptura brotassem. De fato, não podemos pensar no fracasso do movimento: as erupções modernistas, propondo rompimentos inéditos e, notadamente, a autonomia da cultura em que surgiram, encontraram terra fértil em nosso país.

O modernismo, fruto da boemia, é cisão social sempre em extensões mais amplas. Ao traçar seu percurso histórico, Carpeaux nos ensina que o fervilhar moderno

— tão bem adaptado a nossa realidade e ela a ele — concentrou-se, ao menos inicialmente, em quatro polos de difusão cultural: Paris, Florença, Nova Iorque e Berlim.

Em termos culturais amplos, gerais, vimos que é tentativa — no mais das vezes, frustradas — a separação em grupos, a “classificação” de comunidades por meio daquilo que parece partilha de características comuns. Em literatura também há movimentos que buscam tal didatização, conforme nos expõe Carpeaux:

O espírito geométrico dos franceses sentiu-se muito à vontade na decomposição da realidade em estruturas geométricas e na reconstrução conforme as leis da matemática, mais lógicas do que as contingências da realidade. Os espanhóis, porém, não são assim tão geométricos; têm o espírito místico, reconheceram nas leis matemáticas da composição reflexos da harmonia das esferas ou outras proporções ocultas do Universo, reencontradas pela introspecção intuitiva do microcosmo da alma (s/d, p. 45).

Resta-nos, pois, o questionamento: se aos franceses é dada a decomposição e aos espanhóis oferece-se como presente certa misticidade, qual seria a condição brasileira? Por quais caminhos teria o modernismo adquirido mimetismo em nossa sociedade?

Inclinados somos a asseverar que, em terras brasileiras, em tempos de modernidade literária, é desejo inicial e predominante a busca pelo primitivo — o que, de certa forma, não vai de encontro aos ideais modernistas já dispersos por grande do globo terrestre. Por tal perspectiva, aparenta-se-nos o artigo de Joel Birman um referencial teórico de grande valia para a compreensão — minimamente em essência, se neste texto ficar impedida a possibilidade de se dissertar acerca de questões exageradamente pontuais — dos propósitos artísticos que viriam ser, em literatura, um grito de independência dos moldes europeus.

Portanto, cumpre-nos iniciar a análise do texto birmaniano expondo que o autor-foco é *Mário de Andrade*, paulista engajado, subversivo, historiador de nossa cultura. A pertinência do estudo de tal artigo justifica-se pelo fato de que ao leitor queremos elucidar a seguinte ideia: a construção de uma *brasilidade* — temática reiterada nesta concisa dissertação — tem se apresentado como um desafio ao longo dos séculos — de fato, em consonância com o que nos atesta o texto birmaniano, a tentativa de se filtrar, em tudo que se apresenta como peça no difuso quebra-cabeças que sempre foi a sociedade brasileira, uma essência propriamente recortada, é ensaio repetido, que se orientou por erros e acertos.

Ad augusta per angusta, ensina-nos o provérbio latino: e eis o modernismo, brilhantemente representado pela figura de Mário de Andrade. Logo, “[...] o modernismo seria não apenas a reivindicação permanente do direito à pesquisa estética e a atualização da inteligência brasileira, mas também a estabilização de uma consciência criadora nacional” (BIRMAN, 2009, p. 200).

Aplicar-se à compreensão do modernismo brasileiro é entender que, somente nesse século XX foi dada ao Brasil a chance de se procurar — e, quiçá, encontrar — uma identidade artística brasileira, desprovida, tanto quanto possível, da sombra europeia.

Segundo Birman, “[...] Mário de Andrade [enquanto um dos maiores mentores da revolução artística toda] pretendeu realizar do imaginário brasileiro, transformando a nossa memória fragmentária e dispersa num arquivo propriamente dito, o que estava inequivocamente em pauta era o desejo de esculpir os fundamentos da tradição brasileira” (2009, p. 197).

Os textos de Mário, enquanto suportes para análise daquilo que Birman denomina “diversas materialidades discursivas”, são traçados — mesmo que inconscientemente — sobre os ideais modernos de percepção do mundo. Em outros termos, temos aí o fato de que, a partir da Idade Moderna, o passado já não é mais a fonte de toda sabedoria da qual a realidade presente deve beber para poder se manter e se afirmar enquanto esse mesmo presente.

A ponte — pelo que nos fica evidente quando dessa completa alteração da rota histórica — já não se estabelece entre o presente e o passado somente, mas agora já se tem uma abertura para que o presente estabeleça, de fato, ponte com o futuro — porvir —, que pode ser, na mínima das hipóteses, milimetrado, traçado, racionalizado.

Em conclusão: os textos modernistas de Mário de Andrade, bebendo da fonte justamente do discurso que se nos apresenta como de forte influência maquiavélica (confronte a concepção que Maquiavel adota para explicar a política de seu contexto histórico), confirmam-no como arauto da descontinuidade histórica brasileira, uma vez que, “[...] as viagens etnográficas de Mário de Andrade lhe possibilitaram os meios para dar voz aos vencidos e inscrevê-los então no arquivo da brasilidade” (BIRMAN, 2009, p. 200).

Temos, pois, que a rapsódia que se desenrola na obra *Macunaíma* é um ponto de partida para que compreendamos a *hibridação*¹³ que subjaz à sociedade brasileira. Ora, a narrativa andradiana é uma confluência de lendas, de mitos, de falares regionais, críticas, ironias e paródias. Enfim, é interessante apontarmos, para futuras pesquisas, que a obra, por se valer da colagem, da alusão a narrativas mitológicas, de reflexões de caráter linguístico e também da narrativa fantástica, equipara-se a muitas obras que, em nossa contemporaneidade, levam a etiqueta de pós-modernas — principalmente no que se referem à fusão da cultura popular com a erudita.

Macunaíma, portanto, compõe um mosaico cultural e, por meio de alusões às culturas grega, romana, francesa, italiana e inglesa, Mário de Andrade convida-nos a repensar — mesmo que para isso se valha de mitos e lendas, discursos rejeitados pela ciência moderna — justamente nossa condição híbrida:

Então Macunaíma enxergou numa lapa bem no meio do rio uma cova cheia d'água. E a cova era que nem a marca dum pé gigante. Abicaram. O herói depois de muitos gritos por causa do frio da água entrou na cova e se lavou inteirinho. 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 indiada 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.

Nem bem Jiguê percebeu o milagre, se atirou na marca do pezão do Sumé. Porém a água já estava muito suja da negrura do herói e por mais que Jiguê esfregasse feito maluco atirando água pra todos os lados só conseguiu ficar da cor do bronze novo. Macunaíma teve dó e consolou:

— Olhe, mano Jiguê, branco você ficou não, porém pretume foi-se e antes fanhoso que sem nariz.

Maanape então é que foi se lavar, mas Jiguê esborrifara toda a água encantada pra fora da cova. Tinha só um bocado lá no fundo e Maanape conseguiu molhar só a palma dos pés e das mãos. Por isso ficou negro bem filho da tribo dos Tapanhumas. Só que as palmas das mãos e dos pés dele são vermelhas por terem se limpado na água santa. Macunaíma teve dó e consolou:

— Não se avexe, mano Maanape, não se avexe não, mais sofreu nosso tio Judas!

E estava lindíssimo na Sol da lapa os três manos um louro um vermelho outro negro, de pé bem erguidos e nus. Todos os seres do mato espriavam assombrados (ANDRADE, 1987, pp. 29-30).

¹³ Termo proposto por Néstor García Canclini (2003), que nos ensina que a hibridação — processo de fusão dos processos socioculturais — é inerente a qualquer cultura e que não ocorre sem certa resistência.

Contudo, tal subversão literária proposta pela escritura andradiana encontrou forte resistência, principalmente da sociedade burguesa da época: óbvio está que todo movimento de ruptura provoca um embate de significativa expressão entre o comodamente estabelecido e o porvir:

Falar de fusões não nos deve fazer descuidar do que resiste ou se cinde. A teoria da hibridação tem que levar em conta os movimentos que a rejeitam. Não provêm somente dos fundamentalismos que se opõem ao sincretismo religioso e à mestiçagem intercultural. Existem resistências a aceitar estas e outras formas de hibridação porque geram insegurança nas culturas e conspiram contra sua autoestima etnocêntrica. Também é desafiador para o pensamento moderno de tipo analítico, acostumado a separar binariamente o civilizado do selvagem, o nacional do estrangeiro, o anglo do latino (CANCLINI, 2003, XXXII-XXXIII).

Notemos, inclusive, que a ruptura brasileira, apesar de ter encontrado vias favoráveis a sua consolidação — lembremo-nos do memorável empenho dos integrantes do que se chama de *fase heroica* —, deu-se de maneira tardia, considerando-se a proliferação do germe modernista em outros locais do planeta.

Entretanto — e eis um ponto que nos é interessante ressaltar —, o Brasil, conforme defende Birman (2009), já havia dado seus primeiros passos em direção à independência cultural logo em sua colonização. Para o pesquisador, essa possibilidade se justifica se considerado o fato de que, em termos de *brasilidade*, a primeira desconstrução da identidade europeia diz respeito à dissolução — inicialmente imprevisível, assistemática — da *língua portuguesa lusitana* (perdoando-se as eventuais redundâncias de que a expressão empregada pode se revestir).

Em fim de contas, pensar em *brasilidade* afigura-se-nos, ainda, como um desafio. Seja porque o Brasil — de acordo com o que se divulga por aí — é aberto à fusão de que é próprio fruto, seja porque nosso país, quando comparado ao Velho Mundo, é ainda um aprendiz em caminhada.

Trazer à discussão a temática ora apresentada é um exercício, cremos nós, de cidadania, no sentido de que todo o embasamento teórico empregado compõe-se como uma ferramenta capaz de nos prover de um sentimento pátrio — justamente aquele reconhecimento cultural a respeito do qual tecemos comentários no início desta publicação.

Em adição, cumpre-nos frisar, refletir sobre questões identitárias é, na mínima das hipóteses, uma provocação, pois, ao mesmo tempo em que temos a impressão de

muito saber a respeito, principalmente, da condição cultural em que estamos inseridos, temos também a comprovação de que nada sabemos e, portanto, o eterno mote socrático permanece vigente: “só sei que nada sei”. “*Alea jacta est*”: os dados estão lançados! E quem, por ventura, conseguir traçar, inflexivelmente, os traços e caminhos dessa dita brasilidade, reclame pelo prêmio!

Referências

ANDRADE, Mário de. *Macunaíma: o herói sem nenhum caráter*. 24.ed. Belo Horizonte: Ed. Itataia, 1987.

BIRMAN, Joel. Tradição, memória e arquivo da brasilidade: sobre o inconsciente em Mário de Andrade. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*. Rio de Janeiro, v. 16, n. 1, jan/mar 2009, pp. 195-216.

CANCLINI, Néstor García. *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. 4.ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2003.

CARPEAUX, Otto Maria. *As revoltas modernistas na literatura*. Biografia por Renard Perez. São Paulo: Tecnoprint S.A., [s.d.].

FILHO, Ciro Marcondes. Violência fundadora e violência reativa na cultura brasileira. *São Paulo em perspectiva*. São Paulo, v. 15, n. 2, abr/jun 2001, pp. 20-27.

GIDDENS, Anthony. *As consequências da modernidade*. São Paulo: Editora UNESP, 1991.

HASSAN, Ihab. Beyond postmodernism: toward an aesthetic of trust. *Angelaki (Journal of the theoretical humanities)*, Londres, v. 8, n. I, pp. 03-11, 2003.

LIPOVETSKY, Gilles. *A felicidade paradoxal: ensaio sobre a sociedade de hiperconsumo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

MÉNISSIER, Thierry. Culture et identité. *Le Portique* [en ligne]: Recherches, Altérités, Identités. S.l.: n. 5, 2007. Disponível em: <<http://leportique.revues.org/index1387.htm>> Acesso em: jul 2010.

ROUANET, Sergio Paulo. *As razões do Iluminismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. Identité culturelle et identité nationale au Brésil. Texte introduit par Maria Helena Rocha Antuniassi. *SociologieS* [en ligne]: Découvertes/Rédecouvertes. S.l.: 2008. Disponível em: <<http://sociologies.revues.org/index2103.html>>. Acesso em: jul 2010.