





CRENCIAMENTO E APOIO FINANCEIRO:
PROGRAMA DE APOIO ÀS PUBLICAÇÕES CIENTÍFICAS PERIÓDICAS DA USP
COMISSÃO DE CRENCIAMENTO

Revista USP / Superintendência de Comunicação Social
da Universidade de São Paulo. – N. 1 (mar./maio 1989) -
- São Paulo, SP: Universidade de São Paulo, Superintendência
de Comunicação Social, 1989-

Trimestral.

Continuação de: Revista da Universidade de São Paulo

Descrição baseada em: N. 93 (2012)

ISSN 0103-9989

1. Ensaio acadêmico. I. Universidade de São Paulo.
Superintendência de Comunicação Social

CDD-080

dossiê rouanet

5 Editorial

9 Apresentação *Luiz Paulo Rouanet e Marcos Lopes*

11 Elogio das humanidades: homenagem a Sérgio Paulo Rouanet *Marcelo Perine*

23 Sérgio Paulo Rouanet lê Walter Benjamin: uma modernidade sem progresso?
Jeanne-Marie Gagnebin

31 O Conselheiro Aires na obra de Sérgio Paulo Rouanet *João Almino*

47 *Da taça ao vinho*: a linhagem literária de Machado de Assis *Kenneth David Jackson*

57 Sérgio Paulo Rouanet e a fundação da filosofia da psicanálise no Brasil *Richard Theisen Simanke*

73 Rouanet e o Barroco revisitado *Denise Maurano*

83 Individuação e imaginação simbólica em C. G. Jung – Um diálogo possível com o neo-Iluminismo
Marco Heleno Barreto

textos

101 A comunidade dos Morros, a mãe enlutada e o herói insepulto em “Camirã, a quinquinau”, de Taunay
Vagner Camilo

137 Breve história dos nomes na Rússia *Noé Oliveira Policarpo Polli*

arte

154 USP 90 anos: a história conectada ao território livre da arte *Elza Ajzenberg*

livros

167 Um *Cinema Paradiso* para a formação do nosso português *Henrique Braga e Marcelo Módolo*

A **revistausp** é uma publicação trimestral da Superintendência de Comunicação Social (SCS) da USP. Os artigos encomendados pela revista têm prioridade na publicação. Artigos enviados espontaneamente poderão ser publicados caso sejam aprovados pelo Conselho Editorial. As opiniões expressas nos artigos assinados são de responsabilidade exclusiva de seus autores.

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

Reitor CARLOS GILBERTO CARLOTTI JUNIOR
Vice-reitora MARIA ARMINDA DO NASCIMENTO ARRUDA

SUPERINTENDÊNCIA DE COMUNICAÇÃO SOCIAL

Superintendente EUGÊNIO BUCCI

Coordenador editorial LUIZ ROBERTO SERRANO

revistausp

Editor JURANDIR RENOVATO
Editora de arte LEONOR TESHIMA SHIROMA
Revisão MARIA ANGELA DE CONTI ORTEGA
 MARIA PAULA LUCENA BONNA (estagiária)
 SILVIA SANTOS VIEIRA
Secretária MARIA CATARINA LIMA DUARTE
Colaborador MARCOS SANTOS (fotografia)

Conselho Editorial
ALBÉRICO BORGES FERREIRA DA SILVA
CICERO ROMÃO RESENDE DE ARAUJO
EDUARDO VICTORIO MORETTIN
EUGÊNIO BUCCI (membro nato)
FERNANDO LUIS MEDINA MANTELATTO
FLÁVIA CAMARGO TONI
FRANCO MARIA LAJOLO
JOSÉ ANTONIO MARIN-NETO
OSCAR JOSÉ PINTO ÉBOLI

Ctp, impressão e acabamento
Gráfica CS



Rua da Praça do Relógio, 109 – Bloco L – 4º andar
CEP 05508-050 – Cidade Universitária – Butantã – São Paulo/SP
Telefax: (11) 3091-4403
www.usp.br/revistausp
e-mail: revisusp@usp.br

S

érgio Paulo Rouanet foi professor, diplomata, tradutor e ensaísta. Foi também ministro da Cultura, na década de 1990, quando criou a Lei de Incentivo à Cultura, a Lei Rouanet. Acima de tudo, foi um grande intelectual, um dos maiores do país. Suas contribuições se estendem da filosofia à literatura, passando pela psicanálise, pela história, pela crítica cultural. Na **Revista USP**, colaborou inúmeras vezes, como no dossiê “Walter Benjamin”, com um ensaio sobre o pensador berlinense. Diz Rouanet em certo momento do ensaio: “É mesmo essa a principal tarefa do historiador dialético. Sua função é contribuir para despertar o coletivo que sonha. É nisso que o projeto teórico das *Passagens* difere do surrealista, porque este se mantinha na esfera do sonho, ao passo que o materialista histórico está interessado sobretudo no despertar”. Pode-se dizer, curiosamente, que seus textos tinham mesmo essa característica que ele apontava na obra de Benjamin: a de fazer despertar. Lembro-me particularmente de uma resenha, “Contribuição para a dialética da volubilidade”, sobre *Um mestre na periferia do capitalismo*, de Roberto Schwarz, que depois se tornaria um clássico. Rouanet vislumbrou imediatamente o alcance da obra e, em sua resenha, lançava luz não só ao livro recém-publicado como também ao autor analisado por Schwarz, o mestre Machado de Assis. Seu texto conseguia sobressair-se num número que contava, entre outros, com autores do calibre de Antonio Candido, Mario Schenberg, Otto Lara Resende, Hilda Hilst e Norberto Bobbio!

Diante disso, não foi difícil aceitar a proposta de uma homenagem ao intelectual morto em 2022 vinda de uma parceria entre o Instituto Rouanet e a Universidade Estadual de Campinas, parceria à qual a **Revista USP** agora se une. Por fim, não poderia deixar de agradecer aos organizadores do dossiê, os professores Luiz Paulo Rouanet e Marcos Lopes. Boa leitura.

Jurandir Renovato



Joseph Wright/Dominio pubblico/WikiArt

rouanet

Apresentação

Em 3 de julho de 2022 perdemos um dos maiores intelectuais brasileiros. Diplomata, tradutor e ensaísta, Sérgio Paulo Rouanet articulou em seu trabalho uma tripla perspectiva: a filosofia, a psicanálise e a cultura. Para homenageá-lo e marcar o início de uma cooperação interinstitucional, realizamos, entre 11 e 14 de abril de 2023, no Instituto de Estudos da Linguagem (IEL/Unicamp), o I Colóquio Instituto Rouanet/Unicamp. O eixo desse encontro foi a relação entre o particular e o universal nos campos mencionados, resultando no dossiê que agora oferecemos aos leitores da **Revista USP**.

Rouanet foi defensor de uma noção ampla de cultura, no sentido de civilização (*Kultur*). Nessa perspectiva, uma produção cultural nunca é exclusivamente nacional; tampouco é somente universal, pois nasce

no seio de determinado país ou região. A tradição iluminista, defendida por Rouanet, foi compreendida na perspectiva de um movimento que transcendeu sua época e que foi também geograficamente universal.

Nos tempos atuais, uma crítica ao Iluminismo apontaria sua abordagem insuficiente do particular e do local. Contudo, sabemos que, no plano político, uma ênfase desmedida tanto no particularismo como no universalismo pode conduzir à intolerância, à polarização, ao sectarismo, ao preconceito e à discriminação. Um novo Iluminismo poderia superar essa visão dicotômica ao buscar a coexistência de diferentes crenças e valores em uma sociedade democrática e ao apostar nessa pluralidade para a realização de uma sociedade equitativa, desde que assentada em princípios comuns, como, por exemplo, os direitos humanos fundamentais. É o que John Rawls chamou de “consenso por sobreposição” (*overlapping consensus*).


Os artigos deste dossiê fazem jus ao desafio intelectual posto pelos críticos

da tradição iluminista e por aqueles que apostam na vitalidade das questões pensadas desde sua origem. Eles foram organizados em três partes. Os dois primeiros textos, de Marcelo Perine e Jeanne-Marie Gagnebin, discutem a permanência dessa tradição tanto para a definição das humanidades quanto para uma teoria da modernidade. Em seguida, temos os artigos de João Almino e Kenneth D. Jackson, que abordam, a partir da literatura, o diálogo entre o local e o universal na obra de Machado de Assis. Por fim, a questão da psicanálise como objeto de estudo da filosofia, na interface com conceitos presentes na obra de Rouanet e, ainda, na perspectiva de um neo-Iluminismo, é contemplada nos artigos de Richard T. Simanke, Denise Maurano e Marco Heleno Barreto.

Agradecemos ao editor-chefe da **Revista USP**, Jurandir Renovato, pelo acolhimento generoso destes textos, permitindo ampliar o espaço de interlocução institucional em um periódico que tem contribuído de forma notável para o debate de ideias no Brasil. Também somos gratos ao Instituto Rouanet e à Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), que, por meio do Fundo de Apoio ao Ensino, Pesquisa e Extensão (Faepex) e do Gabinete da Reitoria, forneceram apoio financeiro e técnico para a realização do evento. Finalmente, agradecemos aos seus participantes pelos textos que integram este dossiê.

Luiz Paulo Rouanet (UFSJ/Instituto Rouanet)

Marcos Lopes (IEL/Unicamp)



**Elogio das
humanidades – homenagem
a Sérgio Paulo Rouanet**

Marcelo Perine

resumo

O texto parte de uma breve reflexão sobre as origens e o legado grego para o humanismo na tradição ocidental de filosofia, passa por uma compreensão da nossa humanidade a partir da escolha da razão contra a violência e desemboca num elogio dos estudos humanistas como via de superação da violência em nossa cultura, a partir de um confronto do texto “Reinventando as humanidades”, de Sérgio Paulo Rouanet (*As razões do Iluminismo*), com alguns textos de Eric Weil sobre os estudos humanistas.

Palavras-chave: razão; violência; estudos humanistas; Sérgio Paulo Rouanet; Eric Weil.

abstract

*The text starts from a brief reflection on the origins and Greek legacy of humanism in the Western tradition of philosophy, goes through an understanding of our humanity based on the choice of reason against violence, and ends in praise of humanist studies as a way of overcoming violence in our culture, based on a comparison of the text “Reinventando as humanidades”, by Sérgio Paulo Rouanet (in *As razões do Iluminismo*), with some texts by Eric Weil on humanist studies.*

Keywords: reason; violence; humanist studies; Sérgio Paulo Rouanet; Eric Weil.

NAS ORIGENS DO NOSSO HUMANISMO

No capítulo sobre “A retórica de Isócrates e o seu ideal de cultura”, do clássico volume *Paideia. A formação do homem grego*, Werner Jaeger sustenta que “o que os educadores atuais consideram muitas vezes a essência do ‘humanismo’ é substancialmente a continuação da linha retórica da cultura antiga e que, na realidade, a história do humanismo chega infinitamente mais longe, pois abrange a totalidade das repercussões da *paideia* grega e, portanto, a ação universal da Filosofia e da ciência helênica” (Jaeger, 1995, pp. 1.061 e seg.). Sem pretender, nem precisar, tomar partido no “conflito dos humanismos” entre Isó-

crates e Platão, que dominou a cena cultural da Atenas do século V a.C.¹, não resta dúvida de que qualquer reflexão sobre “a descoberta da humanidade” na nossa tradição de pensamento deve nos remeter a uma consideração sobre “a nossa posição perante os gregos”,

1 A expressão “conflito dos humanismos” é extraída de Enrico Berti (1997, pp. 89-95). O conflito pode ser resumido nos seguintes termos: “Dedicando-se à educação dos governantes, como contemporaneamente teorizava Platão na *República*, Isócrates recomendava sobretudo a retórica, a única arte capaz de fornecer o reto conselho a respeito do modo de realizar o bem-estar dos povos. Enquanto Platão na *República* prescreve aos seus futuros governantes sobretudo o estudo da matemática, que serve para separar-se do mundo da experiência e para elevar-se ao inteligível, Isócrates, ao contrário, exorta Nicócles ao estudo da história, justamente porque este serve para adquirir uma grande experiência” (Berti, 1997, p. 91).

MARCELO PERINE é professor da PUC-SP e membro do Conselho Científico do Institut Eric Weil da Université de Lille (França).

conforme a expressão de Bruno Snell sobre as origens do humanismo ocidental (Snell, 1992, pp. 325-42). É justamente por isso que pretendo partir de uma breve consideração sobre dois pontos fundamentais do legado grego ao nosso humanismo, para refletir em seguida sobre a escolha da razão contra a violência como o pressuposto subjacente e constitutivo da nossa humanidade, e concluir com uma breve reflexão sobre a necessidade de “reinventar as humanidades”, conforme a expressão de Sérgio Paulo Rouanet, em confronto com um elogio das humanidades segundo Eric Weil, como antídoto à violência que se instaurou em nosso país e que ameaça os fundamentos da nossa cultura.

O LEGADO GREGO AO NOSSO HUMANISMO

O primeiro ponto da herança grega em nosso humanismo refere-se à própria ideia de humanidade, matriz e produto da *paideia* grega. Foi uma ideia ou um ideal de ser humano que inspirou o conjunto de procedimentos práticos e teóricos constitutivos da genuína *paideia* grega. Como observou Werner Jaeger, o específico da *paideia* grega, em contraste com a forma de vida dos povos orientais, foi o fato de se ter constituído em torno de uma imagem de ser humano genérico na sua validade universal e normativa, à qual aspiravam todos os educadores, poetas, artistas e filósofos. Os gregos adquiriram progressivamente a consciência de que o processo de educação consistia “na modelagem dos indivíduos pela norma da comunidade” (Jaeger, 1995, p. 15), em função de um ideal que não se formou como esquema vazio, mas como forma viva gerada no espaço e no tempo a partir das realizações daquele

povo. Ora, a ideia de humanidade que se revela na *paideia* grega é a do ser político, vinculado a uma comunidade constituída, ao mesmo tempo condição para a sobrevivência dos indivíduos e lugar do exercício efetivo da especificidade humana, a saber, a sua capacidade discursiva.

O segundo ponto do legado grego ao nosso humanismo procede das concepções de Platão e de Aristóteles sobre a origem das cidades. No segundo livro da *República*, Platão recorre a um mito para descrever o surgimento das cidades, e afirma que elas nascem porque os humanos individualmente não são autossuficientes, mas necessitados de muitas coisas que só podem ser conseguidas com a ajuda dos outros (Platão, *República*, II, 369 A-C). No primeiro livro da *Política*, Aristóteles afirma que o ser humano é um “animal de cidade”², vale dizer, um animal dotado de uma capacidade natural de falar e de agir segundo essa capacidade discursiva e, acima de tudo, um animal capaz de se servir da palavra para formular noções universais como o bem e o mal, o justo e o injusto, o útil e o danoso. A posse comum dessas noções constitui a família, primeira expressão da natureza política dos seres humanos, e a cidade, expressão mais elevada da sua naturalidade política (Aristóteles, *Política*, I, 2, 1253 a 6-19).

O fundamento da explicação mítica da origem das cidades em Platão é o dado antropológico da *incapacidade* original de prover sozinho a própria subsistência e da *capacidade* de estabelecer laços cooperativos para adquirir os bens comuns que garantam

2 A expressão “animal de cidade” para traduzir o grego *ánthropos phúsei politikòn zòon* foi extraída de Cassin (2000, p. 49).

a sobrevivência de todos. Do mesmo modo, no fundamento da afirmação aristotélica de que a posse comum de noções universais é o que está na origem da família e da cidade, encontra-se o dado antropológico da *capacidade* de criar relações de igualdade e de agir em conjunto segundo normas ou noções universais partilhadas. Portanto, a dimensão política da ideia grega de ser humano é afirmada como natural, revelando-se, por um lado, a partir das necessidades de conservação e desenvolvimento da própria vida física e, por outro, a partir da habilidade para estabelecer relações e empreender ações em conjunto, de acordo com procedimentos próprios da vida associada.

A ideia de humanidade e a ideia de cidade estão, portanto, profundamente vinculadas na cultura grega, sobre o fundamento da ideia ou ideal de educação (*paideia*). Com efeito, era pela educação que se podia passar das capacidades naturais às possibilidades realizadas, vale dizer, era a educação que permitia que uma concepção da natureza humana em estado bruto pudesse ser conduzida a um ideal de natureza humana tal como ela poderia ser se realizasse o seu *télos* (Macintyre, 2001, pp. 97-114).

A concepção teleológica da natureza humana se traduzia, em termos de compreensão da sociedade, nas ideias de bens partilhados e de justiça, que passaram a reger as relações no interior da comunidade. Essa concepção teleológica da natureza humana produziu uma compreensão da sociedade segundo o modelo predominantemente cooperativo, muito embora também se encontrem no pensamento de Platão e de Aristóteles traços do que virá a ser o modelo conflitivo de compreensão da sociedade (Höffe, 1991, pp. 180-233). Esta observação pretende sim-

plesmente destacar que a predominância, na antropologia política e na sociologia modernas, de uma concepção do ser humano como ser de conflito, mais do que de cooperação, não exclui definitivamente nem torna obsoleta a concepção clássica, da qual decorre uma compreensão da sociedade como comunidade política estruturada em torno de noções universais, de bens partilhados e de justiça.

A ESCOLHA DA RAZÃO

Na primeira linha da *Metafísica* de Aristóteles, se lê: “Todos os homens, *por natureza*, tendem ao saber” (Aristóteles, *Metafísica*, I, 1, 980 a 21). Para compreender o alcance dessa afirmação, é preciso lembrar que a sociedade grega antiga era uma sociedade machista. Apesar disso, Aristóteles diz *pantes anthropoi*, todos os seres humanos, homens e mulheres, desejam saber, desejam conhecer. A sociedade grega era também escravagista, mas para Aristóteles os *anthropoi* são todos, tanto livres quanto escravos. Portanto, é uma noção que abraça todos os seres humanos independentemente do sexo ou do gênero ou das suas condições sociais. Ainda uma terceira distinção importante: os gregos se distinguiam dos bárbaros. Apesar de admitir na sua *Política* a escravidão, a fórmula aristotélica parece incluir também os escravos. Portanto, pelo fato de serem humanos, e não por alguma razão acidental, todos têm o desejo de conhecer enraizado na sua própria natureza (Berti, 2012, pp. 32 e seg.).

Essa afirmação da tendência natural ao saber se conjuga com a definição aristotélica do *anthropos* como o único “animal que possui razão” (Aristóteles, *Política*, I, 2, 1253 a 9-10). Entretanto, essa definição não

é uma definição científica do ser humano, no sentido de descrever objetivamente o que ele é. A definição não é científica, mas – poderíamos dizer – teleológica, pois ela aponta para o que ele *deve ser* se quiser ser humano. Podemos também chamá-la de uma definição humana do ser humano³: ela indica o que esses seres de natureza devem ser se quiserem ser humanos. Portanto, possuir razão é possuir uma capacidade – uma potência, no sentido aristotélico – que esses seres de natureza *devem* atualizar para se tornarem o que a definição diz que eles são. A razão, portanto, não foi uma fatalidade que acometeu nossos antepassados, mas uma possibilidade que se atualizou pelas escolhas que levaram a se tornarem humanos aqueles seres que, na ausência dessas escolhas, teriam ficado presos à monótona satisfação das necessidades ou a ela retornariam como sempre fazem os outros animais.

Foram as escolhas da razão, fundadas numa escolha em certo sentido *a-razoável* da razão⁴, que possibilitaram a passagem da pura animalidade à humanidade. Essa passagem, entretanto, permanece sempre ameaçada pelo risco de recaídas, pois a racionalidade não foi e não é uma conquista definitiva da humanidade dos seres humanos. Os seres humanos, mesmo depois da escolha da razão, nascem como os animais, submetidos aos impulsos da sua natureza animal, e sempre

poderão entrar pelos atalhos da violência para satisfazer às suas necessidades e desejos se não forem educados para escolher a razão.

Aparece aqui, pela primeira vez na presente reflexão, o fenômeno que permitirá descobrir o segredo e a tarefa da *cultura*. Trata-se do fenômeno da *violência*, que, curiosamente, só se apresenta como tal no horizonte da vida humana depois da escolha da razão. De fato, na ausência da escolha da razão os procedimentos conforme as forças naturais não são nem racionais nem violentos. Por admirável que seja o funcionamento de uma colmeia ou de um formigueiro, neles não temos, rigorosamente falando, adequação de meios a fins, para mencionar apenas um dos traços que definem a racionalidade humana. E, por chocante que possa ser o raio que fulmina um camponês ou o predador que devora a sua presa, neles não há, propriamente falando, violência. Esses fenômenos só podem ser *ditos* chocantes ou violentos pelo ser humano que, ao falar deles, os introduz no mundo das palavras ou, o que é o mesmo, da racionalidade.

O surgimento do fenômeno da violência no horizonte da vida humana revela uma dualidade do ser humano. Ele é o único animal que pode ser racional *e* violento, mais ainda: ele pode ser violento *porque* racional. Essa dualidade é constitutiva dos seres humanos, porque nascemos sempre como animais e é a escolha da razão que faz aparecer a violência como a outra possibilidade da razão. A violência é uma espécie de sombra que acompanha o ser humano a partir do momento em que ele se afirma como humano pela escolha da razão: só existe sombra quando há luz e a violência só existe à luz da razão! Com efeito, afirma Eric Weil (2021, p. 1.086): “O homem, ser

3 Em contraste com uma definição científica, que apenas descreve uma “matéria à qual ainda é preciso impor uma forma”, a “definição *humana* não é dada para que se possa reconhecer o homem, mas a fim de que se possa realizá-lo” (Weil, 2012, p. 14).

4 Segundo Weil (2012, p. 32), “a escolha da razão não é uma escolha não razoável (pois o razoável e o não razoável se opõem no interior dos limites da razão), mas uma escolha a-razoável ou, num sentido distinto do temporal, pré-razoável”.

falante – ou se se prefere, ser pensante –, é o único que revela a violência, porque só ele procura um sentido, inventa, cria um sentido para sua vida e para seu mundo, um sentido para sua vida em um mundo organizado e compreensível, um mundo organizado e compreensível por referência à sua vida, como região do sentido da sua vida”.

A violência como realidade exclusiva do mundo humano, como aquilo com que os seres humanos têm a ver quando se trata da constituição de sua humanidade, independentemente de suas manifestações empíricas, naturais ou animais, não é simplesmente um dado redutível à materialidade de um gesto, de um evento, mas se encontra na significação, na interpretação que o ser humano dá ao gesto ou ao evento. Só o ser humano é capaz de violência, porque só ele é capaz de interpretação e de compreensão do gesto ou do evento “no universo do sentido, de uma relação de reconhecimento e de interlocução que suspende o gesto negador, assassino pelo qual tudo é objeto e simples natureza. [...] Eis por que a violência é constitutiva do mundo humano” (Kirscher, 1992, p. 123)⁵.

Essa dualidade de razão e violência, além de constitutiva da nossa humanidade, é também irredutível, porque somos seres finitos, o que significa que nossas necessidades e desejos se renovam indefinidamente e, portanto, o princípio da violência não pode ser eliminado

5 O texto de Kirscher continua: “No nível categorial, a violência é o conceito do que ameaça o homem em sua própria humanidade: a suspensão da relação humana de homem a homem, ao outro homem e ao homem que ele é. Ela é o que o desumaniza. Ela é esse outro do homem que habita no homem, com o qual o homem está em conflito; esse conflito institui o homem em sua própria humanidade. O homem vem a si na experiência da violência” (Kirscher, 1992, pp. 123 e seg.).

definitivamente pela razão. A violência permanece sempre no horizonte da vida humana como a outra possibilidade de escolha, como o outro da razão. E o que é mais grave é que esse outro pode ser escolhido conscientemente, vale dizer, com conhecimento de causa. A nossa história recente, para não ser preciso nos referir à origem mitológica do mal, mostra que os seres humanos podem recusar a razão com conhecimento de causa, podem escolher a violência mesmo depois de ter levado a razão às suas extremas possibilidades. Se é verdade que os seres humanos só podem se compreender naquilo que eles efetivamente realizaram na sua história, então, a história das realizações humanas, numa palavra, a história da *cultura*, pode ser reduzida, em última instância, às escolhas que afirmaram e/ou negaram a razão.

REINVENTANDO AS HUMANIDADES

Em texto publicado originalmente na revista *Humanidades*, retomado posteriormente em *As razões do Iluminismo*⁶, Sérgio Paulo Rouanet defende a necessidade de reinventar as humanidades. Note-se que o texto se situa no final do assim chamado período de redemocratização do Brasil, às vésperas da publicação da Constituição cidadã de 1988. Rouanet começa afirmando que, naquele momento, repleto de “pronunciamentos sobre uma nova política educacional e cultural”, quase nada se escrevia “sobre a revalorização em nossos currículos de certas disciplinas, estratégicas para um país que está reaprendendo a pensar: as humanidades”.

6 Cf. Rouanet (1986); depois em Rouanet (1987, pp. 304-30). Cito a partir dessa edição.

Embora seja um texto datado, não pretendo considerá-lo aqui apenas como um escrito de ocasião. Por isso, não vou me referir às numerosas referências circunstanciais que ilustram no texto a descoberta de “uma causalidade oblíqua, perversa, inesperada, entre o fim das humanidades e o fortalecimento do regime autoritário”, nem à grave constatação de que “com o fim das humanidades acabou também, em grande parte, o pensamento crítico”. O que pretendo, ainda que brevemente, é evidenciar que a necessidade de reinventar as humanidades no final de um período que passou da “crase à crise” permanece uma exigência a ser respondida no momento de reconstruir um país.

Tomo como ponto de partida a definição de humanidades oferecida por Rouanet:

“Proponho chamar de *humanidades* as disciplinas que contribuam para a formação (*Bildung*) do homem, independentemente de qualquer finalidade utilitária imediata, isto é, que não tenham necessariamente como objetivo transmitir um saber científico ou uma competência prática, mas estruturar uma personalidade segundo uma certa *paideia*, vale dizer, um ideal civilizatório e uma normatividade inscrita na tradição, ou simplesmente proporcionar um prazer lúdico” (Rouanet, 1987, p. 309).

Sem pretender um consenso absoluto sobre as disciplinas que deveriam ser incluídas nesta proposta de reinvenção das humanidades, Rouanet expõe, com erudição e leveza, as disciplinas que, segundo ele, efetivamente contribuiriam para uma formação humanista. Começa pelas letras clássicas, passa pela recuperação da dignidade da língua portuguesa, reduzida pelo governo autoritário a “comunicação e expressão”, e da cultura luso-brasileira; pelo ensino das línguas modernas, do francês e do

inglês, “de modo a fazer do seu aprendizado uma experiência menos mecânica que a que se pode ter num laboratório de línguas”; pela revalorização da história, que “ou não existe mais ou perdeu sua autonomia, confundida com a geografia, ou tornou-se desinteressante”; desemboca na filosofia, como “centro das humanidades”, que “não pode ser posta a serviço de nenhum projeto de escravização do homem”, e conclui seu itinerário no reino da arte, menos como *fazer*, mais como *saber*, pois “a prática das artes pode ser dispensada, mas não sua história”.

Segundo Rouanet, há pelo menos quatro argumentos em favor da restauração das humanidades nos currículos escolares e acadêmicos de um país com tantas outras prioridades. Em primeiro lugar, sem qualquer hostilidade à técnica e à ciência, para fazer “um contrapeso necessário à difusão da cultura tecnocrática entre nós”. Em segundo lugar, porque “o manejo das humanidades torna o espírito infinitamente mais versátil”, evitando “a total atomização da vida”. Em terceiro lugar, porque “o cultivo das humanidades pode contribuir para o hábito do pensamento crítico, sem o qual nossa jovem democracia não poderia sustentar-se”. Finalmente, mas não menos importante, porque “as humanidades são uma fonte de prazer”.

Entretanto, para Rouanet, “resgatar as humanidades, nas condições atuais do Brasil, supõe três rupturas: com a pedagogia tradicional, com a tecnocracia e com o populismo”. Quanto à primeira ruptura, “o resgate das humanidades tem um sentido de renovação, não de restauração”, portanto, “não se trata de voltar ao passado, mas de tornar possível o futuro”. Romper com a antiga pedagogia significa criar uma “pedagogia que enfatize o debate, a pesquisa, a reflexão original e que

desenvolva a capacidade de usar os conhecimentos adquiridos para compreender melhor a atualidade e para criticá-la”. Com relação ao programa tecnocrático, que foi “brilantemente bem-sucedido” no período autoritário, que teve suas asas cortadas com a volta do regime democrático, mas que continua se opondo “ao projeto de reviver as humanidades, alegando que elas são incompatíveis com o desenvolvimento”, é preciso afirmar que “o modelo democrático de desenvolvimento” não se reduz a formar “recursos humanos”, mas “seres humanos” capazes de “contribuir para o desenvolvimento da única maneira digna de homens livres – participando, debatendo, construindo e criticando, isto é, exercendo plenamente sua cidadania”. Finalmente, romper com o populismo, que é a outra face da tecnocracia, é romper com uma política elitista de “marginalização das classes baixas e extinção de sua consciência crítica”, que as deixa mergulhadas “numa pseudocultura ‘espontânea’, que em sua pobreza e indiferenciação bloqueia qualquer reflexão emancipatória e nesse sentido é a principal aliada da oligarquia”.

A CULTURA ENTRE HUMANISMO E BARBÁRIE

Antes de concluir, quero retomar uma aguda observação de Rouanet no âmbito dos argumentos em favor das humanidades. A propósito dos inúmeros exemplos históricos da coexistência pacífica entre uma civilização humanística e um regime absolutista, ou o fato de a tradição humanística na Alemanha não ter feito nada para impedir o nazismo, ele afirma:

“Horrorizar-se com a coexistência da cultura com a barbárie é algo que só pode ocorrer

a quem tinha, de saída, uma visão idealista da cultura, vista como a esfera dos valores excelsos, que nada tem a ver com as realidades sórdidas da vida. [...] Longe de ser um Parnaso elevando-se acima das nuvens, a cultura está umbilicalmente ligada ao mundo do trabalho e à violência de classe – é o outro lado de uma sociedade regida pelo valor de troca e pelo princípio da utilidade” (Rouanet, 1987, p. 324).

Essa observação está em profunda sintonia com a reflexão de inspiração weiliana feita acima sobre a escolha da razão. Fazendo eco à afirmação de Rouanet, segundo a qual “a cultura pode aliar-se à barbárie; mas a ausência de cultura é a barbárie”, para Eric Weil, a razão está indissolúvelmente ligada à violência porque é a escolha da razão que revela a violência como a outra possibilidade da razão, de modo que a história da *cultura* se reduz, em última instância, às escolhas que afirmaram e/ou negaram a razão. Evocando a mesma frase de Goebbels, “que sentia vontade de sacar o revólver quando ouvia falar em cultura”, citada por Rouanet, Weil afirma que o homem culto se distingue de todos os outros por “um único traço, mas suficiente para fazer dele um monstro e um objeto de desgosto para todos os demais: ele reprovava a violência. Ele não crê, não quer crer que haja coisas, opiniões, decisões pelas quais valha a pena morrer ou matar” (Weil, 2021a, p. 179).

É justamente a dualidade de razão e violência, constitutiva da nossa humanidade, que permite pensar a cultura, em termos weilianos, como

“[a] vitória sobre a violência, não a exclusão ou a negação verbal e artificial da violên-

cia, verbal e artificial porque compreende – equivocadamente – a violência como *una* e, portanto, um puro *mé einai* a se rejeitar, reprimir e esquecer em bloco. A cultura é o pensamento, mas não o pensamento abstrato, quer dizer, separado do que lhe dá sentido e ser, mas o pensamento que se sabe sempre, que se quer sempre em perigo, o pensamento agente e que forma, consciente de que sua forma formadora tem suas raízes precisamente naquilo que sempre deve de novo formar – pensamento que é ação, ação que é pensamento, em vista do contentamento” (Weil, 2021a, p. 184).

A relação umbilical da cultura com o mundo do trabalho, com a violência de classe, bem como o fato de ser o outro lado de uma sociedade regida pelo valor de troca e pelo princípio da utilidade, como afirmou Rouanet, exigem do humanista uma tomada de posição diante da revolta contra uma sociedade cujos valores são da ordem da técnica, da organização e do progresso material. Segundo Weil (2021a, p. 124):

“Só o humanista pode estabelecer um diálogo da humanidade com as suas próprias pulsões inconscientes ou semiconscientes, porque só ele considera o homem enquanto ser livre, ser que tem de lidar consigo mesmo antes de se confrontar, ou depois de ter sido confrontado, com as condições e com os resultados de sua ação. [...] É tarefa do humanista abrir e tornar acessível a todos a gama de possibilidades humanas contidas na história, na arte e na poesia”.

Afinal de contas, diz Weil (2021a, p. 125): “Os valores dominantes na nossa sociedade e as aspirações dos homens a uma vida sensata estão em contradição. Nossa época vai

mal, mas isso não é uma espécie de destino maldito que se lança sobre nós. É o que dá às humanidades a sua verdadeira nobreza”.

O HUMANISTA FILÓSOFO

É nas vestes do filósofo, que Sérgio Paulo Rouanet endossou de maneira exemplar, que podemos encontrar aquele humanista capaz de estabelecer o diálogo da humanidade consigo mesma. Com efeito, afirma Eric Weil (2021a, p. 119), o humanista “mantém o diálogo com o seu próprio passado cultural de modo a poder apreender o que é característico de sua tradição tal como ela continua sempre viva em seu presente. Seu problema é compreender esse presente pela apreensão da presença do passado que o modelou mesmo antes que o presente começasse a remodelá-lo. Ele encarna a consciência cultural de seu tempo”.

Como consciência cultural de seu tempo, o humanista é filósofo na medida em que não teme os desejos nem as necessidades e nem mesmo a morte, na medida em que sabe que pode negar todos *os* desejos, mas não pode negar *o* desejo; sabe que não pode esperar uma vitória definitiva sobre as necessidades e que pode até mesmo perder a vida para permanecer fiel à escolha da razão. Mas, enquanto filósofo, teme apenas recair na violência, porque é alguém que ama a sabedoria, mas não é sábio e, embora possa ser sábio por alguns momentos, ele conserva sempre as características da sua natureza animal.

Portanto, o que o humanista filósofo teme não é a violência exterior, que os outros ou a natureza lhe impõem, mas é a possibilidade da violência que está inscrita em sua natureza animal, isto é, a violência potencial que não

pode ser erradicada, mas apenas contida ou transformada. O humanista filósofo teme essa violência porque sabe que só ela pode impedir que ele se torne um ser humano pleno e, se for o caso, um sábio. Com efeito, é por causa dessa possibilidade de violência que ele nunca está seguro da sua razão. Ele só poderia estar definitivamente seguro da sua razão se toda a humanidade estivesse convencida, como ele está, de que só a razão pode alcançar a vitória sobre os descontentamentos provocados pelas necessidades insaciáveis e pelos desejos insatisfeitos. Mais exatamente, ele estaria seguro de sua razão se todos estivessem convencidos, como ele está, de que *a razão é o contentamento*.

Mais do que qualquer outro, o humanista filósofo sabe que racional é o que ele *deve ser* se quiser ser humano; sabe também, melhor do que os outros, que um contentamento verdadeiro é o que ele e todos buscam para serem plenamente humanos. Isso não significa que ele espere da razão a satisfação definitiva de todas as necessidades ou o apaziguamento de todos os desejos. Não é pela vã tentativa de eliminar a necessidade nem pela frustração do desejo que o filósofo busca o contentamento na razão. É pela capacidade de discernir as satisfações *razoáveis* e os desejos *legítimos* que ele pode alcançar a vitória sobre o descontentamento.

E o critério para a razoabilidade das satisfações e a legitimidade dos desejos é dado pela eliminação progressiva da violência. O humanista filósofo só poderá viver sem medo da violência quando ele e todos os seres humanos buscarem apenas as *satisfações razoáveis* e os *desejos legítimos*. Para ele, são razoáveis as satisfações que contribuem para diminuir a violência que o ser humano sofre da parte constitutiva do seu

ser animal, e são legítimos os desejos que ajudam a diminuir a dose de violência que entra nas relações humanas. É assim que, graças ao oposto da razão, graças ao *outro* da razão, se revela o segredo e a tarefa do humanismo e da filosofia. Diz Eric Weil (2012, pp. 35 e seg.): “O filósofo quer que a violência desapareça do mundo. Ele reconhece a necessidade, admite o desejo, aceita que o homem permanece animal, mesmo sendo razoável: o que importa é eliminar a violência. É legítimo desejar o que reduz a quantidade de violência que entra na vida do homem; é ilegítimo desejar o que a aumenta”.

CONCLUINDO

Essa é a imagem do humanista filósofo que reconheço na pessoa e na obra – não apenas escrita – de Sérgio Paulo Rouanet. Dos poucos, porém sempre agradáveis, contatos pessoais que tive com ele, graças aos laços de amizade com seu filho Luiz Paulo, conservo a lembrança de um *homem de cultura*, que não buscava a eficácia no imediato, de um pensador dessa história do presente que se chama política, de um filósofo para quem a renúncia à ação no imediato não foi mais que a condição para compreender a ação, a paixão e a violência, oferecendo assim à política a maior contribuição que um filósofo pode oferecer, a saber, permitir compreender que “o progresso para a não violência define para a política o sentido da história” (Weil, 2011, p. 284).

Eu não poderia concluir de maneira mais adequada esse elogio das humanidades em homenagem a Sérgio Paulo Rouanet senão reproduzindo o último parágrafo do texto que motivou a presente reflexão. Escrito há

mais de três décadas, o texto mantém uma inquietante atualidade. Cito, para concluir:

“As humanidades são ao mesmo tempo ordem e transgressão. São habitadas por um ideal normativo implícito, por um sonho de harmonia, de equilíbrio e perfeição; mas como essa ordem está permanentemente em contradição com todas as ordens existentes, elas são permanentemente transgressoras. A busca da ordem passa pela transgressão, o

que significa que elas só podem realizar-se na democracia, a mais frágil das construções humanas e a mais valiosa. Como ensinamento, mas também como jogo, como trabalho do pensamento e trabalho do imaginário, como *anamnésis*, consciência crítica e antecipação utópica, elas são indispensáveis numa sociedade livre e precisam dela para viver. No Brasil democrático que começamos a construir, chegou o momento de reinventar as humanidades” (Rouanet, 1987, p. 330).

REFERÊNCIAS

- BERTI, E. *Estrutura e significado da Metafísica de Aristóteles*. Trad. J. Bortolini. São Paulo, Paulus, 2012.
- BERTI, E. *La filosofia del “primo” Aristotele*. Presentazione di G. Reale. Seconda edizione. Milano, Vista e Pensiero, 1997.
- CASSIN, B. *Aristóteles e o logos. Contos da fenomenologia comum*. Trad. L. P. Rouanet. São Paulo, Edições Loyola, 2000.
- HÖFFE, O. *Justiça política. Fundamentação de uma filosofia do direito e do Estado*. Trad. E. Stein. Petrópolis, Vozes, 1991.
- JAEGER, W. *Paideia. A formação do homem grego*. Trad. A. M. Pereira. São Paulo, Martins Fontes, 1995.
- KIRSCHER, G. *Figures de la violence et de la modernité. Essais sur la philosophie d'Eric Weil*. Lille, Presses Universitaires de Lille, 1992.
- MACINTYRE, A. *Depois da virtude. Um estudo em teoria moral*. Trad. J. Simões. Bauru, Edusc, 2001.
- ROUANET, S. P. “Reinventando as humanidades”. *Humanidades*, n. 10. Brasília, UnB, ago.-out./1986.
- ROUANET, S. P. *As razões do Iluminismo*. São Paulo, Companhia das Letras, 1987.
- SNELL, B. *A descoberta do espírito*. Trad. A. Morão. Lisboa, Edições 70, 1992.
- WEIL, E. *Escritos sobre educação e democracia*. Organização e tradução de Judikael Castelo Branco. Palmas, Eduft, 2021a.
- WEIL, E. *Filosofia política*. Trad. M. Perine. São Paulo, Edições Loyola, 2011.
- WEIL, E. *Lógica da filosofia*. Trad. Lara C. de Malimpensa. São Paulo, É Realizações, 2012.
- WEIL, E. “Violência e linguagem” (trad. Judikael Castelo Branco). *Revista de Filosofia Aurora*, v. 33, n. 60. Curitiba, 2021b, pp. 1.083-94.



Joseph Wright/Domínio público/Wikimedia Commons

**Sérgio Paulo Rouanet
lê Walter Benjamin:
uma modernidade sem progresso?**

Jeanne-Marie Gagnebin

resumo

Este artigo é uma tentativa de entender como Sérgio Paulo Rouanet insiste na permanência da tradição iluminista na teoria da modernidade em Walter Benjamin, sendo que a persistência da *Aufklärung* não acarreta nenhuma hipótese de progresso, mas talvez muito mais a previsão da catástrofe.

Palavras-chave: Iluminismo; modernidade; progresso; W. Benjamin.

abstract

*This paper tries to understand how the Brazilian thinker Sérgio Paulo Rouanet insists in the continuity of the theory of modernity in Walter Benjamin, since the persistence of *Aufklärung* does not imply any hypothesis of progress, but rather a much more likely provision of catastrophes.*

Keywords: *Enlightenment; modernity; progress; W. Benjamin.*

N

um texto recente, escrito a pedido de colegas alemães, sobre a recepção de Walter Benjamin no Brasil, citei nas primeiras linhas um artigo de Sérgio Paulo Rouanet, publicado em 1997 na revista *Tempo Brasileiro*, no qual afirmava que a recepção de Benjamin seguia um duplo ritmo: o ritmo ligado à

temporalidade das traduções a partir do original alemão e, outro, ligado à temporalidade política, em particular o período da ditadura militar e o do restabelecimento da democracia a partir de 1985, com todas as agruras que este restabelecimento manifesta até hoje.

Nesse contexto, devemos lembrar as traduções pioneiras de Benjamin por Rouanet, em 1984, com a *Origem do drama*

barroco alemão e, em 1985, com o primeiro volume das *Obras escolhidas* de Benjamin, ambos os volumes lançados pela Editora Brasiliense. O trabalho de tradução dava generosamente acesso a textos essenciais de Benjamin, permitindo igualmente um acesso direto a vários dos seus escritos que fundamentavam o livro de Sérgio Paulo Rouanet *Édipo e o anjo* (1981), um dos primeiros ensaios de fôlego sobre o autor no Brasil. Um livro que já falava da crise da razão iluminista na modernidade, em particular nas análises literárias e historiográficas da modernidade em Benjamin; e que se arriscava a traçar paralelos entre a teoria do trauma e da memória em Freud e a teoria do choque,

JEANNE MARIE GAGNEBIN é professora titular de Filosofia da PUC-SP e autora de, entre outros, *Limiar, aura e rememoração: ensaios sobre Walter Benjamin* (Editora 34).

da vivência (*Erlebnis*) e da rememoração (*Eingedenken*) em Benjamin.

Um livro, portanto, que não se limitava à teoria estética de Benjamin, mas a compreendia, desde a livre-docência sobre o drama barroco até o último texto, *Sobre o conceito de história*, como sendo também uma filosofia da história e uma teoria da escrita da história, da historiografia. Imerso na difícil tradução do livro sobre o drama barroco, Rouanet vislumbrou com clareza que na teoria do originário, exposta no famoso e obscuro Prefácio ao *Trauerspielbuch*, já havia uma crítica decisiva à “ideologia do progresso”, como Benjamin a denuncia no seu último texto. Rouanet constrói assim um arco interpretativo muito amplo e, ao mesmo tempo, muito preciso, entre o pensamento especulativo, por assim dizer, pré-marxista (por assim dizer, porque o marxismo de Benjamin é, no mínimo, singular) e a crítica do filósofo à teoria do desenvolvimento histórico da social-democracia de Weimar, um determinismo otimista pretensamente marxista.

Cito Rouanet no seu livro de 1981, *Édipo e o anjo*:

“Essa história anti-historicista já se anunciava na fase pré-marxista de Benjamin. Discutindo as várias tentativas de descrever a história das formas e gêneros artísticos a partir de categorias genéticas, como a origem, diz Benjamin: ‘A origem, apesar de ser uma categoria totalmente histórica, não tem nada a ver com a gênese (*Entstehung*) [...]. A origem se localiza no fluxo do vir a ser como um torvelinho (*Strudel*) e arrasta em sua gravitação o material originado. O originário não se encontra nunca no mundo dos fatos, e sua rítmica só se revela a uma visão dupla (*Doppeleinsicht*), que a (a rít-

mica) reconhece, por um lado, como restauração e reprodução (*Wiederherstellung*, reprodução, nova produção) e, por outro lado, e por isso mesmo, como incompleta e inacabada” (Rouanet, 1981, p. 21).

Rouanet comenta que essa concepção da origem, no livro sobre o drama barroco, será retomada na derradeira crítica de Benjamin à concepção “da história como um quadro temporal homogêneo e vazio, cujo *deus ex machina* é o progresso, força motriz que impulsiona a humanidade para o futuro, seja através de uma evolução linear, como afirma a historiografia, seja através do desenvolvimento das forças produtivas, cujo amadurecimento criará condições para a transformação revolucionária, como afirmam as várias correntes tributárias do economicismo da II Internacional” (Rouanet, 1981, pp. 21-2).

Ora, graças à generosidade de Rouanet, entramos em contato a respeito de sua tradução do *Trauerspielbuch*, em particular da tradução do conceito de *Darstellung* e, mais tarde, em 2014, de outras passagens desse enigmático livro. Tive também a sorte – e a honra – de encontrá-lo, nos últimos anos, quando ele assumiu, em fevereiro de 2016, a Cátedra Olavo Setubal do Instituto de Estudos Avançados da USP. Nessa ocasião, Rouanet proferiu uma bela conferência, intitulada “As ambivalências da modernidade”. Na mesa que se seguiu, tentei tecer alguns comentários, que vou retomar aqui.

O primeiro ponto a destacar é a insistência de Rouanet em pensar a reflexão de Benjamin dentro da tradição iluminista, sendo que ele distingue entre Ilustração e Iluminismo (Rouanet, 1987, p. 28). A “Ilustração” descreveria uma época precisa

do século XVIII. O “Iluminismo”, um movimento intelectual mais amplo “que combate o mito e o poder, a partir da razão” (Rouanet, 1987, p. 28), portanto, um movimento que vai no mínimo de Kant a Benjamin, passando por Marx! Rouanet defende, portanto, um conceito especulativo e crítico de “razão”/Vernunft em oposição aos modelos tecnicistas e instrumentais de racionalidade no capitalismo – e, diria eu, no modelo neoliberal ao gosto de Emmanuel Macron (para citar alguém articulado intelectualmente!). Recusa as “subculturas jovens” (Rouanet, 1981, p. 17) que opõem razão e vida.

Essa posição se situa na reta linha da Escola de Frankfurt, em particular da *Dialética do esclarecimento* de Adorno e Horkheimer. E Walter Benjamin encontra-se também nessa grande tradição crítica, apesar de todas as interpretações que fazem dele “um falso irracionalista”, como as denuncia Rouanet no mesmo livro (Rouanet, 1987, pp. 110 e segs. – capítulo intitulado “Benjamin, o falso irracionalista”). Rouanet sempre adorava citar o fragmento do caderno N das *Passagens*, no qual Benjamin fala da necessidade de abrir caminhos na floresta escura do horror e da loucura com “o machado afiado da razão”.

Gostaria de aprofundar e, por assim dizer, de radicalizar essa interpretação crítica e racionalista – no sentido amplo de uma razão emancipatória – da filosofia de Benjamin, defendida por Rouanet. Proponho a seguinte hipótese de trabalho: os conceitos desenvolvidos por Benjamin de aura – e de desaturização – e, igualmente, de mito e de destino (*Schicksal*) são imprescindíveis para entender melhor aquilo que Adorno e Horkheimer vão elaborar na *Dialética*

do esclarecimento, uma hipótese oposta à frequente leitura que faria de Benjamin um otimista ingênuo, ao contrário da dialética pessimista de Adorno: uma leitura, aliás, que o próprio Adorno ajudou a construir.

Vamos primeiramente aos conceitos de “aura” e de “desaturização”. E isso porque os conceitos de valor de culto e de valor de exposição, na base da questão da “aura” e da “desaturização”, são também a base do famoso ensaio sobre “A obra de arte na época de sua reprodutibilidade técnica”. Em seu *Pariser Tagebuch* [Diários de Paris], Benjamin relata o provável início desta reflexão ao relatar quando foi, pela primeira vez, à livraria Aux Amis du Livre, em 4 de fevereiro de 1930; essa livraria, perto do Carrefour de l’Odéon, em Paris, era de propriedade de Adrienne Monnier, uma mulher decidida e corajosa que se torna amiga de Benjamin e ajudará a liberá-lo, intercedendo junto às autoridades francesas do campo de *travailleurs volontaires*, onde foi confinado, com outros refugiados alemães, em novembro de 1939, isto é, depois da declaração de guerra entre a França e a Alemanha.

Nesse primeiro encontro com Adrienne Monnier, Benjamin se detém na coleção de cartões-postais da livraria e manifesta sua aversão (!) em relação às reproduções fotográficas de obras de arte, como, por exemplo, da Catedral de Chartres. No *Pariser Tagebuch*, ele opõe a essa “fruição fácil” a atitude contemplativa do peregrino que vai até Chartres e visita devagar a catedral. Adrienne Monnier retruca que obras de arte sempre são “formações coletivas” cujo destino também consiste em poder estar à disposição de muitos, o que as técnicas de reprodução como “técnica

de redução” tornam possível. Benjamin volta para casa de posse, diz ele, de uma preciosa “teoria das reproduções”, cujos primeiros desenvolvimentos se encontram no ensaio de 1931 sobre a fotografia.

Nesse ensaio, “Pequena história da fotografia”, que Sérgio Paulo Rouanet traduziu, temos a primeira definição da “aura”, acompanhada por uma distinção clara entre reprodução (*Abbild*) e imagem (*Bild*). Cito a seguir: “E cada dia fica mais nítida a diferença entre a reprodução, como ela nos é oferecida pelos jornais ilustrados e pelas atualidades cinematográficas, e a imagem. Nesta [a imagem], a unicidade e a durabilidade se associam tão intimamente como, na reprodução, a transitoriedade e a reprodutibilidade”.

Gostaria de insistir na constatação da ambiguidade de Benjamin em relação à perda da aura. Não só porque ele – como evoca o episódio do encontro com Adrienne Monnier e sua coleção de cartões-postais – era um caminhante assíduo que preferia ir ver e contemplar *in loco* e não se contentava com reproduções. Mas, sobretudo, porque o conceito de *imagem* é determinante na sua reflexão histórica (*imagens dialéticas*) e na sua interpretação de Proust.

Essa ambiguidade, que me parece rica, assinala também que a perda da aura não é um fenômeno tranquilo. De fato, ela é tão pouco tranquila que, muitas vezes, suscita um efeito de compensação na produção capitalista da cultura. Essa tendência do capitalismo tenta, por assim dizer, uma “reauratização” do real e da arte através do “*glamour*” da mercadoria. São pouco aceitas práticas artísticas efêmeras e despojadas que não pretendem criar valores eternos e

únicos, mas criticar o existente – haveria aqui o germe de toda uma discussão necessária em torno dos conceitos de “obra” de arte, tanto em Heidegger quanto em Adorno. Nesse pequeno ensaio sobre fotografia, Benjamin descreve a beleza ímpar das primeiras fotografias, ainda produzidas por câmeras lentas, fotografias por assim dizer ainda artesanais, únicas e, nesse sentido, ainda auráticas. Ele opõe essas primeiras fotografias àquelas falsamente auráticas que inundam hoje o mercado e que não são nada mais que a reprodução em massa de uma aura fictícia, cuja primeira função consiste em obliterar a desolação do real.

Lembremos aqui que Baudelaire também, no seu famoso poema em prosa “Perte d’auréole” [Perda de auréola], uma das fontes principais da teoria da aura em Benjamin, zombava do mau poeta que ia recolher a auréola caída no lodo e tentava adaptá-la à sua cabeça, em vez de entender que tal postura tinha se tornado impossível.

Essa reauratização harmonizante e acrítica, muito próxima dos mecanismos denunciados depois por Adorno e Horkheimer como “indústria cultural”, está hoje na base da profusão de imagens que nos sufocam, do Instagram aos belos e belas influenciadores(as). A essa idealização e harmonização superficiais e mercadológicas, Benjamin contrapõe as fotografias de Eugène Atget, que têm o mérito de “desinfetar a atmosfera sufocante difundida pela fotografia convencional”, de “libertar o objeto de sua aura” ou ainda de “tirar a maquiagem (*abschminken*) do real”. Somente essa pobreza, essa austeridade, esse vazio que Atget descobre nas ruas de Paris, sem a tentação de cair no ameno e no anedótico, somente esses

espaços desprovidos de consolo e de aconchego permitem, segundo Benjamin, abrir espaços de experimentação, de tentativas de ordenação (*Versuchsanordnungen*) novas, uma tarefa que Benjamin enfatiza na arte contemporânea: no teatro “épico” de Brecht, nos espetáculos teatrais efêmeros que montam as crianças proletárias com a ajuda de Asja Laxis, nos filmes de Eisenstein. Uma arte desprovida de “aura” e, nesse sentido, radicalmente profana, desprovida do brilho de auréolas factícias.

Na segunda parte de sua palestra sobre a estética na modernidade, no IEA, em 2016, Sérgio Paulo Rouanet elabora uma leitura do livro *Capitalismo como religião*, um fragmento de juventude de Benjamin, e propõe a seguinte hipótese: a saber, que tanto o *Trabalho das passagens* quanto esse fragmento de juventude revelam um diálogo implícito e crítico com Max Weber. Não conheço suficientemente Max Weber para verificar a justeza dessa interpretação, mas achei essa tese muito forte e convincente. Aliás, os melhores comentadores desse fragmento, na Alemanha, vão nessa direção, em particular Uwe Steiner, no seu excelente verbete sobre esse texto no *Benjamin-Handbuch* (Steiner, 2011).

Segundo essa leitura, Benjamin discutiria em particular a hipótese da *Entzauberung der Welt* de Weber, que racionaliza mas empobrece, porque se não há mais magia (*Zauber*), também não há mais encanto (*Zauber* igualmente). Benjamin lhe opõe a renovação, na modernidade, da ordem mítica, graças a um sono coletivo que se manifestaria não no desencantamento do mundo, mas muito mais

no seu reencantamento factício, usando as técnicas modernas para celebrar o capitalismo e o *status quo* da tradição burguesa. Quando as estruturas de ferro imitam as arcadas de igrejas góticas, então assistimos não ao fim da religião, mas à sua recrudescência. Ou melhor: assistimos ao fim das religiões da transcendência (que ainda possibilitam uma crítica negativa da miséria terrestre) e ao ápice de uma religião inteiramente integrada aos mecanismos do mercado capitalista. Devo dizer que essa concepção de uma religião integrada e integrante, consoladora da real miséria do real e, simultaneamente, fonte de enriquecimento (para não falar em teologia da prosperidade), reforça essas hipóteses de Benjamin.

Na obra *Capitalismo como religião*, Benjamin insiste nessa remitificação do real pelo capitalismo através do conceito-chave de culpa ou de dívida. Ele retoma aqui as reflexões de Nietzsche (2009, segunda sessão) sobre a ambiguidade da palavra *Schuld* (“culpa”), que Nietzsche faz derivar, de maneira bastante materialista, de “dívida”: o homem endividado, aquele que sempre deve e nunca pode pagar (isto é, na leitura da modernidade por Benjamin, o homem submetido à dinâmica infernal do mercado capitalista), esse homem endividado é aquele que sempre se sentirá culpado, não conseguindo nunca pagar suas dívidas nem expiar sua culpa.

Como Rouanet interpreta, com toda razão, o mundo moderno não foi desencantado – em todos os sentidos das palavras “encanto” e “encantamento”. Podemos também dizer: segundo Benjamin, lido por Rouanet, o desencantamento do mundo moderno não foi suficientemente

radical. O ocaso (discutível) das religiões tradicionais cedeu lugar a uma religiosidade difusa muito mais perigosa porque se traveste de “racionalidade”, racionalidade mítica da concorrência e da dívida infinita que a ordem capitalista instaura.

A verdadeira modernidade ou, como diz Rouanet, a modernidade ideal, saberia colocar as técnicas a serviço do homem sem violentar a natureza e encontraria na racionalidade crítica as forças de uma mudança imanente dos laços sociais. A cultura, ao alcance de todos, não seria mais um amontoado de mercadorias, de “bens culturais” – Benjamin detestava tal expressão –; ela não seria mais um instrumento de poder e de prestígio, mas uma força de experimentação prática e lúdica, uma força de transformação da percepção. Parafraseando Marx,

poderíamos dizer que, aí sim, sairíamos do domínio do mito e da culpa, para adentrar o reino verdadeiramente histórico da liberdade.

Concluindo: me parece haver em Benjamin uma exigência radical de desaturação e de saída do mito – *Entzauberung* – que não significa uma racionalidade morosa e cruel, submetida aos imperativos do lucro e do sucesso, mas uma racionalidade criadora, experimental, alegre: daí a importância do lúdico e do jogo, do *Spiel*, na teoria da *mimesis* em Benjamin. Não se trata, então, como o afirmam algumas leituras de Benjamin, de reencantar o mundo. Trata-se muito mais de radicalizar a crítica ao existente, isto é, ao inferno da racionalidade capitalista, para não precisar mais do consolo dos mitos e das religiões. Em particular, para não precisar da mitologia do progresso.

REFERÊNCIAS

- BENJAMIN, W. *Origem do drama barroco alemão*. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo, Brasiliense, 1984.
- BENJAMIN, W. *As obras escolhidas – Magia e técnica, arte e política*. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo, Brasiliense, 1985.
- NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo, Companhia de Bolso, 2009.
- ROUANET, S. P. *As razões do Iluminismo*. São Paulo, Companhia das Letras, 1987.
- ROUANET, S. P. *Édipo e o anjo*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1981.
- STEINER, U. “Benjamin”, in Burkhardt Lindner (org.). *Benjamin-Handbuch – Leben – Werk – Wirkung*. Berlim, J. B. Metzler, 2011.

Georges de La Tour/Domínio público/Wikimedia Commons

O Conselheiro Aires na obra de Sérgio Paulo Rouanet

João Almino

resumo

Este artigo propõe que a “forma shandiana” conceitualizada por Sérgio Paulo Rouanet, em seu livro *Riso e melancolia*, empregada especialmente às *Memórias póstumas de Brás Cubas*, também pode ser aplicada aos romances de Machado posteriores a este, inclusive aos dois últimos, cujo “autor” é um diplomata, o Conselheiro Aires. O artigo também resgata o que talvez seja o único texto publicado por Rouanet sobre política externa e internacional, que especula sobre o que seria uma política externa brasileira conduzida pelo personagem de Machado, e analisa as referências à figura de Aires na correspondência de Machado organizada por Rouanet.

Palavras-chave: Machado de Assis; Sérgio Paulo Rouanet; forma shandiana; ficção brasileira e diplomacia; política externa.

abstract

*This article suggests that the “Shandian form” conceptualized by Sérgio Paulo Rouanet, in his book *Riso e melancolia*, used especially in relation to Posthumous memoirs of Brás Cubas, can also be applied to Machado’s novels after this one, including the last two, whose “author” is a diplomat, Counselor Aires. The article also rescues what is perhaps the only text published by Rouanet on foreign and international policy, which speculates on what would be a Brazilian foreign policy conducted by Machado’s character, and analyzes the references to the figure of Aires in Machado’s correspondence organized by Rouanet.*

Keywords: Machado de Assis; Sérgio Paulo Rouanet; Shandian form; Brazilian fiction and diplomacy; foreign policy.

E um grande prazer participar deste colóquio do Instituto Rouanet, em parceria com a Unicamp. Agradeço especialmente à diretora executiva do instituto, Adriana Rouanet, ao professor Luiz Paulo Rouanet e ao professor Marcos Lopes, da Unicamp, organizador do colóquio. Uma alegria compartilhar a mesa com o velho amigo professor David Jackson, profundo conhecedor da literatura brasileira, e ter a mediação da professora Lucia Granja, que certamente domina os assuntos de que vou falar melhor do que eu.

Tive a oportunidade, noutras ocasiões, de comentar aspectos da obra filosófica de Sérgio Paulo Rouanet e, no campo da cultura, comparei seu pensamento universalista com o de Armatya Senn. Tendo sido convidado inicialmente para falar sobre a literatura na obra de Rouanet, decidi fazer o recorte de

um tema específico: o do Conselheiro Aires na sua obra literária.

Como o tema do colóquio vai além da literatura e enfoca o particular e o universal em seu pensamento, começo comentando que, em *As razões do Iluminismo*, Rouanet explica por que a geração de uma cultura autônoma não deve ficar confinada a fronteiras nacionais: a cultura autêntica pode ser estrangeira, a cultura nacional pode ser alienada e, se a cultura é verdadeiramente universal, ela é *ipso facto* nacional (Rouanet, 1987, p. 127 e 128)¹.

1 Conferir o ensaio intitulado "O novo irracionalismo brasileiro" (Rouanet, 1987, pp. 127-8). Esse ensaio incorpora trechos de artigo anterior intitulado "Blefando no molhado" (*Folha de S. Paulo*, 15/12/1985). Parte do mesmo ensaio foi publicada em francês, em *Lettre internationale* (Printemps, 1989), com o título de "Le vert et le jaune".

JOÃO ALMINO é escritor, diplomata, membro da Academia Brasileira de Letras e autor de, entre outros, *Dois ensaios sobre Utopia* (Editora UnB).

Numa entrevista ao caderno “Ideias”, do *Jornal do Brasil*, de 24 de setembro de 1988, Rouanet se opõe à ideia de que somente existem culturas específicas, culturas sempre independentes, conhecimentos restritos a uma nação ou a um povo.

É, a meu ver, em *Mal-estar na modernidade*, de 1993, que ele expõe o cerne de seu pensamento iluminista. Ali defende que a cultura é síntese sempre se fazendo. Será tanto mais vigorosa quanto mais diversificados forem os elementos dessa síntese. A natureza dinâmica e sincrética das culturas torna mais complexas, por sua vez, as noções de identidade e de raízes, que supõem uniformidade, paralisia e, quando negam a hibridização, endogamia.

Isso não significa preconizar a extinção das particularidades existentes. Tampouco opor-se ao uso metodológico do relativismo para estudar a cultura alheia. Trata-se sobretudo de uma crítica ao uso ideológico de particularidades reais como pretexto para silenciar a crítica e a autocrítica.

Vou agora ao tema de que me ocupei neste ensaio, tema do qual o professor David Jackson é grande conhecedor. A propósito dos dois últimos romances de Machado de Assis, *Esau e Jacó* e *Memorial de Aires*, teço um comentário sobre a *Correspondência de Machado de Assis*, sob a coordenação e orientação de Sérgio Paulo Rouanet, publicada pela Academia Brasileira de Letras entre 2008 e 2015, bem como sobre seu livro *Riso e melancolia: a forma shandiana em Sterne, Diderot, Xavier de Maistre, Almeida Garrett e Machado de Assis*, publicado pela Companhia das Letras em 2007.

Ao organizar a correspondência de Machado, Rouanet demonstra que, além do filósofo formulador de conceitos e capaz de grandes abstrações, podia ser o pesquisador atento aos detalhes, que ele consegue transmitir em suas apresentações de cada volume da correspondência e em muitas das notas de rodapé. Esse trabalho hercúleo, que contou com a colaboração das pesquisadoras Irene Moutinho e Silvia Eleutério, é obra fundamental para quem se interessa pela vida e obra do maior escritor brasileiro. Os volumes da correspondência contêm todas as cartas enviadas por Machado e por ele recebidas até poucos dias antes de sua morte. Só não é possível dizer que contêm tudo porque, como afirma na quarta capa do tomo V o escritor e diplomata Geraldo Holanda Cavalcanti, então presidente da academia, temos sempre “a esperança de que novos [documentos] sairão de um ou outro esconderijo”.

As referências aos romances do Conselheiro Aires estão nos tomos IV (1901-1904) e V (1905-1908) da *Correspondência*.

Antes de dizer o que há nesses volumes sobre esses dois extraordinários romances, afirmo que há menos do que se poderia esperar não fosse Machado de Assis quem era. Guardava segredo até o último momento do que estava escrevendo, com duas únicas exceções conhecidas. Uma foi o envio do *Memorial de Aires* seis meses antes de sua publicação ao escritor Mário de Alencar, filho do romancista José de Alencar. Bem mais novo que ele, Mário foi seu mais atento companheiro nos últimos anos, especialmente após a morte de Carolina Augusta Xavier de Novaes, a mulher de Machado, em 20 de outubro de

1904. Seria eleito à Academia Brasileira de Letras em 31 de outubro de 1905, na sucessão de José do Patrocínio, em eleição polêmica, porque muitos, entre os quais o historiador, diplomata e acadêmico Oliveira Lima, consideravam seu concorrente Domingos Olímpio mais merecedor.

Como aponta Rouanet, Machado – com esta exceção e possivelmente a de seu cunhado Miguel de Novaes – nunca enviava seus manuscritos para leitura de quem quer que fosse. Sua mulher, Carolina Novaes, os lia, mas dela não esperaríamos encontrar comentários sobre seus livros na correspondência. A ela Machado teria ditado capítulos de suas *Memórias póstumas de Brás Cubas* quando enfrentava um problema de visão e alguns insinuam que ela teria até mesmo escrito partes de sua obra. Numa carta ao historiador, acadêmico e diplomata Oliveira Lima, diz que ela morreu sem ter lido todo o *Memorial de Aires*. A uma amiga, ela teria confiado que leu trechos.

O que há na correspondência sobre os dois romances está em grande medida circunscrito a comentários de membros da Academia Brasileira de Letras. Eram os principais correspondentes de Machado e, vários deles, escritores ou críticos destacados, que haviam recebido exemplar do livro do editor, Garnier, ou diretamente do autor.

Numa de suas ótimas apresentações aos volumes da correspondência, especificamente na do tomo IV, Sérgio Paulo Rouanet diz com acerto que “a obra-prima de Machado de Assis no período [estamos falando de 1901 a 1904] foi incontestavelmente *Esau e Jacó*”.

Um dos temas centrais desse romance é a briga entre os gêmeos Pedro e Paulo, um monarquista e o outro republicano, mediada pelo Conselheiro Aires. Este, embora seja personagem do romance, sabemos pela “Advertência”, espécie de prefácio ao livro, que foi também o seu autor. Seria uma típica narrativa em terceira pessoa, não fosse a interferência de um “eu” nunca identificado, que se limita a se dirigir ao leitor ou opinar sobre detalhes do encaminhamento da história. Um “eu” narrador não identificado havia, aliás, também em *Quincas Borba*, romance anterior de Machado que em tudo o mais tem as características de um romance em terceira pessoa.

Não há na correspondência que Rouanet reuniu referência ao início da escrita de *Esau e Jacó*, publicado em 1904. Não sei se Machado já tinha o Conselheiro Aires em mente quando, em carta de 1º de fevereiro de 1901 ao grande crítico literário da época e seu amigo José Veríssimo, fundador da cadeira 18 da academia, revela sua sensibilidade para uma das questões políticas fundamentais daqueles anos, a oposição entre monarquistas e republicanos. O comentário é a propósito da Academia Francesa, que – diz Machado em tom elogioso – “viu já monarquias de vária casta, legítimas e liberais, e repúblicas, e consulados e impérios, e vai sobrevivendo a todas as instituições”. O certo é que Aires teria gostado do comentário.

A primeira referência ao livro data de 14 de setembro de 1904, quando, portanto, já estava publicado. É do mais assíduo correspondente de Machado, o escritor e diplomata Magalhães de Azeredo, o mais

jovem a entrar para a academia, que de Roma enviava longas cartas. Diz que soube da publicação do livro por Graça Aranha, outro diplomata, escritor e igualmente membro da Academia Brasileira de Letras. E acrescenta: “Ora, sempre foi mau em guardar segredo comigo sobre isso! O Graça já o leu, e diz dele grande bem: eu vou escrever para que ele tente obter do Garnier um exemplar de contrabando, porque estou desejosíssimo de conhecer o seu novo filho, os seus novos filhos quero dizer – são dois”.

Duas semanas depois, em 30 de setembro, Machado recebeu carta do já citado José Veríssimo, na qual este afirma: “Só *Esau e Jacó* reconciliaram-me estes dois últimos dias com a vida intelectual. E que convívio delicioso foi esse. Imagine que tive o meu Machado de Assis aqui ao meu lado, numa longa e sempre interessantíssima palestra de 48 horas. Como tudo do livro, o título é muito bom, ao contrário do que a princípio me parecia”. Machado respondeu à carta em 4 de outubro: “Estimo que o meu *Esau e Jacó* lhe tenha produzido o efeito que me diz na carta. Se lhe pareceu que lá me teve a seu lado, em longa e interessante palestra, é porque estava também comigo, e bastou a suprir a presença do amigo velho”. Como destacado em nota de rodapé à edição das cartas organizada por Rouanet, Veríssimo viria a publicar em dezembro do mesmo ano, na revista *Kosmos*, uma crítica do livro. Considerava ali *Esau e Jacó* “o regalo literário do ano”. Oito anos após a morte de Machado, em 1916, escreveria um capítulo sobre o autor com nova apreciação do romance em sua *História da literatura brasileira*.

Mário de Alencar também escreveu sobre o novo romance em artigo de 2 de outubro de 1904, publicado no *Jornal do Comércio*. No dia seguinte, ou seja, no dia 3, Machado reagiria em carta: “Creio na sinceridade da impressão, por mais que ela esteja contada em termos altos e superiores ao meu esforço. Vi que penetrou o sentido daquelas páginas, que as leu com amor e simpatia, e desta última parte nasceu dizer tanta coisa bela, mais ainda para quem já vai em pleno inverno”.

Com a morte de sua mulher Carolina Novaes em 20 de outubro, compreensivelmente a correspondência será tomada pelas manifestações de condolências e suas respostas. Em profundo luto, Machado escreveu seu mais famoso soneto, “A Carolina”.

Só em 4 de dezembro vamos encontrar outra carta de Machado sobre *Esau e Jacó*. Desta vez agradece ao historiador e diplomata Oliveira Lima por um “gentil artigo”: “Todo este do princípio ao fim, manifesta o seu espírito longamente benévolo, ao mesmo tempo ansioso de buscar a verdade e defini-la. Sucede comigo o que sucederá com os que lhe merecem simpatia particular: esta dominará o julgamento”. O artigo de Oliveira Lima, publicado em 21 de novembro de 1904 na *Gazeta de Notícias*, tinha por título “O último romance de Machado de Assis”. O autor começa justificando o título: o romance é o último na data e não na série. Mas é bom aqui lembrar, como faz uma nota de rodapé da *Correspondência* (de Irene Moutinho), que, quando Machado contratou em 18 de julho de 1903 a publicação do livro com Hippolyte Garnier, seu título era

“Último”. O título definitivo somente surgiu no novo termo do contrato, de 15 de abril de 1904. Além disso, na “Advertência” de *Esau e Jacó*, está dito que, quando o Conselheiro Aires morreu, foram encontrados entre seus pertences sete cadernos. O sétimo, o mais grosso e que continha a narrativa de Aires, estava intitulado “Último”. Os outros seis, que o precediam, continham o *Memorial*, diário das lembranças do Conselheiro.

O inverno de que falava Machado a Mário de Alencar em 3 de outubro de 1904 ficaria mais rigoroso após a morte de Carolina e nunca mais deixou o escritor. Ainda assim ele encontrou forças para escrever aquela que, a meu ver, é sua absoluta obra-prima, *Memorial de Aires*.

Tampouco sabemos, deste romance, quando ao certo Machado iniciou a escrita, mas está claro, na “Advertência” citada, que a ideia do *Memorial* do Conselheiro Aires já existia para Machado quando escreveu *Esau e Jacó*. Por outro lado, na mesma “Advertência” também está dito que o *Memorial*, “aparado das páginas mortas ou escuras, apenas daria (e talvez dê) para matar o tempo da barca de Petrópolis” e que “tal foi a razão de se publicar somente a narrativa”. Não sabemos, assim, se já havia naquela altura a intenção de Machado de desenvolver essa ideia do *Memorial*, transformando-o em seu último romance, ou se pretendia que ficasse apenas naquela referência. Tudo indica que no início de 1906 tentava escrevê-lo. Numa carta de 5 de fevereiro daquele ano a Oliveira Lima, afirma: “Tinha um livro em projeto e início, mas não vou adiante. Sinto-me cansado, estou enfermo e falta-me o gosto”.

Ao que Oliveira Lima respondeu em 13 de abril: “Espero que o seu livro em projeto e início vá adiante. Diz-me que o gosto lhe falta. Compreendo, mas o trabalho literário, que foi a paixão de sua vida, a fará menos solitária e mais vivida”.

Em 11 de janeiro de 1907, José Veríssimo prenuncia o novo livro de Machado, embora as memórias a que faça referência não sejam as de Aires: “Sonhei que Você fazia um livro e que eu dizia dele no jornal. Quem me dera ver o meu sonho realizado. É as *Memórias*, esse é o livro que eu lhe quisera ver fazer e que (ou então eu sou um tapado em psicologia literária) auguro Você faria excelentemente de um modo original e raro”. Ora, não foi isso que Machado veio a fazer? Ou seja, não escreveu as memórias (suas ou de Aires, veremos) de modo original e raro? Terão as palavras de Veríssimo servido de incentivo para a continuação de seu projeto?

Como diz Sérgio Paulo Rouanet na Apresentação do tomo V, que cobre os anos de 1905 a 1908, “foi a última obra-prima de Machado – *Memorial de Aires* – que ocupou mais espaço na correspondência” desses anos.

A carta de Mário de Alencar comentando a leitura do *Memorial* é de 16 de dezembro de 1907, portanto, mais de seis meses antes do lançamento do livro, em julho de 1908. Mário estava exultante com o privilégio. Diz que comentara pessoalmente com Machado suas impressões de leitura, mas gostaria de fazê-lo agora por escrito e de maneira mais ordenada. Para ele, o livro é “delicioso, fino, superior, perfeito”. Tem mais que os outros livros de Machado, “com exceção de *Esau e*

Jacó e Dom Casmurro, o apuro da perfeição, e, sem exceção de nenhum outro, uma parte grande e admirável que é efeito da colaboração de um sentimento novo, o mesmo que fez o soneto ‘A Carolina’ [publicado em 1906 no livro *Relíquias de casa velha*] e que nestas páginas traçou aquela figura verdadeira e sagrada de Dona Carmo... eu, que adivinhei o modelo, li-o comovido, cheio de respeito pela doce evocação... Depois daquele soneto, fez-lhe este retrato que é da colaboração de duas almas inseparáveis. Agora julgo saber por que me dizia que este seria seu último livro”.

Mário de Alencar foi, portanto, certamente o primeiro a ouvir do próprio Machado o que este veio a repetir em cartas a Veríssimo, Nabuco, Magalhães de Azeredo, Oliveira Lima e em quase toda a sua correspondência sobre o *Memorial de Aires*, ou seja, que este era seu último livro. Como dirá ao próprio Mário em resposta, já não tinha mais forças nem olhos para outros livros; o tempo era escasso e o trabalho, lento. Nessas e noutras palavras, repetirá a vários interlocutores que estava velho e acabado. Também foi Mário o primeiro a intuir que uma das principais personagens do *Memorial*, Dona Carmo, tinha como modelo Carolina Novaes, a mulher de Machado. Os velhos Dona Carmo e seu marido Aguiar eram um exemplo de casamento bem-sucedido, com uma possível ressalva: não tiveram filhos, como foi o caso de Machado e Carolina Novaes.

Mário destaca a simplicidade do estilo do *Memorial*: “sua língua... é inimitável: exprime tudo e é tão simples, tão divinamente simples!”. Com o livro já publi-

cado, repetiu seus elogios à simplicidade numa crítica no *Jornal do Comércio* de 24 de julho de 1908. Ao ler essa crítica, no mesmo dia escreveu a Machado o crítico Afrânio Peixoto, que anos mais tarde, em 1910, veio a ser eleito para a Academia na vaga deixada por Euclides da Cunha: “Hoje, a propósito das árvores grandes que têm flores simples e dos deuses imortais que têm ideias abreviadas, comparadas à simplicidade e à perfeição de suas palavras e de seus pensamentos, o Mário exprimiu, com emoção nobre e justiça devida, um juízo meu e creio que de muitos, sobre Machado de Assis”. O escritor Salvador de Mendonça, um dos membros fundadores da ABL, em carta de 1º de setembro de 1908, também destacou esse traço da simplicidade. “A obra [...] é tão simples, tão fácil, tão natural”, afirma, “que haverá por aí muita gente que a julgue obra ao alcance de qualquer pena. Esta facilidade aparente de feitura é realmente o selo da verdadeira obra de arte... Pois experimente e há de ver como ‘simplesmente simples’ torna-se simplesmente impossível para quem em língua portuguesa quiser hoje fazer obra respondente à tua”. Lembro que a expressão “simplesmente simples” é do próprio Machado, ou melhor, de Aires. Ele sentia atração por Fidélia, a viúva Noronha, que era como uma filha para Dona Carmo. A propósito de uma carta enviada por Fidélia a esta sua mãe pos-tiça, diz o Conselheiro: “Não tem frases feitas, nem frases rebuscadas; é simplesmente simples”.

Menos de uma semana depois de receber a carta de Mário de Alencar, ao lhe escrever em 22 de dezembro de 1907,

Machado não nega a tese de que a personagem de Dona Carmo seja inspirada em sua Carolina. Diz que Mário o leu “com alma” e acrescenta: “[...] por isso me achou o modelo íntimo de uma das pessoas do livro, que eu busquei fazer completa sem designação particular, nem outra evidência que a da verdade humana”. Outra carta a Mário, esta de 8 de fevereiro de 1908, não deixa qualquer dúvida de que concorda com a descoberta de seu dileto amigo: “Aproveito a ocasião para lhe recomendar muito que, a respeito do modelo de Carmo, nada confie a ninguém; fica entre nós dois”.

No dia 20 do mesmo mês de fevereiro, Mário promete por carta a Machado que não dirá a ninguém “aquela presunção que [fez] e acertou de ser verdadeira, sobre o modelo de Dona Carmo”.

Os outros comentários sobre o *Memorial* somente ocorrerão após a publicação. O primeiro é de José Veríssimo logo no dia 18 de julho de 1908, quando trouxe do Garnier o livro publicado no dia anterior: “Que fino e belo livro você escreveu! Consinta-me a vaidade de crer que o entendi e compreendi! O velho Aires (é ele mesmo que se quer considerar assim) decididamente é um bom e generoso coração apenas com o defeito de o querer esconder. Você já nos tinha acostumado às suas deliciosas figuras de mulher, mas, creia-me, excedeu-se em Dona Carmo. Ah! Como é verdade que a grande arte não dispensa a colaboração do coração”. E se despede desejando “vida e saúde para nos dar o resto do *Memorial* desse velho encantador que é o meu amado Aires”. Como sabemos, o editor M. de A., que assina a “Adver-

tência” do *Memorial*, explica os cortes que fez e anuncia que “o resto aparecerá um dia, se aparecer algum dia”.

Pergunto-me até se não poderíamos examinar a aplicação da forma shandiana que Rouanet extraiu das *Memórias póstumas de Brás Cubas* igualmente a romances posteriores, especialmente ao *Memorial de Aires*, como um guia de leitura.

Afirma Rouanet em seu livro de crítica que a forma shandiana não é algo que tenha vindo de Tristram Shandy, o personagem de Sterne, e que, a partir dele, fosse aplicado aos livros examinados de Diderot, Xavier de Maistre, Almeida Garrett e Machado de Assis. “Shandiano” não é tampouco uma tradução do que veio a significar a palavra *shandian* (de acordo com o *Merriam-Webster*, “relativo a ou característico de Tristram Shandy”). A forma shandiana é um conceito elaborado pelo próprio Rouanet a partir da chave de leitura sugerida nas palavras de Brás Cubas dirigidas “Ao leitor”, logo no início das *Memórias póstumas* e no “Prólogo da terceira edição”, assinado por Machado de Assis. Brás diz ter escrito o livro “com a pena da galhofa e a tinta da melancolia”. Cita Sterne e Xavier de Maistre, aos quais o Prefácio vai acrescentar Garrett. Rouanet completou o painel com a inclusão de Diderot. Diz: “Se bem-sucedida, essa tentativa mostrará que Machado de Assis [...] por um lado, sugeriu tacitamente que seu livro fosse interpretado à luz das categorias que ele tinha formulado. Por outro lado, deixou entrever a possibilidade de que, num movimento de retorno, essas mesmas categorias servissem para iluminar também a obra de seus modelos”. Em *Riso e melancolia*, de 2007, a partir de Machado e especificamente das *Memórias póstumas*,

Rouanet examinou com elegância de estilo e riqueza de detalhes cada um dos livros shandianos selecionados, empregando um método semelhante ao de seu livro *Os dez amigos de Freud* (2003), quando foi a fundo na análise de dez autores tidos como referência pelo grande teórico da psicanálise.

O conceito proposto por Rouanet compreende quatro elementos: a hipertrofia da subjetividade, digressividade e fragmentação, subjetivação do tempo e do espaço, riso e melancolia. Ele conclui seu livro dizendo esperar “que o conceito de forma shandiana ajude a alcançar um melhor conhecimento tanto de Machado de Assis quanto da linhagem intelectual a que ele se filiou”. Como vemos, refere-se ao conhecimento de Machado de Assis, e não apenas ao das *Memórias póstumas de Brás Cubas*.

Se esse conceito, como Rouanet demonstrou, pode ser aplicado para trás, iluminando até mesmo a obra de Sterne, não me parece extravagante procurar aplicá-lo para a frente, chegando a livros que Machado escreveria após as *Memórias póstumas*, embora reconhecendo estar a forma shandiana mais evidente nesse livro, do qual no fundo foi extraída.

Não há dúvida da presença da subjetivação no *Memorial de Aires*, livro escrito em primeira pessoa. Brás Cubas e Aires são memorialistas, com a diferença de que o primeiro é um defunto autor, enquanto o segundo é um autor defunto. O primeiro escreveu suas memórias depois de morto. As memórias do segundo foram encontradas quando ele já havia morrido.

Para o leitor e para o próprio Machado, são narradores de personalidade muito distinta. Brás é um descarado, nada confiável.

Embora inteligente, espirituoso e divertido, dificilmente é simpatizado pelo leitor. Aires é em alguma medida a caricatura de um diplomata, mas caricatura simpática.

Em *Esau e Jacó* já estavam bem definidos os traços de sua personalidade. Esses traços são destacados numa carta de Oliveira Lima enviada de seu posto diplomático, Caracas, em 23 de maio de 1905: “O seu Conselheiro Aires aqui aprendeu certamente, pelo efeito que as qualidades contrárias exerceriam no seu espírito, a tolerância, a benevolência, a indulgência que o distinguiam. Aqui reina um despotismo bárbaro e ignorante”. O diplomata referia-se ao ditador Cipriano Castro. Escrevendo a Machado em 28 de agosto de 1908, afirma: “O Conselheiro Aires do futuro há de ser diferente do seu, que é tão verdadeiro na sua frivolidade ocupada. Não será tão fino, mas não será menos simpático”. Joaquim Nabuco, em sua carta de 3 de setembro de 1908, enviada dos Estados Unidos, onde era então embaixador, vê no Conselheiro Aires o próprio Machado: “Li-o letra por letra com verdadeira delícia por ser mais um retrato de Você mesmo, dos seus gostos, da sua maneira de tomar a vida e de considerar tudo. É um livro que dá saudade de você, mas também que a mata”. O Conselheiro se mostra erudito, dotado de conhecimento literário, e usa a linguagem com maestria. Não gosta da política ou quiçá da política partidária. Crê que liberais e conservadores se parecem. Observa que, quando sobem e caem gabinetes, pouca coisa muda. Atrai o interesse do leitor não pelas posições que toma. Ao contrário, ele não toma posição ou então adota

uma posição média, que possa satisfazer a um ou a outro. É sempre cordato. Como seu inventor Machado de Assis, tem aversão a polêmica.

No ensaio sobre “Machado de Assis e a política internacional”, inicialmente publicado há cerca de 20 anos nos *Cadernos do CHDD* da Fundação Alexandre de Gusmão e recentemente republicado (CHDD, 2022, pp. 479-86), Rouanet compara os escritos do autor anteriores e posteriores a *Iaiá Garcia*, de 1878. A partir desse ano, nas crônicas, contos ou romances já não há, em matéria de política externa, indicações de defesa patriótica da causa brasileira na Guerra do Paraguai, enfaticamente presentes em crônicas de 1864 e 1865 (publicadas no *Diário do Rio de Janeiro*). Quanto à política internacional, deixa de haver tomada de partido por um dos lados em outros conflitos. Rouanet contrasta, por exemplo, as crônicas contra o império de Maximiliano no México, de 1865 (igualmente publicadas no *Diário do Rio de Janeiro*), com as divergências entre Bentinho e Manduca em *Dom Casmurro*, de 1899, sobre a Guerra da Crimeia. O Machado apologista da guerra não existe mais. Numa crônica de janeiro de 1865, no princípio da Guerra do Paraguai, Machado havia escrito que “alguns dias de combate fizeram mais do que longos anos de polêmica diplomática” e que “a diplomacia é a arte de gastar palavras, perder tempo, estragar papel, por meio de discussões inúteis”. Em vez disso, a partir de 1878 haveria “o silêncio, na crônica, e uma sub-reptícia guinada antiguerra, na ficção”. Leio aqui o trecho final desse ensaio de Rouanet, que conclui com uma especulação sobre

o que seria a política externa brasileira sob a condução do Conselheiro Aires:

“Tudo isso corresponde à filosofia de vida do velho Machado. Ele não nega que o patriotismo seja uma das forças motrizes da política, mas como leitor fiel de La Rochefoucauld sabe que a alma humana é complexa e permite a coexistência de motivos nobres e menos nobres. Ele sabe, também, que há sempre dois ou mais lados em cada questão, e que a melhor política externa não é a que se fixa em apenas um deles, mas a que parte do princípio de que nenhum deles contém toda a verdade. A política externa de Machado de Assis maduro não era nem revolucionária, como a dos jacobinos, nem reacionária, como a de Metternich, e talvez se aproximasse da que seria defendida pelo Conselheiro Aires, se o Conselheiro Aires tivesse uma política externa, em vez de obedecer à formulada por seus chefes no Ministério das Relações Exteriores – uma política externa cética, atenta ao substrato de interesse pessoal e de amor próprio subjacente a todos os grandes ideais, e como decorrência dessa visão desencantada do mundo, inteiramente desprovida de entusiasmo, mas também alheia a qualquer forma de fanatismo. Os historiadores que se divertem fazendo exercícios de história contrafactual podem especular como teria sido a ação diplomática brasileira no início da República se ela tivesse sido conduzida pelo Conselheiro Aires, em vez de ser dirigida pelo Barão do Rio Branco” (Rouanet, 2022, p. 486).

O Conselheiro Aires escreve mais sobre os outros do que sobre si mesmo e nada

sabemos de suas possíveis intenções em matéria de política externa e internacional, mas nada há no *Memorial* que não seja visto ou analisado a não ser a partir de sua própria perspectiva. Hipertrofia da subjetividade, portanto.

Quanto à digressividade e fragmentação, Rouanet afirma que *Memórias póstumas de Brás Cubas* não escapa à regra shandiana da pobreza da narrativa principal, embora ela seja mais densa que a dos seus predecessores. A polêmica sobre se era um romance ou não, ou seja, se havia narrativa, é comentada pelo próprio Machado no Prefácio da terceira edição. Respondendo a Capistrano de Abreu, diz que o próprio Brás Cubas já havia esclarecido essa dúvida no Prólogo: “[...] que sim e que não, que era romance para uns e não o era para outros”. Embora a fragmentação e a digressividade sejam evidentes e são elas que são destacadas no livro de Rouanet, existe um enredo possível nas *Memórias póstumas*, e não apenas o fraco enredo geral, ou seja, toda a história de Brás, suas aventuras amorosas, seu delírio, sua morte e nascimento. Foi o que defendi no livro *O diabrete angélico e o pavão, enredo e amor possíveis em Brás Cubas*. O enredo principal a que me refiro está centrado na relação entre Brás e Virgília, uma relação que se mantém e ao mesmo tempo sofre várias transformações ao longo de muitos anos. No Capítulo 131, Machado faz menção ao “amor-paixão de Stendhal”. As fases do relacionamento entre Brás e Virgília ecoam, a meu ver, a tipologia amorosa proposta por aquele autor francês em *Do amor (De l’amour)*, que compreende o amor- vaidade, o amor físico, o amor-pai-

xão e o amor-gosto, todos vividos pelos dois personagens em distintos momentos. O próprio Rouanet também menciona uma narrativa paralela que ele caracteriza como de “maior porte”, em torno de personagem “que não tem nenhuma ligação com os demais personagens da narrativa principal”. É a história de Quincas Borba, o filósofo louco formulador do humanismo, que, aliás, dará o título ao romance seguinte de Machado (Rouanet, 2007, p. 112).

E o que dizer do *Memorial de Aires*? Com maior razão é um livro de fragmentos, já que escrito sob a forma de diário. Mas o editor, que assina a “Advertência” como M. de A., decidiu não publicar todo o diário precisamente para reduzir essa fragmentação e extrair dele uma narrativa. Primeiro, publicou a parte do diário relativa a apenas dois anos, 1888 e 1889. E afirma: “[...] se for decotada de algumas circunstâncias, anedotas, descrições e reflexões, pode dar uma narração seguida”. Conservou-se “só o que liga o mesmo assunto”. Pergunto: qual seria então o mesmo assunto?

Antes de tentar responder, observo que a questão da fragmentação e do enredo em *Memorial de Aires* mereceu a atenção dos correspondentes de Machado desde o início. Um aspecto destacado por Mário de Alencar, na citada carta de 16 de dezembro de 1907, é o de que existiria originalidade na própria forma do romance de Machado. Para ele, “um diário de anotações da vida alheia com a naturalidade de observações e comentários íntimos, com o interesse crescente de um romance, e ao cabo um romance, é caso único”. Ou seja, ele destaca a narrativa ou enredo

próprios de um romance, apesar da fragmentação típica de um diário. Dirá mais adiante Salvador de Mendonça, em carta de 1º de setembro de 1908: “Alguém já me disse que o livro não tinha enredo, e eu lhe respondi que o mister dos velhos não é fazer enredos, mas desenredá-los. É essa maneira fluente com que corre a história o que mais nela me agrada, por melhor me revelar a mão de mestre que a afeição”.

Na sua carta, Mário de Alencar também adianta quais são, a seu ver, os ingredientes do enredo, ou seja, aquilo que, no dizer de M. de A., “liga o mesmo assunto”. Para Mário, o que vai permitir o que ele chama de “interesse crescente de um romance” é o sentimento de Aires pela jovem viúva Fidélia. Esse sentimento seria de amor, se ela o amasse, e “não sendo amado, é o gosto de ver como ela veio a amar o outro além do marido defunto”.

Há um ponto no livro de Machado em que o Conselheiro Aires hesita em continuar a escrita do diário. Somente o retoma por causa da “sombra da sombra de uma lágrima” de Fidélia, “sombra da sombra de uma lágrima” que lhe deu “a sombra da sombra de um assunto”. Eis, portanto, o assunto a ligar as pontas do diário.

Fidélia percorre as memórias do Conselheiro desde o princípio de 1888, quando Aires a vê no Cemitério de São João Batista, no Rio de Janeiro, ao pé do túmulo do marido. Sua irmã Rita lhe diz que essa “não casa”. “Para casar, basta estar viúva”, Aires lhe responde. E então Rita o convida “a ver se a viúva Noronha casava” com ele. “Apostava que não.” Ao longo do diário virão outras referências à aposta. Além da alusão literal à fide-

dade, o nome da viúva também remete à única ópera de Beethoven, *Fidelio*. Nela, o tema da fidelidade e do amor conjugal estão presentes através da personagem Leonor (que deu o título original da ópera, *Leonor ou o triunfo do amor conjugal*). Ela se disfarça como guarda prisional de nome Fidelio para salvar da morte seu marido encarcerado.

Fidélia será também fiel a seu novo amor, Tristão. Embora não tenha as atribuições de uma Isolda, nem haja empecilhos para que se una a Tristão ainda em vida, a ópera de Wagner é obviamente neste caso a referência.

O Conselheiro não esconde sua atração pela viúva. Repete em várias passagens de suas memórias um verso de Shelley, que explica o obstáculo principal de seu amor: “*I can give not what men call love*”. O desejo está vivo, tanto é assim que o verso do poeta, traduzido ao português, veio acompanhado numa passagem de um fecho do próprio Aires: “Eu não posso dar o que os homens chamam amor... e é pena!”. A citação do verso não enterra por definitivo o desejo. Tanto é assim que dirá Aires: “[...] uma coisa é citar versos, outra é crer neles”. Quando, ao final do romance, Aires a deixa a bordo do paquete que a levará com o marido para Lisboa, registra no diário que “ficamos a olhar um para o outro, ela desfeita em graça, eu desmentindo Shelley com todas as forças sexagenárias restantes”. O poema de Shelley citado por Aires está intitulado “*One word is too often profaned*”, o que, numa tradução literal, significaria “Uma palavra é muito frequentemente profanada”. A palavra, como é óbvio, é “amor”. O

poema refere-se a uma esperança que é como um desespero, e um dos versos um pouco abaixo daquele citado tantas vezes por Aires menciona “*The desire of the moth for the star*”, ou seja, “O desejo da mariposa pela estrela”. Portanto, desejo, sim, existente, mas impossível de se realizar.

Quanto à subjetivação do tempo e do espaço, Rouanet diz que “a indiferença de Machado pela história e pela política é um velho lugar-comum da crítica machadiana, à qual não sucumbiu Astrojildo Pereira e foi revista, em linha oposta, por John Gledson e Roberto Schwarz. Para o primeiro, os romances de Machado ‘pretendem transmitir grandes e importantes verdades históricas’”. Para o segundo, Machado compreendeu “melhor que qualquer outro escritor a forma histórica que dava sua especificidade à sociedade brasileira da época”. Diz Rouanet que, “em qualquer de suas versões, a tese que vê em Machado de Assis um observador atento da história externa e da sociedade contemporânea é claramente verdadeira e não precisa mais ser demonstrada” (Rouanet, 2007, p. 190).

Cita a conhecida tese de Schwarz das “ideias fora do lugar”, ideias importadas e sociologicamente deslocadas, pois havia uma assimetria estrutural entre as ideias “modernas” de Brás Cubas e Quincas Borba e uma sociedade baseada na escravidão.

No entanto, segundo ele, uma leitura atenta dos vários livros shandianos não confirma a existência de uma diferença qualitativa entre o capricho europeu, traduzindo um impulso de liberdade, e o brasileiro, que exprimiria uma atitude de despotismo de classe. Os diferentes

textos por ele estudados minuciosamente “se caracterizam pela presença constante do narrador, por sua intervenção ininterrupta na narrativa, por sua onisciência escarvinha, por sua onipotência tirânica sobre as pessoas, sobre o tempo e sobre o espaço. E... em todo esse autoritarismo de fachada oculta um genuíno impulso crítico”. Para Rouanet, “Brás é o figurão típico do Segundo Império, representante de uma classe que combinava os benefícios da abjeção com o prestígio de uma modernidade ornamental, e que, como bem observou Roberto Schwarz, dirigia a si mesmo, na primeira pessoa, as acusações que um romance realista poria na terceira pessoa” (Rouanet, 2007, p. 240).

Para Rouanet, a forma shandiana teria a ver com o Barroco, cuja estética é a do fragmento e da mistura do riso e da melancolia, ou pelo menos com uma apropriação irônica do Barroco.

A partir de *Memórias póstumas de Brás Cubas*, a obra de Machado de Assis claramente se afasta do romantismo de seus romances anteriores, bem como do Naturalismo que já lhe foi contemporâneo. Pode, penso, ter uma aproximação com o Realismo, desde que caracterizado como fabuloso ou imaginativo, uma vez que permite a concepção, por exemplo, de um defunto autor. Há até quem encontre em Machado uma antevisão do Modernismo e mesmo do pós-Modernismo. Ou seja, parece-me que se trata de obra que se recusa às classificações fechadas ou que aceita todas, para ocupar sempre o lugar de sua contemporaneidade.

Em qualquer caso, existe – esta é a tese shandiana de Rouanet – o método de transformação do tempo objetivo em

tempo subjetivo. O próprio encadeamento da história pode ser subjetivo.

Aquilo que em *Memórias póstumas* era flagrante vem polido e suavizado em livros posteriores numa forma que dá a impressão de linearidade e na qual as sinuosidades estão disfarçadas. Neles encontramos igualmente capítulos pequenos, capítulos que remetem a um tempo passado ou que criam parênteses na narrativa. Isso existe tanto em *Quincas Borba* quanto em *Dom Casmurro*. Se a história do primeiro obedecesse rigidamente à cronologia, o que está relatado no capítulo primeiro deveria vir depois do capítulo 27. Há parênteses que remetem a tempos passados, quando Rubião, personagem central, se lembra de um velho episódio esquecido ou o narrador anônimo usa expressões de conexão como “dias antes...”. Existem também passagens de aceleração do tempo, quando, por exemplo, esse narrador afirma que “tinham decorrido oito meses desde o princípio do capítulo anterior”. O Capítulo CXIV afirma que “não sei se o capítulo que segue poderia estar todo no título”. *Dom Casmurro*, por sua vez, começa, em seus dois primeiros capítulos, pelo fim, ou seja, pela decisão do narrador Bentinho de escrever o livro que lemos. Portanto, o tempo é ali de frente para trás. O Capítulo 119, de um único parágrafo, diz “não faça isso, querida”. No 130 o narrador afirma: “Perdão, mas este capítulo devia ser precedido de outro, em que contasse um incidente”, e o Capítulo 131 está intitulado “Anterior ao anterior”.

Em *Esau e Jacó*, lemos a seguinte frase: “[...] como naquele outro capítulo, vinte meses depois...”. Só que a cena relativa aos 20 meses depois e

seu respectivo capítulo não são algo que ainda será narrado e, sim, que foi narrado. A cronologia da história fica, portanto, à mercê da livre administração do tempo pelo narrador.

No *Memorial de Aires* pode-se dizer que o tempo também é subjetivo, já que subordinado à ótica do Conselheiro Aires, mas existe uma cronologia ditada pelo diário, que permite digressões exclusivamente relativas ao passado.

Nesses romances posteriores às *Memórias póstumas*, o espaço tampouco é descrito por um interesse em si. Aparece sempre subordinado a uma visão subjetiva, quase sempre do narrador.

Por fim, riso e melancolia estão igualmente presentes nessas obras da fase madura de Machado e muito claramente no *Memorial de Aires*. Se o riso é evidente na própria construção da frase, que traz ironias e aproxima ideias díspares, a melancolia perpassa quase todo o livro, o que não escapou a alguns de seus primeiros leitores.

Em 2 de agosto de 1908, o ensaísta, diplomata e membro da academia Sousa Bandeira vai se referir à “deliciosa melancolia do livro”, em carta a Machado. Em 11 de agosto, um dos escritores fundadores da academia, Domício da Gama, que estava em Buenos Aires como diplomata, diz noutra carta: “Recebi ontem sua carta triste e o seu livro ainda mais triste”. Dirá depois Salvador de Mendonça, em 1º de setembro de 1908: “Desde o começo sente-lhe o perfume da tristeza”.

Enfim, “a pena da galhofa e a tinta da melancolia” com as quais *Memórias póstumas de Brás Cubas* foi escrito de alguma forma permaneceram, permeadas

às vezes de intervalos em que a pena ficou em repouso ou soltou menos tinta.

Concluo dizendo que o recorte que fiz aqui é pequeno diante da importante contribuição de Sérgio Paulo Rouanet

aos estudos literários, contribuição que se junta às que fez com igual graça, profundidade, originalidade e competência à filosofia, à psicanálise e a outros campos do pensamento.

REFERÊNCIAS

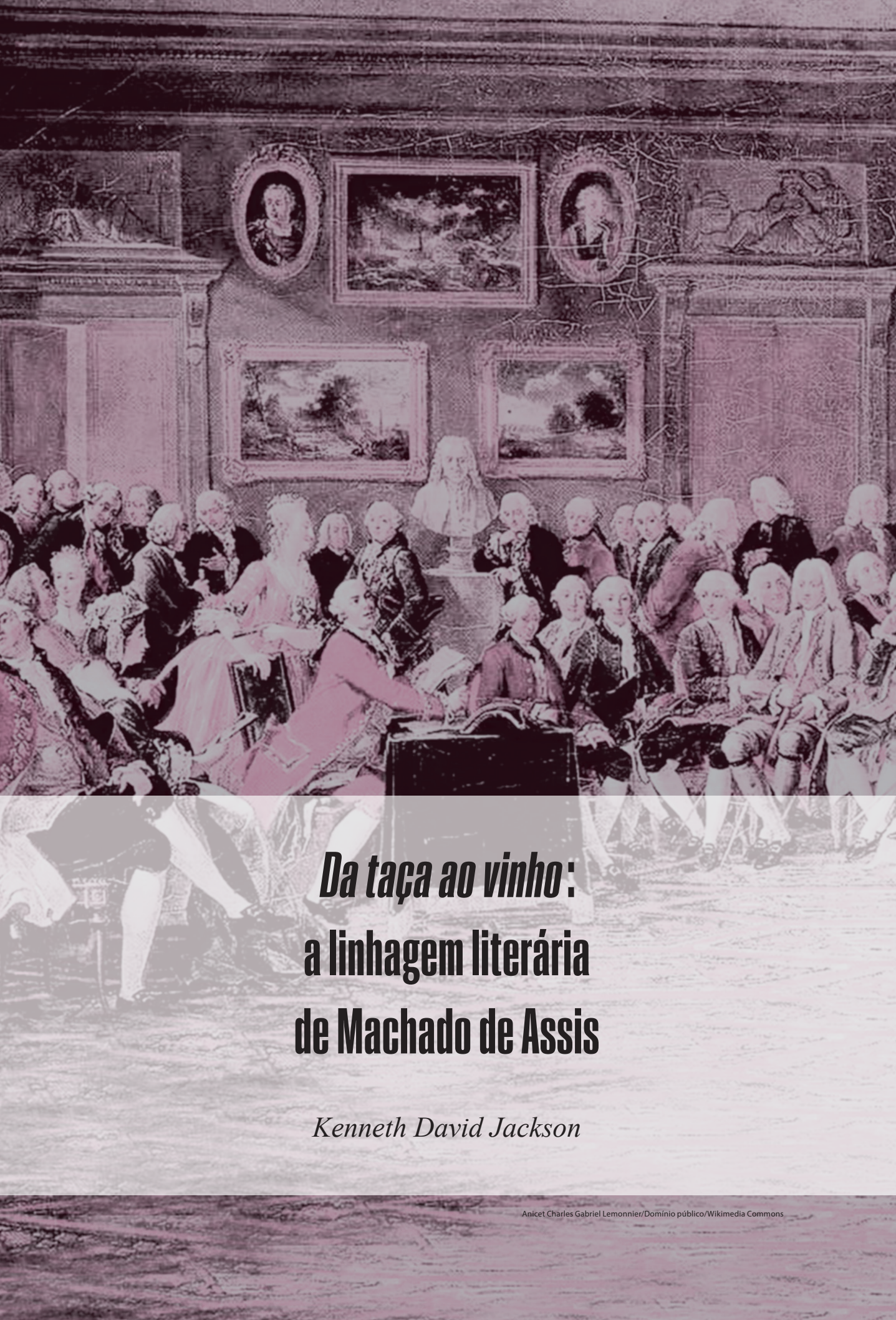
CHDD – Centro de História e Documentação Diplomática. *Cadernos do CHDD*, número especial, ano 21. Brasília, Fundação Alexandre de Gusmão, 2022.

ROUANET, S. P. (coordenação e orientação). *Correspondência de Machado de Assis*. Rio de Janeiro, Academia Brasileira de Letras, 2008-2015.

ROUANET, S. P. *As razões do Iluminismo*. São Paulo, Companhia das Letras, 1987.

ROUANET, S. P. *Mal-estar na modernidade*. São Paulo, Companhia das Letras, 1993.

ROUANET, S. P. *Riso e melancolia: a forma shandiana em Sterne, Diderot, Xavier de Maistre, Almeida Garrett e Machado de Assis*. São Paulo, Companhia das Letras, 2007.



***Da taça ao vinho:*
a linhagem literária
de Machado de Assis**

Kenneth David Jackson

resumo

No seu livro *Riso e melancolia*, Sérgio Paulo Rouanet destaca as qualidades literárias particulares de Machado no contexto de autores europeus que leu, cujas expressões diversas de melancolia e de comichal servem de complemento à obra do mestre carioca. Neste ensaio, a partir do livro de Rouanet, destacamos exemplos da originalidade de Machado, à luz dos autores universais que referencia na sua obra.

Palavras-chave: shandismo; Barroco; linhagem; Caldwell; Merquior; Rouanet.

abstract

In Riso e melancolia, Sérgio Paulo Rouanet enlightens the special literary qualities of Machado de Assis compared to European writers he read. Their varied expressions of melancholy and comichal qualities are complementary to the work of the Brazilian master. In this essay, starting with the book by Rouanet, we put forward instances of Machado's originality, on the light of the authors he quotes in his work.

Keywords: shandianism; Baroque; lineage; Caldwell; Merquior; Rouanet.

N

este ensaio, gostaria de destacar e homenagear as contribuições do embaixador Sérgio Paulo Rouanet ao conhecimento e estudo da obra de Machado de Assis, que são numerosas e profundas, desde a análise da forma de sua ficção à coleção da vasta correspondência, publicada em cinco

volumes sob a sua coordenação.

O objetivo do analista, como o de muitos estudiosos da obra do mestre, era entender e definir o novo estilo adotado por Machado num período de transição, de 1878 a 1880, culminando no lançamento do romance *Memórias póstumas de Brás Cubas*, primeiramente como folhetim na *Revista Brasileira*, de maio a dezembro de 1880, e depois em livro impresso pela Tipografia Nacional.

A LINHAGEM DO SHANDISMO

Se foi Machado de Assis, na voz do seu personagem-narrador Brás Cubas, quem revelou os nomes dos autores mais responsáveis pelo estilo novo que adotou no seu romance, foi o leitor e analista Sérgio Paulo Rouanet quem identificou nessas afinidades uma forma literária, que denominou “shandiana”, do personagem principal do romance de Lawrence Sterne, *The life and opinions of Tristram Shandy, gentleman*, publicado em nove capítulos de 1759 a 1767. Brás Cubas se refere a

KENNETH DAVID JACKSON é professor de Literatura Luso-Brasileira do Departamento de Espanhol e Português da Universidade de Yale (EUA) e autor de, entre outros, *Machado de Assis: a literary life* (Yale University Press).

esse romance no prefácio “Ao leitor”, no qual caracteriza as suas memórias póstumas como “obra difusa” em “forma livre”, igual a Sterne ou Xavier de Maistre. Na terceira edição, Machado acrescenta à lista o nome de Almeida Garrett, autor de *Via-gens na minha terra* (1845-1846) e a essa linhagem literária Rouanet acrescenta o nome de Denis Diderot e sua novela *Jacques, le fataliste*, escrita entre 1765-1780, quase companheira do romance de Sterne, o autor inglês que Diderot conheceu em Paris. Esta sequência de nomes constitui para Rouanet uma linhagem intelectual com as características da forma shandiana, que incluem: hipertrofia da subjetividade, fragmentação e digressividade do texto de natureza autorreflexiva, paradoxos espaço-temporais, construção do texto quase em forma de montagem, com a transparência de uma obra em progresso, relação agressiva do narrador com o leitor e mescla do riso e da melancolia. No seu livro (2007), Rouanet documenta as incursões que cada um desses autores faz em obras de outros, como se todos fossem conscientes da linhagem à qual pertencem.

A forma shandiana, porém, não deixa de provocar uma série de considerações, como pondera Rouanet na Conclusão, duvidando se a obra machadiana não continha, além do shandismo, “outras assinaturas, outros arabescos, que remetesse a tradições mais genéricas” (Rouanet, 2007, p. 224). Dessas tradições, propõe o Barroco como conceito mais abrangente para a obra machadiana, capaz de incorporar tanto o shandismo quanto a sátira menipeia, que chega aos romances de Sterne, Xavier de Maistre, Diderot e Garrett. A originalidade de trazer conceitos do Bar-

roco ao mundo machadiano talvez esteja ligada à tradução por Rouanet do livro de Walter Benjamin, *Origem do drama barroco alemão* (Benjamin, 1984).

AS CONTRIBUIÇÕES DE CALDWELL E MERQUIOR

Para seguir a pista de “outros arabescos” e tradições na forma e estilo machadianos, capazes de iluminar a sua linhagem literária, inclusive dos precursores dos autores alinhados a Sterne, referimo-nos aos trabalhos de dois estudiosos, citados por Rouanet, a professora de línguas clássicas Helen Caldwell, cujo livro fundamental, *Machado de Assis: the Brazilian master and his novels* (1970), por muitos anos sem tradução para o português, e José Guilherme Merquior, num ensaio publicado em Portugal, contemporâneo ao livro de Caldwell, “Gênero e estilo das *Memórias póstumas de Brás Cubas*”, de 1972. Caldwell revela que a referência a Sterne não aparece nas primeiras páginas do folheto de 1880, mas no seu lugar, uma citação da peça *As you like it*, de Shakespeare, onde fala Orlando depois de conhecer Rosalind: “Não censuro nenhum vivente no mundo senão eu mesmo, de quem conheço os defeitos” (“*I will chide no breather in the world but myself, against whom I know most faults*”, III.ii). Outra referência mais pertinente no texto, para Caldwell, introduz ao romance o tema da melancolia, descoberto por Brás enquanto, debaixo de uma árvore de tamarindo e meditando sobre a morte da mãe, lê nesta mesma peça o verso com que o personagem Jacques desabafa uma melan-

colia sentimental: “Que bom que é estar triste e não dizer coisa nenhuma!” (“*Tis good to be sad and say nothing!*”, IV.i). Ao ler esse verso, Brás sente um “eco delicioso”: “Apertava ao peito a minha dor taciturna, como uma sensação única, uma coisa a que poderia chamar volúpia do aborrecimento”. Descobre a melancolia da humanidade da leitura de Shakespeare, como se fosse um acaso, ou uma dádiva. O papel central desta peça para as *Memórias póstumas*, confirmado pela epígrafe de 1880, indica que o gênero mais significativo para Machado não era o romance, senão o teatro. Em ensaios críticos de 1866, Machado insistiu na necessidade de um teatro desenvolvido para a literatura nacional (Machado de Assis, 2004a e 2004b).

O GRANDE TEATRO DO MUNDO

O tema *Theatrum mundi*, o mundo como teatro, onde todos representam um papel, tema corrente desde a Antiguidade, é adaptado ao Barroco na peça de Calderón de la Barca, *El gran teatro del mundo*, auto sacramental publicado em 1655. Da mesma maneira, a representação humana da cidade-universo do Rio de Janeiro, nas obras de Machado, constitui um teatro barroco de império. É na correspondência ativa de Machado, como observa Sílvia Eleutério, onde é possível encontrar a transformação de um mundo letrado num teatro do mundo:

“Trata-se de um universo humano muito largo [...] Na *Correspondência*, há missivistas com origens sociais e linguísticas

diversas. Há interlocutores brasileiros, franceses, portugueses, luso-brasileiros, italianos, norte-americanos, argentinos etc. Há escritores, músicos de renome, historiadores, diplomatas, professores, estudantes, poetas, colegas de ministério, ministros de Estado, homens de negócios, juristas, dramaturgos, autoridades, instituições. Tudo comendo um vasto quadro de interlocutores. Há também os familiares, os amigos de juventude, os amigos da vida adulta, o círculo do Cosme Velho, os admiradores conhecidos e desconhecidos, os adversários e os inimigos” (Marcelo, 2020, p. 138).

Caldwell lembra que uma das palavras repetidas com mais frequência nas *Memórias póstumas* é “espetáculo”. E o teatro é evocado noutra verso de Jacques: “O mundo inteiro é um palco/ E todos os homens e mulheres não passam de meros atores” (“*All the world’s a stage, and all the men and women merely players*”, Shakespeare, *As you like it*, II.vii).

A EPOPEIA DO ESPÍRITO HUMANO

Os autores associados a Sterne, continua Caldwell, não formam a única associação de autores juntados por Machado. Com um conhecimento íntimo de literatura mundial, tinha o hábito de juntar nomes de autores para formar sequências estilísticas e temáticas. Em 1877, publica uma coluna cômico-satírica, atribuindo títulos engraçados aos três “Livros” da crônica, apresentados no estilo que vai adotar nas *Memórias póstumas* a seguir. O título de “Livro II” junta quatro auto-

res, separados no tempo, que se ligam, “como os elos de uma cadeia [...] formam a epopeia do espírito humano”: “AQUILES, ENEIAS, DOM QUIXOTE, ROCAMBOLE”. Machado expõe as virtudes desses quatro heróis: Aquiles, “o guerreiro juvenil”; Eneias, “melancólico, civilizado”; Dom Quixote, “alma generosa e nobre, mas ridículo nos atos, embora sublime nas intenções”; e Rocambole, “[...] a lutar com o código e o senso comum”. Se existem qualidades épicas na figura de Brás, segundo Caldwell, são cômicas. A ligação com Dom Quixote exemplifica a maneira com que Machado incorpora materiais dos seus modelos: o “Emplasto Brás Cubas” pertence ao gênero de curativo cervantino que cura qualquer ferida, denominado por Dom Quixote o “Bálsamo de Fierabrás”, mal-entendido por Sancho como “feo Blás”.

Outro gênero fundamental para Sterne é o romance picaresco, com traços evidentes em Dom Quixote. Certos autores e obras do picaresco, citados por Machado, formam os elos de outra cadeia, também influente nas *Memórias póstumas*. Segundo Caldwell, Machado cita frequentemente o herói de *L'histoire de Gil Blas de Santillane*, por Alain-René Lesage (1715-1735), precursor de Sterne, chamando-o de “Gil Braz”. Entra também outro precursor no romance inglês, *The history of Tom Jones, a foundling*, por Henry Fielding (1749), no qual a caracterização do herói no título – “a foundling” é a inversão da de Tristram Shandy, “gentleman”. Eugênio Gomes identificou outro paralelo no primeiro romance de Charles Dickens, *Posthumous papers of the Pickwick Club* (1836-1837), publicado em 19 folhetins

– cujo autor poderia ter seguido Garrett na lista de obras shandianas –, no qual Mr. Pickwick se encontra numa série de desventuras degradantes.

A BIBLIOTECA MACHADIANA

O estudo de Merquior invoca o impressionante número de autores que habitam no mundo literário machadiano, de Montaigne a Shakespeare, e cita outros modernos, como Jorge Luis Borges, que se aproveitaram do seu exemplo. Dentre as mais de 150 referências a autores e livros encontrados nos três romances, *Memórias póstumas de Brás Cubas*, *Quincas Borba* e *Dom Casmurro*, procuramos os principais modelos formais e temáticos. Incluem as fontes mais fecundas para toda a literatura ocidental: a *Bíblia (Cântico dos cânticos)*, as *Mil e uma noites*, Homero, Virgílio, Platão, Dante, Petrarca, *Dom Quixote*, o *Fausto* de Goethe. A terça parte das referências se refere ao mundo clássico. Alguns nomes representam o Iluminismo europeu: Montaigne, Erasmo, Voltaire. O teatro é representado por Shakespeare – o autor mais citado –, Calderón, Corneille e Molière; o aforismo por La Fontaine e La Rochefoucauld; e, mais pertinente para o romance de Sterne, uma sequência de sátira e comédia, de Luciano de Samósata a Rabelais, Dom Quixote e Sancho Pança, Fielding, Tobias George Smollett – autor de romances picarescos – e Sterne. Aparece outra possível fonte das *Memórias póstumas* a investigar no romance de Octave Feuillet, *Le roman d'un jeune homme pauvre* (1858). Pode ser também que a correspondência tenha servido de laboratório para a ficção.



Irene Moutinho encontra na correspondência de Machado um modelo para o novo estilo dos romances da última fase: “Uma produção ilumina a outra. Quanto mais eu leio o Machado escritor, mais encontro o Machado correspondente. O homem que escreve em particular, no seu estilo, não se distingue muito do escritor; a habilidade de se ocultar e de ao mesmo tempo se revelar é muito semelhante” (Marcelo, 2020, p. 145). E Rouanet sublinha o papel da correspondência da década de 1860 para entendermos o autor futuro:

“O decênio de 60 se reveste de uma importância excepcional, porque corresponde aos anos de formação e ao início da maturidade de Machado de Assis. Do ponto de vista biográfico, estes anos estão entre os menos conhecidos da vida de Machado. Suas cartas de mocidade contribuem para a reconstrução do que era o escritor durante esse período [...] ajudam a desfazer a imagem de Machado como um homem ensimesmado, casmurro, frio nas relações humanas. Elas revelam, ao contrário, um jovem boêmio, namorador, com quem os amigos se abriam e a quem faziam confidências amorosas, no tom ultrarromântico de uma juventude que completara o seu aprendizado literário lendo Musset e Álvares de Azevedo”.

VINHO BRASILEIRO EM TAÇAS UNIVERSAIS

Onde se insere o shandismo nas múltiplas taças que compõem o mundo literário machadiano? Como afirma Caldwell, os ecos de *Tristram Shandy* nas *Memórias*

póstumas são inúmeros, desde o verme ao qual o livro é dedicado, à questão do número de leitores e aos capítulos escritos apenas com sinais de pontuação; até a famosa “negativa de negativas” é variação de uma frase do criado Trim: “[...] não tenho nem mulher nem filho – portanto não é para eu ter pesares neste mundo” (“*I have neither wife nor child – I can have no sorrows in this world*”, BK 4, *chapter* 4). Em vista de tal ritmo de empréstimo, ultrapassamos longe um modelo formal para entrar no território da transcrição, para usar o termo de Haroldo de Campos, ou seja, uma reescritura do original à moda brasileira e tropical (Campos, 1987).

Será esse o “outro vinho” para tantas taças? Merquior insiste na “atitude eminentemente filosófica” de Machado, mas é uma filosofia feita do seu humor: “[...] é um caso de novelista filosófico em tom bufo, um manual de moralista em ritmo foliônico” (Merquior, 1972, p. 14). Caldwell afirma que a obra toda de Machado é cômica. Da lição de “forma livre” aprendida com Sterne, Machado procede, nas palavras de Merquior, a

uma “audaciosa liberdade que permite a abordagem cômico-fantástica do real” (Merquior, 1972, pp. 18-9). Essa liberdade encontra as suas raízes no distanciamento presente no *gran teatro del mundo* barroco, palco no qual Machado coloca autores e personagens da sua biblioteca mundial, transcriados no Rio de Janeiro para representar capítulo nacional da comédia humana, como Honoré de Balzac fizera com a sociedade francesa de 1829-1848 numa coleção de romances e contos, *La comédie humaine*. Como a história da ópera em *Dom Casmurro*, a performance é regida fatalmente por um autor-diretor, que, mais cedo ou mais tarde, convidará todos os personagens a saírem do palco. O vinho machadiano, portanto, é feito de uma combinação, uma amalgamação de safras e sabores, colecionados das suas vastas leituras e convidados a contribuir a sua lição moral para o espetáculo do mundo. No caso das *Memórias póstumas*, confirmando a tese de Rouanet, é o romance *Tristram Shandy* que fornece a matéria-prima para a construção do contexto literário e a linhagem à qual Brás pertence, como *gentleman* e *foundling*.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA GARRETT, J. B. da S. L. de. *Viagens na minha terra*. Lisboa, Typ. Gazeta dos Tribunais, 1846.
- ASSIS, M. de. "História de quinze dias", in Machado de Assis. *Obra completa*, v. 3. Rio de Janeiro, Nova Aguilar, 2004, pp. 356-9.
- ASSIS, M. de. "O teatro de José de Alencar", in *Obra completa*, v. III. Rio de Janeiro, Nova Aguilar, 2004b, pp. 869-79.
- ASSIS, M. de. "O teatro nacional", in *Obra completa*, v. III. Rio de Janeiro, Nova Aguilar, 2004a, pp. 861-66.
- ASSIS, M. de. *Correspondência de Machado de Assis*. Coordenação e orientação de Sérgio Paulo Rouanet. Reunida, organizada e comentada por Irene Moutinho e Sílvia Eleutério. 5 v. Rio de Janeiro, Ministério da Cultura/Fundação Biblioteca Nacional/Academia Brasileira de Letras, 2008-2015.
- ASSIS, M. de. *Dom Casmurro*. Rio de Janeiro, Instituto Nacional do Livro, 1969.
- ASSIS, M. de. *Memórias póstumas de Brás Cubas*. Rio de Janeiro, Ministério da Educação e Cultura/Instituto Nacional do Livro, 1960.
- ASSIS, M. de. *Quincas Borba*. Rio de Janeiro, Ministério da Educação e Cultura/Comissão Machado de Assis, 1969.
- BALZAC, H. de. *La comédie humaine*. 7 v. P. Citron (ed.), P.-G. Castex (pref.). Paris, Seuil, 1965.
- BENJAMIN, W. *Origem do drama barroco alemão*. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo, Brasiliense, 1984.
- BENJAMIN, W. *Ursprung des deutschen Trauerspiels*. Berlim, Ernst Rowohlt Verlag, 1928.
- CALDERÓN DE LA BARCA, P. *Autos sacramentales, alegóricos y historiales del insigne poeta español Don Pedro Calderón de la Barca. Obras póstumas, que del Archivo de la Villa de Madrid saca originales a luz Don Pedro de Pando y Mier*. Tomo 1. Madri, Manuel Ruiz de Murga, 1717, pp. 139-63.
- CALDWELL, H. *Machado de Assis: the Brazilian master and his novels*. Berkeley, University of California Press, 1970.
- CAMPOS, H. de. "Da transcrição: poética e semiótica da operação tradutora", in A. C. Oliveira; L. Santanella (orgs.). *Semiótica da literatura*. São Paulo, Educ, 1987, pp. 53-74.
- DICKENS, C. *Posthumous papers of the Pickwick Club*. London, Chapman & Hall, 1837.
- DIDEROT, D. *Jacques, le fataliste et son maître*. Paris, Buisson, A cinquième de la République, 1796.
- FEUILLET, O. *Le roman d'un jeune homme pauvre*. Paris, Michel Lévy, 1858.
- FIELDING, H. *The history of Tom Jones, a foundling*. London, Andrew Millar, 1749.
- GOMES, E. *Espelho contra espelho*. São Paulo, Instituto Progresso Editorial, 1949.
- JACKSON, K. D. "Weltliteratur e a biblioteca mundial de Machado de Assis", in L. P. Rouanet, A. R. Bassi, W. L. B. da S. Neto (orgs.). *Rouanet 80 anos: democracia, modernidade, psicanálise e literatura*. São Paulo, É Realizações, 2016, pp. 263-72.
- LESAGE, A.-R. *L'histoire de Gil Blas de Santillane*. Paris, Pierre Ribot, 1715-1735.
- MAISTRE, X. de. *Voyage autour de ma chambre*. Turim, 1794.
- MARCELO, D. "Entrevista com Irene Moutinho e Sílvia Eleutério". *Machado de Assis em Linha*, v. 13, n. 29, abr./2020, pp. 123-47.

- MERQUIOR, J. G. "Gênero e estilo das *Memórias póstumas de Brás Cubas*". *Colóquio/Letras*, n. 8, jul./1972, pp. 12-20.
- MERQUIOR, J. G. "O romance carnavalesco de Machado", in M. de Assis. *Memórias póstumas de Brás Cubas*. São Paulo, Ática, 1998, pp. 3-7.
- ROUANET, S. P. "A forma shandiana: Laurence Sterne e Machado de Assis", in *Teresa: Revista de Literatura Brasileira*, n. 6/7, 2006, pp. 318-38.
- ROUANET, S. P. "Machado de Assis e a estética da fragmentação". *Revista Brasileira*, ano I, n. 2, fase VII, abr./jun./1995.
- ROUANET, S. P. *Riso e melancolia: a forma shandiana em Sterne, Diderot, Xavier de Maistre, Almeida Garrett e Machado de Assis*. São Paulo, Companhia das Letras, 2007.
- SÁ REGO, E. J. de. *O calundu e a panaceia: Machado de Assis, a sátira menipeia e a tradição luciânica*. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1989.
- SHAKESPEARE, W. "As you like it", in *The first folio of Shakespeare*. Londres, 1623.
- SILVA, R. L. "Brás Cubas e o espírito melancólico de seu tempo". *Inventário (UFBA)*, v. 7, 2009, pp. 1-14. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/inventario/article/view/17564/11433>.
- STERNE, L. *The life and opinions of Tristram Shandy, gentleman*. Londres, T. Becket and P. A. Dehondt, 1760-1767.



Sérgio Paulo Rouanet e a fundação da filosofia da psicanálise no Brasil

Richard Theisen Simanke

resumo

Os trabalhos de Rouanet participam como protagonistas no período de fundação da filosofia brasileira da psicanálise, embora sua contribuição, de forma alguma, tenha se encerrado aí. Seus trabalhos publicados nos anos 1980 foram pioneiros na abertura de vias de diálogo entre a psicanálise e diversas tradições filosóficas, como a Escola de Frankfurt ou o Iluminismo, e com a história da filosofia como um todo. O objetivo deste trabalho é fazer uma análise inicial da contribuição de Rouanet neste processo, identificando seus principais eixos temáticos e avaliando sua repercussão e influência.

Palavras-chave: filosofia da psicanálise; Rouanet; Benjamin; teoria crítica; racionalismo; irracionalismo.

abstract

Rouanet's works played a leading role in the founding period of Brazilian philosophy of psychoanalysis, although his contribution by no means ended there. His works published in the 1980s were pioneers in opening up avenues of dialogue between psychoanalysis and many philosophical traditions, such as the Frankfurt School or the Enlightenment, and with the history of philosophy as a whole. The aim of this paper is to make a preliminary analysis of Rouanet's contribution to this process, identifying his main thematic axes and assessing his impact and influence.

Keywords: *philosophy of psychoanalysis; Rouanet; Benjamin; critical theory; rationalism; irrationalism.*

Em novembro de 2005, teve lugar o I Congresso Internacional de Filosofia da Psicanálise, organizado pelo GT Filosofia e Psicanálise da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia (Anpof). Rouanet participou como convidado com a palestra “Freud e a filosofia”, em que discutia as relações entre as duas disciplinas e a atitude de Freud para com a filosofia. O eixo de sua reflexão é a *ambivalência* de Freud diante da filosofia, devida ao estilo especulativo, sistemático e universalizante desta última e à sua percepção de que a filosofia desconheceria a realidade do inconsciente psíquico, atribuindo-lhe, quando muito, um estatuto metafísico transcendente. Freud teria tentado articular de alguma maneira os polos dessa tensão, mas sempre pendendo mais

na direção da atitude antifilosófica. Rouanet considera que essa dificuldade desafia e justifica a proposta de uma *filosofia da psicanálise* e se inclui no esforço coletivo para a sua criação:

“É óbvio, portanto, que a formação de compromisso construída por Freud é instável, fortemente desequilibrada a favor do polo antifilosófico, o que torna ao mesmo tempo necessária e difícil a tarefa visada por este congresso: o desenvolvimento de uma *filosofia da psicanálise* [...]. Mas penso que as dificuldades da relação entre Freud e a filosofia apontam para problemas epistemológicos de caráter objetivo, que não podem ser ignorados por *nosso congresso*, cuja

RICHARD THEISEN SIMANKE é professor do Departamento de Psicologia da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF) e autor de, entre outros, *Repetição* (Editora Sinthoma).

superação constitui uma pré-condição para *o progresso de nossa disciplina*” (Rouanet, 2006, p. 132, grifos nossos).

Este congresso de 2005 assinalou um momento de consolidação no processo de constituição da filosofia da psicanálise no Brasil. Rouanet foi um dos personagens centrais nesse processo, contribuindo para isso ao longo de toda a sua carreira. Contudo, a atuação de Rouanet nessa área ainda não foi objeto de trabalhos específicos e a discussão de sua obra se concentra em seus estudos sobre literatura, teoria social e filosofia política.

Este artigo tem por objetivo colaborar com essa discussão, abordando o trabalho de Rouanet em filosofia da psicanálise, sobretudo ao longo da década de 1980. Trata-se de mostrar a originalidade da leitura que Rouanet faz da psicanálise e o caráter pioneiro de muitos aspectos de sua abordagem. Argumenta-se que a reflexão sobre a psicanálise permeia as diversas dimensões de seu pensamento e que a fertilização recíproca resultante explica, pelo menos em parte, a originalidade de sua leitura.

A PSICANÁLISE EM HABERMAS E BENJAMIN

A psicanálise está presente de forma contundente no período inicial da produção intelectual de Rouanet. Seus primeiros trabalhos ainda não se dedicam a ela, mas a circundam, através de autores que dialogaram com Freud e outros teóricos do campo psicanalítico, tais como Foucault, Althusser e Habermas (Rouanet, 1971-1996;

1978; Freitag; Rouanet, 1980-2001). Este percurso prepara o caminho que vai da ciência política e da teoria social até a obra freudiana. No início da década de 1980, Rouanet produziria seu primeiro trabalho especificamente endereçado à interface entre conceitos freudianos e reflexão filosófica, ao discutir o pensamento de Walter Benjamin em seu pioneiro *O Édipo e o anjo* (Rouanet, 1990b).

As referências à psicanálise já pontuam o comentário que Rouanet e Barbara Freitag fazem da obra de Habermas e dos trabalhos traduzidos e reunidos na coletânea organizada para a coleção Grandes Cientistas Sociais, da Editora Ática. Por exemplo, discutem como o filósofo encontra apoio em Freud para desenvolver a noção de autorreflexão. Referências diretas a Benjamin também já aparecem nesse texto, ainda que da perspectiva de Habermas. Diversos trabalhos desse volume são comentários de outros filósofos frankfurtianos, como Marcuse, Adorno e Benjamin, além de Bloch e Arendt. Ao discutir as diferenças entre as concepções prospectiva da utopia em Bloch e retrospectiva em Benjamin, já aparece a referência ao “anjo da história”, peça-chave para a análise dos entrecruzamentos entre Benjamin e Freud no ano seguinte.

Essas alusões esparsas vão tomar uma forma mais sistemática em *O Édipo e o anjo*. O papel da psicanálise nessa leitura de Benjamin é, inicialmente, metodológico. Trata-se de ler Benjamin *a partir de* Freud, mesmo que as referências do primeiro ao segundo sejam relativamente raras e diferenças importantes possam ser identificadas. No entanto, essas alusões a Freud fornecem o marco inicial para um

movimento em direção ao cerne do pensamento benjaminiano e uma perspectiva diversa daquelas prevalentes nos esforços para a sua compreensão: o marxismo, o misticismo judaico e o contexto frankfurtiano, entre outras. Desse modo, “os motivos freudianos [...] constituem um ponto de partida especialmente valioso [...]. Podemos supor, assim, que essa viagem para o centro segundo um roteiro freudiano revele perspectivas tão importantes quanto um trajeto realizado segundo um roteiro marxista, tudo levando a crer, inclusive, que os dois itinerários terão mais de um ponto de cruzamento” (Rouanet, 1990b, p. 10).

A recorrência de termos cognatos (viagem, roteiro, percurso) reforça o sentido metodológico da noção de *itinerário*. Não se trata da análise cerrada de um sistema, mas de procurar pontos de referência para percorrer uma obra multiforme, que desafia categorizações convencionais. O objeto fornece aqui a inspiração para o método: trata-se de realizar uma *flânerie* benjaminiana entre Benjamin e Freud, ida e volta, passando às vezes pelos mesmos lugares para vê-los com olhos diferentes. Quatro temas freudianos são selecionados como pontos de referência: o *lapso*, o *trauma*, o *sonho* e a *mímesis*. Após analisá-los ao longo do livro, a conclusão procura evidenciar a proximidade e o distanciamento entre os dois autores, o ponto de cruzamento entre seus projetos, mas também apontar a direção em que a diferença pode encontrar alguma espécie de síntese, embora tensa e problemática.

A análise freudiana do *ato falho* procede por um método imanente, procurando penetrar na profundidade das suas signi-

ficações para o sujeito. Contudo, o valor intrínseco atribuído a essa formação do inconsciente só se justifica por suas relações simbólicas com objetos e temas da história individual que são desvelados pelo trabalho conjunto de analista e paciente na situação analítica. Esse trabalho é aproximado ao *procedimento alegórico* de Benjamin, que privilegia o adereço e o refugio, o objeto ínfimo, desvalorizado e despojado de qualquer substancialidade, para, a seguir, fazê-lo renascer exaltado no seu poder de significar. Porém, ao contrário do método interpessoal freudiano, o trabalho da alegoria é concebido como monológico, solitário e melancólico. Este é o limite dessa aproximação. Em Freud, a melancolia, na sua renúncia ao mundo dos objetos e ao saber, é incompatível com a atitude analítica, que requer o trabalho dialógico e compartilhado.

O *trauma* dá o roteiro para o segundo cruzamento possível, cujo itinerário se valeria de duas balizas de natureza clínica e metapsicológica obtidas da psicanálise: o choque psíquico, com suas consequências psicopatológicas e a incompatibilidade entre memória e consciência. Em Benjamin, essas teses se combinam numa visão ambivalente do trauma. O esforço para processar o choque psíquico empobrece a vida mental, inviabiliza que novas vivências e percepções se registrem na memória. O indivíduo traumatizado se enclausura no aqui-e-agora, circundado pela sombra do esquecimento e permanece desatento aos perigos do futuro imediato, incapaz de resgatar do passado as estratégias necessárias para uma reação adaptativa. Esse indivíduo se transforma, assim, num autômato, capaz apenas de reações imediatas

e vulnerável à tirania e à opressão, porém a perda da memória, ao distanciá-lo da própria história, liberta-o de uma cultura presente sacralizada por suas raízes veneráveis num passado histórico ou mítico. Ele pode agora recomeçar do nada sobre a terra arrasada da tradição perdida.

Aqui emerge a diferença que impede uma simples assimilação global entre as duas perspectivas. Para Freud, a memória desempenha um papel decisivo na *formação do trauma*, mas também na reação defensiva do sujeito e no reordenamento de sua atitude diante do mundo, no esforço de neutralizar os efeitos do choque vivido. A visão freudiana é, assim, incompatível com a tese do esvaziamento da memória e, *a fortiori*, de suas consequências revitalizadoras potenciais. Para Freud, nada há de positivo nessa deterioração da condição do sujeito e um trabalho terapêutico precisa ser realizado para superar o determinismo dos traumas originais que estruturam a cultura. Esse trabalho é incompatível com a anulação da memória histórica e depende de sua ativação para ressignificar o passado, ultrapassar a culpa paralisante e fundar uma nova maneira de administrar a tensão entre as exigências pulsionais e a vida social.

O *sonho* fornece mais um exemplo de que o potencial da referência freudiana para lançar luz sobre o pensamento de Benjamin atua através de uma aproximação possível e da identificação de uma diferença incontornável. O interesse do sonho para o filósofo está na sua capacidade de desestruturar e reestruturar as formas ordinárias da experiência. A representação social da vida e do mundo fica subvertida por uma linguagem sim-

bólica idiossincrática e pictórica. Sendo uma forma originária de expressão, os universais da natureza humana ganham voz e rosto no sonho. Mas esses conteúdos e desejos arcaicos aparecem de uma forma infinitamente diversificada em cada sonho individual e, nos sonhos coletivos, emergem como utopias e se materializam nas produções da cultura. Rouanet aponta como Benjamin toma o modelo do sonho como base e elabora seu conceito de *imagens dialéticas*, sínteses do novo com aquilo que permanece sempre igual a si mesmo. Há três modalidades temporais nessa síntese: a força impulsora que vem do passado, as imagens ou restos diurnos obtidos do presente e o futuro, em que a realização do desejo se projeta. Para que possa cumprir esse papel, a análise de Benjamin se concentra no conteúdo manifesto, não no conteúdo latente privilegiado por Freud. Com isso, nem a dialética entre o novo e o arcaico nem a complexidade da articulação temporal do sonho se reencontram na psicanálise.

Como consequência, a reabilitação dialética do permanente tampouco se verifica em Freud. “Homem do Iluminismo”, diz Rouanet, o domínio do mesmo é, para ele, “o momento demoníaco do psiquismo, o *Wiederholungszwang* que converte a história em destino” (Rouanet, 1990b, p. 170).

Por fim, o último itinerário tem a *mimesis* como fio condutor. Rouanet indica como um ensaio marginal de Freud sobre a telepatia serve de ponto de partida para uma “teoria benjaminiana da *mimesis*”. As diversas dimensões da *mimesis* em Benjamin trazem as marcas dessa origem e tocam o corpo teórico freudiano e seus temas em algum ponto. Embora Freud

reconheça a *mimesis* em vários níveis, os processos miméticos paradigmáticos para a psicanálise se apresentam no sonho, nas associações por semelhança e na tendência à condensação nos processos primários. Estes últimos constituem, assim, a chave para a contribuição freudiana a essa elaborada concepção simultaneamente cognitiva, estética, histórica e política da *mimesis*.

O ponto de convergência dos quatro itinerários percorridos ao longo do livro é o tema da história que os atravessa sob diversas formas: continuidade, memória, experiência, tradição, temporalidade ou origem. O próprio título do livro enuncia que o “anjo da história” de Benjamin é contraposto ao Édipo de Freud, núcleo de sua concepção da gênese histórica da cultura. O Édipo freudiano é o herói fundador da cultura, o decifrador do enigma das origens, que coloca a humanidade nos trilhos da produção simbólica e a entrega às incertezas de um futuro contingente. O anjo de Benjamin parece ser seu perfeito contrário: olha para o passado e deseja em vão consertá-lo, mas é impelido de costas para o futuro pela tempestade que emerge da sequência de catástrofes da história humana que ingenuamente chamamos de progresso.

Mas isso não significa, argumenta Rouanet, que nenhuma conciliação seja possível, ainda que parcial. O caráter iconoclasta do anjo é apenas uma de suas dimensões. Como no caso do trauma, a catástrofe é também oportunidade para a criação. Nesse sentido, essa figuração alegórica da história representa o trabalho necessário para que a vitalidade do particular e seu potencial emancipatório possam emergir da ruína das significações

universais. Desde essa perspectiva, o anjo de Benjamin não é apenas um anti-Édipo, mas antes seu herdeiro que assume o trabalho deixado inconcluso. Édipo fundou a cultura e entregou a humanidade a seu destino; o anjo se torna o tutor desse destino, consumido na tarefa messiânica de uma salvação improvável.

Fiel ao espírito da *mimesis*, a história, para Benjamin, no limite, se identifica com o Édipo, com todas as suas ambiguidades. A leitura de Rouanet tem, assim, o mérito de encontrar nuances e pontos de contato ali onde muitos veriam apenas oposição. Ela, porém, está longe de ser ingênuo: o anjo, diz ele, “sabe que a salvação é necessária, embora suspeite que ela seja impossível” (Rouanet, 1990b, p. 174).

Rouanet retornaria a Benjamin já no ano seguinte ao da publicação de *O Édipo e o anjo*, para uma atualização de sua leitura exigida pela publicação do volume 5 das obras completas do filósofo. Num artigo publicado em duas partes na revista *Tempo Brasileiro*, em 1982, ele propõe uma exegese detalhada do *Pas-sagenwerk* de Benjamin publicado nesses tomos, numa longa resenha antecipada, antes mesmo que o livro fosse oficialmente publicado na Alemanha (Rouanet, 1998b). A repercussão dessa exegese para sua visão da relação entre Benjamin e a psicanálise se manifesta um pouco mais tarde, num artigo publicado em novembro de 1985 no suplemento de cultura do jornal *O Estado de S. Paulo*, com o título “As passagens do sonho”, e republicado em *As razões do Iluminismo* como “As galerias do sonho” (Rouanet, 1998a). Ele considera que três dos quatro eixos temáticos adotados em 1981 não reque-

rem grandes revisões em função do novo material que vem à luz, mas o sonho, sim. Essa revisão se fazia necessária porque, apesar do grande aumento de trabalhos sobre Benjamin na esteira da publicação de seus escritos, as relações com Freud e a psicanálise ainda se mantinham ausentes dessa voga: “Tanto quanto sei”, diz Rouanet, “meu livro *O Édipo e o Anjo* continua sendo a única tentativa sistemática de rastrear a presença de motivos freudianos em Benjamin e de mostrar como eles funcionam no conjunto de sua obra” (Rouanet, 1998a, p. 116).

A principal mudança detectada na referência ao sonho na reflexão benjaminiana é um deslocamento da dimensão individual para o sonho coletivo. Este último não estava completamente ausente dos outros trabalhos considerados, mas agora vem para o centro da cena: as *Passagens* são a descrição de uma época – o século XIX – e o sonho ilustra a tese marxista de que os seres humanos produzem a história sem consciência de fazê-lo. O capitalismo enquanto tal é apresentado como o sonho coletivo da mitologia burguesa. Ele se manifesta na moda, na obsessão pela interioridade e o autoconhecimento, nos museus de cera – as “casas de sonho” da cultura burguesa –, enfim, na própria cidade, com suas galerias cobertas (as “passagens” que dão título à obra), metonímia do mundo onírico capitalista e sede urbana de suas manifestações. Rouanet observa que se trata agora de uma visão muito mais surrealista e junguiana do que freudiana do sonho.

A tese de que o capitalismo é o sujeito coletivo do sonho ocidental no século XIX precisa ser relativizada e colocada em

perspectiva. Para Rouanet, ela desempenha a função de um modelo heurístico e funciona como uma ferramenta de que o historiador lança mão na descrição desse período para uma abordagem não apenas empirista de sua realidade material e cultural. A abordagem de Benjamin tampouco se encerra no sonho. A ênfase se coloca também na transição ao despertar, quando o sonho pode ser recordado, narrado e interpretado, e os *insights* que proporciona podem ser assimilados ao regime de pensamento da consciência desperta. Com isso, sua visão torna a se aproximar, até certo ponto, de Freud.

Rouanet se opõe, assim, a uma interpretação irracionalista de Benjamin. Ele já a recusara explicitamente num texto também republicado em *As razões do Iluminismo* (Rouanet, 1998e): como em Freud, também em Benjamin o sonho está, ao fim e ao cabo, a serviço da razão. Não é surpreendente, pois, que a crítica do irracionalismo e o novo Iluminismo que Rouanet propõe encontrem no criador da psicanálise um de seus heróis. Para isso, com Freud como guia, ele percorre os principais autores do pensamento frankfurtiano, antes de ampliar o foco da análise e repensar a própria ideia de razão, procurando imunizá-la contra o niilismo pós-moderno.

DA TEORIA CRÍTICA AO CATIVEIRO DA RAZÃO

À primeira vista, *Teoria crítica e psicanálise* pode parecer mais uma apresentação geral das relações entre a Escola de Frankfurt e a psicanálise. O livro, contudo, está longe de ser um manual sintético e

expositivo. Rouanet o apresenta explicitamente como um *ensaio*, cujo *argumento* delinea com precisão em seu breve Prefácio. Esse argumento se desdobra nas seguintes teses: 1) o freudismo não é apenas mais uma influência externa, mas é um elemento *constitutivo* da teoria crítica; 2) Freud e a psicanálise desempenham aí um duplo papel, como *objeto* de crítica, mas também como *instrumento* de análise; 3) essa presença de Freud nem sempre é explícita, mas se exerce também de forma latente e silenciosa, requerendo certo trabalho arqueológico para trazê-la à luz; 4) essa presença se dá de forma distinta em cada autor e cumpre funções diferentes em sua reflexão; 5) essas diferenças configuram uma *evolução da teoria crítica*, que pode ser cartografada nas variações de sua recepção da psicanálise. A arqueologia dessa recepção, portanto, é também um método para a interpretação da teoria da crítica, desde suas origens, marcadas por certo autoritarismo freudomarxista, até sua culminação na democracia pluralista e na epistemologia dialógica de Habermas – a “única aceitável”, segundo Rouanet (1983, p. 12). Esse percurso prepara o terreno para o papel que a teoria da ação comunicativa vai desempenhar no projeto para um “novo Iluminismo” e para a própria renovação da ideia de razão.

Rouanet sintetiza as concepções de Adorno, Horkheimer, Marcuse e Habermas sobre os nexos entre teoria crítica e psicanálise em torno da significação que atribuem ao próprio freudismo, ao problema do conhecimento, à relação entre cultura e utopia e, por fim, ao processo de socialização e à relação entre sociedade e indivíduo. Adorno e Horkheimer

teriam sido os primeiros a pensar dialeticamente a psicanálise a partir da tensão entre o falso e o verdadeiro no âmago do pensamento freudiano. Embora a psicanálise se engane ao objetivar o sujeito, ela é verdadeira por descrever esse falseamento objetivante das relações humanas, próprio da ordem capitalista. Quanto ao estatuto do conhecimento, eles criticam a razão iluminista e positivista, se entendida como *razão instrumental*. Lançando mão do conceito psicanalítico de *projeção*, esses autores distinguem uma falsa projeção na razão instrumental, atrelada à lógica da dominação, resultando em passividade, submissão e na “reprodução especular do Mesmo” (Rouanet, 1983, p. 357). O pensamento crítico aposta na *verdadeira* projeção: em vez da reprodução do já conhecido, o reconhecimento de que o sujeito sempre devolve ao real mais do que recebeu de seu contato empírico com o mundo e se coloca assim numa posição ativa. Na crítica adorniana da cultura, essa dualidade entre uma falsa e uma verdadeira projeção se desdobra numa relação identificatória com o mundo, que pode ser igualmente verdadeira – geradora de autonomia – ou falsa – baseada na imitação e na extinção do sujeito, que se dissolve no objeto imitado. Essa tensão entre o falso e o verdadeiro, entre a dominação e a liberdade, conduz à conclusão de que a tarefa que se impõe ao pensamento crítico é sustentar essa contradição, de tal modo que a única concepção possível de utopia seja uma utopia *negativa*, que encontra seu principal modelo na teoria freudiana da cultura.

Com relação ao processo de socialização, as relações entre estruturas de personalidade e crenças políticas não se

estabelecem de forma simples. Além da atitude política declarada, há uma dinâmica pulsional latente que pode fazer tanto um pseudoliberal quanto um pseudoconservador abraçarem uma atitude fascista e autoritária, ao passo que uma personalidade bem constituída permite a rejeição do fascismo transversalmente ao espectro político manifesto: “O conservador genuíno é, assim, menos vulnerável a ideologias totalitárias que o pseudoliberal”, diz Rouanet (1983, p. 367). A tensão entre liberdade e dominação, verdade e falsidade, tem aqui a sua contraparte psicológica. A família não precisa ser apenas uma estrutura repressiva e reprodutora de ideologias. Famílias conservadoras e hierarquizadas podem produzir personalidades fortes capazes de resistir ao canto de sereia do autoritarismo e famílias liberais, mas disfuncionais, podem produzir personalidades debilitadas, sujeitas a entronizar um líder carismático e autocrático no lugar de uma figura paterna inadequada. A visão freudiana do Édipo pode ser reencontrada, assim, como um dos eixos da concepção de Adorno sobre as relações entre indivíduo e sociedade.

Marcuse assume a mesma visão dialética da psicanálise freudiana: onde Freud se engana, ele explicita uma contradição no real. Marcuse rejeita o revisionismo humanista pós-freudiano por encobrir essa contradição, impedindo a crítica e inviabilizando qualquer projeto de transformação social. Ele também se opõe à racionalidade positivista, que acentua a dimensão instrumental do pensar iluminista. Contudo, para Rouanet, a *solução* de Marcuse seria inteiramente avessa à posição adorniana. Ele rejeita a ascense

racionalista que postula a sufocação das paixões e da libido como condição para o acesso cognitivo à realidade. A alternativa “órfico-narcísica” que propõe assinala o ponto central da contribuição ambígua da psicanálise a esse respeito.

Rouanet considera a crítica da cultura em Marcuse como próxima de Adorno quanto ao essencial. No entanto, nela, o dispositivo psicanalítico não contribui apenas com as categorias que tornam possível pensar sua unidimensionalidade, mas também com o fundamento de uma reflexão sobre a utopia. O mecanismo sociopsicológico da unidimensionalidade é uma modalidade de *dessublimação repressiva*. Em vez das formas clássicas da repressão moralizante do gozo, as estratégias de dominação do capitalismo avançado o autorizam e o prescrevem, mas despojado de qualquer mediação simbólica. Com isso, a unidimensionalidade se estende ao próprio aparelho psíquico e ao sistema pulsional. Porém, além do diagnóstico da enfermidade, a psicanálise comparece também na representação da cura.

Enfim, em suas concepções sobre o processo de socialização, o pensamento de Marcuse se aproxima do de Freud em sua visão sobre o papel da família. Inicialmente, ele critica a instituição familiar como uma espécie de entidade protetora que propicia uma esfera ilusória de intimidade e contribui para a continuidade da dominação. Mais tarde, a família reaparece como o espaço social capaz de engendrar personalidades dotadas de autonomia, de forma semelhante a Adorno. Mas sua visão utópica da psicanálise também se faz presente aqui e justifica uma representação idealizada do contexto familiar. A família se torna o

ambiente em que o conflito edípico pode ser elaborado e uma socialização não antagonista pode emergir. Essa socialização seria baseada na permanência de identificações parciais arcaicas, que têm a mãe e não o pai repressivo e legislador como modelo. Essas identificações permitiriam que as limitações à satisfação pulsional indispensáveis à socialização fossem estabelecidas de forma imanente, e não apenas pela imposição de uma norma externa. Com isso, as sublimações não resultam inteiramente da repressão, mas de um investimento libidinal da realidade, não de todo incompatível com o princípio de prazer. Em suma, “essa nova socialização, como a descrita por Freud, seria geradora de autonomia, mas evitaria os sofrimentos supérfluos, vinculados ao princípio de realidade existente” (Rouanet, 1983, p. 370).

A visão habermasiana do freudismo parte de uma crítica da ilusão objetivista da psicanálise: seus temas não são realidades objetivas desprovidas de história, mas significações produzidas nas relações dialógicas e comunicativas entre os sujeitos, que a clínica decifra e coloca a serviço de uma autorreflexão emancipatória. Essa visão se prolonga na maneira como Habermas considera a contribuição psicanalítica ao problema do conhecimento. O conhecimento é indissociável dos interesses técnicos, comunicativos e emancipatórios dos agentes sociais, e o discurso terapêutico da psicanálise fornece o modelo para compreender os pressupostos dessas modalidades de pensamento. A metapsicologia pode, então, ser reconstruída como uma meta-hermenêutica: uma interpretação dos resultados da interpretação clínica como método para a formu-

lação de uma teoria crítica. O trabalho clínico serviria como um paradigma para a crítica da ideologia, que reproduz, no plano coletivo, uma modalidade equivalente à falsa consciência que subjaz à sintomatologia dos transtornos mentais.

A crítica da cultura em Habermas, por sua vez, se organiza em torno da análise das distorções da comunicação no nível individual e coletivo, na qual a psicanálise também desempenha um papel crucial. Normas e instituições têm por finalidade canalizar a energia pulsional para fins socialmente úteis e legitimar os sacrifícios necessários. As deformações no processo comunicativo em nível individual e coletivo se condicionam reciprocamente: a falsa consciência individual resulta da introjeção de mecanismos societários e os bloqueios intrapsíquicos que daí resultam impedem o acesso aos conteúdos assim censurados, que poderiam servir de base à ressignificação libertadora da experiência social. Como consequência, a psicanálise aparece também como elemento na construção de uma alternativa utópica ao *status quo* que sirva de parâmetro para a luta política.

Quanto às relações entre o indivíduo e os processos de normatização social, Habermas se apoia em sua teoria da comunicação e na visão freudiana do processo de constituição do eu como uma série de identificações que culmina na construção de uma identidade egoica e torna possível a interação livre de um indivíduo com outros indivíduos. Esse processo que conduz à autonomia pode, segundo Rouanet, ser descrito em termos de uma *ontogênese da competência comunicativa*. Para Habermas, a época contemporânea teria trazido, pela primeira vez na história, a

possibilidade de uma exigência crítica permanente e uma ética universalista, de tal maneira que a competência discursiva se torne efetiva na aquisição de uma autonomia verdadeira. Com isso, o processo ontogenético inspirado pela psicanálise manifesta todo o seu potencial emancipatório: “Mais do que nunca, portanto, o modelo freudiano de socialização mantém sua validade: ele constitui o suporte psíquico das éticas universalistas, cujo destinatário é o Ego autônomo pressuposto por Freud” (Rouanet, 1983, p. 371).

Como conclusão, Rouanet defende a atualidade da teoria crítica e de Freud, e atribui à psicanálise a condição de herdeira do projeto iluminista de conduzir a humanidade à maioria da razão. O programa para uma razão crítica pode, assim, contar com “o pensamento de Freud, que mais que nenhum outro cultivou o ideal iluminista da maioria” (Rouanet, 1983, p. 376). Mas esse “ousar saber” iluminista não é imune a interpretações tecnicistas e instrumentais a serviço das estratégias capitalistas de dominação. É necessário, pois, um “novo Iluminismo”, cuja condição é uma renovação da própria ideia de razão – uma razão capaz de compreender o mundo e também a si mesma, inclusive seus limites e suas fontes. Nesse sentido, o ensaio de Rouanet sobre o “cativeiro da razão” pode ser visto como o prolongamento natural desse exame da interface entre teoria crítica e psicanálise.

A *razão cativa* é, com certeza, a principal contribuição de Rouanet para a filosofia brasileira da psicanálise em formação. Ela se encontra em continuidade com as reflexões que percorriam as fronteiras entre a filosofia política e a psicanálise

em busca dos elementos para uma concepção não ingênua, mas tampouco desesperada, das condições de possibilidade para a autonomia do sujeito e seu engajamento esclarecido na tarefa da transformação social. Ao mesmo tempo, essa obra dá prosseguimento à ampliação do foco da análise, que passou de autores individuais, como Habermas e Benjamin, para uma visão global da tradição frankfurtiana e agora procura abarcar a totalidade do percurso do pensamento filosófico clássico e moderno – “de Platão a Freud” enuncia o subtítulo do livro. O exame da questão das “ilusões da consciência” na perspectiva da longa duração é parte do programa de resgate do ideal iluminista de uma transformação da vida humana pela razão, que requer uma alternativa para a distorção técnica da racionalidade, da qual o capitalismo triunfante se apropria para seus fins de dominação e autojustificação. Para isso, duas questões gerais precisam ser respondidas. O que é a razão e quais são seus limites? Como o conhecimento desses limites pode criar as condições para um pensamento político capaz de evitar os extremos da onipotência idealista e do pessimismo niilista?

Com isso, a psicanálise é colocada num contexto filosófico ainda mais amplo e na condição de protagonista desse processo. Praticamente dois terços do livro são dedicados a Freud. Além disso, a psicanálise é apresentada como a culminação desse percurso, como seu fruto politicamente mais promissor e como a superação dialética dos impasses e contradições que aí historicamente tomaram forma. Antes da solução freudiana, duas tentativas opostas de se pensar o que constringe a razão são

apresentadas. Ao longo da maior parte da história do pensamento ocidental, os limites da racionalidade foram considerados *internos* ou *imanes*. A razão não impera desimpedida. Ela pode ser movida pelas paixões do agente, que o levam a decisões contrárias ao seu próprio interesse. Além disso, a capacidade de agir racionalmente se confronta com as limitações impostas pelas próprias fontes e mecanismos do conhecimento: nem a percepção é inteiramente confiável, nem a reflexão está imune ao erro. Com o Iluminismo, esses limites da razão adquirem uma significação política. Logo a seguir, a procura pelos limites da razão na imanência da consciência é substituída por uma reflexão que os descobre na realidade externa: histórica, material ou socioeconômica, como propõem Hegel, Feuerbach e Marx, respectivamente.

Contudo, com isso, o pensamento da “falsa consciência” se priva das condições para pensar a própria consciência: situando-se fora dela, pode apenas tatear seus contornos, mas não penetrar seus segredos. Essa lacuna é preenchida pela contribuição psicanalítica. Com Freud, a perspectiva imanente pode ser resgatada: sua teoria se endereça à estrutura da mente em todas as suas dimensões. Porém, a psicanálise também mostra como as restrições para o conhecimento do mundo e de si mesmo se situam na interface entre a consciência e a realidade. O acesso incompleto às impressões sensoriais é socialmente condicionado, e essas determinações se transpõem para a interioridade, tornando parcialmente indisponível o registro da experiência na memória e as exigências pulsionais

que motivam o pensamento e a ação. Isso mutila o trabalho associativo requerido para a produção de um pensamento adequado à realidade. Com essa desconexão parcial, o trabalho da imaginação cumpre uma função de encobrimento e alienação. A fantasia deixa de ser criação libertadora para se converter em agente da ilusão e da repressão. A psicanálise fornece, assim, para Rouanet, a chave para a interpretação do processo histórico pelo qual as categorias cognitivas são interiorizadas de maneira a tornar invisível a origem externa da dominação: o embate sociopolítico se torna um conflito subjetivo que se manifesta como neurose.

É assim que Freud assinala a superação dialética da oposição entre a visão imanente e transcendente dos condicionamentos da capacidade de pensar e agir racionalmente: “Graças a Freud, é possível perceber que os limites da razão não estão nem na consciência, nem fora dela, mas na *consciência como lugar psíquico da necessidade externa*” (Rouanet, 1990, p. 11, grifos nossos).

Rouanet conclui com uma verdadeira anatomia da falsa consciência que acorrenta a razão e sabota a autonomia do sujeito e que mostra a cada passo as evidências da contribuição freudiana: a correlação entre a repressão sociopolítica e a defesa intrapsíquica; o alcance político do aforismo de que o isso instintivo deve dar lugar aos compromissos civilizatórios agenciados pelo eu; o papel do processo dialógico no debate político, com a teoria habermasiana da ação comunicativa temperada com ingredientes do método psicanalítico; a maneira como a teoria freudiana da identificação e do desenvolvimento libidinal converge com a análise

cognitiva e psicossocial da falsa consciência; a ênfase no papel da linguagem no processo do conhecimento; a interpretação da neurose como uma fuga patológica para a interioridade diante da impossibilidade de fazer frente aos impasses da existência social; enfim, a caracterização da falsa consciência como uma regressão à regulação automática proporcionada pelo princípio de prazer e a consequente reclusão do indivíduo no “espaço apolítico do solipsismo” (Rouanet, 1990, p. 314).

Desse modo, a perspectiva freudiana recusa, por um lado, a redução sociologista. Ao mesmo tempo, porém, extrapola os limites de um subjetivismo psicologista e, no limite, ultrapassa a oposição entre os dois.

A leitura de Rouanet, seja da história da razão enquanto tal, seja do papel por ele atribuído à psicanálise, abre uma ampla gama de discussões que não poderiam ser cobertas aqui. Seja como for, a psicanálise se encontra definitivamente no coração dessa obra que talvez seja a produção mais sofisticada desse período inicial da produção de Rouanet. Esse período coincide com o momento de fundação da filosofia da psicanálise no Brasil, do qual representa um capítulo crucial.

CONCLUSÃO

É impossível documentar aqui toda a extensão do pensamento de Rouanet que envolve a psicanálise, mas apenas traçar um panorama geral, resumido e descritivo. Ainda nos anos 1980, os ensaios coletados em *As razões do Iluminismo* tinham por alvo comum aquilo a que Rouanet (1998c) se refere como

“novo irracionalismo”, provindo tanto do conservadorismo reacionário da direita quanto do pós-modernismo relativista, construcionista ou desconstrucionista, endossado entusiasticamente por setores importantes da esquerda política. A esse novo irracionalismo o filósofo pretende opor uma visão renovada do Iluminismo, para a qual a psicanálise teria muito a contribuir, sobretudo para fazer frente ao que há de verdade no novo irracionalismo, a saber, a necessidade de uma autocrítica da razão clássica capaz de liberar todo o seu potencial emancipatório.

Esse irracionalismo surge da exacerbação e distorção de pautas em si mesmas válidas, como o antiautoritarismo, o anticolonialismo e o antielitismo, e se manifesta na ruptura entre conhecimento e prática e dentro da própria estrutura do conhecimento. Rouanet elege três áreas do saber para ilustrar seu argumento: a linguística, a psicologia cognitiva e a psicanálise. Nas duas primeiras, o novo irracionalismo tomaria a forma de uma espécie de populismo pseudointelectual, com a denúncia raivosa da norma culta da linguagem e das teorias da inteligência e da aprendizagem como ferramentas de opressão elitistas e etnocêntricas. Na psicanálise, ele se manifesta com a desqualificação do racionalismo freudiano – “esse inflexível racionalista que foi Sigmund Freud”, diz Rouanet (1998d, pp. 140-1). No lugar dessa atitude racionalista, a psicanálise nacional passa a privilegiar a prática em vez da teoria, assim como o tato, a empatia, o senso clínico quase inspirado do psicanalista em vez da interpretação esclarecida dos fenômenos manifestos da análise.

Em oposição a essa tendência, Rouanet recupera o lema iluminista do *sapere aude* (“ouse saber”), ao qual remetera tanto a teoria crítica quanto a psicanálise na conclusão de seu livro de 1983: “Uma psicanálise não pode ser freudiana e irracionalista ao mesmo tempo. Freud é o último e o mais radical dos racionalistas e situa-se na linha direta do racionalismo iluminista. Sua divisa poderia ser a do Iluminismo: *sapere aude!*” (Rouanet, 1998d, p. 142). Ele conclui apontando as afinidades eletivas entre o irracionalismo e o fascismo, que todos hoje conhecemos muito bem.

No início dos anos 1990, a psicanálise continuou no radar de Rouanet enquanto ele retomava e expandia os temas tratados na década anterior que tinham Freud como um de seus pilares. No ensaio que empresta seu título à coletânea *Mal-estar na modernidade*, Rouanet reafirma sua visão de um Freud iluminista e racionalista, aliado na cruzada contra o irracionalismo pós-moderno. Ele descreve o pensamento pós-moderno por uma série de características definidoras: a crítica da ciência como apenas mais uma forma de ideologia centrada na dominação técnica da natureza, que justifica a dominação política dos indivíduos; a dissolução da categoria do sujeito, vista como uma sedimentação historicamente prescrita do individualismo próprio da modernidade; um pluralismo semântico e linguístico, com a rejeição de uma visão da linguagem como um sistema de significações definíveis; e, através de uma interpretação particular de Nietzsche, a desqualificação do pacifismo como uma forma idealizada de autoanulação niilista. Frente a esse irracionalismo, a psicanálise ocuparia

uma posição simultaneamente ambígua e estratégica. Por um lado, ela é herdeira do Iluminismo; por outro, ela maneja as ferramentas necessárias para uma crítica interna da razão que lhe permita se renovar e sobreviver. Isso, claro, desde que as tendências irracionalistas e pós-modernas dentro do próprio campo psicanalítico sejam combatidas e neutralizadas.

Já em *A razão nômade* (Rouanet, 1993), Freud reaparece em meio a uma pluralidade de questões filosóficas, literárias, históricas e sociológicas alinhavadas pelo *leitmotiv* da viagem e da errância, incluindo uma extensa revisitação dos temas benjaminianos. Nesse caso, trata-se de redescrever nesses termos a posição singular da visão freudiana do conhecimento como um itinerário que conduz de Eros ao Logos. Esse itinerário passa pela corporeidade, pela materialidade da percepção, pela constituição do aparelho psíquico, pela experimentação imaginária e pela ascese sublimatória, para desembocar nas consequências políticas da concepção especificamente freudiana de racionalidade.

Numerosos outros trabalhos poderiam ser mencionados que têm a psicanálise como tema central ou auxiliar (Rouanet, 2003; 2017), além daqueles que tocam em questões tão caracteristicamente exploradas por Freud que não se pode deixar de fazer a conexão (Rouanet, 2001; 2005; 2007). Aqueles aqui mencionados, contudo, devem bastar para ilustrar o perfil que se pode traçar da atuação de Rouanet em filosofia da psicanálise a partir do que foi discutido até agora. Um exame abrangente do diálogo de Rouanet com a psicanálise terá que ser objeto de futuros e mais encorpados estudos.

REFERÊNCIAS

- FREITAG, B.; ROUANET, S. P. "Introdução", in B. Freitag; S. P. Rouanet (eds.). *Habermas*. 3ª ed. São Paulo, Ática, 2001, pp. 9-67.
- ROUANET, S. P. "A gramática do homicídio", in M. Foucault et al. *O homem e o discurso: a arqueologia de Michel Foucault*. 2ª ed. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1996, pp. 91-139.
- ROUANET, S. P. "As galerias do sonho", in *As razões do Iluminismo*. São Paulo, Companhia das Letras, 1998a, pp. 112-23.
- ROUANET, S. P. "As passagens de Paris", in *As razões do Iluminismo*. São Paulo, Companhia das Letras, 1998b, pp. 37-109.
- ROUANET, S. P. "Benjamin, o falso irracionalista", in *As razões do Iluminismo*. São Paulo, Companhia das Letras, 1998e, pp. 110-5.
- ROUANET, S. P. "Freud e a filosofia". *Natureza Humana*, 8 (n. esp. 1), 2006, pp. 119-33.
- ROUANET, S. P. "Les traumes de la modernité". *Essaim*, 14 (1), 2005, pp. 75-87.
- ROUANET, S. P. "O impacto da psicanálise na cultura e da cultura na psicanálise". *Revista Brasileira de Psicanálise*, número especial, 2017, pp. 35-53.
- ROUANET, S. P. "O novo irracionalismo brasileiro". *As razões do Iluminismo*. São Paulo, Companhia das Letras, 1998d, pp. 124-46.
- ROUANET, S. P. "Regard de l'autre, regard sur l'autre". *Diogène*, 193 (1), 2001, pp. 3-14.
- ROUANET, S. P. *A razão cativa - As ilusões da consciência: de Platão a Freud*. 3ª ed. São Paulo, Brasiliense, 1990a.
- ROUANET, S. P. *A razão nômade: Walter Benjamin e outros viajantes*. Rio de Janeiro, Editora UFRJ, 1993.
- ROUANET, S. P. *As razões do Iluminismo*. São Paulo, Companhia das Letras, 1998c.
- ROUANET, S. P. *Imagário e dominação*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1978.
- ROUANET, S. P. *O Édipo e o anjo: itinerários freudianos em Walter Benjamin*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1990b.
- ROUANET, S. P. *Os dez amigos de Freud*. 2 v. São Paulo, Companhia das Letras, 2003.
- ROUANET, S. P. *Riso e melancolia: a forma shandiana em Sterne, Diderot, Xavier de Maistre, Almeida Garrett e Machado de Assis*. São Paulo, Companhia das Letras, 2007.
- ROUANET, S. P. *Teoria crítica e psicanálise*. Rio de Janeiro/Fortaleza, Tempo Brasileiro/Edições UFC, 1983.

Rouanet e o Barroco revisitado

Denise Maurano



resumo

Meu encontro com Rouanet se estreitou pela via de nossa afinidade de interesse pelo Barroco como expressão estética que muito se afina com a ética da psicanálise, e pelo barroquismo como uma chave de entendimento acerca da construção da cultura brasileira, contemplando o modo como aqui se deu a absorção de elementos antitéticos que, como ele ressalta, combinam o humanismo renascentista com a religiosidade mais exaltada, a carne com o espírito, o hedonismo com a santidade, a terra com o céu.

Palavras-chave: Barroco; cultura brasileira; ética; psicanálise.

abstract

My meeting with Rouanet came about through our affinity of interest in the Baroque as an aesthetic expression that is very much in tune with the ethics of psychoanalysis, and in baroqueism as a key to understanding the construction of Brazilian culture, contemplating the way in which it took place here the absorption of antithetical elements that, as he highlights, combines Renaissance humanism with the most exalted religiosity, the flesh with the spirit, hedonism with holiness, the earth with the sky.

Keywords: Baroque; Brazilian culture; ethics; psychoanalysis.

Tendo em vista a honra da participação no I Colóquio do Instituto Rouanet, passei a semana que o antecedeu, semana da Páscoa, com Rouanet, revisitando suas obras, conferências, entrevistas, um deleite! E para compor minha fala, achei por bem dialogar com ele através do presente que ganhei com sua preciosa apresentação de meu livro *Torções: a psicanálise, o Barroco e o Brasil* (2011).

Rouanet abre a apresentação desse livro surpreendido pela inovação promovida pelo agradecimento que faço ao meu cachorro Sultão, dentre a lista dos que me ajudaram. Porém, é ele que inova, quando desdobra, a partir disso, fecundas considerações impensadas por mim.

Situa a inclusão de Sultão como significante ponte, dado que “o cão está ao mesmo tempo no campo do Barroco, porque é a representação alegórica do *homo baroccus*, dominado pela melancolia e pela busca incessante do saber” (em sua prática farejante), “e no campo da psicanálise, porque fornece, em sua simplicidade, a imagem invertida desse ente complicadíssimo que é o *homo freudianus*, condenado à divisão, à incompletude e ao paradoxo” (Rouanet, 2011, p. 10).

No cão, as emoções são simples, sua agressividade não tem a complicação de ser alimentada por nosso ressentimento contra a civilização. Rouanet situa o cão

DENISE MAURANO MELLO é psicanalista, professora da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (Unirio) e autora de, entre outros, *Reviramentos do feminino e seus mistérios gozosos* (Aller Editora).

do lado da natureza, e o homem, como “ser anfíbio, natural e social ao mesmo tempo, forçado à vida social por sua fragilidade biológica, ressentido contra a civilização porque ela lhe impõe o sacrifício de suas pulsões eróticas e agressivas” (Rouanet, 2011, pp. 9-10).

Ele percebe rapidamente que, nesse livro, o pivô da articulação entre o Barroco e a psicanálise encontra-se numa discussão sobre o que vem a ser o gozo, que, como bem captou Rouanet (2011, p. 10), “não é a mesma coisa que o prazer e não se esgota na satisfação sexual”. Trata-se de uma satisfação paradoxal. Dirige-se a uma tentativa permanente de ultrapassar limites.

Esse conceito introduzido por Lacan, através do qual propõe um avanço em relação ao campo freudiano do desejo, além de nos fornecer uma lente para ver a cultura em suas dinâmicas de gozo, evidencia um universo de possibilidades de articulações clínicas e teóricas para a psicanálise como um todo. E em se tratando de gozo, a expressão barroca na arte, exhibe belas “mostrações”. Se o Barroco é o mundo do paradoxo, da dialética sem síntese, da tensão incessante entre elementos contraditórios, como o sagrado e o profano, a vida e a morte, a essência e a aparência, o interior e o exterior, a cura psicanalítica acolhe a paradoxalidade do inconsciente, onde os contrários coexistem e não há negação. Afinal, o trabalho clínico visa acionar a função do Nome-do-Pai – função que estrutura o universo simbólico – naquilo que essa função não operou a contento, trazendo o custo do adoecimento, mas, ao mesmo tempo, essa cura pretende levar o

sujeito a ousar ultrapassá-la, facultando-lhe o acesso para um campo além das garantias simbólicas.

É verdade que essa visão traz uma certa convocação à vertigem, diante da qual Rouanet não recuou. A tontura dela decorrente é inevitável. E, dependendo da maneira como manejamos esse movimento, obteremos uma queda ou uma dança, dessas que têm a vocação de nos fazer voar, volatilizando o peso do corpo. Pois bem, convido-os a uma dança que implica um acolhimento particular na forma de lidar com o saber. Convido-os a uma experiência.

À dualidade sexual, proposta por Freud, indicando a bissexualidade como presente, de algum modo, em todos nós, Lacan justapõe uma dualidade de gozos. Um gozo sexual fálico e um gozo Outro, feminino, não sexual. Situou como gozo sexual aquele que se apoia na linguagem, no que podemos articular em representações. Gozo presente na afirmação fálica do si mesmo, como meio de distinção, de diferenciação. “Eu sou isso! Eu sou o cara! Eu sou a mais bela!” Toda uma cultura se organiza linguística e simbolicamente em torno do falo, que, pela figuração imaginária do pênis ereto, opera enquanto significante da fertilidade, via pela qual o homem desde os primórdios busca capturar para o que cria como cultura, a potência da natureza, seja tentando apropriar-se do saber que faz frutificar o solo, ou engendrando o saber relativo à filosofia e à ciência.

O falo torna-se, assim, *linga*, em sânscrito, o que se destaca, signo distintivo pelo qual se pode reconhecer a natureza de alguma coisa. Torna-se unidade de

medida que organiza o psiquismo indicando, ao mesmo tempo, o que nos falta. Afinal, ninguém tem o falo, ninguém tem a plena potência, e, por nos faltar, nos constitui como sujeitos desejantes do que não temos.

É nesse sentido que esse gozo, que é meio de delimitação identitária para nós, independentemente das diferenças entre os sexos, ou de nossos meios de nos identificarmos, por mais bem-sucedido que seja, revela-se sempre insuficiente. E, dada essa insuficiência, algo em nós resiste à secção imposta pelo sexual.

Será essa insuficiência que abre o canal para a hipótese da existência de um gozo mais além do sexual, suposto ao feminino. Um feminino que não está propriamente identificado às mulheres, no sentido empírico de nossa existência, mas ao campo do feminino, campo fora do sexo, remetido a um gozo Outro, mais além do princípio do prazer, onde a chamada pulsão de morte, aspirando à disjunção, à indiferenciação, à não delimitação, convoca Eros não ao trabalho conjuntivo de fazer Um, recortando-se do Todo, mas de entregar-se ao Todo, na direção do indelimitado.

Nessa perspectiva, se o campo simbólico é destinado a traçar distinções, onde cada termo, extraído de uma indiferenciação originária de sons, se estrutura pela confrontação de pares antitéticos – claro, opondo-se a escuro; doce, opondo-se a salgado e assim por diante –, esse campo que proponho chamar de feminino, por referência a esse gozo Outro, refere-se ao que excede os limites encontrados pelo universo fálico da representação, rumo à indiferenciação originária.

Esse campo, porém, não é destituído de saber. Nele se opera um saber-fazer, *savoir-faire*, implicado na ação, que não é senão a ação da vida. Saber transmitido por algo de vivo, que tange o limite da representação. Saber irrepresentável, mas nem por isso impossível de ser apresentado. O que se dá pela experiência imediata de revelação que se evidencia pelos efeitos que provoca em nós, ainda que sem a mediação da linguagem.

Se, por um lado, isso pode implicar em loucura, uma face terrível do gozo feminino, tal qual se passa na experiência de “empuxo ao feminino”, numa entrega ao gozo do Outro, como se dá no famoso caso descrito por Freud (1911) do juiz Schreber, que em seu surto psicótico vivencia o horror de uma desfalicização absoluta, via uma emasculação não consentida, por outro lado, a experiência consentida de ultrapassagem dos limites simbólicos pode ter destinos mais exultantes, como nos casos em que nos dão testemunho certos místicos, como São João da Cruz, entre outros, e ainda algo que diz respeito à experiência de criação, dentre outros modos de vivência da comunhão com o universo (Maurano; Albuquerque, 2019).

O Barroco, em seu espírito viajante, valendo-se do corpo para presentificar a alma, é meio de expressão tanto do gozo quanto desse saber feminino, que por sua vez é transgressivo, celebra a fecundidade da linha curva, do côncavo, do não proeminente, do não fálico. Convoca o olhar ao que está fora da cena. Nesse sentido, nos serve como alavanca metodológica, para potencializar a transmissão do campo que se abre com a hipótese

desse enigmático gozo feminino. Gozo em corpo, *en corps*, que sonoriza na língua francesa com *encore*, ainda – gozo ainda. Modo como foi intitulada a obra de Lacan que trata desse tema, na qual focaliza o Barroco não apenas como seu estilo, mas como afeito à matéria paradoxal com a qual trabalhamos na psicanálise. Aliás, o paradoxal vige também na arte trágica, cuja estrutura, na qual o conflito não se dilui, mas intensifica a afirmação da potência da vida com tudo que nela há, serve também para pensar a ética da psicanálise, que tem com essa arte profundas afinidades. E nisso estamos bem longe do pessimismo.

A pressuposição desse campo do feminino coloca-se para nós como uma alegoria, dada sua amplitude. E é importante acentuar que, nesse sentido, o feminino não coincide com as mulheres, no sentido empírico de nossa experiência cotidiana. Mas alude à alteridade radical. Não se trata de fazer existir o “ente” feminino enquanto tal. Na verdade, a pressuposição desse campo comparece como o que fura, desconstrói nossa ambição de unificação, identidade sexual, apontando uma dimensão que excede a essa visada e nos conecta com o mais íntimo da natureza em nós, nos convocando a uma comunhão com o Todo, seres orgânicos e inorgânicos. Comunhão com a Mãe Terra, como a filosofia ameríndia já indicava (Maurano, 2023).

Ele implica esse questionamento do Um, do total, do integral, disso que o Eu se esforça por cernir na agonia de sua impotência. Indica um tipo de universal que não constitui totalidade. Nesse sentido, a ética do feminino pode ser pensada como afeita à ética da psicanálise.

Sugere que não se perca de perspectiva a dimensão inapreensível do real que sempre está em jogo, em tudo o que é do humano, porque é ineliminável de nossa existência. Ou seja, há algo de imponderável que não entra em nenhuma camisa de força, razão pela qual Alain Didier-Weill (2010) situa os psicanalistas como embaixadores do infinito.

É bem verdade que pensar o Barroco como uma apologia da sensibilidade destituída das luzes da razão é tão equivocado quanto pensar o inconsciente como o império do caos e da irracionalidade. O *chiaroscuro*, claro-escuro, que opera na obra barroca, faz o jogo da revelação e encobrimento, do lado sombrio e do lado solar que compõem a vida. Esse tipo de expressão na arte, que toma o caráter de um modo de orientação do psiquismo, não nega o apelo à ordem e ao equilíbrio, visado por todos nós, mas sustenta essa perspectiva em uma suspensão inerente à vida, que em seu dinamismo não deixa espaço para uma palavra definitiva.

Essa perspectiva, que nos retira da pretensão de dominação, nos convoca a, não apenas, sofrermos com esse real indomesticável que impõe limites aos nossos feitos, mas a operar de modo a contar com ele, revelando tanto os limites de nossos feitos, quanto as relações recíprocas entre o que somos como seres vivos e todo o universo de outros seres orgânicos e inorgânicos dos quais depende nossa existência, inclusive psíquica. Nesse horizonte, nossa existência é apenas uma partícula mínima de um universo muito maior no qual estamos todos engajados.

Parece que focamos um bocado na dimensão subjetiva de nossa existência

psíquica, e isso tem, sem dúvida, seu valor. Mas todo esse percurso de pesquisa sobre a subjetividade, do qual a psicanálise é tributária, talvez deva se estender para o que sugiro nomear como dimensão ecológica do psiquismo. Até porque não podemos esquecer que, etimologicamente, sujeito é *sub-jectum*, isto é, posto debaixo, ou mesmo, *sub-objeto*, e aqui podemos ressaltar que ele não é apenas suportado pelo desejo do Outro, na imensa corrente que nos referenda como humanos, mas pelo Real, do qual, inexoravelmente, ele é parte, já que sofre seus efeitos.

Talvez essa hipótese acerca desse campo do feminino, indicando o que nos origina e nos ultrapassa, na nossa especificidade humana, possa bem-dizer nossa relação com uma experiência que, revelando nossa inconsistência subjetiva, nos predisponha a uma outra forma de lidar com a natureza em nós, tanto física quanto psiquicamente. Se trabalhamos tanto com a subjetividade, e com as defesas do Eu, de modo a tocarmos nisso que foi designado por Freud como rochedo da castração, para aludir ao ponto no qual recuamos por medo de nos havermos com nossos limites subjetivos, talvez, no passo dado pelo que se afigura como dessubjetivação, na proposta lacaniana para o fim de análise, que coloca o feminino em perspectiva, possamos encontrar não apenas a relação à queda subjetiva, mas a conexão com o que talvez seja interessante que designemos por ecologia psíquica.

Se a ecologia constitui o estudo das relações recíprocas entre os seres orgânicos e inorgânicos, o acolhimento das reverberações de tais relações no psiquismo talvez possa implicar uma atitude

que minimize nossa prepotência subjetiva, via pela qual subjugamos o mundo e os objetos, intentando uma dominação nefasta na qual a agressão à mãe natureza revela certamente o repúdio ao feminino que é expressão do Real em nós.

Obviamente, não se trata de negar a dimensão subjetiva do psiquismo, mas de reconhecer uma experiência que a filosofia ameríndia aponta como a energia, a potência da vida que está em tudo, nos transcendendo. E, nesse caso, se sobrepondo ao sujeito que somos. Nesse sentido, a vida evolui em tudo, ela passa pelos corpos e isso não representa nenhuma progressão, apenas é.

Em uma bela entrevista com o líder indígena, ambientalista, filósofo, poeta e escritor Ailton Krenak, realizada pelo canal Agenciamentos Contemporâneos, mediada pela psicanalista Suely Rolnik, Krenak, citando o cientista Antônio Nobre, sublinha que o que se descobriu acerca da “info-rede florestal”, ou seja, acerca da interação subterrânea que conecta todas as árvores de uma floresta, é expressão de Gaia, organismo vivo da Terra, expressão de um amor incondicional. A potência da vida, sempre em evolução e não em progressão, se expressa em todo um universo de sensibilidade de seres orgânicos e inorgânicos. A vida passa pelos corpos. Os corpos são meios de passagem da vida que os atravessa. Nesse sentido, eu me pergunto: se somos parte do ecossistema terrestre, por que o psiquismo não teria uma conexão com isso que não diz respeito ao “especifismo” do humano?

Nós, seres humanos cheios de si, montados como sujeitos, não somos o último

biscoito do pacote da vida, último ponto de evolução; somos parte de um ciclo por onde a vida circula, ciclo este que inclui a morte como parte do processo. Como diz o líder indígena, “a experiência do especificismo do humano é uma prisão”. O privilégio que nos demos em detrimento de todos os outros seres acabou por configurar um pacto de extinção de nossa própria espécie. Se comemos o planeta, como podemos habitá-lo? E não adianta imaginar que, se acabarmos com este, construiremos outro, com nossos avanços tecnológicos mirabolantes. Nosso criacionismo, que é também muito bem-vindo, não deveria se colocar como negação do Real que nos ultrapassa. Deveria ser *fazer com o Real* e não tentar negá-lo como se pudéssemos configurá-lo ao nosso bel-prazer, ao nosso serviço.

Nossa extinção como espécie é um destino não apenas possível, como extremamente provável e iminente, se tomarmos em consideração o tempo que estamos na Terra e o que nos resta se seguirmos com a degradação que causamos ao meio ambiente nos últimos tempos. Pensamos que nos ocuparmos dos direitos humanos basta para melhorarmos a qualidade da existência. Porém nos esquecemos que nossa existência é condicionada pela existência do planeta. Planeta este que estamos consumindo vorazmente, num extrativismo louco que rege nossa concepção truncada de civilidade e progresso. Faz-se urgente uma revisão civilizatória.

Esquecemos que a vida, no que ela tem de mais essencial, é selvagem, como Krenak propõe no ensaio *A vida é selvagem*. Na entrevista, ele defende a ética do viver e produzir vida, e não abusar da

vida, consumindo-a. A vida não precisa ser consumida. Ela é fruição, é dança cósmica. Apresenta-se em nós, como apresenta-se de diferentes maneiras em tudo o que nos rodeia, nos articulando seja com o pássaro que revoa à nossa frente, seja com a montanha que avistamos. A vida, como um sopro que nos anima, nos transporta a uma dimensão da existência que nos atravessa e excede ao que identificamos como nós mesmos.

Penso que a fruição que vigora nessa experiência indicada por ele está a léguas de distância do que referimos como gozo fálico, mas associa-se, possivelmente, ao gozo feminino, gozo Outro, aqui tratado. Esse não pode ser mensurado, monetizado, formatado para ser consumido em massa. Pressupõe um desprendimento, uma doação, uma entrega, como eu costumava dizer, na qual o sujeito fica em suspensão, não é ele que preside a experiência, aliás ela é, sem que nada a garanta. A verdade é que estamos tão capturados por um único modo de vida, e tão viciados num modo de fruição *prêt-à-porter*, que olhamos com descrença e desdém para tudo que nos descentre de nosso próprio umbigo.

Krenak menciona ainda uma noção de belo presente no termo *ecoporan*, que identifica o belo e o bom como a via por onde a vida respira. Isso me reportou imediatamente a uma concepção kantiana de belo, na qual podemos ler que um corpo não é belo pelo que ele é de modo singular, mas pelo fato de sua forma poder remeter a toda uma espécie. Ou seja, posso entender que, por sua forma “exemplar”, a vida respira, remetendo a outras vidas. Assim, o belo é a dimensão na qual um objeto não se encerra

nele mesmo, mas exala a vida para além dele, inspira a “pró-criação”. Mencionando os desenhos no corpo utilizados pelos indígenas, Krenak salienta que estes são espectros, ideogramas que se conectam com o que está à volta, via pela qual eles se colocam como caçadores de beleza. Uma beleza que, muito diferentemente de vetorizar para o Um, dirige-se a uma conexão com o que os ultrapassa.

É nessa ultrapassagem, nessa transcendência, que encontramos pontos que remetem ao que estou tentando designar como campo do feminino, no qual sua ética própria é indissociável de uma estética, e reverbera numa política do não todo.

Para finalizar, retomando Rouanet, ele alega que ao dilema freudiano que está na base do mal-estar da civilização, que consiste em que o homem nem pode sobreviver fora da civilização, nem deixar de aspirar à liberdade absoluta do estado de natureza, alude em minha proposta uma aproximação às ideias de Marcuse sobre a

possibilidade de ultrapassar o atual princípio de realidade, masculino, fundado no rendimento e na competição, em direção a outro princípio de realidade, “matriarcal”, baseado no predomínio de Eros, que nesse mundo “feminizado” deixaria de opor-se à pulsão de morte.

Rouanet conclui seu Prefácio dizendo:

“[...] faço votos para que o feminino tenha forças para sabotar por dentro a cultura masculina que hoje devasta o planeta, e que parece ter degenerado num priapismo enlouquecido [...]. Esse universo em que não existe lugar para o feminino é o universo homossexual dos irmãos da horda primitiva, antes da rebelião contra o Pai. Está na hora de dissolver a homogeneidade da horda, introduzindo em toda a parte a subversão e a diferença – nas massas, nas nações e nas comunidades étnicas e religiosas” (Rouanet, 2011, p. 17).

Que assim seja...

REFERÊNCIAS

- DIDIER-WEILL, A. *Un mystère plus lointain que l'inconscient*. Paris, Flammarion, 2010.
- FREUD, S. "Puntualizaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia descrito autobiográficamente", in *Obras completas*, v. XXII. Buenos Aires, Amorrortu, 1987, pp. 1-73.
- KANT, E. "Analítica do belo", in *Textos selecionados*. Coleção Os Pensadores. São Paulo, Abril Cultural, 1980.
- KRENAK, A. *Entrevista a Ailton Krenak: filosofia ameríndia por um outro modo de pensar e viver*. Canal de Agenciamentos Contemporâneos. Disponível em: https://youtu.be/g4_hnApXhrU.
- KRENAK, A. *A vida é selvagem*. Rio de Janeiro, Dantes Editora Biosfera, 2020.
- MAURANO, D. *Torções: a psicanálise, o Barroco e o Brasil*. Curitiba, Editora CRV, 2011.
- MAURANO, D.; ALBUQUERQUE, B. "Lacan e a experiência mística à luz da psicanálise". *Revista Latino-Americana de Psicopatologia Fundamental*, v. 22, n. 3, set./2019.
- MAURANO, D. *Reviramentos do feminino e seus mistérios gozosos*. São Paulo, Aller Editora, 2023.
- ROUANET, S. P. *Édipo e o anjo: itinerários freudianos em Walter Benjamin*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1990.
- ROUANET, S. P. "Apresentação", in D. Maurano. *Torções: a psicanálise, o Barroco e o Brasil*. Curitiba, Editora CRV, 2011, pp. 9-18.



Joseph Wright/Domínio público/WikiArt

Individuação e imaginação simbólica em C. G. Jung – Um diálogo possível com o neo-Iluminismo

Marco Heleno Barreto

resumo

A indisfarçável têmpera romântica da psicologia analítica forjada por C. G. Jung poderia, à primeira vista, torná-lo um pensador estranho a um evento que celebra o Iluminismo como valor. No entanto, uma consideração mais detida e livre de simplificações preconcebidas do pensamento de Jung (e do próprio Romantismo) pode descortinar perspectivas que podem e devem ser integradas em uma posição neo-iluminista crítica e consequente. Pretendo mostrar essa possibilidade examinando a concepção de individuação em Jung, compreendida segundo o ângulo da problemática universalidade-particularidade.

Palavras-chave: Jung; individuação; imaginação simbólica; Romantismo; neo-Iluminismo.

abstract

The unmistakable romantic temperament of the analytical psychology forged by C. G. Jung could, at first glance, make him a thinker who is alien to an event that celebrates the Enlightenment as a value. However, a more detailed consideration, free from preconceived simplifications, of Jung's thought (and of Romanticism itself) can reveal perspectives that can and should be integrated into a critical and consistent neo-Enlightenment position. I intend to demonstrate this possibility by examining Jung's conception of individuation, understood from the angle of the universality-particularity problem.

Keywords: Jung; individuation; symbolic imagination; Romanticism; neo-Enlightenment.

INTRODUÇÃO: UM “ESTRANHO NO NINHO”

A referência ao pensamento psicológico de Carl Gustav Jung em um evento que celebra o Iluminismo como valor requer de partida justificação. Ao contrário da psicanálise freudiana, que recebeu consistente e importante atenção por parte da filosofia, não se pode dizer que tenha acontecido uma verdadeira recepção filosófica da psicologia analítica. No máximo pode-se registrar algumas menções esparsas, via de regra cercadas de cautela e discrição, no escalo superior da filosofia contemporânea. Por exemplo: Henri Bergson era admi-

rador confesso do pensamento de Jung, tendo afirmado a um correspondente que em Jung “a psicanálise encontrou a sua filosofia”¹; Gaston Bachelard apoia-se claramente em Jung na primeira fase de sua vertente noturna (e sua *Psicanálise do fogo*, de 1938, que abre sua reflexão estética, pouco tem de psicanálise freudiana propriamente falando, sendo muito mais aparentada a *Wandlungen und Symbole der Libido*, o livro que selou a rup-

1 Em carta de 15 de junho de 1922, a Adolf Keller, citado em Shamdasani (2003, p. 230). (A tradução de obras em outras línguas é de minha responsabilidade.)

MARCO HELENO BARRETO é professor da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (Faje) e autor de, entre outros, *Pensar Jung* (Edições Loyola).

tura entre Jung e Freud)²; Paul Ricoeur arrola Jung entre os pensadores que buscam ultrapassar a crítica pela crítica, “por uma crítica não mais redutora, mas restauradora” (Ricoeur, 1988, p. 482), em que o mito-explicação é substituído pelo mito-símbolo; Gilles Deleuze é tributário de Jung, e inclusive dele toma emprestado um icônico termo-chave de seu pensamento: “rizoma”³. Mas não se vai muito além disso.

Podemos indicar algumas razões para a cautela e discrição notadas nos filósofos que pelo menos perceberam a presença de Jung no panorama contemporâneo das ideias, e *a fortiori* para o amplo desinteresse da filosofia por seu pensamento psicológico. Em primeiro lugar, ao contrário da elegância e do estilo científico/racional e literário bem cultivado de Freud, Jung expressa-se frequentemente em uma linguagem obscura, em um estilo desconcertante, que torna a leitura de suas obras principais uma tarefa exigente e desafiadora. Além disso, ele cometeu o pecado de interessar-se e levar a sério, embora segundo o ponto de vista estritamente psicológico, temas tabus para a mentalidade racionalista e científica predominante: fenômenos parapsicológicos e/ou paranormais, discos voadores,

eventos sincronísticos (mera superstição irracional para o Freud do determinismo psíquico absoluto, como aparece em *A psicopatologia da vida cotidiana*⁴), alquimia, astrologia, hermetismo, artes divinatórias exóticas (escreveu um prefácio para a tradução alemã do *I Ching*, livro sapiencial e oracular chinês, feita pelo sinólogo Richard Wilhelm). Como se não bastasse, em contraste com Freud e seu positivista *O futuro de uma ilusão*, Jung sustenta uma perspectiva distinta sobre a religião, afirmando a “religiosidade natural da alma humana”, o que lhe valeu a fama de “místico”, duvidosa e mesmo caricatural em meios acadêmicos. Por fim, como um traço característico e revelador de sua concepção psicológica abrangente, Jung vai estabelecer uma forma *imaginativa* de relação com as produções inconscientes do psiquismo (a chamada “imaginação ativa”), que não encontra equivalente na psicanálise (exceção talvez feita ao Winnicott de *O brincar e a realidade*) e que ultrapassa a atitude de uma interpretação ancorada apenas na razão psicanalítica.

Se somarmos a isso as críticas continuadas (e via de regra mal compreendidas) de Jung ao “racionalismo moderno”, entende-se como seu pensamento pôde sofrer uma absorção selvagem em movimentos contraculturais, desaguando na New Age, cujo contraste com o espírito das Luzes não poderia ser maior. Entende-se também como nos meios junguianos menos afeitos à reflexão crítica encontra-se uma celebração irresponsável, pitas-

2 Aliás, Bachelard enviou um exemplar da *Psychanalyse du feu* a Jung, que respondeu elogiosamente em 12 de dezembro de 1938, dizendo: “É exatamente desse gênero de livros que nós precisamos, isto é, escritos sobre motivos simbólicos, pois encontramos esses simbolismos em nosso trabalho diário com nossos pacientes” (citado em Shamdasani, 2003, p. 265, nota 166).

3 Slavoj Žižek considera que há um vínculo profundo entre o pensamento de Deleuze e Jung, dizendo que “uma admiração por Jung é o esqueleto no armário de Deleuze” (Žižek, 2004, p. 682).

4 Sobre esse ponto, cf. Barreto (2008, pp. 318-9).

cista e obtusa do “irracional”. De tudo isso resulta, então, a imagem de “irracionalismo” atribuída a Jung.

Não pretendo contestar sumariamente tal imagem, pois ela tem sua razão de ser, apesar das distorções e exageros que frequentemente acarreta, reforçando a incompreensão do *spiritus rector* do pensamento de Jung. Parece-me mais produtivo analisar esse aspecto de aparente “irracionalismo”⁵ para compreender sua verdadeira natureza, e pensar qual contribuição Jung tem a oferecer a uma consciência genuinamente moderna que, como tal, é filha da crítica e, portanto, não pode simplesmente abdicar dos valores iluministas *in toto*.

RAÍZES E SENTIDO DO “IRRACIONALISMO” DE JUNG

Jung foi educado nos meios neokantianos europeus. Leitor assíduo de Kant – ícone máximo da *Aufklärung* –, reivindicava alinhar-se epistemologicamente à *Crítica da razão pura*, o que bastaria para pôr sob suspeita a pecha simplificadora de “irracionalista”. Jung demonstra uma consciência refinada do problema epistemológico em psicologia, e reiteradamente reflete sobre esse tema em seus escritos. Além disso, acompanhando de perto as transformações da noção de *ciência* no século XX, especialmente após a revolução na física pelo advento do paradigma einsteiniano da relatividade, Jung supera

a concepção kantiana de ciência (tributária do paradigma newtoniano) e adota uma concepção cética probabilística do conhecimento científico. Intuindo a fronteira em que dialogam a nova física e a psicologia profunda (como ele a entende), discute os problemas comuns entre as duas disciplinas com matemáticos e físicos, dentre eles, Wolfgang Pauli, Prêmio Nobel de Física, um dos mais ativos impulsores da física quântica (que, como é sabido, ultrapassará a posição inicial inflexivelmente mantida por Einstein).

No que diz respeito à filosofia, Jung considerava que a filosofia “séria” da tradição findava em Kant, e avaliava como “romantismo” ou “filosofia inautêntica” o que veio a seguir – aí incluindo Hegel, por cujo pensamento sentia verdadeira aversão, sem sequer ter se dado ao trabalho de ler o texto hegeliano diretamente. Subscovia dogmaticamente, assim, o ceticismo metafísico sustentado por Kant. Só tardiamente, e com evidentes embaraço e desconforto, ele irá reconhecer as “afinidades” de sua psicologia com o Romantismo alemão, e então tratará de explicá-las psicologicamente:

“Não se pode negar que certas premissas significam reassumir ideias que são características do tempo do Romantismo. Mas não são tanto os pressupostos ideais que justificam esta visão histórica, e sim o ponto de vista fenomenológico, chamado moderno, da [pura] experiência’ que não apenas foi antecipado de certo modo pelo Romantismo, mas que realmente pertence à sua verdadeira natureza. É mais próprio do Romantismo ‘experimentar’ a psique do que ‘investigá-la’. Foi novamente a

5 Veja-se a exposição sobre os sentidos de “irracional” em Jung em Barreto (2012, pp. 13-25).

época dos médicos filósofos, um fenômeno que se manifestou pela primeira vez na época pós-Paracelso, sobretudo na alquimia filosófica, cujos representantes mais importantes eram médicos. Correspondendo ao espírito pré-científico da época, a psicologia romântica do início do século XIX foi filha da filosofia romântica da natureza. [...] O paralelismo com minhas concepções psicológicas justifica designar minhas ideias como ‘românticas’. Pesquisa semelhante [sobre seus antecedentes filosóficos] também justificaria esta designação, pois toda psicologia que conhece a psique como experiência é ‘romântica’ e ‘alquimista’ [do ponto de vista] da história” (Jung, 1998, p. 358 [§§ 1.739-1.740])⁶.

A expressão de instâncias românticas fundamentais na psicologia de Jung (como também na psicanálise) é hoje fato estabelecido por estudiosos como Henri Ellenberger, Sonu Shamdasani, Suzanne Kirschner e outros. Considerando o embaraço e as resistências de Jung a admitir tal fato, Paul Bishop (2000, p. 10) nele vê um “romantismo relutante”, indeciso entre o reconhecimento das “afinidades românticas” da psicologia analítica e seu reivindicado enraizamento epistemológico na teoria do conhecimento de Kant. Com efeito, na sequência da passagem citada anteriormente, após reconhecer o para-

lelismo de suas concepções psicológicas com o Romantismo, por conhecer a psique como experiência, Jung arremata: “Mas, abaixo do nível da experiência, minha psicologia também é científico-acionista, fato que gostaria que o leitor não esquecesse” (Jung, 1998, p. 358 [§ 1.740]).

Ora, por paradoxal que possa parecer, é justamente a indisfarçável têmpera romântica da psicologia analítica forjada por Jung que lhe confere as credenciais para participar de um colóquio dedicado ao neo-Iluminismo hoje. Assumir o espírito do Iluminismo em nosso momento histórico, tarefa urgente em face da escalada mundial de tendências realmente irracionais, obscurantistas, truculentas e totalitárias em todo o espectro político, exige pensar criticamente o próprio Iluminismo em sua realização histórica. Essa atitude já está presente na *Dialética do esclarecimento*, de Adorno e Horkheimer, e se expressa em sua sentença famosa: “A terra totalmente esclarecida resplandece sob o signo de uma calamidade triunfal” (Adorno; Horkheimer, 1985, p. 19).

Pois bem: uma crítica consistente e bem fundamentada à posição iluminista setecentista emerge justamente nos círculos românticos, especialmente no Romantismo alemão. A fidelidade ao espírito iluminista nos exige e recomenda a honestidade intelectual na consideração das críticas românticas endereçadas à razão iluminista precedente. E, em boa medida, o assim chamado “irracionalismo” notado no pensamento psicológico de Jung deriva justamente das afinidades românticas constatáveis na psicologia analítica (ou em suas “premissas”). Assim, do conjunto de tais afinidades destacarei apenas duas, referen-

6 Cito as obras de Jung na edição brasileira. As partes entre colchetes são modificações feitas a partir da edição inglesa e, no caso das *Memórias*, da edição alemã. Ao fim das citações das *Obras coligadas*, coloco entre colchetes os números dos parágrafos, para facilitar o cotejo com as edições alemã e inglesa.

tes à concepção do indivíduo e à valorização cognitiva da imaginação simbólica. Elas permitirão vislumbrar a contribuição potencial da psicologia analítica de Jung a uma posição neo-iluminista, como também justificar sua relevância em uma discussão sobre o tema das relações entre universalidade e particularidade hoje. Contudo, para levar a bom termo essa reflexão, é preciso deixar de lado os clichês caricaturais sobre a oposição simples entre o “iluminista racionalista” e o “romântico irracionalista”, para nos concentrarmos nos pontos fecundos dessa relação.

INDIVÍDUO, INDIVIDUAÇÃO

No Romantismo, opõe-se à concepção iluminista de um sujeito definido estritamente segundo a uniformidade da razão a experiência singular individual subjetiva, transgressora daquela uniformidade e assentada na função transracional do *sentimento*. Não custa lembrar que o sentimento aqui não deve ser confundido com “emoção”, nem deve ser tomado como índice de um “irracionalismo” que rejeita a razão: como mostra muito bem Andrew Bowie (2003), o “sentimento” aparecia na reflexão romântica para dar conta da captação e expressão de *sentidos* que escapam à formulação linguística ordinária, ultrapassando assim o âmbito do *logos*, da racionalidade discursiva. O caso paradigmático que se encontra no centro dessa reflexão dos românticos é a música, que, em sua concatenação de temas ou ideias propriamente musicais, indubitavelmente expressa um sentido não passível de transcrição nos códigos da razão. Daí ser melhor qualificar a função sentimento como

transracional e não irracional. Além disso, convém lembrar também que, nos círculos do Romantismo alemão, a meditação sobre a terceira crítica de Kant – a *Crítica da faculdade do juízo* – e especialmente sobre certas passagens da *Analítica do sublime* será decisiva na abertura do novo espaço em que floresce o espírito romântico. Nessa medida, algumas perspectivas típicas do Romantismo serão tributárias de Kant, podendo ser consideradas como desenvolvimentos a partir de ideias primeiramente avançadas por Kant, e não simplesmente como reação indiscriminada ao Iluminismo.

Retornando ao problema do indivíduo: na oposição romântica à conformação da individualidade pela uniformidade da razão, tem lugar uma decidida valorização da diferença – que em nossos dias atinge uma virulência unilateral e quase canônica em várias correntes filosóficas. Desenha-se então a cisão entre uma universalidade abstrata e uma particularidade fragmentada, que incide diretamente sobre a (auto)compreensão do indivíduo, com consequências preocupantes para suas relações com o outro, com o mundo e consigo mesmo. Nessa situação, a perspectiva oferecida por Jung, nesse ponto claramente herdeira da sensibilidade romântica, pode representar uma fértil via de reflexão sobre o problema posto.

Em Jung, encontra-se a valorização indiscutível da experiência singular individual subjetiva, sendo este um evidente “paralelismo” com uma concepção cara ao espírito romântico. Articulada a essa valorização, surge uma noção axial da psicologia analítica, sem equivalente nos quadros da teoria psicanalítica freudiana: a noção de *processo de individuação*. De um

ponto de vista filosófico, a individuação deve ser interpretada segundo a categoria antropológico-filosófica da autorrealização, a realização da individualidade única que é própria da pessoa. Mas a individualidade segundo Jung não é o somatório das características totalmente idiossincráticas de um indivíduo, devendo ser entendida “como uma combinação única, ou como uma diferenciação gradual de funções e faculdades *que em si mesmas são universais*. Cada rosto humano tem um nariz, dois olhos etc., mas tais fatores universais são variáveis e é essa variabilidade que possibilita as peculiaridades individuais” (Jung, 1978, pp. 163-4 [§ 267], grifos meus). Assim, na noção junguiana de individualidade conjugam-se universalidade e particularidade. É isso que permite compreender que Jung descreva o processo de individuação como realização do si-mesmo (*Selbst*) e ao mesmo tempo conceba este si-mesmo como um *arquétipo*, vale dizer, como um universal antropológico. Essa universalidade corresponde ao Homem integral, *totus homo*, ao qual se refere o adágio alquímico: *Ars totum requirit hominem* (em que a “arte” é interpretada por Jung justamente como o processo de individuação). Jung vai percorrer os mais diversos universos imaginário-simbólicos das mais diferentes culturas (incluindo a moderna)⁷ para neles encontrar as repre-

sentações simbólicas correspondentes ao si-mesmo arquetípico. Confirma, assim, pelo método comparativo, a universalidade de uma estrutura arquetípica bem determinada do espírito humano em suas produções imaginativas.

A individuação é, pois, a realização da *humanidade* em um indivíduo. Se Jung tivesse frequentado sem preconceitos o texto de Hegel, certamente concordaria que o recurso às categorias da dialética hegeliana ajuda a esclarecer este ponto: a individuação como realização do si-mesmo arquetípico é a realização do “universal concreto” ou “singularidade”. Se a particularidade entregue a si, e em si enclausurada, caracteriza-se pela fragmentação, a singularidade ou individualidade representa a superação da fragmentação pela unidade, o restabelecimento da universalidade em um nível superior. Na fenomenologia psíquica, a unidade aparece nos símbolos do si-mesmo, estudados extensamente por Jung, e o processo de unificação representa-se como *coniunctio oppositorum*.

Para Jung, o arquétipo do si-mesmo, que representa a totalidade humana, põe em movimento o processo de individuação e é a meta deste.

“A meta do processo de individuação é a síntese do si-mesmo. Observado por outro ponto de vista, prefere-se o termo ‘entelêquia’ ao de ‘síntese’. Há uma razão empírica pela qual a expressão ‘entelêquia’ [é, em certas condições,] mais adequada: os símbolos da totalidade ocorrem frequentemente no início do processo da individuação e até podem

7 O ensaio de Jung sobre os discos voadores – *Ein moderner Mythos: Von Dingen, die am Himmel gesehen werden* [Um mito moderno: das coisas vistas no céu] –, publicado em 1958, deveria ser lido por quem quer que se interesse pela compreensão psicológica das consequências da fragmentação moderna da consciência e do impacto de tal fragmentação no modo de ser-no-mundo correlativo a esta consciência.

ser observados nos [primeiros sonhos da infância remota]. Esta observação intercede a favor de uma existência [*a priori* da totalidade potencial], razão pela qual o conceito de *enteléquia* é recomendável. Na medida, porém, em que o processo de individuação [ocorre, empiricamente falando,] como uma síntese, é como se paradoxalmente algo já existente [estivesse sendo reunido]. Desse ponto de vista, o termo ‘síntese’ também é aplicável” (Jung, 2000, pp. 165-6 [§ 278])⁸.

Portanto, a aparente oposição entre a particularidade do indivíduo empírico e a universalidade abstrata do arquétipo meramente potencial é resolvida pelo processo de individuação como “síntese do si-mesmo”. Há aqui uma analogia com o processo de formação do sujeito ético (Vaz, 1988, pp. 11-35) e com a vida ética em geral. Poderíamos dizer que o processo de individuação descrito por Jung corresponde ao aspecto psicológico da realização ética. Não por acaso ele considera a individuação justamente como uma “realização moral”⁹.

8 Vale lembrar que, em Aristóteles, a noção de *enteléquia* é sinônimo de *ato*, e também de *forma e energia* (cf. Reale, 1995, pp. 88-9 – verbete “enérgeia”). Além disso, na aitiologia aristotélica a causa final está inscrita na causa formal, que tem preeminência sobre todas as demais causas.

9 Cf. a exposição sobre este ponto em “A dimensão ética da psicologia analítica: individuação como ‘realização moral’”, em Barreto (2012, pp. 83-101). Como ensina Henrique Vaz: “Os atos que traçam o itinerário de uma vida que se realiza são atos que procedem do homem pensado na integralidade da sua estrutura e tendo diante de si o horizonte inteiramente aberto das suas relações fundamentais. [...] a unidade existencial do homem, síntese da sua unidade estrutural e dos seus atos – *existentis enim est agere* –, edificando-se sobre

Pois bem: considerando a individuação, sob o prisma psicológico, como “experiência da psique”, é imperioso assinalar que não se trata de uma entrega ingênua e temerária às forças irracionais do psiquismo, mas de uma consideração (*Betrachtung*) atenta de todo o material que emerge das camadas inconscientes da psique, em que cabe à consciência um papel fundamental, na atitude de confronto (*Auseinandersetzung*) com o inconsciente. A experiência-modelo na qual se baseia a concepção de individuação em Jung é a sua “crise criativa” após a ruptura com Freud, na qual ele voluntária e conscientemente deixa acontecer (*geschehenlassen*) a manifestação espontânea (e angustiante para o sujeito da consciência) dos conteúdos provenientes do inconsciente. A elaboração consciente dessa experiência, trabalho fundamental no processo de individuação, comporta dimensões estéticas, intelectuais e éticas. A experiência em si, registrada nos famosos *Livros negros* e no *Livro vermelho* elaborados por Jung, é uma forma de acesso e exposição aos conteúdos inconscientes. Mas a integração de tais conteúdos é trabalho intransferível da consciência, que recebe assim um alto valor na perspectiva psicológica proposta por Jung. Em suas *Memórias*, ele comenta sobre sua experiência:

um fundamento *ontológico*, tem necessariamente um coroamento *ético*. A unificação da própria vida não é, para o homem, um processo que se desenrola apenas na ordem do *ser*, mas que se perfaz sob o signo do *dever-ser*, e nela tem lugar a passagem permanente da necessidade *ontológica* para a necessidade *moral*. O homem é um ser constitutivamente *ético* e essa eticidade é ou deve ser o primeiro predicado da sua unidade existencialmente em *dever* – ou do imperativo da sua autorrealização” (Vaz, 1992, pp. 145-6).

“A elaboração estética do *Livro vermelho* foi-me necessária, por maior que tenha sido a irritação que às vezes me causou; através dela cheguei à compreensão da responsabilidade ética em relação às imagens. Esta atitude influenciou a conduta de minha vida de modo decisivo. Compreendi que nenhuma [linguagem], por mais perfeita que seja, pode substituir a vida. Se procurar fazê-lo, não somente ela se deteriorará, como também a vida. Para conseguir a liberação da tirania dos condicionamentos do inconsciente, duas coisas são necessárias: *desincumbirmo-nos de nossas responsabilidades intelectuais e também de nossas responsabilidades éticas*” (Jung, 1981a, p. 167, grifos meus)¹⁰.

Fica evidente que Jung confere às “responsabilidades intelectuais e éticas” uma primazia sobre a elaboração estética no confronto com o inconsciente, cerne do processo de individuação do ponto de vista da psicologia profunda. Em uma posição contrária a certo esteticismo de derivação romântica, Jung declara: “Se eu tivesse [tomado] as fantasias do inconsciente por manifestações artísticas, tê-las-ia contemplado com meu olho interior ou deixado que elas se desenrolassem como um filme. Não seriam mais convincentes do que qualquer percepção dos sentidos e, por outro lado, não teriam despertado em mim qualquer vestígio de dever moral” (Jung, 1981a, p. 166).

10 No confronto com o material inconsciente da psique “é necessário compreender intelectual e emocionalmente as imagens, a fim de integrá-las [à consciência], não só racional mas também moralmente” (Jung, 1981b, p. 48 [§ 111]).

Convenhamos: nada disso se parece com uma atitude meramente “irracionalista”. Reconhecer a importância e a inevitabilidade da presença de dimensões irracionais e transracionais no processo de autorrealização/individuação e no conhecimento de si mesmo não significa uma demissão inconsequente da racionalidade. Para não dar margem a dúvidas, Jung afirma: “Estou longe de desejar menosprezar o dom divino da razão, a mais alta faculdade humana. Mas no papel de tirana absoluta ela não tem sentido – não mais do que o teria a luz num mundo em que estivesse ausente sua contrapartida, a obscuridade” (Jung, 2000, p. 103 [§174]). Em outras palavras: a crítica de Jung ao “racionalismo moderno” visa tão somente a essa “tirania absoluta da razão”, que em certo momento apresentou-se de fato como parte integrante do projeto iluminista originário (provocando, não raras vezes, caricaturas risíveis¹¹), mas que, diante da “calamidade triunfal da terra totalmente esclarecida”, deve ser objeto de uma autocrítica do espírito das Luzes hoje.

Por isso, acredito que o cerne original da concepção psicológica de Jung, que pode ser expresso sinteticamente no

11 Recorde-se aqui a ironia de Goethe sobre tal tipo de postura caricatural (em alusão ao iluminista Christoph Friedrich Nicolai), representada pela figura do Proctofantasmista em seu *Fausto*: diante da presença de fantasmas e espíritos na Noite de Valpúrgis, ele vocifera indignado: “A que vos atreveis, vil crápula, ralé!/ Há muito se provou, de modo concludente,/ Que nunca espíritos estão de pé;/ E vos vejo a dançar como se fôsseis gente!”. E como os espectros persistissem, ele brada: “É o cúmulo! Ainda aqui? Súcia de demos!/ Sumi-vos, afinal! Já tudo esclarecemos!/ Não seguem leis aqueles sem-vergonhas!/ Tão sábio sou, e ainda há fantasmas e visonhas!” (Goethe, 2016, pp. 463-5).

par conceitual si-mesmo – individuação em que se articulam consistentemente a universalidade do processo arquetípico e a particularidade da situação individual em um determinado *locus* histórico-cultural – pode ser acolhido em uma posição neo-iluminista, desde que esta não se limite à uniformidade simples da razão (universalidade abstrata), mas leve em consideração as exigências concretas da realização do *totus homo*. Mas como tais exigências podem ser captadas? Aqui se revela o valor de outra afinidade romântica da psicologia analítica.

A VALORIZAÇÃO COGNITIVA DA IMAGINAÇÃO SIMBÓLICA

É sobejamente conhecido o alto valor dado no Romantismo à imaginação criadora. Mas a primazia da imaginação não significa necessariamente um descaso com a razão. E é importante lembrar que a imaginação exerce, dentre outras, uma função *cognitiva* na perspectiva do espírito romântico. Nesse ponto, a posição do Romantismo, em franca oposição a Hegel, sustenta que há dimensões do real que não são acessíveis diretamente pela razão, necessitando, pois, de uma mediação – e cabe à imaginação fazer tal mediação. Aqui, mais uma vez, Kant será o inspirador dos românticos. Na *Crítica da faculdade do juízo*, ao tratar da relação essencial entre imaginação e gênio, Kant dará a contrassenha para os desenvolvimentos românticos dessas noções. Na estética kantiana, a imaginação é a faculdade de apresentar *ideias estéticas*, que Kant atribui ao gênio. Para ele, uma

ideia estética é “aquela representação da faculdade da imaginação que dá muito a pensar, sem que contudo qualquer pensamento determinado, isto é, *conceito*, possa ser-lhe adequado, que conseqüentemente nenhuma linguagem alcança inteiramente nem pode tornar compreensível” (Kant, 1995, p. 159 [§49]). Especificando ainda mais, Kant diz que

“[...] tais representações da faculdade da imaginação podem chamar-se *ideias*, em parte porque elas pelo menos aspiram a algo situado acima dos limites da experiência, e assim procuram aproximar-se de uma apresentação dos conceitos da razão (das ideias intelectuais), o que lhes dá a aparência de uma realidade objetiva; por outro lado, e na verdade principalmente porque nenhum conceito pode ser plenamente adequado a elas enquanto intuições internas” (Kant, 1995, pp. 159-60 [§49]).

A partir da recepção da *Crítica da faculdade do juízo* nos círculos idealistas e românticos, a imaginação poética converte-se em *poder intuitivo cognoscente*, superior ao conhecimento empírico. O gênio será concebido como a capacidade sintética que universaliza e transubstancia, alcançando pela intuição aquilo que é inacessível ao conhecimento racional: será, assim, o órgão da *intuição intelectual*, que no Romantismo vai ser especificado como *intuição artística*.

Referimo-nos à experiência fundacional de Jung no seu “confronto com o inconsciente”. Experiência consciente das manifestações provenientes da dimensão inconsciente da alma humana, esse confronto apoia-se visceralmente na ima-

ginação produtora de símbolos e mitos. Portanto, cabe à imaginação simbólica um papel insubstituível no processo de individuação, na realização da individualidade humana, no conhecer-se a si mesmo para tornar-se o que se é, situando-se melhor na existência. Pois, para Jung, as profundidades inconscientes da pessoa pertencem àquelas dimensões do real que só podem aparecer à consciência pela mediação do símbolo¹².

Aqui chamo Paul Ricoeur, como uma espécie de intercessor em apoio à acolhida filosófica da posição de Jung. Em sua conclusão da *Symbolique du Mal*, a que ele dá o kantiano título de “O símbolo dá a pensar”, Ricoeur defende que a razão, sem renunciar ao seu compromisso originário de tudo compreender, tudo submeter à reflexão crítica, não precisa recusar a perspectiva de que há zonas ou dimensões do real às quais ela não tem acesso imediato ou direto – por exemplo, a experiência profunda do mal, da falibilidade do livre-arbítrio humano, diante de cujo *mistério*, aliás, “a Filosofia e a Ética se declaram impotentes” (Vaz, 2000, p. 135). A razão necessita então da

imaginação simbólica para levar a cabo seu compromisso radical (cf. Ricoeur, 1988, pp. 479-80) – e, neste sentido, o símbolo dá a pensar. E Ricoeur, fazendo a apologia de uma filosofia que se instrui pela mediação dos símbolos, enuncia sua aposta: “[...] aposto que compreenderei melhor o homem e o laço entre o ser do homem e o ser de todos os entes se seguir a *indicação* do pensamento simbólico” (Ricoeur, 1988, p. 486).

O conteúdo de tal aposta coincide exatamente com a posição que estrutura a experiência e o pensamento de Jung. Não por acaso, o último livro que coordenou, e que pretende ser uma exposição abrangente e compreensível de seu pensamento psicológico, chama-se justamente *O homem e seus símbolos*. Em sua velhice, após ditar suas memórias para Aniela Jaffé, décadas após a sua experiência inaugural do confronto com o inconsciente, Jung redige um prólogo para essa biografia *sui generis*, em que afirma:

“O que se é, mediante uma intuição interior e o que o homem parece ser *sub specie aeternitatis* só pode ser expresso através de um mito. Este último é mais individual e exprime a vida mais exatamente do que o faz a ciência, que trabalha com noções médias, genéricas demais para poder dar uma ideia justa da riqueza múltipla e subjetiva de uma vida individual. Assim, pois, comecei agora, aos 83 anos, a contar o mito de minha vida. No entanto, posso fazer apenas constatações imediatas, *contar histórias*. Mas o problema não é saber se são verdadeiras ou não. [A questão] é somente [esta]: é

12 Marc Girard, partindo da classificação comparativa das diferentes espécies de símbolo, propõe três domínios privilegiados aos quais se aplica o processo de simbolização: 1) o mistério do homem, a que corresponderá o simbolismo antropológico e psicológico; 2) o mistério do todo, referido ao simbolismo cósmico; e 3) o mistério das forças superiores, que se expressa no simbolismo religioso e no simbolismo ponerológico (relativo, este, ao mistério do Mal). Cf. Girard (1997, p. 39). Na mesma linha, Gilbert Durand define o símbolo como “epifania de um mistério”: a imagem simbólica transfigura uma representação concreta para evocar a infigurável transcendência, sendo que a área predileta do simbolismo cobrirá “o não sensível em todas as suas formas – inconsciente, metafísica, sobrenatural e suprarreal” (Durand, 1988, p. 15).

a *minha* [história], a *minha* verdade?” (Jung, 1981a, p. 19).

O mito-símbolo permite, portanto, o acesso à individualidade humana, e à consideração desta *sub specie aeternitatis*. O próprio título da biografia de Jung – *Memórias, sonhos, reflexões* – traz cifrada a perspectiva que comanda sua compreensão da vida individual: as memórias dos fatos acontecidos cobram sentido a partir dos eventos interiores (“sonhos”), e este sentido informa as “reflexões” que ele oferece, sempre pensando a partir da interioridade. Ainda no mesmo Prólogo das *Memórias*, Jung afirma:

“[No fundo] só me parecem dignos de ser narrados os acontecimentos de minha vida através dos quais o mundo eterno irrompeu no mundo efêmero. Por isso falo principalmente das [vivências] interiores. [A elas pertencem] meus sonhos e [imaginações], que constituíram a matéria original de meu trabalho científico. [...] Diante dos acontecimentos interiores, [desvanecem] as outras lembranças, viagens, [pessoas], ambiente. [...] A lembrança dos fatos exteriores de minha vida, em sua maior parte, esfumou-se em [mim] ou então desapareceu. Mas os encontros com a outra realidade, o embate com o inconsciente, se impregnaram de maneira indelével em minha memória. [...] Mesmo aquilo que em minha juventude, ou mais tarde, veio do exterior [e se tornou significativo para mim] estava colocado sob o signo da vivência interior. Muito cedo cheguei à convicção de que [se] as respostas e as soluções das complicações da vida não vêm do íntimo, isto quer dizer

que pouco significam. As circunstâncias exteriores não podem substituir as de ordem interior. Eis por que minha vida foi pobre em acontecimentos exteriores. Não me estenderei sobre eles, pois isto me pareceria vazio e [não essencial]. Só posso compreender-me através das experiências interiores. São aquelas que constituem a [singularidade] de minha vida e é delas que trata minha ‘autobiografia’” (Jung, 1981a, p. 20).

Fica claro que o “embate com o inconsciente”, com destaque para “sonhos e imaginações”, envolve o “eterno” e o “efêmero”. Jung quer compreender e narrar sua experiência de vida *sub specie aeternitatis*. Para ele, tal perspectiva só se atinge a partir da interioridade, e a experiência desta é eminentemente *simbólica*. Lembrando que a matéria de um símbolo arquetípico é particular, mas a sua estrutura é universal (ou universalizável), podemos dizer que a compreensão da experiência que Jung vai narrar – “Minha vida é a história de um inconsciente que se realizou” (Jung, 1981a, p. 19) – reivindica uma relevância e um sentido (o “eterno” que irrompe no “efêmero”) para além da particularidade biográfica do indivíduo Carl Gustav Jung. Ela se propõe como a realização singular de uma experiência subjetiva em sua exemplaridade universal concreta, em sua singularidade (no sentido hegeliano apontado anteriormente). Por isso, as *Memórias* de Jung não se enquadram no gênero tão em voga das autobiografias contemporâneas, em que se trata apenas de relatar os episódios que compõem a exterioridade banal e em nada exemplar da vida das celebridades

do momento. *Memórias, sonhos, reflexões*, em certo sentido na linhagem das *Confissões* de Agostinho, pretende apontar para a realização singular da humanidade em uma vida individual, para o processo de individuação concretamente vivido (“um inconsciente que se realizou”) e para o papel da interioridade imaginante/imaginativa do espírito humano na autorrealização e no autoconhecimento, reivindicando implicitamente um valor antropológico abrangente.

Este é o sentido profundo da perspectiva psicológica criada por Jung. Em 1956, ele escrevia a um correspondente: “[...] uma relativização do racionalismo é necessária, mas não um abandono da razão, pois o razoável para nós é nos voltarmos ao Homem interior e suas necessidades vitais” (Jung, 1976, p. 286 [carta 8 jan. 1956, a Eugen Böhler]). Tal interioridade, com suas necessidades vitais, que será determinante de todas as expressões humanas nas várias esferas de relações e atividades, só pode ser captada e conhecida através dessa faculdade simbólica, que dá muito a pensar: a imaginação. Nesse sentido, a “relativização do racionalismo” referida por Jung pode ser acolhida dentro de uma posição racionalista que não seja “tirânica” e, por isso mesmo, paradoxalmente irracional. O “romantismo da imaginação” não me parece, portanto, ser irreconciliável com uma posição neo-iluminista.

PARA CONCLUIR RESUMINDO: POR QUE JUNG?

Tratar hoje das relações entre universalidade e particularidade requer a

consideração “romântica” – ou psicológica! – das condições concretas da particularidade, da realidade efetiva (*Wirklichkeit*) que determina as manifestações da individualidade, das “necessidades vitais do Homem interior”, para que o discurso da universalidade não permaneça irremediavelmente enclausurado na abstração desvinculada da vida, para que justamente não seja apenas uma “linguagem” que em vão pretenda “substituir a vida” (cf. Jung, 1981a, p. 167). Toda a contribuição de Jung, firmemente enraizada na experiência vivida (“memórias”) e conscientemente refletida (“reflexões”) da individuação e da imaginação simbólica (“sonhos”), mostra aqui o seu valor para uma posição neo-iluminista sóbria e autocrítica. Estou convencido de que somente a humildade da autocrítica iluminista coerente terá alguma chance de persuadir o irracional extremismo da diferença, vigente hoje nas virulentas ideologias identitárias, a realmente abrir-se ao diálogo e considerar a possibilidade do valor vital da perspectiva da universalidade para uma pacificação dos conflitos que explodem em virtude da própria lógica de uma diferença radicalmente cindida de qualquer referência à universalidade excluída (é o que nos ensina com total lucidez Sérgio Paulo Rouanet, por exemplo, em “A coruja e o sambódromo”: cf. Rouanet, 2003, pp. 46-95). Estou igualmente convencido de que, em face de tamanho desafio e das incertezas dessa complexa abertura de um diálogo possível com o mundo, Jung tem a dar uma contribuição, por modesta que seja. E – quem sabe? – não seja, paradoxalmente, aquilo que no pensamento

de Jung o tornou tão atraente à contracultura e ao movimento New Age que o qualifique como um parceiro respeitável para a construção de uma perspectiva

neo-iluminista, que não seja insensível às intimações profundas do espírito que agita nossa atormentada modernidade em seu conturbado mal-estar?¹³

13 Convém lembrar que as aspirações de fundo que indicam os rumos de uma configuração histórico-cultural frequentemente aparecem em primeira instância sob forma “popular” ou culturalmente “marginal”, ridícula ou extravagante, se considerarmos as expressões superiores da cultura em um dado momento. Foi assim na época do cristianismo primitivo. Na altura do século X, eram as mesmas aspirações que iriam transformar a cristandade latina medieval e que insuflavam tanto a importante e fatídica reforma cluniacense quanto as subseqüentes heresias de caráter popular e social, desaguando finalmente na criação das Ordens Mendicantes (franciscanos e dominicanos). Algo similar pode estar acontecendo em nosso tempo. Mas para abrir-se a essa possibilidade, reconheço que muitas vezes é preciso dominar a náusea e o tédio diante de manifestações estéticas e intelectualmente precárias, como o movimento New Age, por exemplo. Para uma consideração mais generosa, seletiva e despida de preconceitos da religiosidade encarnada nesse movimento, tão maciçamente desprezado por nossa consciência esclarecida e cultivada, veja-se Terrin (1996).

REFERÊNCIAS

- ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento. Fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro, Zahar, 1985.
- BARRETO, M. H. *Pensar Jung*. São Paulo, Loyola, 2012.
- BARRETO, M. H. *Símbolo e sabedoria prática. C. G. Jung e o mal-estar da modernidade*. São Paulo, Loyola, 2008.
- BISHOP, P. *Synchronicity and intellectual intuition in Kant, Swedenborg and Jung*. Leiston, Edwin Mellen Press, 2000.
- BOWIE, A. *Aesthetics and subjectivity. From Kant to Nietzsche*. Manchester and New York, Manchester University Press, 2003.
- DURAND, G. *A imaginação simbólica*. São Paulo, Cultrix/Edusp, 1988.
- GIRARD, M. *Os símbolos na Bíblia. Ensaio de teologia bíblica enraizada na experiência humana universal*. São Paulo, Paulus, 1997.
- GOETHE, J. W. *Fausto. Primeira parte*. Trad. Jenny Klabin Segal. São Paulo, Editora 34, 2016.
- JUNG, C. G. *A prática da psicoterapia*. Petrópolis, Vozes, 1981b.
- JUNG, C. G. *A vida simbólica. Escritos diversos. V. 2*. Petrópolis, Vozes, 1998.
- JUNG, C. G. *Estudos sobre psicologia analítica*. Petrópolis, Vozes, 1978.
- JUNG, C. G. *Letters 2*. Ed. Gerhard Adler e Aniela Jaffé. Londres, Routledge and Kegan Paul, 1976.
- JUNG, C. G. *Memórias, sonhos, reflexões*. Ed. Aniela Jaffé. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1981a.
- JUNG, C. G. *Os arquétipos do inconsciente coletivo*. Petrópolis, Vozes, 2000.
- KANT, E. *Crítica da faculdade do juízo*. Rio de Janeiro, Forense, 1995.
- REALE, G. *História da filosofia antiga. Vol. V: Léxico, índices, bibliografia*. São Paulo, Loyola, 1995.
- RICOEUR, P. *Philosophie de la volonté II: finitude et culpabilité*. Paris, Aubier, 1988.
- ROUANET, S. P. *Mal-estar na modernidade*. São Paulo, Companhia das Letras, 2003.
- SHAMDASANI, S. *Jung and the making of modern psychology. The dream of a science*. Cambridge, Cambridge University Press, 2003.
- TERRIN, A. N. *Nova Era. A religiosidade do pós-moderno*. São Paulo, Loyola, 1996.
- VAZ, H. C. L. *Antropologia filosófica II*. São Paulo, Loyola, 1992.
- VAZ, H. C. L. *Escritos de filosofia II. Ética e cultura*. São Paulo, Loyola, 1988.
- VAZ, H. C. L. *Escritos de filosofia V. Introdução à ética filosófica 2*. São Paulo, Loyola, 2000.
- ŽIŽEK, S. "Notes on a debate 'From Within the People'". *Criticism* 46 (4), 2004, pp. 661-6.

textos

A comunidade dos Morros, a mãe enlutada e o herói insepulto em “Camirã, a quinquinau”, de Taunay

Vagner Camilo

“Grandes coisas acontecem quando homens e montanhas se encontram.”

(William Blake)

“A visão do cadáver de um filho é *páthos* no mais alto grau [...]”

(Nicole Loraux)

“Se a narrativa desenha o lugar em que se vem inscrever o duplo invertido da bela morte [...] esta perspectiva de uma pessoa reduzida a nada, perdida no horror, é afastada, contudo, no exato momento de sua evocação.”

(Jean-Pierre Vernant)

“

Camirã, a quinquinau: episódio da invasão paraguaia em Mato Grosso” é talvez uma das realizações mais felizes no gênero da narrativa breve (conto ou novela?) do visconde Alfredo d’Escragnoille Taunay, quiçá do Romantismo no Brasil, embora

VAGNER CAMILO é professor de Literatura Brasileira da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH) da USP.

injustamente relegada ao esquecimento pela historiografia oficial.

Revisões posteriores do cânone cuidaram de reabilitar outra narrativa indianista que faz *pendant* com essa em *Histórias brasileiras* (1874): a cativante “Irecê, a guaná”, celebrada por críticos de filiações teóricas tão diversas quanto Antonio Candido e Haroldo de Campos, ambos aproximando-a, sob certos aspectos, à grande realização do indianismo romântico que é *Iracema*. Infelizmente, nada equiparável se verificou no caso da veneranda “Camirã, a quinquinau”, que parece se alimentar, a exemplo do outro conto, de certa vivência e memória do escritor, ainda que de natureza diversa, e possibilitar, como a história da jovem guaná, não a aproximação, mas o confronto significativo com outros momentos da literatura indianista.

Passagens inteiras desta narrativa breve seriam posteriormente transpostas para as *Memórias* do escritor¹, redigidas entre 1890 e 1899, mas só publicadas em 1948, o que parece bem atestar a veracidade dos dados nela contidos, no tocante à guerra, à paisagem local, às etnias indígenas recolhidas na Serra de Maracaju, à própria descrição da serra, aos eventos nela transcorridos e a algumas personagens secundárias, embora o mesmo não pareça se verificar no caso das principais. Nesse sentido, o conto se alimenta de sucessos contemporâneos, do dado factual observado *in loco* e registrado com riqueza de detalhes, mas não dispensa a recriação literária, deixando entrever

a aliança entre as informações objetivas, a imaginação e o domínio de um repertório de temas e tipos procedente não só do Romantismo, como também da tradição clássica. Interessa-nos, assim, compreender o alcance do tratamento dado pelo escritor a um acontecimento histórico que, embora transcorrido em um contexto regional específico, foi de alcance decisivo para a nação e o(s) país(es) vizinho(s). Importa, ademais, conjecturar sobre o acercamento da narrativa à esfera do mito – abrangendo aqui tanto o greco-romano quanto o judaico-cristão –, que eleva a matéria regional para além do nacional, fundando sua universalidade.

Na verdade, a força e a beleza do conto residem na tensão, que a leitura mais detida busca resgatar, entre essas três dimensões, do regional, nacional e universal. Isso se verifica notadamente na composição dos retratos de Carimã e de seu filho, Pacalalá, no drama que os envolve, bem como na representação da paisagem sul-mato-grossense e da vida comunitária na Serra de Maracaju, durante a invasão paraguaia no distrito de Miranda.

Antes, porém, gostaríamos de situar o conto em relação ao debate historiográfico sobre a polêmica inscrição do conjunto da obra de Taunay na transição de escolas literárias, cuidando, em seguida, do contexto a que reporta o conto, bem como da especificidade de seu indianismo em confronto com os modelos consagrados em circulação.

O LUGAR HISTÓRICO E ESTÉTICO DO CONTO: ROMANTISMO OU REALISMO?

Costuma-se dizer que a parcela mais significativa da produção de Taunay agrega ao imaginário romântico o produto da

1 Algumas passagens do conto também comparecem, de forma mais breve, em outras obras do escritor, indicadas no correr desta análise.

observação direta e sensível. José Veríssimo chegou, de forma polêmica, a ver na obra mais famosa do escritor, *Inocência* (1872), “o primeiro romance realista, no exato sentido do vocábulo, da vida brasileira [...], um romance ressumando a realidade, quase sem esforço de imaginação, nem literatura, mas que a emoção humana da tragédia rústica, de uma simplicidade clássica, idealiza nobremente” (Veríssimo, 1929, p. 318). Ainda em sua apreciação crítica sobre o restante da prosa de ficção de Taunay, dirá o historiador paraense:

“Dons de observação, qualidades de narração e também de composição, apesar de fraqueza e ineficiência da aplicação psicológica e maior simplicidade de estilo, geralmente os soblevam aos romances de Macedo ou Bernardo Guimarães e até, embora menos, aos de Alencar. Nos últimos, era já evidente o influxo do Naturalismo na sua fase extrema. Eram, porém, acaso mais realistas que naturalistas, porque o Realismo estava no fundo do engenho literário de Taunay, como o idealismo no de Alencar” (Veríssimo, 1929, p. 319).

Em *Estudos de literatura brasileira*, Veríssimo fala no Realismo “de temperamento” de Taunay, mas “um temperamento capaz de idealização e sentimento” (Veríssimo, 1977, p. 148).

Para que não se julgue essa discutível aproximação com o Realismo como resultado do sectarismo naturalista do crítico oitocentista, veja que a historiografia e a crítica do século XX seguiram na mesma toada. Por exemplo, José Guilherme Merquior, quando compara o regionalismo do escritor ao de Franklin Távora, registra: “Bem mais rea-

lista [...], no desenho dos caracteres e na armação do diálogo, é *Inocência* (1872) [...]. Esse romancinho, idílio campestre à moda de George Sand, traz o cheiro da terra; a meiga heroína, por mais simplificada que seja a sua psicologia de donzela romântica, aparece integrada sem esforço numa sociedade regional bem particularizada, ressumando cor local” (Merquior, 1977, pp. 99-100).

Antes dele, Heron de Alencar definia o autor de *Inocência* como “escritor de transição entre Romantismo e Realismo”, porém situado mais próximo daquele do que deste, uma vez que a história de amor é “de acentuado sabor romântico”, ao que se junta uma “descrição realista de hábitos e costumes, episódios e cenários da vida sertaneja, até então inédita na nossa literatura” (Alencar, 1986, pp. 282-3).

Posteriormente, ainda sobre *Inocência*, João Luís Lafetá falaria em “arquetipos românticos e observação realista” (Lafetá, 2004, p. 281), alargando o sentido deste último adjetivo para algo como “um método de representação artística da realidade” (Lafetá, 2004, p. 280), independentemente do sentido compreendido pelas balizas cronológicas de escola, o que permitia ao crítico referir-se a Taunay ainda como um romântico, mas um “romântico diferente” (Lafetá, 2004, p. 281), ao que acrescenta:

“A educação francesa recebida em casa, baseada na disciplina da pintura e da música, no amor da observação das paisagens, no culto da beleza natural, somou-se naturalmente à educação pragmática da Escola Militar, do aplicado aluno de Topografia e Geografia, do engenheiro, do engenheiro que ‘sonha coisas claras’. Combinados, estes fatores dotaram-no da objetividade que, mais tar-

de, marcaria suas ideias e sua ação política, e, nos tempos de *Inocência*, lhe permitiria participar do movimento que nos anos 1870 (segundo nota de Lúcia Miguel Pereira) a literatura brasileira começa lentamente a cumprir” (Lafetá, 2004, p. 281).

Nesse sentido, Alfredo Bosi já se mostrara mais moderado:

“[...] Taunay idealiza, mas parcialmente, porque seu interesse real é de ordem pictórica: a cor da paisagem, os costumes, os modismos, que ele observa e frui como típicos. Viajante mais sensual do que apaixonado, incapaz do empenho emotivo de um Alencar, a sua realidade é por isso mesmo mais tangível e mediana. Há quem veja nele um escritor de transição para o Realismo. Não é bem assim. Quando maduro, criticou o Naturalismo” (Bosi, 1989, p. 161).

Antes do autor de *História concisa da literatura brasileira*, Lúcia Miguel Pereira asseverava que algum realismo possível só residiria na formação do ambiente, ao passo que “as figuras humanas” de *Inocência* “ainda pertencem ao convencionalismo romântico, isto é, encarnam cada uma um tipo ideal, com todas as suas características” (Pereira, 1988, p. 44). Essa composição das personagens seria, depois dela, abordada por Antonio Candido de forma bem mais matizada e com diversidade de exemplos para comprovação:

“[...] há tipos copiados fielmente, outros elaborados a partir da sugestão inicial, outros compostos com elementos tomados a mais de um modelo. E isso denota maior complicação do que supunha o próprio Taunay,

ao proclamar a sua fidelidade ao real, porque, em qualquer arte, desde que apareça uma certa tensão criadora, mais importantes que as sugestões da vida (acessíveis a todos) tornam-se a invenção e a deformação, devidas não só às capacidades intelectuais de composição, como às possibilidades afetivas, à memória profunda, ao dinamismo recôndito do inconsciente.

Em *Inocência*, vemos de fato que os tipos acessórios são às vezes ‘fotografados da realidade’ (como diria Sílvio Romero); mas, quando são importantes ou essenciais à narrativa (isto é, quando são personagens), vão se deformando cada vez mais pela necessidade criadora” (Candido, 1981, p. 311).

Foi Antonio Candido ainda quem, não só na análise da galeria das personagens, mas na da unidade de conjunto da obra de Taunay, operou com dualidades que podem ser relevantes para a abordagem de “Camirã, a quiniquinau”, ainda que o crítico não dê sequer notícia do conto. São dualismos como inconsciente e consciente; impressão e lembrança; sensibilidade e bom senso, enfim, que inscrevem o primeiro dos polos na esfera própria do Romantismo, em tensão com outro, que os intérpretes arrolados tendem a aproximar do polêmico veio realista do escritor, embora possa ainda ser persistência (deliberada ou não) de certa herança neoclássica. Nesse sentido, fica a dúvida sobre outra possível dualidade presente no título do capítulo da *Formação da literatura brasileira* dedicado ao romancista: “A sensibilidade e bom senso de Visconde de Taunay”. Seria o “bom senso” possível remissão à carta-resposta polêmica de Antero de Quental, “Bom senso e bom gosto” (1865), marco da Questão Coimbrã, que inaugurou o Realismo

português e que aqui também repercutiu? Ou quem sabe um qualificativo para definir certa herança (neo)clássica, compreendida em termos de verossimilhança, de contenção e de equilíbrio entre razão e emoção?

Trazidas para o âmbito da análise do conto, as considerações de todos esses intérpretes exigiriam mais algumas ponderações. Já se tornara lugar-comum entre estudiosos de Taunay a hipótese aventada por Lafetá, de que o grau de objetividade alcançado pelo escritor é produto de seus talentos artísticos cultivados em casa com pai e avô pintores, e seu amor pela observação da paisagem, somados ao pragmatismo do topógrafo ou engenheiro de campo (que, entretanto, nada tem a ver com o cabralino, como sugere o crítico), registrando *in situ*, a *crayon* e pela escrita as particularidades topográficas, corográficas, hidrográficas, botânicas e mineralógicas mato-grossenses², para onde fora designado em função de suas incumbências na Guerra da Tríplice Aliança.

No que concerne à observação de Lúcia Miguel Pereira, pode-se dizer, em síntese, que a composição do cenário, sem descartar a objetividade das descrições, talvez vivificadas pelo recurso da éfrase (dada a intimidade de Taunay com a retórica e a poética clássicas), não dispensa também uma reconfiguração ou analogia mítica na representação serrana, como se verá no momento oportuno. Quanto às personagens do conto, elas repõem, sem dúvidas, arquétipos românticos, mas combinados com certos traços mais veristas, sobretudo na configuração do herói indígena, ao passo que

Camirã parece-nos mais próxima de certo perfil feminino procedente da Antiguidade clássica, identificado no curso desta análise. As personagens secundárias ganham pouco relevo na trama, à exceção talvez de frei Mariano. Demais personagens aparecem em blocos ou, quando individualizadas pelo nome e particularizadas pela atestada existência histórica, só são aludidas de passagem ou apresentadas em um relato atrelado à contextualização da Guerra da Tríplice Aliança, mas sem vínculo direto com o conflito central do conto. É o caso dos grupos indígenas da região; de figuras históricas como o coronel Francisco Isidoro Resquin, com sua “coluna devastadora” composta “de mais de 5 mil baionetas”, que, “em nome da República do Paraguai, levava inopinadamente a guerra ao seio do Brasil” (Taunay, 2020, p. 118); e de personagens secundárias como “o capitão dos quinquinaus Flávio Botelho” na aldeia do Agachi, “um velho sem prestígio, nem préstimo” (Taunay, 2020, p. 128), que vivia entregue à bebida, mas que acaba encarregado de conduzir mulheres, crianças e velhos pelo porto do Canuto, no Rio Aquidauana, para embrenharem-se na Serra de Maracaju (Taunay, 2020, p. 131). Ou ainda do bravo tenente Antônio João, na colônia de Dourados, “isolado no fundo dos sertões, sentinela perdida da fronteira” (Taunay, 2020, p. 118), cuja trajetória de resistência é depois retomada nas *Memórias* do escritor, além do comandante do corpo de caçadores a cavalo com seu exército de 140 soldados, apenando alguns “paisanos de boa vontade” (Taunay, 2020, p. 121), dentre os quais o mineiro Gabriel Barbosa, fazendeiro perto de Nioaque, que “trocou as vestes de noivo pelo manto da morte” (Taunay, 2020, p. 121) ao enfrentar

2 Exemplo de análise mais recente nessa linha é a de Giacomassi (2021, pp. 48-57).

sozinho os paraguaios e do qual restou, no local onde caiu, o “crânio com dois grandes talhos de espada” (Taunay, 2020, p. 121).

Quanto aos que protagonizam o conto – ao que parece, completamente ficcionalizados desde o nome³ –, a recorrência ao mito, decerto mais no caso de Camirã do que no de Pacalalá, confere-lhes uma densidade dramática ou mesmo trágica, que nada tem a ver com personagens românticas convencionais ou tipificadas, de psicologia rasa, presentes em outros momentos da ficção de Taunay, como querem alguns intérpretes arrolados mais atrás.

Em suma, no conjunto de retratos ficcionais do conto, temos algo mais próximo da tensão criadora identificada por Antonio Candido, formando um todo composto, em que o dado de observação não dispensa o tratamento ficcional, com as convenções herdadas do classicismo, as analogias míticas e certa idealização romântica mais comedida.

No mais, pensando não apenas nas personagens, mas em outros tantos aspectos constitutivos do conto, não se pode esquecer o que alega o próprio narrador (ou autor implícito) ao falar de sua narração, “verídica em quase todos os pontos” (Taunay, 2020, p. 137).

3 Não encontramos qualquer referência a tais nomes. Inclusive a composição do nome do herói Pacalalá (notadamente por sua terminação, “-lalá”) parece soar estranha às línguas do tronco ou família tupi-guarani... Quanto a Camirã, sobre a qual também não localizamos qualquer registro, faz lembrar “a arimã” (*kaá-ri-mã*), substantivo que designa o tipo de farinha puba, a massa mole de mandioca; comporta ainda o seguinte significado, relevante para o contexto do conto: “Carima – Tr[ibo] do Paraguai, ao norte de Curuguaty, na cordilheira de Maracayú, e que, segundo [Johann Rudolf] Rengger, são guaranis (apud J. B. Ambrosetti)” (Mansur Guérios, 1948, p. 122).

O INDIANISMO DE TAUNAY EM PERSPECTIVA

Ao contrário do indianismo romântico, que remonta aos primórdios da Conquista, “Camirã, a quinquinau” ocupa-se, como evidencia o subtítulo, de fatos ligados à história oitocentista nos quais o escritor tomou parte ativa, deixando registros diversos e dos mais valiosos sobre a guerra, ainda quando alferes-aluno da Escola Militar da Praia Vermelha, na qualidade de redator da Comissão de Engenheiros na Expedição de Mato Grosso, responsável pelo envio mensal à corte de relatório sobre os progressos das incumbências expedicionárias: rumos de estradas a percorrer; direções das montanhas; informações relativas às observações mineralógicas e botânicas; indicações sobre correntes de águas... Essa primeira experiência inspirou-lhe o livro de estreia, *Cenas de viagem* (1868), mas há referências ao que lá ele observou e vivenciou em outros tantos livros.

Reportando o acontecimento transcorrido na década anterior, “Camirã, a quinquinau” foi publicado no momento em que o melhor e o mais representativo da tradição romântico-indianista já fora dado à estampa, tanto na poesia quanto na prosa. Afinal, o grosso da produção de Gonçalves Dias data das décadas de 1840 e 1850, ao passo que *O guarani* é de 1857 e *Iracema*, de 1865, primeiro ano do evento bélico que contextualiza o conto de Taunay.

Para situar o momento específico do desenrolar da Guerra da Tríplice Aliança compreendido pelo pano de fundo da narrativa, ele corresponde à ofensiva paraguaia logo depois do aprisionamento, no porto

de Assunção, em novembro de 1864, do barco brasileiro Marquês de Olinda, no qual viajava Frederico Carneiro de Campos, então designado presidente da província de Mato Grosso, para onde ele rumava a fim de assumir seu posto, sem jamais chegar a Cuiabá, por morrer na prisão em terras inimigas. Tratava-se de represália orquestrada por Solano López em razão do envolvimento do Brasil no conflito no Uruguai que pôs fim à guerra e depôs o governo interino de Aguirre, aliado do presidente-mariscal paraguaio. Como ato contínuo, mês e meio depois, López ordenou a invasão de Mato Grosso pelo sul da província brasileira, mais especificamente pelo distrito de Miranda, que acabaria arrasada em 1865.

Para a devida contextualização da narrativa, importa ainda lembrar da presença de perto de 5 mil índios nos aldeamentos fixados no distrito, pertencentes a distintas etnias e assumindo posturas contrárias em face do conflito, conforme registra Doratioto: os “Guaná, Kinikinau e Laiano associaram-se à população branca brasileira; os Terena mantiveram-se equidistantes e os Kadiweus (Guaikuru) atacaram tanto os paraguaios quanto os brasileiros. Fugitivos da invasão paraguaia do distrito de Miranda, precedidos pelos Kinikinau, fizeram acampamentos na chapada da Serra do Maracaju, onde estavam mais ou menos a salvo” (Doratioto, 2002, p. 152). Neste trecho e na sequência, o historiador parafraseia o relato de Taunay nas *Memórias*, na verdade transposto do conto aqui examinado. A passagem do escritor, entretanto, é mais minuciosa ao descrever a composição étnica do distrito em números e localização precisa, bem como

mais matizada ao resumir o alinhamento dos distintos aldeamentos em relação às forças nacionais em conflito, chegando a sustentar, com uma ponta de orgulho pátrio, que nenhuma etnia indígena “congraçou com o invasor”:

“Mais de dez aldeamentos regulares contava o distrito por ocasião da invasão paraguaia. Os terrenos, em número talvez superior a 3 mil indivíduos, estavam estabelecidos no Naxedaxe, a 6 léguas da vila, no Ipegue, a 7,5; e na Aldeia Grande, a 3: os quinquinaus no Agachi, a 7 léguas N. E.; os guanás, no Eponadigo e no Lauiad; os laianos, a meia légua – esses todos da nação Chané. Dos guaicurús, havia aldeamentos no Lalima e perto de Nioaque. Quanto aos cadiuéus, moravam em Amagalobida e Nabileque, também chamado Rio Branco.

Quando ecoou o primeiro tiro naquela vasta zona, cada tribo manifestou as suas tendências particulares. Nenhuma delas, porém, congraçou com o invasor. O ‘castelhano’ era por todas considerado, de longas eras, como inimigo figadal e irreconciliável; umas, contudo, identificaram-se com as desgraças dos *portugueses*⁴; outras se separaram deles; outras, enfim, começaram a hostilizar a gente de um e outro lado.

Guanás, quinquinaus e laianos uniram-se intimamente com a população fugitiva; os terrenos se isolaram, e os cadiuéus assumiram atitude infensa a qualquer branco, ora atacando os paraguaios na linha do Apa,

4 *Portugueses e castelhanos* aparecem sempre em itálico na primeira edição (critério não adotado na edição mais recente do conto).

ora assassinando famílias inteiras, como aconteceu com a do infeliz Barbosa, no Bonito” (Taunay, 2020, pp. 127-8).

Essa descrição precisa foi transposta integralmente por Taunay do conto para suas *Memórias* (assim como a história de Barbosa e outros). Sob esse pano de fundo é que se desenvolve, em primeiro plano, o conflito central, envolvendo Camirã e seu filho Pacalalá.

As relações entre pais e filhos não são estranhas ao universo romântico-indianista, como bem sabem os leitores de “I-Juca Pirama”, estilização do épico em miniatura. Essa estilização é compreendida por Paulo Franchetti tanto no plano da forma, com a divisão do poema gonçalvino em dez partes que simulam, de modo condensado, os dez cantos de *Os lusíadas*, quanto no intertexto com *Eneida*, de Virgílio, na passagem em que Eneias abandona Troia carregando o pai nas costas e o filho, do qual nascerá uma civilização nova. Como um Eneias tupi, carregando apenas o pai, porque sem descendência, Juca Pirama é visto, porém, como um herói problemático moderno, herói sentimental, que vive um conflito subjetivo entre dois modelos éticos, quando sobrepõe o amor filial ao código de honra da tradição. Dado esse estatuto, “I-Juca Pirama” quebra a unidimensionalidade do padrão heroico dos demais heróis indianistas gonçalvinos. Mais vazio de história do que Tabira, por exemplo, Juca Pirama é mais dotado de psicologia, e funciona melhor, por isso mesmo, como lugar de atualização de valores éticos conflitantes e de sucessão de emoções (Franchetti, 2008, pp. 1.097-130). No caso da apresentação de Pacalalá, apesar de sua devoção à mãe e de seu

apurado senso de justiça, sobreleva muito mais a ação heroica do que a densidade psicológica da personagem.

No poema gonçalvino, a devoção incondicional do filho ao pai cego e debilitado põe em causa a própria honra do herói tupi, “derradeiro brasão da raça extinta” (Gonçalves Dias, 1957, p. 525), que, no seu estatuto entre épico e trágico, tem de arcar com a pecha de covarde por solicitar aos timbiras, dos quais caiu prisioneiro, ser provisoriamente poupado da morte no ritual antropofágico para socorrer o pai, velho, cego e alquebrado, que o aguardava só, desamparado e apreensivo, na floresta. Ao saber das razões por que o filho não foi digno de ser heroicamente morto, o pai lança uma das mais famosas maldições da literatura brasileira, levando Juca Pirama a precipitar-se para desfazer o equívoco e comprovar sua coragem excepcional ao lançar seu grito de guerra (“Alarma!”) e vencer toda a tribo inimiga, sujeitando-se por fim à morte digna que justificava o destino inscrito em seu nome: “o que há de ser morto e que é digno de ser morto” (Gonçalves Dias, 1957, p. 507). O orgulho paterno com a morte de Juca Pirama, resgatando a fama de bravos guerreiros para si e para seus antepassados tupis, instala-se nas antípodas da dor lancinante que assola Camirã com o destino do filho⁵.

5 O contraste do herói do conto com o gonçalvino, em dada medida evidente, foi assinalado num blog on-line dedicado à literatura e à música, por vezes referindo-se equivocadamente ao título “Camirã, a quinquinau” como “Carimã” (decerto pela associação com a massa de mandioca puba, em tupi). Não há identificação clara de autoria. Ver: <https://proporock.blogspot.com/2017/10/carima-quinquinau.html>. A proposta desse confronto entre conto e poema contempla outros aspectos no correr deste ensaio.

Pacalalá, igualmente devotado à mãe e ao seu bem-estar, jamais chega a ter sua honra posta à prova por qualquer equívoco. Essa devoção admirável é recíproca e até desmedida, embora a demonstração de afetos seja sempre contida, não como índole particular da personagem, mas em consonância com os costumes de seu povo, conforme se depreende desta passagem:

“Camirã tinha orgulho em ser mãe daquele filho, orgulho imenso, mas oculto no ádito de sua alma. Não só por índole, como pelos costumes dos seus, nunca deixara transparecer a afeição intensa que sentia por ele, nunca correria ao seu encontro ou o abraçara, quanto mais beijá-lo ou tecer-lhe elogios!

A mais completa reserva cercava o seu amor maternal, repassado, contudo, do mais profundo entusiasmo.

Se havia cabana bem construída, forte, era a dela; se alguém tinha comodidade de vida na aldeia, não excedia a que desfrutava Camirã.

Da roça de seu filho, vinha abundante colheita de abóboras, milho, arroz e feijão; várias galinhas cacarejavam diante de sua porta, e uma vaca com bezerro ao lado dava-lhe pela manhã leite a faltar.

Não havia dia em que Pacalalá voltasse dos seus trabalhos sem trazer para a mãe um cesto de carás ou de raízes de aipim, alguma fruta saborosa ou miolo açucarado da macaúba, que os índios chupam com delícia.

Às vezes a caçada diligente do rapaz fazia aparecer na refeição habitual a delicada carne da jaó, da aracuã, da jacutinga e do inhambu; mas o preço da pólvora e do chumbo tornava raras essas ocasiões.

Quando Pacalalá vinha do roçado, Camirã, sem dizer palavra, tomava os alimentos e corria a prepará-los. Ele tirava as calças que lhe serviam para o giro habitual, embrulhava-se numa julata e ia deitar-se na rede de tiras de couro, a fumar num grande cachimbo de barro” (Taunay, 2020, pp. 129-30).

Na composição do retrato do herói, converge, mais uma vez, o registro verossímil com certo grau de imaginação e idealização, embora para Cilaine Alves Cunha (2020, s/n),

“O retrato do índio Pacalalá forja um herói nem vítima dos brancos europeus nem servo voluntário, antes herói épico dotado da capacidade de resistência, de grandeza moral e intelectual, mas verossímil às condições da região mato-grossense, sem idealismo. A pintura vigorosa do ambiente natural e do cenário bélico prende-se à narrativização da história, à dramatização do luto e à evocação de seres ausentes. A concisão e o vigor pictórico de sua linguagem afastam, previamente, qualquer margem para a expressão dos sentimentos ou para metáforas subjetivas da paisagem natural”.

Mesmo que aparente certo grau de verossimilhança, talvez pela devida inscrição no contexto bélico e regional mato-grossense, o perfil de Pacalalá ainda comporta traços idealizantes.

Atentando, por ora, à composição do retrato do herói quinquinau, percebe-se o quanto Visconde de Taunay permanece adstrito aos atributos cavaleirescos conferidos ao indígena pelos românticos – e mesmo antes deles, por Montaigne. Pa-

calalá é da mesma estirpe de Peri, Poti, Juca Pirama, Tabira e, entre outros tantos, o guerreiro dos *Primeiros cantos* de Gonçalves Dias, todos guiados por uma conduta pautada pela ética cortês e portadores, assim, de qualidades nobilíssimas, como coragem, lealdade, justiça e desprendimento (Souza, 2003, pp. 73-4), condizentes com o estatuto heroico de um mito nacional, capaz de ombrear, assim, qualitativamente, com o colonizador europeu, como já disse Antonio Candido.

Cada um dos atributos cortesês do “valente mancebo”, o “adorado filho” de Camirã, é cuidadosamente evidenciado no conto, com pequenas variações, em alguns casos, que valem a pena destacar. Assim, embora ele próprio não enfatize sua insigne ascendência, como cabeça de sua gente, a exemplo do que faz Juca Pirama (nobre, forte, filho do Norte, descendente da tribo tupi), Pacalalá acaba assumindo a posição central de líder por decisão unânime dos quinquinaus, quando reconhecem a incompetência do capitão Flavio Botelho, a quem caberia chefiá-los, mas sempre entregue à bebida, incapaz de encontrar solução para salvaguardar a “gente do Agachi”:

“A gente do Agachi compreendeu que mais do que nunca, estavam faltos de um chefe, e, por tácito acordo, deixando, contudo, as honras ao legítimo possuidor, trataram de escolher alguém que os soubesse dirigir. Todas as adesões caíram sem discrepância em Pacalalá.

Era o filho de Camirã.

Tinha ele pouco mais de 20 anos; mas era um soberbo índio, cor de cobre vermelho, com feições angulosas, maçãs do

rosto salientes, dentes acerados, olhos pequenos e inteligentes, queixo acentuado e denunciando energia.

Com tão pouca idade, soubera conciliar o respeito dos seus e a amizade dos brancos” (Taunay, 2020, p. 128).

Essa é a primeira aparição de Pacalalá no conto. O vigor juvenil, a beleza física, a vivacidade e a inteligência expressa no olhar, em perfeita consonância com a prontidão e a capacidade de liderança, são evidenciados nos parágrafos seguintes. Dentre os atributos típicos do cavaleiro medieval que serviu de parâmetro para os indianistas românticos, a ênfase aqui recai evidentemente na coragem, mas também na justiça e sobretudo no desprendimento: Pacalalá existe em função das demandas da comunidade, de seu povo, devotando a todos cuidados equiparáveis ao que despende com a mãe.

“Era ele quem tomava a peito as queixas da sua gente nas relações com os moradores de Miranda, quem ia denunciar a frei Mariano as irregularidades dos contratos ou os desmandos que se davam na sua aldeia. Pedia providências num e noutro sentido; indicava-as acertadas e conseguia de vez em quando algum resultado, conforme os interesses dos seus e como era de justiça. Soubera até em várias ocasiões franzir o sobrolho às autoridades da povoação, dispostas sempre a abusar, e, apoiado na boa vontade do frade capuchinho e no seu espírito de retidão, obteve que cessassem para os habitantes de seu aldeamento diversas medidas vexatórias a que estavam sujeitos os índios” (Taunay, 2020, pp. 128-9).

Uma prova exemplar de seu desmedido senso de justiça e desprendimento está no modo como soluciona o impasse entre um quinquinau, já em idade avançada e desamparado, e um juiz de paz. Pacalalá acaba tomando para si o trabalho braçal no lugar do primeiro para sanar a dívida com o segundo e fazer cumprir a letra da lei, beneficiando, assim, a um só tempo, o “avelhentado” índio, o tal juiz (encarnação da lei dos brancos) e, de quebra, a Igreja, por intermédio de seu frei, mas ganhando com isso em prestígio junto aos seus:

“Uma vez Pacalalá teve notícias de que um quinquinau, avelhentado e onerado de família, fizera com o juiz de paz de Miranda um contrato de locação de serviços por dois meses pelo preço de 4 mil réis e mais uma garrafa de aguardente no fim de cada mês. Sem demora partiu para a vila e recorreu a frei Mariano, que se apressou em saber da verdade.

Um papel em regra de acordo mútuo foi-lhe apresentado, e o índio declarou que o lavrara sem sugestões e de muito livre vontade. Não havia recalcitrar.

Então Pacalalá adotou um expediente novo. Propôs a substituição do trabalhador, ficando de pé a letra do contrato.

Era um moço que tomava o lugar do velho e, como o tal juiz de paz não podia fazer negócio melhor, imediatamente aceitou a proposta, com grande aplauso do frade.

Pacalalá, que podia, como costumava, arranjar facilmente trabalho a 500 réis diários, esteve com toda a constância dois meses às ordens do contratante e, sem dúvida alguma, fez serviço triplo ou quádruplo do índio que substituíra.

Findo o tempo convencionado, ele recebeu os 4 mil réis, que deu de esmola para as obras da matriz, e levou as garrafas de aguardente para ofertá-las a Flavio Botelho, cuja filha mais bela lhe havia prendido o coração.

Em todo caso, se perdera dois meses de trabalho, em compensação, o seu prestígio aumentou de um modo extraordinário. – Os *portugueses* – diziam os velhos com aquele sorriso quase imperceptível que os índios têm – não podem com Pacalalá. Eles são velhacos como a jaguatirica, mas Pacalalá é como o lagarto que dá chicotadas sem ser visto” (Taunay, 2020, p. 129).

Pensando na tipologia indígena criada por Alfredo Bosi e, sobretudo, por David Treece, para lidar com as distintas figurações do herói nacional – o indígena como *vítima*, *aliado* ou *rebelde*, em vista de sua relação com o colonizador –, Pacalalá dá o que pensar. Grosso modo, de acordo com essa triagem, o indígena surgiu entre 1835 e 1850 como *vítima* das consequências militares e sociais da Conquista, em uma atitude de franca condenação do processo colonizador. Atitude alimentada, talvez, pelo antilusitanismo que animou as revoltas provinciais da Regência, pleiteando a descentralização do poder, as reformas liberais e as promessas de mudança contra a contínua dominação étnica e de classe. O indianismo gonçalvino ilustra à perfeição essa representação, estabelecendo inclusive conexões explícitas entre um acontecimento e outro, tão distantes no tempo. O poeta maranhense conheceu de perto, em sua província natal, uma dessas revoltas: a Balaiada, sobre a qual escreveu mais de um poema, empregando

imagens apocalípticas similares àquelas com que descreve o trauma da Conquista. Dos poemas sobre o tema, porém, merece destaque “O Morro do Alecrim”, que só apareceu na primeira edição do livro de estreia (*Primeiros cantos*, 1846), sendo, nas edições seguintes, em parte suprimido, em parte desdobrado em dois outros poemas: “Caxias” e “Deprecação”. Na sua versão original, o poema rememora a destruição das comunidades tupis quando da chegada do português numa batalha encenada no morro que dá título ao poema, situado na província natal do poeta. O mesmo morro, que guarda ainda as marcas do sangue derramado pelos indígenas no vermelho da terra – “[...] a rubra cor que aí se enxerga/ é sangue que correu;/ cada pedra que aí jaz encerra a história/ dum bravo que morreu” (Gonçalves Dias, 1846, p. 25) –, seria, séculos depois, palco da Balaiada, mesclando assim, simbolicamente, o sangue dos revoltosos com o dos habitantes originários do território. Os versos suprimidos nas edições seguintes são justamente os que estabelecem essa associação. No contexto político-literário da época, não era mesmo pertinente dar força literária para uma revolta que questionava a centralização do poder e a repressão popular por ele comandada. Afinal, o discurso que se construiu em torno das revoltas regenciais, a começar pelo de Gonçalves de Magalhães sobre a Balaiada, tendia a caracterizá-las como manifestações rebeldes de arruaceiros, que só ocorreram devido à ausência de um monarca no trono. Quem sabe, uma das razões da supressão dos versos fosse a integração crescente do poeta maranhense ao corpo do regime, cooptado pelo poder central, contradição

vivida pelos intelectuais brasileiros, que muitas vezes se viram em uma relação de dependência e favor em relação a um poder central cuja ideologia frequentemente condenavam. Essa dependência, entretanto, não foi suficiente para romper de todo o vínculo de seu pró-indianismo liberal com a cena política em que foi gestado.

Já entre 1850 e 1870, o indígena passava a figurar como *aliado* do branco, muitas vezes à custa do risco ou mesmo do sacrifício de sua própria vida ou de toda sua comunidade, em benefício do conquistador e da criação de uma civilização nos trópicos nos moldes da europeia. Neste caso, o indianismo de Gonçalves de Magalhães e o de José de Alencar são dos mais ilustrativos. Neles, tal aliança parece reverberar, como quer Treece, muito da política de *conciliação* do Segundo Reinado, buscando acomodar novos e velhos interesses, liberais e conservadores, em um momento de esforço concentrado para se alcançar a centralização do Império e a unidade nacional, depois da instabilidade e das tendências separatistas das décadas anteriores. Visando fundamentar teoricamente a articulação entre a imagem do indígena como *aliado* do colonizador e a política de coligações contemporânea de Alencar, o crítico inglês recorre ao estudo de José Honório Rodrigues, *Conciliação e reforma no Brasil: um desafio histórico-cultural* (1982), que lhe permitiu estabelecer a continuidade entre esses dois períodos distantes no tempo (séculos XVI e XIX). Isso porque Rodrigues explica a conciliação do Segundo Reinado não como uma prática restrita ao gabinete Paraná, mas como estratégia recorrente que atravessa nossa história, deitando raízes justamen-

te nos acordos e alianças entre brancos e índios nos primórdios da colonização.

Por fim, de 1870 a 1888, o indígena como *rebelde*, representado em registro mais *verista* ou simplesmente rebaixado, vinha pôr em xeque o modelo idealizado até então (e já desgastado), renunciando, desse modo, a chegada de novos ideais estéticos, políticos e sociais (realismo, republicanismo, abolicionismo). Neste caso, além do rebaixamento grotesco e obscuro do legado gonçalvino nas mãos geniais do Bernardo Guimarães de “O elixir do pajé”, que mete à bulha a ética cortês do indianismo do poeta maranhense, parodiado em minúcia, a imagem do rebelde englobaria também a realidade degradada do indígena de Sousândrade, no “Guesa errante”, como se assiste na dança do “Tatuturema”, que opera também na chave da paródia e do grotesco somados à sátira social e política.

Treece, entretanto, não chega a dar notícia de “Camirã, a quiniquinau”, ignorando por completo a contribuição de Taunay para o indianismo literário. Cronologicamente, o retrato do líder quiniquinau estaria mais próximo da imagem do rebelde, mas o protagonista de Taunay não parece se ajustar tranquilamente a esse enquadramento... Ainda que se trate de um indígena representado em contexto contemporâneo, oitocentista, não há nada de corrompido e degradado no herói quiniquinau como o que vemos no “Guesa errante”, à beira do Solimões, nem Pacalalá se entrega a uma sexualidade desenfreada como o priapismo do “nigromante das matas de Goiás” (Guimarães, 1992, p. 51), de Bernardo Guimarães, sob efeito de um elixir demoníaco. Pacalalá preserva a dignidade e a honra, a ética cortês, em suma,

dos heróis de Gonçalves Dias e Alencar e mesmo Magalhães, embora jamais sujeitado, com os destes dois últimos, ao jogo conciliatório que atravessa nossa história, desde a Conquista à política partidária do Segundo Reinado, conforme se viu com José Honório Rodrigues.

O que poderia haver de rebelde no retrato de Pacalalá, nos termos de Treece, seria sua insubordinação à hierarquia, ao mando e à exploração do trabalho indígena pelo branco – submissão esta pressuposta na concepção do indígena como aliado, como se dá com o autor de *O guarani*, para quem cabe de fato um papel para o índio na construção da nação, desde que reconheça seu lugar de subalternidade. É contra isso que se rebela o herói de Taunay: “– Cuidado com os *portugueses* – dizia ele para os seus quando consultado –, são nossos iguais e não nossos amos. Nesta terra não deve haver duas gentes: uma que mande e outra que trabalhe. Todos devem trabalhar” (Taunay, 2020, p. 130).

Trata-se de uma concepção social igualitária (que se confirma na ordem provisoriamente reinante no planalto da Serra de Maracaju), surpreendente quando posta na boca de um herói concebido por um escritor monarquista, plenamente integrado ao jogo político do Segundo Império. Dentro de um regime social fortemente estratificado e escravocrata, a concepção de um trabalho igualitário soa estranha...

Curiosamente, também Pacalalá, ao mesmo tempo que reivindica essa ordenação mais equitativa e atesta claramente seu antilusitanismo, revela-se fiel súdito do imperador e confere-lhe a capacidade maior de fazer justiça – nisso acompanhando de perto a perspectiva de seu criador:

“Uma vez ameaçou até vir ao Rio de Janeiro apresentar as suas razões de queixa e com isso produziu algum abalo no ânimo de uma das autoridades da vila, tão arbitrária quão subalterna.

– Se nos atormentarem muito, irei até a corte falar com o imperador, que é o capitão grande. Eu sei que ele não quer que os índios sejam maltratados pelos *portugueses*. Já se vê que Pacalalá tinha direito a mais consideração entre os quinquinaus do que qualquer outro.

Se não reagia, pelo menos protestava sempre” (Taunay, 2020, pp. 130-1).

Para encerrar o cotejo com o indianismo canônico, cabe comparar a imagem que se tem do papel da Igreja em cada caso. Sem fazer remontar o confronto analítico à épica setecentista, gostaríamos de chamar a atenção, a partir do Romantismo, para a visada crítica de um Gonçalves Dias que durante anos reuniu material bibliográfico com o intuito de escrever uma *História dos jesuítas no Brasil*, infelizmente não levada a termo. Apesar disso, é possível entrever algo dessa visão nas duras críticas que dirigiu aos *Anais históricos do Maranhão*, escritos pelo historiador e administrador colonial português Bernardo Pereira de Berredo e Castro, governador do Maranhão no século XVIII, nos quais o poeta maranhense condena duramente o projeto da colonização lusa pelo processo de aniquilação dos povos indígenas, sem deixar de salientar a ação conivente dos jesuítas no processo de escravização dos índios. Em resposta à polêmica que causaram suas reflexões, publicadas na revista *Guanabara* – a que esteve intimamente ligado –, Gonçalves

Dias reitera as críticas, equiparando os jesuítas a seus compatriotas na cobiça que norteou a empresa colonizadora⁶.

Nisso Gonçalves Dias seguia em perspectiva oposta à de seu contemporâneo indianista Gonçalves de Magalhães, que na *Confederação dos tamoios* constrói a imagem dos jesuítas como “santos homens”, capazes de transcender as contingências da história e, escrutando a vontade divina, dimensionar o papel dos indígenas, dos quais desejavam tão somente o *bem* através da conversão à fé e da civilização dos costumes. Tal visão atesta a filiação de Magalhães à tradição maniqueísta de interpretação da presença da Companhia de Jesus na colônia portuguesa, que se recusa a perceber que os jesuítas eram, na verdade, pragmáticos defensores das políticas duras do império lusitano (Puntoni, 1996, pp. 119-30). É desse ponto de vista que se afasta Gonçalves Dias por completo.

Já no caso de Sousândrade, cujo indianismo remete à ação da Igreja ou de seus representantes no próprio século XIX, como ocorre em Taunay, a visão é das mais depreciativas e condenatórias. Vemos no já citado “Tatuturama”, por exemplo, o papel corrupto assumido pela instituição religiosa e toda sua hierarquia, a começar pelos “Vigários, ébrios saindo do tatuturama”, insultando “sagrados túmulos”, e pelo “missionário barbado/ que vens lá da missão,/ tu não vais à taberna/ que interna/ tens-na em teu coração!” (Sousândrade, 2012, pp. 82 e 86).

6 A respeito da polêmica, ver Marques (2010, pp. 93-4).

Em “Camirã, a quinquinau”, a imagem da Igreja é bem outra, graças à atuação louvada não de um jesuíta, mas de um capuchinho, frei Mariano de Bagnaia, figura transposta da história para a ficção, como também comprovam as *Memórias* do escritor. Destaca-se pelo seu empenho incondicional na preservação da igreja de Miranda, que ajudou a construir com seus poucos recursos financeiros, bem como pelo esforço conciliador. A fim de proteger os indígenas locais, aos quais se refere de modo paternalista como “filhos”, busca apaziguar os ânimos belicosos dos paraguaios, além de desempenhar, por outro lado, o papel de mediador entre os primeiros e os ditos “portugueses”. Frei Mariano abandona, entretanto, seu empenho conciliatório ao se deparar com a igreja destruída pelos invasores, contra os quais se volta com tamanha fúria que acaba sendo levado por eles à prisão em Assunção, onde permanece por um longo período.

Taunay enaltece, assim, a atuação do frei e isso não apenas para efeitos de ficção. Em outros momentos de sua obra, mas sobretudo nas *Memórias*⁷, quando o memorialista se reporta mais detidamente à trajetória do capuchinho e a seu trabalho junto às comunidades indígenas, Bagnaia é louvado e chega a ser apresentado no fim, brava ou heroicamente, como vítima dos paraguaios na defesa de seu rebanho, o que lhe trouxe consequências desastrosas para sua saúde.

7 A história de frei Mariano de Bagnaia é narrada mais brevemente na abertura de *A retirada da Laguna* (Taunay, 1874, pp. 19-20) e retomada nas *Memórias* nos mesmos termos com que figura no conto, mas acrescida de mais informações (Taunay, 1948, p. 266).

Entretanto, a imagem que a história e a etnografia registram, posteriormente, sobre a atuação do frei revela algo de controverso. Amoroso traz informações sobre a ação catequética anterior do frei capuchinho, à frente da escola do aldeamento Nossa Senhora do Bom Conselho, em Mato Grosso, que funcionou a partir de 1851 e reuniu

“[...] por volta de 3 mil índios Quinquinau convivendo com a população civilizada da fronteira de Albuquerque. Por ser de fronteira, era administrado por um militar, a quem o missionário capuchinho frei Mariano de Bagnaia ficava submetido. A escola e o aldeamento duraram poucos anos; em 1856 registra-se a dispersão de toda a população indígena e o fim do empreendimento. Frei Mariano era figura controvertida, vítima de surtos psicóticos que o levaram, anos mais tarde, a cometer suicídio em pleno campo, em um outro aldeamento, no Paranapanema, São Paulo. Nos poucos anos em que funcionou, a escola do aldeamento Nossa Senhora do Bom Conselho manteve uma banda filarmônica uniformizada, formada por 20 alunos indígenas, que o missionário orgulhosamente apresentava aos visitantes, tocando um rico repertório musical [...]. Apesar da evidente falência do projeto de catequese, Bagnaia fez um balanço positivo de seu trabalho, baseado no fato de que contava então com trabalhadores índios na navegação dos rios: “[...] tenho tirado muito proveito de uma porção deles, que mandei alistar em uma companhia de canoeiros e que há dois anos guarnecem canoas empregadas no transporte de gente e de munições de guerra e de boca” (Amoroso, 1998, p. 109).

Taunay não dá notícia dessa atuação fracassada do capuchinho no aldeamento nas *Memórias*, mas nada registra, também, a respeito dessa autoavaliação orgulhosa que Bagnaia fez de sua própria trajetória. Por outro lado, o memorialista justifica os surtos psicóticos como seqüela dos anos de prisão em Assunção, juntamente com a debilitação física:

“Esteve sempre em rigoroso cárcere e só foi salvo a 12 de agosto de 1869, depois da batalha de Campo Grande. Tinha já as faculdades mentais bastante perturbadas e assim viveu ainda muitos anos, tendo contudo voltado a Mato Grosso e ao distrito de Miranda. Faleceu em 1885.

Os terríveis sofrimentos do cativo vieram a provocar-lhe a demência. Faleceu em Campos Novos do Paranapanema a 20 de julho de 1888 (cf. Frei Fidélio Mota de Primério e Frei Modesto Rezende de Taubaté: *Os missionários capuchinhos no Brasil*, p. 213)” (Taunay, 1948, p. 266).

Respaldado em fonte bibliográfica, os surtos psicóticos associados aos “terríveis sofrimentos” contribuem, assim, para a celebração da imagem do capuchinho como mártir.

DA PLANÍCIE ARRASADA AO PLANALTO FECUNDO

Assim como o retrato do frei, entre outras personagens secundárias, e a composição étnica das comunidades indígenas, com seus distintos alinhamentos políticos na guerra, foi também transposta para as *Memórias* do escritor a descrição excepcional da Serra de

Maracaju⁸ e dos sucessos que aí transcorreram quando da instalação dos refugiados de Miranda e adjacências.

Ao mesmo tempo que uma descrição precisa, no sentido geográfico e histórico, a imagem que emerge da serra não deixa de ser imantada por uma aura simbólica, a que não faltam homologias bíblicas, pelas quais Taunay ajuda a validar teses similares à de Northrop Frye, quando postula, em *The great code*, que o livro sagrado é fonte primeva da literatura ocidental, e à de M. H. Abrams em *Natural supernaturalism*⁹, que trata da secularização de conceitos teológicos promovida pelo Romantismo. Essa homologia não seria exclusiva do indianismo de Taunay, uma vez que ela se verifica entre os nomes mais canônicos dessa vertente romântica, desde as imagens do apocalipse joanino emprestadas por Gonçalves Dias no “Canto do

8 A referência à Cordilheira ou Serra de Maracaju e ao refúgio que ela se tornou para as comunidades locais durante a guerra comparece em outras obras além das *Memórias*, ainda em termos próximos aos do conto, só que de forma mais breve. São obras como *A retirada da Laguna* (1871; 1874), as *Narrativas militares* (1878) e *A cidade de Mato-Grosso (antiga Villa-Bella): o rio Guaporé e a sua mais illustre vítima: estudo histórico* (1891). Nas *Memórias*, a retomada do trecho do conto sobre a serra (Taunay, 1943, pp. 270-1), acrescido de outras informações relevantes, resgatadas aqui conforme a necessidade da análise, vem precedida de informação, em nota, sobre a denominação e as delimitações geográficas da cordilheira: “Nos mapas de Mato Grosso esta denominação [Amambaí] é reservada à parte da cordilheira que corre em território brasileiro, sendo a de Maracaju mais particularmente aplicada à paraguaia; mas nas localidades não achei essa distinção e indiferentemente se dizia Serra de Maracaju ou de Amambaí, até muito mais aquele nome do que este” (Taunay, 1943, pp. 262-3).

9 O título do livro de M. H. Abrams (*Supernaturalism natural*) foi emprestado de Carlyle (*Sartor resartus*) para designar uma “tendência geral [...], em diversos graus e modos”, do Romantismo “para naturalizar o sobrenatural e humanizar o divino” (Abrams, 1973, p. 68).

piaga” (Bosi, 1992, p. 185) para descrever a tragédia trazida pelo colonizador mal aportassem as caravelas em nossa costa, até a engenhosa reconstrução alencariana, em *Iracema*, da narrativa bíblica, indo da *queda, traição, sacrifício ao nascimento do redentor*, realizando todos esses eventos de uma só vez, logo no início da história de nossa colonização (Treece, 2008; Camilo, 2007, pp. 177-8).

No conto de Taunay, a disposição topográfica do alto (onde se instalam as comunidades refugiadas), do baixo e seu entorno (dominados pelo inimigo), ainda que factual, já contribui para essa simbolização, embora diga muito pouco sobre seu alcance.

Já de saída, o animismo caro ao imaginário romântico confere à natureza uma predisposição dadivosa que, num gesto solidário para com os “pobres refugiados”, busca ajudá-los com uma colheita não só boa, mas de uma prodigalidade excepcional, que beira mesmo a dimensão do maravilhoso, no sentido do miraculoso:

“Na verdade a terra como que pareceu querer ajudar os pobres refugiados que só de uma boa colheita podiam esperar lenitivo para tantos males. O grão que nela caiu achou-se em breve multiplicado de uma maneira maravilhosa, e todos quantos galgaram a serra e se ocultaram em suas umbrosas dobras tiveram em pouco tempo mantimentos de sobra, muito além das mais exageradas esperanças.

Houve até um branco de Miranda que, plantando meio alqueire de milho, colheu mais de duzentos, e de uma quarta de feijão tirou perto de quarenta alqueires!” (Taunay, 2020, p. 133).

A multiplicação hiperbólica, em ritmo exponencial, é apresentada, entretanto, de modo ambivalente, a um só tempo verista e sobrenatural, como é próprio da mencionada estética de transição de Taunay. Pois a colheita que supera mesmo as “mais exageradas esperanças” é vista como produto, sim, da uberidade do solo local, que garante a vindima em qualquer clareira aberta à custa do esforço do trabalho físico (realizado inclusive por mulheres e crianças), mas é, concomitantemente, comparada ao “maná”, ainda que a produção de sobra dos alimentos na serra contrarie o discurso bíblico que nega o armazenamento¹⁰: “A uberidade do solo era espantosa. Qualquer clareira no mato, aberta é verdade com muito trabalho e a poder do machado muitas vezes manejado por mãos de mulheres e crianças, tornava-se ponto em que parecia cair o maná do céu” (Taunay, 2020, p. 133).

A evocação do maná nessa passagem, aliás, é a que leva a pensar numa sugestão de homologia bíblica, sustentada por outros aspectos que poderiam ser passíveis de aproximação, como a do exílio ou des-

¹⁰ Veja-se, nesse sentido, a paráfrase explicativa que Josefo dá da passagem do *Êxodo* 16, 13ss: “Mas todos foram instruídos igualmente a coletar um *assarón* (palavra que designa uma medida) para cada dia, pois não lhes faltaria aquele alimento, e esta ordem foi dada para que os enfermos não fossem impedidos de obtê-lo caso os mais fortes conseguissem reunir demais com o uso da força. Agora, quem arrecadou mais do que o valor atribuído só passou mal, pois só ficou com o *assarón*, já o reservado para o dia seguinte não lhes serviu de nada, pois o gorgulho estragou-o e tornou-o amargo. Que iguaria divina e inusitada! [...] E os hebreus chamam essa iguaria de *maná*. Pois bem, em hebraico a forma *man* é uma interrogativa, que pergunta: ‘O que é isto?’. E os hebreus que foram liderados por Moisés não paravam de se alegrar com esta iguaria que Deus lhes enviou, e comeram esta comida durante todos os quarenta anos que passaram no deserto” (Josefo, 1997, pp. 136-7).

terro das comunidades locais na Serra de Maracaju e o Êxodo dos israelitas, conforme o segundo livro do Pentateuco, no qual sabemos aparecer a primeira menção ao sagrado alimento. Registra o conto a esse respeito: “Nesse tempo, a gente quinquinou experimentara uma dura prova. Expulsa em princípios do ano de 1865 pelo terror da invasão paraguaia que então assolara repentinamente o distrito de Miranda, havia ela vagado longos meses por matas e agruras antes de poder assentar arraiais ao abrigo do inimigo” (Taunay, 2020, p. 118).

Fica sempre a dúvida sobre o alcance da correlação mítica, se é episódica (quase como uma metáfora banal) ou extensível a outros aspectos constantes do segundo livro bíblico, que possibilitariam mais aproximações – por exemplo, a da Serra de Maracaju com o Monte Sinai, talvez, ou a do próprio estatuto das comunidades reunidas nos “Morros” (como era popularmente referida a serra) com o dos israelitas enquanto povo escolhido¹¹. Como nota Frye, sobre a recorrência de referências ao monte bíblico em diferentes contextos da tradição ocidental: “O Monte Sinai sobreveio à destruição dos egípcios, assim como a noite segue o dia. A crise compartilhada proporciona a uma dada comunidade um sentido de compromisso com as suas próprias leis, costumes

e instituições, o sentido de ser um povo escolhido” (Frye, 1988, p. 145).

Sentido que bem se aplica, no que tange às leis, à comunidade quase utópica de Maracaju. É verdade que certas limitações já se deixam logo flagrar, pois, diferentemente do que ocorre no conto, os hebreus não habitaram propriamente o Monte Sinai, cujo acesso ficara restrito a seu líder, nem encontraram aí a profusão de alimentos ofertados miraculosamente pela uberdade do solo. Talvez devido ao nome comum dado tanto ao deserto quanto ao “monte de Deus”, em uma localização nunca precisada devidamente, o Sinai compreendido, de modo estrito, como o monte da manifestação teofânica, em meio a fogo, fumaça e tremor da terra (*Êxodo* 19:16-20), para falar, na “linguagem da kratofania”, do “encontro avassalador com o outro”, é domínio vedado ao povo hebreu, que permanece “ao pé da montanha” (*A Bíblia de Jerusalém*, p. 134). Em antecipação à teofania, Moisés, inclusive, é instruído por Deus a estabelecer

“[...] limites para o povo ao redor, dizendo: ‘Tenha cuidado para não subir a montanha ou tocar na borda dela. Qualquer um que tocar na montanha será morto’ (*Êxodo* 19:12). O princípio de proteção do sagrado em relação ao profano é óbvio. O povo de Israel ficou impressionado, experimentando [...] sua *maiestas*, a que pedia que ele ficasse longe da montanha e permitisse que Moisés atuasse como seu mediador durante oráculos futuros (*Êxodo* 20:18-20)” (Hoffmeier, 2005, p. 113).

A crer no comentário de Josefo, não era permitido, nos verdes campos do Monte Sinai, sequer o repasto do rebanho, justamente

11 Não de modo diferente fizera Gonçalves Dias em outro poema emblemático do indianismo romântico, constante apenas da edição original dos *Primeiros cantos*, ao aproximar explicitamente do Sinai o Morro do Alecrim, em sua província natal (cf. Gonçalves Dias, 1846, pp. 24-9). Morro que fora palco da dizimação da população tupi nos primórdios da Conquista e, séculos depois, do massacre dos balaies pela força repressiva do Estado imperial, comandada por aquele que viria a ser, depois de condecorado, o Duque de Caxias. A representação sacrificial serve de contraponto à dos Morros.

porque território circunscrito ao divino: “E algum tempo depois levou o gado para passar no Sinai, o mais elevado dos montes da região e com as melhores pastagens, visto que ali crescia uma erva excelente que não tinha sido comida antes pelo gado por causa da fama de aí ser a morada de Deus, e os pastores jamais ousaram pisar nela” (Josefo, 1997, Livro II, 264, p. 117).

Se considerarmos, por fim, o Monte Sinai como o domínio da promulgação da lei, dos mandamentos, vemos que o conto se afasta ainda mais do arquétipo bíblico. Somos obrigados, entretanto, a levar em conta o que registram as notas d’*A Bíblia de Jerusalém*, além dos exegetas bíblicos, sobre o enxerto do Decálogo, coração da lei mosaica, na sequência da teofania de Yahweh no monte. A versão final que aí aparece, em *Êxodo* 20, não corresponde ao que devia ter sido “sua forma primitiva, que se pode fazer remontar ao tempo mosaico” e que corresponderia, decerto, a “uma sequência de dez fórmulas breves” (*A Bíblia de Jerusalém*, 1995, p. 134, nota r). Mesmo sobre o desdobramento no Código da Aliança, constante logo da sequência do livro do *Êxodo*, registra-se em nota:

“O Código da Aliança (20, 22-23, 33) é assim chamado pelos modernos segundo 24, 7, mas este texto diz respeito ao Decálogo. Esta coletânea de leis e costumes não foi promulgada no Sinai: suas prescrições supõem uma coletividade já sedentária e agrícola. Ele data dos primeiros tempos da instalação em Canaã, antes da monarquia. Por aplicar o espírito dos mandamentos do Decálogo, foi considerado a carta magna da Aliança do Sinai, e por essa razão in-

serido aqui, na sequência do Decálogo” (Hoffmeier, 2005, p. 135c)¹².

Talvez o modelo de assentamento israelita em Canaã, terra de fartura, associado à vida sedentária e ao regime agrícola, tivesse mais a ver com o que se conformou em Maracaju como terra prometida, ainda que não fosse montanhosa. Seja como for, num caso como no outro, o fato é que a analogia bíblica deixa de existir, uma vez que a comunidade implantada nos Morros dispensou a imposição de qualquer legislação, ainda mais de caráter punitivo, como se verá a seguir.

Para tanto, importa notar que os povos estabelecidos na serra mato-grossense não se limitam aos originários, pois logo a eles se misturam outros tantos, inclusive brancos, formando aquilo que o narrador denomina de “colônia brasileira”:

“Também não tardou muito que toda a colônia brasileira aí estabelecida de mistura com índios quinquinaus, guanás, terenos e laianos gozasse de bastantes recursos para considerar de ânimo mais calmo as desgraças que acabavam de sofrer, e poder com paciência esperar pelo final da guerra que os paraguaios tão imprevista quão deslealmente haviam encetado.

Nos diversos lugares da serra em que havia moradores e que tomaram o nome de acampamentos, construíram-se ranchos vastos e cômodos, e pouco e pouco regularizou-se o modo de viver.

Para aumentar até aquela repentina prosperidade, veio um casal de galinhas, trazido com

12 Para uma discussão exaustiva sobre Moisés e a lei e sobre a Legislação do Sinai, ver o cap. 8 de Hoffmeier (2005, pp. 177-92).

muita cautela de Miranda por um índio, que lá se introduziu à noite, dar uma produção vigorosa e em tão grande número que, ano e meio depois, contavam-se alguns possuidores de centenas de cabeças de criação. Nos Morros – assim se ficou chamando o lugar – a boa paz presidiu as relações de todos e, em honra ao espírito da população de Mato Grosso, pode se afirmar que nenhuma cena de violência, durante todo o tempo de exílio, lembrou que havia totalmente desaparecido o império das leis e a proteção das autoridades.

Os índios, em número décuplo dos brancos, e que podiam, como receram a princípio muitos, libertar-se com estrondo da tutela em que haviam vivido, se ficaram um pouco mais altanados e independentes, nem por isso praticaram desmandos nem se aproveitaram das ocasiões para reações às vezes justificadas.

Entretanto, a nomeada da fartura existente nos Morros ia atraindo para lá os fugidos do distrito, de modo que em fins de 1865 estavam eles quase todos reunidos na chapada da Serra de Maracaju” (Taunay, 2020, pp. 133-4).

Há mais de um aspecto a se observar nesse excerto longo sobre a Serra de Maracaju e que não concerne propriamente à homologia bíblica. Cremos que o ponto de destaque diz respeito ao modo de vida regularizado na serra com a distribuição dos exilados pelos acampamentos e a construção de “ranchos vastos e cômodos”. À prodigalidade de alimentos e agora também dos espaços, para morar e plantar, passa a vigorar nos Morros uma forma admirável de organização comunitária, tão pacífica, solidária e justa que dispensa a própria

lei, como instância reguladora, repressiva ou punitiva, quase como uma reação comum à violência e à espoliação trazidas pelos paraguaios ao distrito de Miranda. Acolhendo, por fim, praticamente todos os moradores do distrito, fossem brancos ou das distintas etnias indígenas locais, são estes últimos, tendo à frente os quiniquinaus, todavia, que fundam, de forma espontânea e tácita, essa nova espécie de *contrato social*, para falar em termos rousseauianos, na qual eles se mostram, de forma estrondosa, livres de qualquer tutela. Em suma, uma ordem social plenamente integrada a uma natureza pródiga e regida pela igualdade, liberdade, justiça e paz, “em honra ao espírito da população de Mato Grosso”. Ao contrário do branco quando da Conquista, os indígenas, embora em número dez vezes maior nos Morros, não se valem das estratégias de força, violência, espoliação e, no limite, extermínio empregadas pelos colonizadores para a tomada de posse do território. Na chapada da Serra de Maracaju refaz-se, em menor escala (vale dizer, regional), essa posse territorial em novas bases. Taunay reativa aqui algo do dispositivo edênico mobilizado na época da Conquista da América e examinado em detalhe por Sérgio Buarque de Holanda em *Visões do Paraíso*. Daí talvez por que do emprego pelo escritor de termos ligados muito mais à fase inaugural da Conquista, como colônia brasileira, castelhanos e portugueses em contexto muito posterior, pós-Independência.

A configuração comunitária suscitou atrás a lembrança de Rousseau por mais de uma razão, a começar, é claro, pela importância que seu pensamento assumiu na conformação do imaginário romântico, do qual Taunay

ainda continuou a ser tributário. Não se pode esquecer, também, certa vulgarização da filosofia política do autor do *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* e *Do contrato social*, que se assenta em um modelo comunitário ideal associado ao mito do nobre ou “bom selvagem”, fazendo ainda derivar daí algo próximo a um “comunismo primitivo”. Ainda que o *Discurso* veja na propriedade privada a fonte de todo o mal e toda desigualdade, não chega a defender expressamente sua supressão. Nem Rousseau concebe o “comunismo primitivo” de modo explícito ou deliberado, como se faria depois, notadamente em *A origem da família, da propriedade privada e do Estado* (1884), em que Engels propõe duas fases para esse regime: a da sociedade “selvagem” (caçadores-coletores) que carecia de superestrutura permanente e tinha relações estreitas com o mundo natural; e a da fase “bárbara”, que mantinha uma superestrutura, tal a das antigas populações germânicas além das fronteiras do Império Romano e a dos povos indígenas da América do Norte, igualitária e matrilinear, antes da colonização pelos europeus. Para não nos estendermos mais, o filósofo de Genebra, em síntese,

“[...] não propõe a *supressão* da propriedade privada ou sua *socialização*, embora o tratamento contido no *Discurso* – onde a propriedade privada é apontada como a causa primeira da desigualdade – pudesse fazer supor a adoção desse caminho. Ainda que tenha sido possível a construção de propostas socialistas ou comunistas a partir da teoria de Rousseau, baseando-se tanto em sua crítica do presente quanto em sua utopia igualitária – basta pensar em Babeuf e Louis Blanc –, não existe em sua obra ne-

nhum traço de socialismo ou de coletivismo no que diz respeito à questão da propriedade. Parece-lhe possível alcançar um ponto ótimo de igualdade material, pelo menos o suficiente para assegurar a emergência da vontade geral, através da limitação do excesso de propriedade, com a consequente manutenção de uma relativa igualdade de riquezas” (Coutinho, 1996, p. 24).

Há no conto algo desse “ponto ótimo de igualdade material”, capaz de “assegurar a emergência da vontade geral”, ainda que a perspectiva adotada nada tenha a ver propriamente com a de “pequenos camponeses e artesãos independentes, cujas condições materiais de vida [...] estavam sendo destruídas pelo desenvolvimento capitalista [...]” (Coutinho, 1996, p. 24), segundo supõe Coutinho no caso de Rousseau. Estamos talvez mais próximos, com os habitantes da chapada da Serra de Maracaju, dos caçadores-coletores. Pelo menos no início, quando da chegada à serra.

Sem falar no histórico de contatos pessoais da família Taunay com Rousseau, que pode ser dado meramente circunstancial¹³, não se pode esquecer também as menções

13 Sabe-se que o avô do escritor, Nicolas Antoine Taunay – já pintor renomado na França quando veio para o Brasil, a convite do Marquês de Marialva, como integrante da Missão Artística Francesa em 1816, tornando-se pensionista de D. João VI e membro da Escola Real de Ciências, Artes e Ofícios, futura Academia Imperial de Belas Artes –, refugiara-se com a esposa em Montmorency, durante o período do Terror da Revolução Francesa, na casa que pertenceu a Rousseau, a quem conheceu pessoalmente e admirou por toda a vida. Nessa casa, que Nicolas Taunay veio a adquirir depois, nasceu o filho, Félix Émile Taunay, segundo Barão de Taunay, pai do nosso escritor visconde. Como dissemos, esses contatos de família podem ser meramente circunstanciais, sem influência direta sobre o pensamento do escritor, embora a admiração dos antepassados pelo filósofo suíço talvez tenha contribuído para sua formação intelectual.

às ideias do filósofo genebrês presentes em passagens de textos e em paratextos dos livros de Taunay, fornecendo, por exemplo, uma das epígrafes de abertura de *Inocência*, que, embora concernente ao indivíduo isolado e não a uma comunidade, não deixa de tratar de um asilo na natureza que possibilitasse o refúgio contra a mão do homem, a servidão e a dominação: “Então com passo tranquilo metia-me eu por algum recanto da floresta, algum lugar deserto, onde nada me indicasse a mão do homem, me denunciasse a servidão e o domínio; asilo em que pudesse crer ter primeiro entrado, onde nenhum importuno viesse interpor-se entre mim e a natureza” (J.-J. Rousseau, *O encanto da solidão*)¹⁴. Lembre-se, ainda, a passagem que mais interessa de suas *Memórias*, na qual se refere justamente aos Morros, celebrados como espaço da mais plena vivência do escritor, na abertura do capítulo XXXIII – aliás, das melhores páginas literárias do livro, a que não falta a inspiração colhida na *Vida de Henry Brulard*, de Stendhal, ao se voltar ao leitor:

“OS MORROS! Que época alegre e despreocupada da minha vida! Que período de existência original e divertido! Muitos meses lá passei naquele planalto umbroso da Serra de Maracaju, de março a julho, em situação

só comparável com a dos primeiros exploradores de regiões desconhecidas no meio de populações selvagens, mas de trato simpático e meigo. Também as recordações amáveis e sorridentes me salteiam numerosas e cheias de encanto, embora monótonas em sua repetição. É que experimentei ali, na prática das ideias e teses de Jean-Jacques Rousseau, a doçura da vida não civilizada e o contato do homem bom de índole, mas inculto e agreste. Sentia-me deveras feliz no seio daquela esplêndida natureza, debaixo daquelas gigantescas árvores ou à beira de puríssimas águas correntes e na íntima convivência dos muitos índios terenas, quinquinaus, laianos e guanás que nos cercavam.

Achava intenso prazer em com eles estar, em buscar aprender-lhes a língua doce, cheia de vogais, rudimentar nas combinações, a merecer-lhes elogios e estima. [...]

Deixemo-nos porém de filosofar, alongando demasiado esta narrativa. Não devo abusar da paciência do meu leitor de 1943. Quisera contar-lhe com especificação e método o que lá nos Morros me aconteceu de mais curioso; mas não posso – há de por força haver atropelo” (Taunay, 1943, pp. 260-1).

A evocação da concepção rousseauiana de uma ordem primeva justa e igualitária como parâmetro para o que se verificou no planalto e nas encostas da serra, com preponderância em número (mas sem imposição opressiva ou subjugação dos demais) das comunidades indígenas locais, parece operar, simbolicamente, como uma inversão de posições, espécie de reparação histórica aos horrores trazidos pelos brancos desde a Conquista. Isso confere certa coerência à menção já observada à colônia brasileira, aos portugueses e aos castelhanos ou espa-

14 Não há referência ao título citado na bibliografia do genebrês. Na verdade, o excerto em epígrafe parece ter sido traduzido de passagem pertencente à terceira das *Quatre lettres à M. le président Malesherbes (contenant le vrai tableau de mon caractère, et les vrais motifs de toute ma conduite)* (Rousseau, 1817, pp. 18-9), escritas em janeiro de 1762, na solidão de Montmorency onde viveu a família Taunay, e que representam uma primeira experiência de ensaio autobiográfico que se realizaria plenamente nas *Confissões* e nos diálogos de *Rousseau julga Jean-Jacques*.

nhóis, que soa um tanto extemporânea ou anacrônica. Justifica-se, entretanto, se entendida como réplica ao que foi o processo colonizador, agora com posições trocadas e sem a barbárie original.

Como comunidade – no sentido forte e original do termo – resultado da união espontânea, aberta a acolher indígenas e brancos, sem hierarquias e sujeições, preservando a igualdade de direitos, mas dispensando para isso a imposição dura da lei, Maracaju servia de rebate ao caos evidentemente instaurado pela guerra, mas em dada medida também ao regime republicano encarnado pela nação beligerante, considerado da perspectiva de um escritor monarquista. À revelia da vontade do escritor e de suas inclinações políticas, poderia, também, servir de rebate à monarquia escravocrata¹⁵ reinante no país.

15 Embora nada conste do conto a esse respeito, não custa informar que Taunay registrou sua aversão à escravidão em passagem das *Memórias*. Ainda que tal registro conste de data muito posterior, ele remete à época da guerra e da estada sul-mato-grossense, quando ele e seu grupo chegam à fazenda do estado, no varadouro de Camapuã. A fazenda era “costeada por numerosa escravatura e dirigida por administradores que se tornaram verdadeiros potentados”, como Arruda Botelho, conhecido pela vida faustosa, pelos abusos que praticou e pelo número incalculável de filhos naturais. Referindo-se à varação de canoas e obras valiosas aí empreendidas, o memorialista pondera sobre o quanto de “trabalho e suor ao desgraçado negro cativo custou tudo aquilo [...]. Pobres escravos, desconhecidos mártires! Quantas centenas de milhares, se não milhões, foram engolidos pelo Sertão, sacrificados à ambição, à ganância, ao desregramento de bárbaros senhores naqueles tempos da opressão e do obscurantismo colonial. Se eu mesmo cheguei a presenciar cenas inacreditáveis, hoje, e entretanto bem perto de nós, pois findaram [há] pouco mais de anos, em 1888! Ouvi dizer ou li, não sei onde agora, que os portugueses e brasileiros introduziram no Brasil graças ao negro e hediondo tráfico nada menos de dez milhões de filhos da África! Quando se deu a Lei de 13 de maio ainda havia setecentos e cinquenta mil escravos; mas a 28 de setembro de 1871 eram eles em número superior a um milhão” (Taunay, 1948, pp. 386-7).

Por último, a vida comunitária nos Morros permitiria ser ainda associada, da perspectiva indígena, à versão do paraíso na “religião sem teologia” (Navarro, 1995, p. 64) da grande nação tupi-guarani: a crença na “Terra Sem Males” (*Yby marã e’ỹma* ou *Yvy marã e’ỹ*).

“À diferença do paraíso cristão ou muçulmano, que os justos conquistarão somente após a morte, a Terra Sem Mal tupi-guarani teria existência geográfica e realização histórica. É um lugar acessível aos vivos, aonde seria possível ir de corpo e alma, sem passar pela morte. Nela estão os ancestrais que morreram, mas a morte não seria condição necessária para atingi-la. [...]

A Terra Sem Mal é [...] a negação de qualquer ordem política e social. [...]

Na Terra Sem Mal não existe a morte, a terra produz por si mesma os seus frutos, o milho cresce sozinho, as flechas alcançam espontaneamente a caça. Somente opulência e lazer eternos. O trabalho estaria proscrito para sempre” (Navarro, 1995, pp. 65-6).

Mas se há equivalências possíveis com a prodigalidade do solo, a sementeira farta, a disponibilidade de carne e caça para todos e até a ausência da lei na Serra de Maracaju, como lugar geográfico preciso e acessível a muitos dos exilados, o trabalho aqui não está de todo abolido, sendo mesmo extensível a mulheres e crianças, conforme vimos.

A MÃE ENLUTADA

E A DOR EM SURDINA

A ordem igualitária reinante na serra dispunha a imposição de uma lei oficialmente

instituída, mas não deixava de acolher de bom grado a existência de uma liderança empenhada no bem comum. Ela era encarnada, está visto, por Pacalalá, que se arriscava em trazer para a serra as provisões que ela não podia prodigamente fornecer, como a carne e o peixe.

Em uma das vezes em que avançou furtivamente pelo território inimigo, foi surpreendido pelos paraguaios e acabou morto com uma bala na testa. O corpo do líder quinquinau, abandonado nas margens salinizadas do porto de Maria Domingas, foi encontrado meses depois ainda preservado. No intuito de dar sepultura a esse que foi seu amparo e arrimo durante toda a vida, Camirã, já fraca e extremamente abatida pela dor avassaladora da perda do filho, mobiliza um esforço descomunal para o derradeiro e magnífico gesto. Vejamos a pungente cena final do conto:

“O combate do porto de Maria Domingas – que combate deve ser o qualificativo adequado àquele encontro – fez com que, durante muitos meses, cessassem as correrias dos índios até as planícies e mata do Aquidauana.

Afinal recomeçaram elas, e um terena achou-se com coragem para se arriscar até o lugar em que havia valentemente guerreado. Trouxe a notícia de que o cadáver de Pacalalá não sofrera decomposição, mas estava seco e mirrado como se fora uma múmia¹⁶.

16 “Deu-se este fato com diversos cadáveres, índios e paraguaios, devido naturalmente à natureza eminentemente salina de todo o terreno do distrito de Miranda e, principalmente, das margens do Aquidauana” (Taubay, 2020, p. 137, nota do autor).

Com isso novamente alvoroçou-se o aldeamento quinquinau. Foram gritos horribéis, gemidos, ululações que se ouviram em distância considerável.

Camirã, que passara todo aquele tempo, longos e longos meses, mergulhada na dor que a ia matando, foi consultar um feiticeiro e saber o que significava aquilo.

O nigromante declarou-lhe positivamente que aquele corpo, enquanto não fosse enterrado, reteria em duro cativo a alma de Pacalalá.

Então Camirã tomou inabalável resolução: ir entregar o cadáver do filho à terra. Sem dizer nada a ninguém, desapareceu da aldeia.

Caminhou, ou melhor, arrastou o débil corpo até o porto de Dona Maria Domingas. Quando avistou aquele cadáver amado, pareceu-lhe que a natureza toda, as árvores, os montes, os rios soltavam um brado uníssono de agonia, e que o seu coração era o único e imenso eco.

Caiu desfalecida...

Quantas horas ficou assim, ninguém sabe. Depois se ergueu a muito custo.

Não levava alimento algum.

Nem tampouco ferro com que abrir a cova em que devia deitar o guerreiro morto.

Com um pau e mais ainda com as unhas cavou um pouco o chão e já quase sem forças suspendeu o cadáver ressecado e o estendeu no leito derradeiro que lhe preparara.

Quando Camirã começou a empurrar a terra solta, os seus braços, finos como gomos de caniço, recusaram-se ao movimento; o seu corpo dobrou-se todo e ela, inerte, moribunda, caiu sobre aquela sepultura mal fechada. Ainda nos derradeiros e desacordados estremecimentos, as suas mãos convulsas chamavam a terra para junto de si.

A noite envolveu no manto misterioso das sombras as últimas dores daquele coração, e quando o sol, na manhã seguinte, irrompeu deslumbrante, os seus raios não iluminaram mais a mãe ao lado do filho, mas tão somente dois cadáveres que, ao calor que deles recebiam, iam-se fundir no gigantesco cadinho que se chama a natureza!” (Taunay, 2020, pp. 137-8).

Sem concessão ao sentimentalismo, a beleza e a força dessa cena final advêm da contenção e da decisão maternas. A contenção é, na verdade, dupla. Primeiramente, da própria mãe, que desde o início do conto vimos não ser afeita a provas efusivas de afetos e orgulho pelo filho. Apesar do grande amor que devota a Pacalalá, Camirá assim continua a agir até na decisão de dar sepultura ao filho.

Mas a contenção é aqui também do próprio narrador, talvez por ajustar, em dada medida, o foco narrativo à perspectiva de Camirá. A dor devastadora nela reprimida – embora já há muito minando os restos de força de seu corpo, como somos informados desde a abertura da narrativa – pareceu-lhe arrojá-la na natureza, como projeção macrocósmica de seu mundo interior agônico (bem afim ao imaginário romântico): “Quando avistou aquele cadáver amado, pareceu-lhe que a natureza toda, as árvores, os montes, os rios soltavam um brado uníssono de agonia, e que o seu coração era o único e imenso eco”.

O gesto extremado de Camirá faz compreender o porquê de o conto trazer no título o nome da mãe e não do filho (afinal, o verdadeiro herói dos acontecimentos narrados). Ela protagoniza outra ordem de evento, que não esconde também sua dimensão heroica:

libertar a alma do filho do “duro cativoiro” do corpo insepulto. Muito embora a nota do autor esclareça cientificamente a razão de o corpo não se ter decomposto no solo salinizado¹⁷, a justificativa para a “resolução inabalável” da mãe é sobre-humana, fundamentada na crença proferida pelo nigromante.

Sob certo ângulo de visão, Taunay parece conferir a Camirá um estatuto equiparável ao das mães enlutadas da Antiguidade, a exemplo do coro de mulheres argivas em *As suplicantes*, de Eurípedes, tragédia igualmente inscrita em um contexto bélico (o da Guerra do Peloponeso). São anciãs, como a matriarca quinquinau, cujos intrépidos filhos também morreram em combate no cerco de Tebas e permanecem insepultos, mas por decisão dos adversários vitoriosos. A fim de reclamar junto ao rei tebano, Creonte, os corpos dos nobres generais argivos e dar-lhes o enterro devido, conforme previa o costume ou a lei dos deuses (*nómos*¹⁸), as mães recorrem a Teseu, que se mostra relutante. Apela, então, de joelhos e com seus ramos súplices, à intervenção da mãe deste último, Etra, que vemos no Prólogo da peça no Templo de Elêusis, a dedicar suas preces à deusa Deméter, outra grande figuração mítica da mãe enlutada. Trata-se, portanto, na peça, de uma representação em cadeia do tipo feminino em questão. A própria Etra, não mais em *As suplicantes*, mas de acordo com as *Fábulas* de Higino,

17 Ver nota anterior.

18 Como informa Costa sobre o termo *nómos*, “não existe uma só palavra, em português ou nas línguas modernas de forma geral, que dê conta de toda sua complexidade. Realmente, lei, uso, costume, possíveis traduções para *nómos*, parecem tantas vezes se opor em contexto atual, enquanto se misturam no vocábulo grego” (Costa, 2023, p. 39).

acabou por dar fim à vida devido à morte dos filhos¹⁹.

Soma-se a essas, entre outras tantas representações clássicas fora da tragédia euripídiana, o “paradigma da maternidade enlutada” (Loroux, 1998, p. 40): Hé-cuba, mãe de muitos, que perde todos, inclusive o maior deles, Heitor, o grande chefe troiano morto diante de seus olhos na assombrosa cena do Canto XXII da *Ilíada*, levando-a a lançar “longe o véu resplandecente”, arrancando os cabelos e “fazendo soar grandes gritos ululantes” (Homero, 2009, Canto XXII, vv. 405-7) ao ver o corpo de seu filho ultrajado pela cólera de Aquiles.

Se quisermos ampliar um pouco mais a galeria de personagens a fim de incluir a literatura latina, não podemos esquecer, na *Eneida*, da mãe de Eurialo: este que seria o “báculo” de seus anos, acaba tendo de negar-lhe “arrimo” por fazer “preia de aves e cães em terra estranha” (Virgílio, 2005, p. 208) – repondo-se, assim, o motivo épico do abandono do corpo de um guerreiro insepulto (Pinheiro, 2009, p. 291), mesmo que se trate só de uma parte desmembrada dele... O *femineo ululatu* da mãe de Eurialo, sugerindo “uma conexão não despicienda com o mundo selvagem”²⁰ (Pinheiro, 2009,

p. 290), faz coro com outras vozes maternas que ecoam na *Eneida*, bem como com as *matres orbae* de Ovídio, nas *Metamorfoses*²¹. E aqui, sem precisarmos recorrer a outros tantos exemplos na tradição latina – ou nas literaturas europeias posteriores a ela, como faz a própria Loroux, ao investigar as recorrências do tipo²² –, chegamos ao ponto em que Camirã se afasta dessas representações maternas, a despeito das afinidades que as une na dor lancinante do luto. Diferentemente, no caso da matriarca quinquinau, não há nenhum interdito para o acesso ao corpo do filho morto. Mas, além disso, o grande ponto de divergência concerne à manifestação da dor.

Na primeira linha do conto vemos o narrador nos introduzir Camirã como “uma infeliz velha quinquinau que passava os dias a prantear a morte de um filho único”, mas logo no parágrafo seguinte trata de esclarecer que “seus olhos não derramavam lágrimas”. É essa aparente contradição do pranto sem lágrimas – o que não exclui, obviamente, a manifestação da “dor enorme” que lhe devorava aos poucos a vida e lhe consumia o “corpo mirrado” (Taunay, 2020, p. 117) – que nos interessa particularmente aqui.

19 O capítulo CCXLIII das *Fábulas* de Higino, liberto de Augusto, intitula-se “Aquellas que se suicidaron” e identifica, além de Etra, outras mulheres da Antiguidade que se mataram em função da perda do filho. Ver Higino (2009, pp. 301-2).

20 Pinheiro trata das formas ululantes do luto feminino na épica latina, os termos com que ocorrem nas obras – *euolat* (uivos), *femineus ululatus*; *tremulis ululatibus* (p. 298) – e o modo como eles estabelecem uma conexão com a vida selvagem, pela concepção que se tinha do estado da mulher como mais próxima da natureza (Pinheiro, 2009, pp. 290-300).

21 Sobre as mães do mundo (*matres orbae*) ovidianas, ver Pinheiro (2009, pp. 327 e segs.).

22 É verdade que poderíamos estender a lembrança de nomes a toda a literatura ocidental, mas, em boa medida, eles acabariam por reportar a essa matriz greco-romana. O estudo de Loroux parte do exame de *Ricardo III*, de Shakespeare, que, como ela diz, pode tratar “do poder e de sua monstruosidade”, para muitos de seus leitores e intérpretes, mas “é também sobre mães, luto e ódio, que despertam um eco grego” (Loroux, 1998, p. 5). Mesmo que mais fraco, é esse o eco que também parece ressoar no conto de Taunay.

Se na Grécia Antiga o ritual de lamento assumia importância tão grande a ponto de rivalizar com o próprio enterro, como comprovam diferentes passagens literárias em que ambos aparecem combinados, competia à mulher, notadamente a enlutada, um papel central nos ritos fúnebres. Os lamentos não eram necessariamente manifestação espontânea, mas podia ser regrada, como evidenciam as diferentes formas, e as correspondentes variações semânticas, com que eram denominados (*thrénos*, *góos* e *kommós*). Como esclarece Alexiou: “A partir do período clássico, [...] houve uma tendência a tratar como sinônimos os diferentes termos para um lamento poético, que originalmente denotava aspectos distintos da lamentação ritual das mulheres. A explicação pode residir, em parte, no fato de que as formas mais comuns de lamentação oficial não eram mais principalmente musicais ou poéticas, mas sim retóricas. Suas origens e desenvolvimento são bastante distintos” (Alexiou, 2002, p. 103).

Nicole Loraux, que reexaminou a prática dos lamentos femininos na Antiguidade, bem como suas representações literárias, notadamente a mimese teatral na tragédia – “tão real, do ponto de vista cívico do Estado ateniense, quanto o é a prática de lamentos na própria ‘vida real’”, conforme enfatiza Gregory Nagy, no Prefácio do livro da grande helenista (Loraux, 1998, p. 9) – assevera que o “mais íntimo dos lutos” é o da mãe, “tão isolada na sua singularidade” (Loraux, 1998, p. 35). Dado o “silêncio que cerca as mulheres gregas anônimas”, para examinar o *páthos* dessa dor, o único recurso para Loraux é apelar “aos textos, poéticos e trágicos, que dão

um nome ilustre e um lugar central à figura da mãe enlutada. Neles, a intimidade do luto é resultado de uma intensificação do sentimento de proximidade corporal, ainda mais agudo porque nunca é sentido tanto como depois de uma perda” (Loraux, 1998, p. 35). A intensificação é bem maior na cena final de “Camirá”, a ponto de o corpo do filho quase fundir-se ao seu no túmulo, numa espécie de retorno à condição primeva – hipótese essa reiterada pela imagem final do acolhimento da natureza como mãe, lugar-comum há muito vigente.

Na épica arcaica e depois dela, nota Loraux (1998, pp. 35-8),

“[...] a mãe é aquela cujo pesar, expresso abruptamente, dá o sinal de luto social. Ela é quem fecha as pálpebras de um filho morto [...] A mãe é sobretudo quem primeiro profere o lamento dilacerante, antes de os funerais domesticarem o luto em uma cerimônia. [...] Muito antes das exéquias, há o choro da mãe, que acompanha a visão do cadáver que costumava ser seu filho; durante a espera imposta pelos preparativos ritualísticos do corpo, há o corpo da mãe agarrado ao do filho morto. Segurar nos braços o que, embora ‘ensanguentado, ainda assim é a riqueza de uma mãe’: eis o desejo das suplicantes de Eurípides, sabendo que, ao pedir pelos restos mortais dos filhos, obterão ao mesmo tempo o fim do seu sofrimento e um aumento de sua dor. [...] A visão do cadáver de um filho é *páthos* no mais alto grau [...]. De repente presentes com uma precisão dilacerante, a dor e a lembrança da intimidade desses corpos produzem um sofrimento excessivo para a memória corporal das mães.

A tragédia euripídiana tem muito a dizer sobre esta intensidade sensual que se expressa apenas num contexto de perda. [...] E aqui, sem mais mediações, os gestos dos funerais parecem enxertar-se numa intimidade muito antiga e perdida para sempre, a intimidade entre a mãe e o filho pequeno. Esta é uma forma de sugerir que a mãe deve a sua posição preeminente do lado do morto ao privilégio incondicional concedido em definitivo pelo vínculo do parto. Um vínculo sem mediação, exigente, doloroso e que os coros de Eurípides às vezes descrevem como ‘terrível’: terrivelmente terno, terrivelmente forte, simplesmente *terrível*”.

Camirã não assiste à morte do filho, não lhe fecha os olhos na hora final, nem dá início ao luto social – até porque não temos notícia de rituais fúnebres em honra do herói. Vemo-la, sim, quando o sol desperta e projeta seus raios sobre os corpos, não disposta ao lado dele, mas unida a ele, imiscuídos um no outro, na mesma cova – união que pode, em dada medida, ser associada a essa intimidade e a esse vínculo do parto “terrível” interpretados por Loraux no caso da tragédia clássica.

Se parecer demasiado o confronto com a Antiguidade clássica²³, podemos sempre recorrer à comparação etnográfica, diga-

23 Se insistimos em aprofundar o diálogo com a tradição e a mitologia greco-latina e judaico-cristã, é porque ele nos parece deliberado na gestação do conto, de seus protagonistas e da própria composição do cenário serrano, visando romper com a discriminação eurocêntrica na representação dos povos originários e irmanar a todos em uma sensibilidade comum – o que não é incomum ao imaginário romântico compartilhado por Taunay, mesmo com a valorização das particularidades locais.

mos assim, talvez mais adequada, do luto de Camirã com manifestações ou ritos de luto característicos de seu grupo étnico e outros bem próximos, como terenas e guanás, cuja dor é expressa por gestos muito parecidos às autolesões das mulheres na Antiguidade²⁴. Segundo Métraux (1946, p. 332):

“Entre os *Tereno*, a viúva e a mãe do falecido ficavam de luto durante um mês. Cortavam os cabelos curtos, rasgavam os seios com pedaços afiados de madeira e esfregavam terra no corpo. Elas se sentavam nuas num canto da cabana, sem levantar os olhos do chão, recusando-se a falar e chorando ao nascer do sol, ao meio-dia, ao pôr do sol e à meia-noite. Após a morte de um chefe Guaná, quatro mulheres com cabelos desgrenhados andavam pela praça da aldeia, chorando e cantando, enquanto uma quinta ficava entre as outras, tocando um pequeno tambor. À noite, um músico extraía sons lúgubres de uma flauta ou de uma trombeta”.

Embora não tenhamos encontrado informações e registros etnográficos sobre os

24 “Na literatura latina, o sofrimento pelo luto costuma ser evidenciado de forma acentuada na expressão de corpos femininos, seja através do canto das *praeeficae* (carpideiras), seja através de gestos que imprimem em seus corpos as marcas da ausência de uma pessoa querida. Para além das mãos que se ocupam do corpo morto, da voz que entoia cânticos psicopompos, o corpo feminino incorpora uma performance fúnebre, evidenciada em movimentos violentos de autolesão, que se concentram, especialmente, no peito, no rosto e no cabelo da mulher enlutada, gestos codificados, que demonstram o sofrimento intenso da dor do luto e que são apropriados por grande parte dos autores latinos na representação da emoção exacerbada da mulher em luto (Prescendi, 2008, p. 301)” (Azevedo, 2023, p. 210).

rituais fúnebres dos quinquinaus, especificamente, o conto de Taunay traz contribuição breve, mas relevante nesse sentido, ao registrar a reação das mulheres e crianças quando da notícia da morte de Pacalalá:

“Apenas chegou a infausta notícia aos aldeamentos dos Morros, levantou-se uma grita imensa. As moças quinquinaus cortaram logo os cabelos na altura das orelhas e tiraram de si qualquer enfeite de ouro e prata que ainda conservavam.

A choupana de Camirã foi invadida e nela se ergueram gritos agudíssimos, soltos pelo mulhério e crianças” (Taunay, 2020, p. 137).

Ainda que se possa pôr em causa o confronto entre o drama isolado de Camirã e práticas ritualizadas de luto correntes em sua comunidade, interessa-nos chamar a atenção para o que parece distinguir a anciã quinquinau do conto e afastá-la tanto dos seus, de terenas e guanás, quanto das mães enlutadas da Antiguidade, visível em passagens como esta:

“A desgraçada mãe parecia esmagada pela dor. Nem sequer podia, como é de uso entre os seus, guiar as lamentações e contar as proezas e virtudes do morto.

Estava aniquilada.

Com a cabeça pensa sobre o peito, nada via, nada ouvia. Não chorava, não podia chorar, mas desde aqueles momentos sentiu que não podia mais viver” (Taunay, 2020, p. 137).

Está visto que nos referimos à sua contenção, desde a notícia da morte até a visão do corpo ressequido do filho. Ainda que as terenas reclusas em suas casas possam

se recusar a falar, o silêncio se restringe a alguns momentos, logo seguidos do choro marcando as passagens pelos distintos períodos do dia. Nada equiparável ao sofrimento sempre sofreado da personagem de Taunay. A dor é lancinante, mas não há extravasamento.

É bem verdade que, ainda no início do conto, antes do *flashback*, no qual se narra os sucessos que levaram à morte do filho, vemo-la entoando “em voz alta e trêmula” (Taunay, 2020, p. 117), em meio à dor devastadora do luto, um canto, mais “de resignação do que de desespero” (Taunay, 2020, p. 117), no qual, motivada pelas mudanças do clima, das estações e das horas, rememora os momentos em que o filho as experimentou pela primeira vez em sua curta trajetória de vida:

“Tudo era motivo para recordar-lhe o valente mancebo, que o chumbo inimigo havia feito cair para sempre nos campos do Aquidauana. O sol que irrompia deslumbrante, a lua que despontava serena, a nuvem que corria nos céus, a chuva que umedecia o solo, o vento que gemia ou a brisa que sussurrava traziam-lhe de pronto à lembrança algum fato que se prendia à existência de seu adorado filho.

Então Camirã, em voz alta e trêmula, num canto que mais tinha de resignação do que de desespero, contava como e quando ele havia contemplado o sol ou a lua a nascerem, quando fitara a nuvem passageira, se abrigara da chuva, contendera com o furacão ou refrescara o corpo às carícias de branda aragem” (Taunay, 2020, p. 117).

Não há, portanto, choros convulsos e gritos de cruciante agonia como se vê com

muitas das personagens maternas gregas ou romanas ou indígenas de diversas etnias.

Camirã chega a encenar o gesto trágico quando se prostra de joelhos, desfalecendo ao se defrontar com o cadáver do filho, e assim permanece a contemplá-lo por horas, mas sem uma palavra, sem emitir um som, nenhum lamento – o que não torna sua dor menos devastadora. Só chegaram mesmo a ecoar no conto os *femineus ululatus* ou *tremulis ululatibus* quando se espalhou pelos Morros a notícia do corpo mumificado de Pacalalá, alvoroçando o aldeamento quinquinau: “Foram gritos horríveis, gemidos, *ululações* que se ouviram em distância considerável” (Taunay, 2020, p. 137). Com elas, faz coro, no máximo, a própria natureza, na cena final, ao ressoar o pranto da mãe quinquinau, que permanece recluso. Se o “mais íntimo dos lutos” é o da mãe “isolada na sua singularidade”, como quer Loraux (1998, p. 35), Carimã converte essa intimidade e isolamento em taciturnidade, mudez.

Mas a taciturnidade de Camirã é distinta, por exemplo, do silêncio decoroso de Lívia, lembrado por Loraux ao contrastar as matronas romanas das mulheres ltuosas em geral. Poderíamos supor, simplesmente, que seu silêncio é condizente com o que fora sua vida na companhia do filho, durante a qual, ao invés de palavras, as provas mútuas de afeto se traduziam em cuidado, provendo o bem-estar de um e do outro. Mas parece haver agora algo de outra magnitude em questão. O sofrimento calado intensifica a dignificação da personagem. É como se o choro, enquanto externalização ou exposição do sofrimento, não pertencesse àquela que detém a legitimidade da dor.

Por isso, o pranto recluso de Camirã em meio às sombras do luto²⁵ – ou, para falar nos termos do conto, o “manto misterioso das sombras” em que a “noite envolveu” as “últimas dores do coração” materno – torna mais pungente o sofrimento e enaltece a força moral da personagem, tanto mais grandiosa no contraste com sua debilidade física.

A recusa ao choro cede a vez à ação determinada de ela própria dar sepultura ao filho, fazendo contrastar, de novo, a força descomunal da vontade com sua extrema fragilidade física, depauperada pela dor da perda. Essa ação, aliás, é outro traço diferencial em relação às mães enlutadas da Antiguidade: por mais que sofram e clamem pelo direito de sepulturar o filho, jamais cavariam a campa deste com as próprias mãos. Camirã vai além dos limites de sua capacidade física ao abrir a cova e, mais ainda, ao sustentar o corpo do filho para trazê-lo à sepultura, a ponto de se curvar e tombar com ele no “leito derradeiro”²⁶. Pode-se supor que a morte lhe veio em função do esforço superior à sua capacidade física, mas o texto deixa a sugestão algo suicida, desde o momento em que ela parte para encontrar o corpo do filho, sem provisões e sem instrumentos de ferro ou outro material mais resistente capaz de auxiliá-la na árdua tarefa.

25 Valemo-nos aqui dos comentários da colega Margareth dos Santos a outra figuração da mãe enlutada imersa em silêncio, só que em contexto literário moderno e europeu, correspondente a *Bodas de sangre*, de Lorca.

26 Note-se, de passagem, que o conto insistentemente recorre aos eufemismos para se referir à campa.

Dependendo da caridade alheia, como se vê no início da narrativa, com os quiniquinaus moradores da Serra de Maracaju deixando-lhe alimentos à porta, mas sobretudo não suportando viver sem a presença do filho, o fio de força que ainda lhe restava não a move para fora da cova, mas para dentro, trazendo a terra com as frágeis mãos para junto de si, a fim de cobri-la e inumá-la junto ao corpo do filho. A cena ganha com isso uma dimensão ou caráter autossacrificial.

O HERÓI INSEPULTO E A “BELA MORTE”

Gostaríamos de insistir, ainda uma vez, na razão desse esforço desmesurado de Camirã, em seu amor incondicional: a de dar sepultura ao filho. Contrariando a própria explicação, entre racional e científica, dada em nota pelo narrador-escritor, a justificativa para a decisão inabalável da mãe em se arrastar às margens do porto de D. Maria Domingas (muito sintomaticamente, o local da morte traz por topônimo o nome de uma matriarca, grande proprietária que fez história em Mato Grosso...²⁷) era libertar, como vimos, a alma do filho do corpo insepulto.

A morte de Pacalalá permite, como no caso da mãe, outro confronto significativo com

as representações da Antiguidade clássica²⁸. Pensamos na concepção de “bela morte”²⁹, aureolada de *hébe*, a juventude eterna:

“Para aqueles que a *Iliada* chama *anéres* (ândres), os homens na plenitude de sua natureza viril, ao mesmo tempo machos e corajosos, existe um modo de morrer em combate, na flor da idade, que confere ao guerreiro defunto, como o faria uma iniciação, aquele conjunto de qualidades, prestígios, valores pelos quais, durante toda a sua vida, a nata dos *áristoi*, dos melhores, entra em competição. Esta ‘bela morte’, *kàlos thánatos*, para lhe dar o

27 Nas *Memórias*, registra Taunay a respeito de D. Maria Domingas e filhos: “O Mamede e o João Canuto eram filhos de uma D. Maria Domingas que tinha fazenda de criação, não pouco importante, do lado esquerdo e direito do Aquidauana. Nestas terras é que deveria efetuar-se, segundo opináramos, a passagem das nossas forças para entrarem no distrito de Miranda, ainda então ocupado pelos paraguaios” (Taunay, 1948, p. 282). Em outras fontes de pesquisa, consta que João Canuto era, na verdade, sobrinho de D. Maria Domingas.

28 Além dos protagonistas, caso em que o confronto é por nós sugerido, há os sucessos históricos reproduzidos no conto em que a comparação com a antiga Grécia é dada explicitamente. Relatando a louca resistência do tenente Antônio João e seu microexército de 11 voluntários contra um destacamento de 600 homens enviados por Resquin à colônia de Dourados, o narrador evoca o seguinte termo de comparação: “Era Leônidas nos meios dos lacedemônios” (Taunay, 2020, p. 119). Evidentemente, a analogia soa algo irônica, por mais de uma razão, uma vez que o exército do rei espartano, por menor que fosse em relação às portentosas tropas persas de Xerxes na Batalha de Termópilas, jamais se resumiria a 11 comandados! Ademais, tal batalha foi sempre tomada como exemplo do poder de um exército patriótico para defesa de seu próprio território, mesmo que em número desvantajoso de combatentes, desde que bem treinados, equipados e conhecedores de sua terra, como meio de multiplicar a força de um exército reduzido, mas corajoso e preparado para enfrentar as adversidades. Tanto é que, por fim, os gregos saem vitoriosos, o que não é bem o que ocorre na colônia de Dourados.

29 Em sua tese de doutoramento, ao se debruçar sobre as orações fúnebres e epitáfios, Loraux também aborda as concepções entre os gregos de “bela morte”, como uma escolha livre e determinada, encerrando uma moralidade cívica, como uma morte gloriosa, do homem que morreu bravamente e realizou tudo o que dele se podia esperar, fato que o distingue do resto da humanidade, que espera passivamente por sofrer um destino (Loraux, 1981, pp. 99-104). O estudo de Vernant, entretanto, ao se deter na relação com a juventude e a condição final do herói caído em campo de batalha, ajusta-se mais ao objeto de nossa interpretação.

nome com que a designam as orações fúnebres atenienses, faz aparecer, à maneira de um revelador, na pessoa do guerreiro caído em batalha, a eminente qualidade de *anèr agathós*, homem valoroso, homem devotado. Para quem pagou com sua vida a recusa da desonra no combate, da vergonhosa covardia, ele assegura um renome indefectível. A bela morte também é a morte gloriosa, *eukleès thanatós*. Ela eleva o guerreiro desaparecido ao estado de glória por toda a duração dos tempos vindouros; e o fulgor dessa celebridade, *kléos*, que adere doravante a seu nome e à sua pessoa, representa o termo último da honra, seu extremo ápice, a *areté* realizada” (Vernant, 1978, pp. 31-2).

O belo e valoroso líder quinquinou também se encontrava no esplendor da juventude e em pleno vigor físico quando a morte o surpreendeu nos campos de Aquidauana, como sempre, lutando de forma honrada e desprendida, em benefício dos seus. Apesar de Pacalalá, “guerreiro caído em batalha”, denotar “a eminente qualidade de *anèr agathós*, homem valoroso, homem devotado”, sua condição ou imagem final não é propriamente a do herói que encontrou a bela morte, tal como celebrada pelas orações fúnebres.

Ou melhor, é e não é. O corpo jaz heroicamente, abandonado em território dominado pelo inimigo, mas não chega a contar, como nos gregos, com os preparativos para as honras fúnebres. Não porque tenha sido ultrajado por alguma das formas descritas por Vernant a partir da *Ilíada* – nem sequer a decomposição, “comido pelos vermes” (Vernant, 1978, p. 59). Como sabemos, esse risco está

descartado pela salinização do solo, que, se preserva o corpo mumificado, suprime-lhe, todavia, o esplendor, algo do vigor e da beleza em vida – ainda garantido, no caso dos heróis gregos, pela intervenção dos deuses e seus unguentos (Vernant, 1978, p. 61).

É nessa forma mirrada que se encontra aprisionada a alma a ser libertada, crença que não se coaduna exatamente com a de *psyché* para a epopeia arcaica, anterior à concepção nascida com os órficos e ontologicamente fundamentada por Platão, cuja reformulação passa a ser aceita e a vigorar por séculos a fio na história do pensamento³⁰. Sem entrar no mérito da discussão sobre a concepção homérica, recordamos a passagem emblemática da *Ilíada* em que a alma (*psyché*) “do infeliz Pátroclo,/ em tudo semelhante a ele na altura e nos lindos olhos/ e na voz” (Canto XXIII, vv. 65-7), aparece em sonho a Aquiles para exortá-lo a apressar a conclusão dos ritos funerários, pois só assim teria ingresso definitivo no Hades:

“Sepulta-me depressa, para que eu
 [transponha os portões de Hades.
 À distância me mantêm afastado as almas,
 [fantasmas dos mortos;
 não deixam que a elas eu me junte na
 [outra margem do rio;
 em vão estou a vaguear pela mansão de
 [amplos portões de Hades.

30 Para o sentido homérico da *psyché*, concebida não propriamente como a porção divina aprisionada na forma corruptível do corpo do homem em vida e só liberta com a morte, mas algo que ele se torna depois de morto, um simulacro fantasmático ou um duplo, cuja condição etérea institui um “jogo da presença na ausência”, ver Vernant (2001, pp. 427-34).

Dá-me a tua mão, com lágrimas te
[suplico; pois nunca mais
Voltarei do Hades, após me terdes dado
[o fogo que me é devido”
(Homero, Canto XXIII, vv. 71-6).

É em sentido algo comparável que o xamã diz à Camirã da necessidade de enterrar o corpo do filho para libertar-lhe a alma. Não há, entretanto, como já se observou, ritos fúnebres como esses a que se refere a *psyché* de Pátroclo e que realizam, conforme notou mais uma vez Vernant, uma promoção ambígua:

“[...] desaparecido do mundo dos vivos, apagado do tecido das relações sociais do qual sua presença formava uma trama, o morto passa a ser uma ausência, um vazio; mas continua existindo, em outro plano, em uma forma de ser que escapa à destruição, primeiro pela permanência de seu nome e pelo brilho de seu renome que, cantados pela gesta épica, continuam presentes, não apenas na memória daqueles que o conheceram em vida, como também para todos os ‘homens por vir’ [...]” (Vernant, 2001, p. 430).

Sobre a preservação da memória de Pacalalá para a posteridade na sua comunidade, na forma de narrativa ou canto, é o conto agora que *silencia* – diferentemente

do que ocorre, para voltar ao confronto com o indianismo canônico, com Juca Pirama, que, depois de sacrificado pelos timbiras em ritual antropofágico, torna-se modelo de herói, tendo sua história rememorada pelo líder timbira, testemunha ocular, no entanto, da valentia e honradez do último descendente tupi, como ensinamento ao mais novos (“Meninos, eu vi!”).

A hipótese de que o conto de Taunay desempenharia esse papel perpetuador – de uma história que não temos notícia de ter ocorrido de fato, como a de outras personagens secundárias – não parece justificável, porque extradiagética.

A história do herói quinquinau não existe por si, mas é atrelada à da mãe, verdadeira protagonista do conto, que não só dá nome a este, mas domina a abertura e o fecho da história, além de referida em outros momentos da narrativa. Com a inumação ainda em vida de Camirã, em seu autossacrifício magnânimo para libertar a alma do filho e a entrega de ambos os corpos unidos à terra, não só os laços destes com a comunidade são abandonados, mas também suas identidades e a memória do próprio vínculo familiar que os une, resvalando para o anonimato, ao se tornarem “tão somente dois cadáveres”, conforme registram as últimas linhas do conto, fundidos “no gigantesco cadinho que se chama a natureza!”.

REFERÊNCIAS

- A *BÍBLIA de Jerusalém*. São Paulo, Paulus, 1995.
- ABRAMS, M. H. *Natural supernaturalism. Tradition in Romantic literature*. Nova York/Londres, W. W. Norton & Co., 1973.
- ALENCAR, H. de. "José de Alencar e a ficção romântica", in A. Coutinho (dir.). *A literatura no Brasil*. Rio de Janeiro/Niterói, José Olympio Ed./UFF, 1986, v. 3, pp. 231-321.
- ALEXIOU, M. *The ritual lament in Greek tradition*. Rev. Dimitrios Yatromanolakis e Panagiotis. Lanham Boulder/New York Oxford, Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2002.
- AMOROSO, M. R. "Mudança de hábito. Catequese e educação para índios nos aldeamentos capuchinhos". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 13 (37), jun./1998, pp. 101-14.
- AZEVEDO, K. T. C. de. "Funestos Capillos – Quando o cabelo feminino traduz a dor profunda do luto", in *Prometeus*, ano 15, n. 43. Rio de Janeiro, set-dez./2023, pp. 209-37.
- BOSI, A. *História concisa da literatura brasileira*. São Paulo, Cultrix, 1989.
- BOSI, A. "Um mito sacrificial: o indianismo de Alencar", in *Dialética da colonização*. São Paulo, Companhia das Letras, 1992.
- CAMILLO, V. "Mito e história em *Iracema*: a recepção crítica mais recente", in *Novos estudos Cebrap*, n. 78. São Paulo, jul./2007, pp. 169-89.
- CANDIDO, A. *Formação da literatura brasileira: momentos decisivos*. Belo Horizonte, Itatiaia, 1981, v. 2.
- COSTA, L. L. da. "Hécuba: as formas da dor e a dor que pede vingança", in *Phoenix*, 29-1. Rio de Janeiro, 2023, pp. 30-42.
- COUTINHO, C. N. "Individualismo e seus críticos. Crítica e utopia em Rousseau", in *Lua Nova: revista de cultura e política*, n. 38. São Paulo, dez./1996, pp. 5-38.
- CUNHA, C. A. "O sino e o relógio", in *A terra é redonda*. Disponível em: <https://aterraeredonda.com.br/o-sino-e-o-relogio/>. Acesso em: 28/fev./2024.
- DORATIOTO, F. "Introdução", in *Maldita guerra: nova história da Guerra do Paraguai*. São Paulo, Companhia das Letras, 2002.
- FRANCHETTI, P. "O triunfo do Romantismo: indianismo e estilização épica em Gonçalves Dias", in Ivan Teixeira (org.). *Multiclássicos: Épicos*. São Paulo, Edusp/Imprensa Oficial, 2008, pp. 1.097-130.
- FRYE, N. *El gran código: una lectura mitológica y literaria de la Biblia*. Trad. Elizabeth Casals. Barcelona, Editorial Gedisa, 1988.
- GIACOMASSI, P. C. "Diálogos entre literatura e pintura nas narrativas de viagem do Visconde de Taunay", in *Terra roxa e outras terras*, v. 41. Londrina, dez./2021, pp. 48-57.
- GONÇALVES DIAS, A. *Poesias completas*. Org. Frederico da Silva Ramos. São Paulo, Saraiva, 1957.
- GONÇALVES DIAS, A. *Primeiros cantos. Poesias*. Rio de Janeiro, Eduard e Henrique Laemmert, 1846.
- GUIMARÃES, B. *Poesia erótica e satírica*. Prefácio, organização e notas de Duda Machado. Rio de Janeiro, Imago, 1992.
- HIGINO. *Fábulas*. Trad. Javier del Hoyo e José Miguel García Ruiz. Madri, Editorial Gredos, 2009.

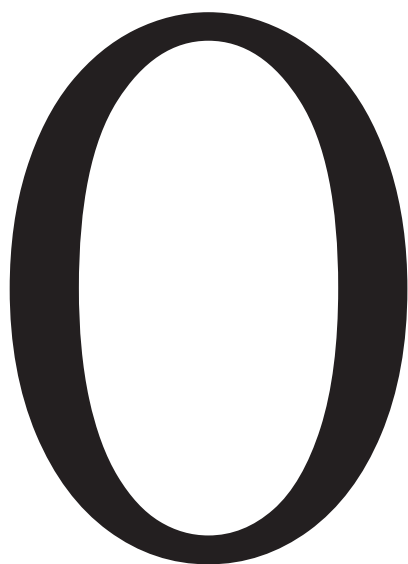
- HOFFMEIER, J. K. *Ancient Israel in Sinai: the evidence for the authenticity of the wilderness tradition*. Oxford, Oxford UP, 2005.
- HOMERO. *Ilíada*. Canto XXII. Trad. Frederico Lourenço. São Paulo, Penguin/Companhia das Letras, 2009, pp. 405-7.
- JOSEFO, F. *Antigüedades judías*. Livros I-XI. Edição de José Vara Donado. Madri, Ediciones Akal, 1997.
- LAFETÁ, J. L. "Sobre o Visconde de Taunay", in A. A. Prado (org.). *A dimensão da noite e outros ensaios*. São Paulo, Duas Cidades/Editora 34, 2004, pp. 265-83.
- LORAUX, N. *Mothers in mourning: with the essay of amnesty and its opposite*. Trad. Corinne Pache. Ithaca, Cornell UP, 1998.
- LORAUX, N. *L'invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la "cité classique"*. Paris, Mouton/EHESS, 1981.
- MANSUR GUÉRIOS, R. F. *Dicionário das tribos e línguas indígenas da América Meridional*. Museu Paranaense. Publicações avulsas, n. 6, tomo 1 A. Curitiba, Tipografia João Haupt & Cia. Ltda., jan./1948.
- MARQUES, W. J. *Gonçalves Dias: o poeta na contramão. Literatura & escravidão no Romantismo brasileiro*. São Carlos, Edufscar, 2010.
- MERQUIOR, J. G. *De Anchieta a Euclides. Breve história da literatura brasileira – I*. Rio de Janeiro, José Olympio Ed., 1977.
- MÉTRAUX, A. "Ethnography of the Chaco", in J. H. Steward (ed.). *Handbook of South American Indians*. Washington, Smithsonian Institution Bureau of American Ethnology, 1946.
- NAVARRO, E A. "Terra sem mal, o paraíso tupi-guarani". *Cultura Vozes*, v. 89, mai./jun./1995, pp. 61-71.
- PEREIRA, L. M. *História da literatura brasileira – Prosa de ficção: de 1870 a 1920*. Belo Horizonte/São Paulo, Itatiaia/Edusp, 1988.
- PINHEIRO, C. M. N. G. S. *Orbae matres: a dor da mãe pela perda de um filho na literatura latina*. Tese de doutorado. Funchal, Universidade da Madeira, 2009, p. 291.
- PUNTONI, P. "Confederação dos Tamoios: Gonçalves Magalhães e a historiografia do Império". *Novos Estudos Cebrap*, 45. São Paulo, 1996, pp. 119-30.
- ROUSSEAU, J.-J. *Oeuvres de...* Paris, Chez Deterville, Librairie, 1817, t. 15.
- SOUSÂNDRADE, J. de. *O guesa*. Introdução de Luiza Lobo. Rio de Janeiro/São Luís, Ponteio/Academia Maranhense de Letras, 2012.
- SOUZA, G. de M. e. *O tupi e o alaúde: uma interpretação de Macunaíma*. São Paulo, Duas Cidades/Editora 34, 2003.
- TAUNAY, A. d'E. "Camirã, a quinquinau: episódio da invasão paraguaia em Mato Grosso" [1874], in H. Guimarães; V. Camilo (orgs.). *O sino e o relógio – Uma antologia do conto romântico brasileiro*. São Paulo, Carambaia, 2020, pp. 115-38.
- TAUNAY, A. d'E. *Histórias brasileiras*. Assinado como Sylvio Dinarte. Rio de Janeiro, Editor B. L. Garnier, 1874.
- TAUNAY, A. d'E. *A retirada da Laguna*. Trad. Salvador de Mendonça. Rio de Janeiro, Typographia Americana, 1874.
- TAUNAY, A. d'E. *Memórias*. São Paulo, Instituto Progresso Editorial, 1948.
- TREECE, D. *Exilados, aliados, rebeldes: o movimento indigenista, a política indigenista e o Estado-nação imperial*. Trad. Fábio F. de Melo. São Paulo, Nankin/Edusp, 2008 [2000].
- VERÍSSIMO, J. *História da literatura brasileira. De Bento Teixeira (1601) a Machado de Assis (1900)*. Rio de Janeiro/Paris/Lisboa, Francisco Alves/Aillaud/Bertrand, 1929.

textos

- VERÍSSIMO, J. "Taunay e a inocência". *Estudos de literatura brasileira*. 2ª série. Belo Horizonte/São Paulo, Itatiaia/Edusp, 1977, pp. 147-52.
- VERNANT, J.-P. "Psykhé: duplo do corpo ou reflexo do divino?", in *Entre mito e política*. Trad. Cristina Muracho. São Paulo, Edusp, 2001, pp. 427-34.
- VERNANT, J.-P. "A bela morte e o cadáver ultrajado". Trad. Elisa A. Kossovitch e João Adolfo Hansen. *Revista Discurso*, n. 9. São Paulo, 1978, pp. 31-2.
- VIRGILIO. *Eneida*. Trad. Odorico Mendes. Campinas/Cotia, Editora Unicamp/Ateliê Editorial, 2005.

Breve história dos nomes na Rússia

Noé Oliveira Policarpo Polli



nome completo dos russos compõe-se unicamente de três elementos: primeiro nome, patronímico (derivado do nome paterno) e sobrenome: Sófia Vassílievna (“filha de Vassílii”) Kovalévskaja, Mikhail Aleksándrovitch (“filho de Aleksandr”) Bakúnin.

O presente artigo traça a história do estabelecimento desse padrão onomástico em correspondência com fatos históricos.



NOÉ OLIVEIRA POLICARPO POLLI

é professor aposentado do Departamento de Letras Orientais da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH) da USP.

No mundo de hoje, os nomes parecem adereços distribuídos em feira: o casal leva para casa um condizente com o seu nível de gosto e cultura, muitas vezes ao sabor da moda. O escolhido nasce das veleidades e desejos da mãe e do pai, e o batismo representa só a matrícula da criança nalgum clube de crença religiosa.

Mas como devem ter sido os nomes nos primórdios da história dos povos? Eram mera palavra apegada a alguém? Qual poderia ser a sua natureza?

Os grupos humanos eram pequenos, e os meios de expressão dos idiomas ainda mal haviam saído da rigidez do nascimento (no caso, o russo do proto-eslavo); o acervo de palavras constituía-se basicamente de um catálogo das coisas e seres da natureza, reais ou mitológicos, pois a sobrevivência impunha conhecê-los: era do mundo físico que se obtinha o alimento, o fogo do lar, a madeira para o abrigo, a matéria para a vestimenta e ferramentas. Natural, pois, que, inicialmente, as pessoas hajam tirado dele nomes para a prole. Os genitores norteavam-se pela sua visão de mundo e inspiravam-se na natureza e na vida cotidiana, convictos de que aquela combinação de sons, entendida como parte integrante da criança, desempenharia algum papel no seu destino.

A ciência que estuda a etimologia, as transformações e a classificação dos nomes próprios chama-se onomástica (do grego *onomastiké* [tékhnē], “arte de explicar nomes”)¹.

A palavra usa-se, também, para designar o conjunto de todos os nomes próprios, isto é, os de gente, de animais de estimação, cidades, rios, mares, acidentes geográficos, corpos celestes, os patronímicos, os sobrenomes, os apodos, as alcunhas, títulos de obras literárias, nomes de estabelecimentos comerciais, escolas, instituições etc; em tal conjunto incluem-se os nomes realmente existentes e os inventados pelas pessoas, bem como os das personagens do folclore e da literatura. O ramo da onomástica que realiza o estudo linguístico da origem dos nomes dos primatas humanos, isto é, antropônimos (do grego *ánthropos*, “homem” + *ónoma*, “nome”), chama-se antroponímia².

Nome, entendido como aquele recebido por alguém no registro do nascimento, é a palavra que designa tal pessoa em particular e serve às outras de meio de dirigirem-se a ela e dela falarem. Pelo nome é chamada (*João! Maria! José!*) e referida por terceiros (*João* trabalhou numa fábrica. *Maria* mora em Recife. *Vimos o José.*).

Importante salientar que se trata de uma palavra destituída de significado independente, servindo apenas para *identificar* alguém. Somente em literatura tal palavra pode *caracterizar* a pessoa (agora chamada “personagem”) sob algum aspecto (físico, moral ou outro qualquer): um *Amaro Vieira* não nos diz nada na vida real, mas, em conhecido romance de Eça de Queirós, possui enorme significado.

A onomástica russa aponta três grupos de antropônimos: 1) nomes pagãos (russos

1 Fonte: infopedia.pt/dicionarios/lingua-portuguesa/onomástica.

2 Idem.

e eslavos antigos); 2) nomes trazidos pela adoção do cristianismo; e 3) os surgidos com a Revolução de Outubro ou oriundos de línguas europeias.

Na Rússia pagã, como, aliás, em certas partes do mundo até hoje, os vertebrados humanos possuíam tão somente *nome*. Designava-se o recém-nascido com a palavra *tchado* (filho, filha) e procurava-se para ele um nome, que poderia vir do mundo animal e do vegetal: *Záiats*/lebre, *Volk*/lobo, *Lissá*/raposa, *Iorch*/acerina, *Vóron*/corvo, *Dub*/carvalho, *Orekh*/noz, *Berioza*/bétula, *Jávoronok*/cotovia, *Kupava*/lírio d'água, nenúfar etc. Criava-se que passariam à criança as qualidades dos seres identificados a ela, como a agilidade leporina, a bravura lupina, a esperteza e audácia vulpina, a inteligência do corvo, a fortaleza do carvalho e assim por diante. Está refletido, aqui, o meio de subsistência dos genitores, que viviam do cultivo da terra, da pesca, caça e extrativismo e viam a encarnação de deuses em animais e plantas³.

Os elementos e fenômenos da natureza, numa parte do mundo onde as estações do ano são bem marcadas, produziam impressões fortes nas pessoas, e estas sentiam a importância deles na sua vida. Isso expressava-se em nomes como *Zimá* (inverno), *Zímin* (nascido no inverno), *Vesná* (primavera), *Vechniak*/

Vesnian (nascido na primavera), *Poiárok* (para uma criança nascida ao fim da primavera), *Moroz* (frio), *Zamiatnia* (torvelinho de neve), *Véter* (vento), *Zória* (crepúsculo, alba) etc. O nome podia indicar data abrangente, mas soava mais íntimo, referindo-se a algum momento do dia: *Vetcherko* (nascido ao fim da tarde/anoitecer), *Zorian(a)* (nascido[a] ao crepúsculo, filho[a] da alba), *Zvezdan(a)* (nascido[a] sob as estrelas). A crença nas forças do destino e da natureza fazia as pessoas, que viam deuses em tudo, buscarem glorificar as potestades do panteão eslavo e com isso trazer para o lar a sua presença amiga: *Lada* (deusa da primavera, do amor e da beleza), *Mara* (deusa da morte, da degeneração e renascimento; a sua estação de prevalência era o outono), *Velés* (protetor dos animais e guardião do mundo subterrâneo), *Dajbog* (encarnação do Sol e da fertilidade, provedor da fartura), *Simargl* (mensageiro entre o mundo celeste e o terreno e protetor da vegetação), *Mokoch* (regedora dos destinos humanos e padroeira do ofício de tecelagem), *Stribog* (deus do vento e da força), entre outros. Com um belo nome desses, a criança deveria receber a proteção das divindades.

Havia, naturalmente, inspirações menos poéticas, como caráter, traços físicos, cor do cabelo e da pele: *Bulgak*/inquieto, bulhento), *Vessiólin*/alegrim, *Bezson* (*bez*/sem + *son*/sono, para uma criança chorona, dura de fazer adormecer), *Nesmeián*, *Neulyba* (sistudo[a]), *Mitchiura* (sombrio[a]), *Potiekha* (para uma criança encantadora e divertida), *Tcherniai*, *Tchernych* (escuro[a]), *Maliuta* (miudinho[a]), *Guban* (beijudo[a]), *Milucha* (adorável),

3 Tais nomes deviam ter, também, natureza "defensiva", o objetivo de desviar a atenção dos maus espíritos, cuja ação encontraria a resistência das qualidades dos seres "não humanos" apadrinhadores deste ou daquele nascituro.

Liubacha (queridinha) etc. O nome provinha dalguma característica da criança, representando um sinal que a distinguiria na família e na tribo.

Outras motivações menos elevadas eram a expectativa, o grau do desejo de ter um filho: *Bogdan(ka)* (dado[a] por deus), *Bajón* (desejado[a]), *Jdan(ka)* (esperado[a]), *Nejdan(ka)* (inesperado[a]), *Tchaian* (muito esperado[a]) etc. E também a ordem de nascimento: *Pervak*, *Percha*, *Pervucha* (primogênito[a]), *Vtorak* (segundo[a]), *Tretiak* (terceiro[a]), *Tchetvertak*, *Tchetvertúnia* (quarto[a]), *Piatak* (quinto[a]), *Ches tok* (sexto[a]), *Semak* (sétimo[a]), *Osmak* (oitavo[a]), *Deviatko* (nono[a]) etc.

Os russos pagãos expressavam o anelo de horizontes luminosos para a sua prole com nomes como *Talan* (sorte, fortuna), *Dólia* (destino, sorte) e *Tchura* (divindade protetora do lar). Àquela época, devia andar pela terra um rancho de espíritos maus e cobiçadores da gente miúda, pois criara-se o hábito de dar a ela nomes defensivos, “profiláticos”, baseados em deformidades e defeitos reais ou inventados: *Negodiai* (patife), *Nekrás* (feio), *Durak* (parvo), *Kriv* (torto), *Nekhorochko* (feinho), *Górie* (desgosto), *Griazn* (sujo, imundo) e outros; como nomes “protetores” usavam-se também denominações de moléstias: *Jeltukha* (icterícia), *Tsvetukha* (exantema), *Zolotukha* (escrófula) etc. As forças malignas não atentariam numa criança tão pouco atraente, julgando-a já suficientemente maltratada pela vida e não a tomariam para si, nem lhe trariam desdita ou doença. O desvelo com a “gente de palmo e meio” (expressão do poeta Augusto Gil) produzia exageros como *Beskó*, *Tchertkó* e *Tchertók* (diminutivos

de *Bes* e *Tchort*, de mesmo significado: diabo, demônio): a superstição assegurava que os seres das trevas não fariam mal a membros da própria família⁴.

Quando adoecia uma criança, o pai ou o avô tomava-a nos braços, saía com ela para um passeio e, ao retornar, chamava-a por outro nome, como *Náiden(a)* ou *Naidión(a)* (encontrado[a]) ou *Nenach(a)* (não nosso[a], alheio[a]); era para fazer os espíritos maus pensarem tratar-se de outro miúdo, que não o da casa, e irem-se embora, deixando aquele em paz⁵.

Assim, o garoto e a garota tinham um nome inspirado por alguma circunstância da vida, ser, coisa ou fenômeno da natureza e até pela superstição. Esse era um nome “social”, nem sempre atraente (a dureza da vida não deixava tempo aos genitores para imaginações poéticas), que estabelecia um elo da pequena criatura com a família, inseria-a na comunidade, conhecia-se por todos e muitas vezes servia de indicador das suas origens. Com o passar do tempo, o nome poderia mudar, se parecesse já não condizer com o portador; assim, uma *Smeiana* (risonha) poderia tornar-se *Nesmeiana* (sisuda), um *Tikhomir* (quieto e pacífico) mudar de rumo na vida para *Blud* (devasso, dissoluto) e um *Dratchun* (briguento) ficar *Moltchun* (calado).

4 Se, nalguma família, morresse uma criança após outra, o próximo nascituro poderia receber um “nome-freio”, como *Stoián* (do verbo *stoiat*, ficar parado), *Stana* (idem) e *Khvat* (do verbo *khvatit*, bastar, chegar) ou um nome pulsante de vida (*jizn*), como *Jivko*, *Jívtchik* e *Spasse* (do verbo *spassat*, salvar). Defendia-se não tanto a própria criança, quanto a família inteira. Mais pormenores em: <https://www.sinykova.ru/rol-imeni/>.

5 Mais pormenores acerca desses nomes protetores em: Fedossiuk (1996).

À entrada da criança na adolescência, lá por volta dos 12 anos, quando os traços principais do caráter já estivessem delineados, passavam a considerar-lhe o sexo. Realizava-se, então, o primeiro ritual de iniciação dos russos pagãos, o *imianare-tchénie* (ato de dar nome). Ele precedia-se pela ablução do corpo, espécie de purificação da alma e meio de “tirar” o primeiro nome; a imersão do menino era em curso d’água, e a da menina, em lago ou tanque – talvez pelo fato de que o destino daquele fosse percorrer caminhos do mundo, por necessidade ou aventura, acompanhando a água corrente, e o desta, permanecer no espaço ocupado pelo grupo familiar, como a água parada, rodeada de terra.

O ato de imersão do corpo presidia-se por alguém especial, como o chefe da tribo/clã, mas principalmente um feiticeiro, pessoa considerada conhecedora dos segredos da natureza, a quem incumbiam de tratar com as suas forças; isso conferia importância e solenidade ao procedimento; a água, por sua vez, atuava mais do que como instrumento; ao escorrer dos cabelos e das vestes do batizado, devia lembrar aos presentes o seu papel como elo de ligação entre os seres vivos e os mitológicos, por representar uma condição essencial de vida para os primeiros e dar abrigo a alguns dos segundos (o espírito *vodiano*, de *vodá*/água, as *rus-salkas*/iaras e outros).

Dava-se, então, ao(à) púbere um novo nome, secreto, o seu *verdadeiro*, que seria conhecido só dele(a), de alguém da família, do feiticeiro e dos deuses – um nome de sumo significado para ele(a) e os mais chegados, que poderia refletir a própria essência da personalidade, dada

pela natureza, ou realçar as suas tendências e aspirações. No caso de um garoto, deveria refletir alguma das melhores características do futuro homem, guerreiro e continuador da linhagem. (O *Canto do Exército de Ígor* traz heróis com nomes bonitos e expressivos, relacionados com as forças da natureza, os deuses e o clã.)

O ritual, realizado em sítio ermo, em presença só de alguém do círculo mais íntimo do jovem ser, transmitia-lhe a crença dos antepassados e elevava-o à dignidade de descendente e protegido dos deuses eslavos. Submergia-se o corpo várias vezes, e nesse entretanto o bruxo “ouvira” o nome sussurrado pelas divindades; recebê-lo era para o(a) adolescente como nascer de novo, entrar em nova senda da vida, começar a transformar-se em outra pessoa. Assim, o efebo que houvesse manifestado o desejo de tornar-se guerreiro, ficava, por exemplo, com o nome *Gromoboi* (*grom*/ trovão + *boi*/ribombo) e deveria tudo fazer para honrá-lo; ou prosseguiria no caminho correspondente à sua natureza; se bondosa, com *Dobrýnia* (gentil), se agitada e impetuosa, com *Búria* (tempestade) ou *Véter* (vento) e assim por diante.

O som desse nome especial devia não apenas comunicar um significado, como expor a “melodia da alma”; alguns eram sonoros, expressivos, viris e de breve e corrida pronúncia (*Iaroviet*, *Rebiata*, *Porevit*, *Buián*, *Ratibor*, *Ískren* etc.) e como que abriam à pessoa a possibilidade de adquirir qualidades fortes, salientes, firmes; outros, em caso de uma “melodia de alma” suave, propiciavam uma índole serena e dócil: *Veleslav* (*velíkii*, grande + *slava*, glória), *Liubim(a)* (amado[a]), *Milorad(a)* (*mílyi*, gentil + *rádost*, ale-

gria), *Góluba* (pombo[a]) etc. Enfim, esse segundo nome, por revelar-se, como se cria, num instante de comunicação com os deuses e o espírito dos antepassados, correspondia aos traços e inclinações já manifestados pelo(a) adolescente e tinha para ele(a) um significado especial, não sendo, pois, uma simples sequência de sons harmoniosos⁶.

O russo pagão considerava tal nome como o seu verdadeiro e como uma espécie de caminho espiritual e ligação com os deuses, e mantinha-o sob segredo, para não expôr-se à maldade humana. Os membros da família continuavam a tratá-lo pelo nome social, que, qual duplo artificialmente criado, protegia-o dos golpes do fado e do “mau-olhado”⁷.

Já nas classes detentoras de poder, a maioria dos nomes compunha-se de dois

radicais, unidos ou não por vogal: *Ratibor* (*rat*/exército, tropas + *bor*/de *borottsá*, enfrentar; aquele que enfrenta um exército; guerreiro destemido), *Bogumil(a)* (*bog*/deus + *mílyi*/querido[a], caro[a]; querido[a] por deus). O segundo elemento soía ser: *-slav* (de *slávnyi*/glorioso: *Iaroslav*, forte e glorioso; *Viatchelav*, o mais glorioso); *-mir* (grande e glorioso; paz: *Gradimir*, mantenedor da paz, *Ostromir*, afiado e glorioso, *Iaromir*, Iarilo, deus do Sol + *mir*/mundo); ou *-vólod* (possuidor, rico: *Vsévolod*, possuidor de tudo). As mulheres tinham nomes simples, como *Berioza* (bétula), *Iva* (salgueiro), *Milolika* (de rosto bonito), *Tcharucha* (encantadora), *Iásena* (clara); todos inspirados na natureza e na vida e de claro sentido para todos.

Neste ponto, faz-se necessário contrapor a realidade ao idílio e à poesia. Nada mal ter nome agradável e compreensível como *Miliuta Gost* (queridinho-hóspede), *Jdan Bogdan* (esperado-dado por deus) ou *Malinka Liubim* (pequerrucha-amada) e ser conhecido(a) como *Bogdan* e não *Bolvan* (papalvo), *Jdan(ka)* (esperado[a]) e não *Nejdan(ka)* (não esperado[a]). Porém muitos dos russos pagãos tinham nomes absolutamente absurdos, testemunhadores de quão longe pode ir a estupidez humana. Exemplos: “*Soroka Mai Solovéi Chtchetina* (pega maio rouxinol barba por fazer); *Zviaga Budilko Obrazets Paúk* (retintim despertador mostra aranha); *Gornostai Griazka Pechok Ogurets* (arminho sujeira [?] pepino); *Pechka Tchulok Sakhar Igolka* (peão meia açúcar agulha). Que é isso? Listagem de mercadorias de mascate? Lista de animais e aves? Um apanhado de substantivos tirados ao acaso de alguma gramática antiga? Não, são 16 nomes que

6 Mais pormenores acerca do ritual de dar nome aos adolescentes no portal kultura.ru. Impossível não lembrarmos-nos de que um dos sinônimos de “nome” é “graça”, substantivo ligado à ideia de beleza e ventura (“benevolência”, “favor”, “mercê”, “dom sobrenatural, como meio de salvação e santificação” e, no plural, “designação de três deusas do paganismo” (*Dicionário de Cândido de Figueiredo*). Daí podermos, “pagamente”, compreender a atitude de encarar o nome como graça concedida por algum(a) deus(a).

7 Cria-se impossível fazerem mal a alguém sem o conhecimento do seu nome *verdadeiro* – chave para a sua verdadeira essência. Superstições à parte, cada qual proteja bem o seu: “Vivemos num mundo de nomes. O nome apresenta-se como a principal característica da pessoa e como o seu sinal identificador. Em algumas situações, o nome é capaz até de substituir a pessoa; isso ocorre em esferas tão antagônicas, como a magia e a burocracia, que se encontram em diferentes níveis na evolução da civilização e parecem não poder ter nada em comum. A ação mágica, dirigida a uma pessoa, opera com o seu nome (na feitiçaria, na adivinhação e assim por diante); igualmente, a documentação burocrática lida não com gente, mas com nomes, e o destino da pessoa pode depender diretamente do procedimento burocrático; tudo isso dá ensejo à maneira mística de encarar o nome, que se vê também nos nossos dias”, escreve Uspénskii (1994, tradução nossa).

os nossos antepassados usavam tranquilamente sem nenhum constrangimento”, escreve Uspénskii (1972, p. 23)⁸.

A adoção do cristianismo, no ano 988 da nossa era, elidiu muitos nomes eslavos e russos antigos e proscreeu uma data de outros, porque eram de deuses pagãos ou de pessoas, como feiticeiros, adivinhos e astrólogos, que arrostaram a Igreja e tentaram, durante algum tempo, restabelecer os cultos e tradições do paganismo. Cada russo passou a receber, ao nascimento, por imposição da religião ortodoxa, o nome de alguma figura lendária ou histórica reverenciada pela Igreja em algum dia do ano. Eram nomes de origem grega, hebraica antiga ou latina, vindos de Bizâncio, passando pela Bulgária (cristã já desde o ano 865 da nossa era), na forma do dialeto macedônio da língua búlgara, o qual foi elevado à categoria de idioma do ritual religioso por São Cirilo e São Metódio (os criadores do alfabeto cirílico) e também se conhece como “eslavo antigo” e, a partir do século XII, “eslavo eclesiástico”. Referia-se a esta ou àquela pessoa pelo nome de batismo, seguido do secular: “Díacono Alekséiko, chamado Ditcheko”, “Kuzmáko/Cosme, e chamado de Bodachko, escravo”, “o príncipe lituano Ivan, de apodo Baba”.

Na sanha contra essa dualidade onomástica, a Igreja não deixava em paz nem os mortos: o defunto, de quem não se soubesse o nome cristão, era sepultado como “*Kazak Bogdan, a ímia emu bog vest*” (Cossaco Bogdan/dado por deus, e deus sabe-lhe o nome). Tais nomes “de calendário”, de significado desconhecido do povo, foram ganhando, com o tempo, forma mais amigável aos ouvidos, como *Ivan* (de Iokhanaan), *Filat* (Feofilakt), *Fetis* (Feoktist), *Selivan* (Silvanus) e tantos outros⁹. Ao mesmo tempo, em rústicos templos erigidos às divindades pagãs eslavas em florestas, longe das vistas da milícia monacal, feiticeiros ajudaram, durante muito tempo, os abjurantes da fé estrangeira com o ritual de apagamento do nome cristão (*raskréchtchivanie*, desbatismo) e libertação do indivíduo duma crença que lhe era alheia.

Assim, até ao século XVIII, houve gente com três nomes: um secular (social), o secreto (verdadeiro) e um imposto pela Igreja ortodoxa. O primeiro era fácil de pronunciar, chegava às vezes a substituir o de batismo (religioso, oficial) e baseava-se na profissão do sujeito, algum traço de caráter, entre outras coisas; o crescimento das comunidades impôs a diferenciação dos homônimos; então, digamos, algum Ivan, que fosse zarolho, ficava Ivan *Kossýga*, para evitar confusão

8 Ele admite a possibilidade de tratar-se realmente de nomes “sociais” e não de achincalhes, apesar do gosto do povo russo por apodos mordazes, para o que cita Gógol: “Expressa-se com vigor, o povo russo! E se premia alguém com uma palavrinha, ela, então, passa para a sua estirpe e descendentes, arrasta o indivíduo consigo para o trabalho e para a aposentadoria, para Petersburgo, para os cafundós do mundo... nada ajuda: crocita o apodo por si próprio com toda a sua garganta de corvo e diz claramente de onde vem o pássaro” (*Almas mortas*, Parte I, Capítulo 5, tradução nossa).

9 Costumava-se dar ao nascituro o nome do(a) santo(a) do dia, que podia ser mais de um(a). Não se sabia a etimologia daqueles nomes estrangeiros, mas queria-se algo aprazível para os ouvidos. E que podiam os genitores fazer, quando nenhum deles lhes agradasse? Lembremo-nos de como sofreram os da personagem de *O capote*, de Gógol, para batizá-la. O remédio era pegar o calendário religioso, fornido de santos para todos os dias e com nomes para todos os gostos, e olhar o que pudesse haver de melhor em alguma data próxima à do nascimento da criança.

com o seu xará manco, Ivan *Khromoi*; havia o Piotr *Kusnets*/ferreiro e o Piotr *Sapójnik*/sapateiro, e assim por diante.

Um elemento natural de distinção era “filho(a) de”: Maria *filha de Oleg*, Maria *filha de Nikolai*. Ou com dois genitivos: *Mikhail Arkhífov filho de Vassíliev*, o que significava que o avô de *Mikhail* se chamava *Vassílii*, e o pai, *Arkhip*. As pessoas poderosas orgulhavam-se da antiguidade da sua família e ajuntavam o nome do pai, do avô, do bisavô e do tataravô ao seu; a profundidade das raízes do clã de um indivíduo no tempo obrigava as pessoas das suas relações a tratamento respeitoso a ele, por exemplo: *príncipe Iaroslav, filho de Oleg, neto de Sviastoslav, bisneto de Ígor, tataraneto de Rúrik*¹⁰.

Tal tradição, pois, não poderia firmar-se, pela extensão e nenhuma praticidade da forma. Ainda nessa época dos primeiros príncipes, segundo os historiadores, surgiram os patronímicos com sufixo, em documentos datados do ano 945 da nossa era, caso de listas de embaixadores enviados a outros Estados. Ao nome do genitor da pessoa acrescentaram-se os sufixos *-ovitch*, *-evitch*, masculinos, e *-ovna*, *-evna*, femininos: *Glébovitch* (filho de Gleb), *Glébovna* (filha de Gleb). Num tempo em que era o homem o principal mantenedor da família, os casos excepcionais de a criança não ter pai ou haver nascido fora do casamento ou,

10 Nos primórdios, a Rússia era formada por principados (Moscou, Pskov, Nóvgorod, Vladímir, Kiev e outros) e estes viviam em constantes hostilidades, até que no ano de 862 da nossa era, reunidos em conselho, decidiram escolher, como soberano de todos, um estrangeiro, Rúrik (830-879), príncipe dos variagues (guerreiros escandinavos, saqueadores das terras russas setentrionais), que, naquele mesmo ano, estabeleceu-se em Nóvgorod e ali reinou até a morte.

ainda, a mãe, por alguma razão, haver-se tornado a cabeça do grupo familiar, originavam um *matronímico*, como *Nastássievitch* (filho de Nastássia), *Nastássievna* (filha de Nastássia), *Avdótievitch* (filho de Avdótia), *Avdótievna* (filha de Avdótia), *Efrossínievitch/-na* (de Efrossínia)¹¹.

“Nos séculos XI-XIV, somente os príncipes e boiardos podiam ter patronímico. Os demais eram citados apenas pelo nome: ‘Chama-se Tchern, mercador’ (1074), ‘Ivan, cozinheiro do metropolita Kiprian’ (1391). A partir da segunda metade do século XV, patronímicos passaram a usar-se também para as classes mais baixas. Porém, para distinguir a nobreza das pessoas comuns, conservaram-se a forma principesca e com sufixo. Assim, alguém do povo chamava-se Ivan Gavrílov, isto é, filho de Graviil; já os príncipes e boiardos, Gavrílovitch, Stepánovitch e assim por diante” (Uspénskii, 1972, p. 25)¹².

Posteriormente, em caso de relevantes serviços prestados ao tsar, as pessoas de origem não aristocrática podiam adotar patronímico com sufixo, cujo uso se consolidaria somente com Pedro, o Grande (1672-1725), e as suas reformas na constituição e admi-

11 Difícil conceber a possibilidade de matronímico além destes três casos: a mulher ter, como marido, um patife, desmerecedor do respeito da comunidade; simplesmente não ter marido; ou, então, ser viúva.

12 O autor acrescenta a isso que os antigos gregos já usavam patronímicos: “As pessoas, na sua simplicidade, são propensas a achar que a bolota tem mais razões para orgulhar-se do carvalho-pai, do que o carvalho para gabar-se dela; surgiu, então, há muito-muito tempo, o costume de as pessoas, ao dirigirem-se ao filho de alguém, aduzirem ao nome do indivíduo o do pai, por uma questão de respeito: nós não te conhecemos, mas de antemão respeitamos os méritos do teu pai em ti” (Uspénskii, 1972, tradução nossa).

nistração do Estado, inspiradas em modelos de países ocidentais¹³.

Introduziu-se a palavra latina *familia*, que inicialmente significou o grupo familiar e, depois, consolidou-se como *nome de família/sobrenome*. As pessoas passaram a ser conhecidas por nome de batismo, patronímico e, em lugar de profissão ou apodo, sobrenome.

Ao que tudo indica, os sobrenomes surgiram no Norte da Península Itálica, nos séculos X-XI. Da Lombardia, passando pelo Piemonte, chegaram à Provença e gradualmente difundiram-se por toda a França. Em 1066, chegaram à Inglaterra, com os invasores normandos. Com o tempo, ultrapassaram o Rio Reno e avançaram para o Norte e o Leste da Europa. Teriam chegado à Rússia, mais precisamente aos domínios de Nóvgorod, ainda no século XIII, por influência do Grande Principado Lituano. Numa crônica acerca de guerreiros tombados em combate, citam-se pessoas com nome e sobrenome: “*Kostantin Lugotinits, Guiuriata Pinechtchitch, Drotchilo Nesdylov [...]*”¹⁴.

No século XV, entre os aristocratas, surgiram os primeiros sobrenomes de origem estrangeira: *Filóssov* (de pessoas de ascendência grega ou polaco-lituana), *Iussúpov* (*Iussup*, correspondente a *José* nas línguas turcas) e *Akhmátov* (provavelmente do árabe *Akhmat*, elogioso, laudatório), adotados por descendentes de tártaros. Não russos também eram os nomes de família dos escritores Karamzin (do tártaro *kará*, negro + *murzá*,

príncipe), Fonvizin (de *von Wiesen*, “oriundo de Wiese”, cidade da Bavária, Alemanha) e Lermontov (cujo bisavô paterno, escocês, se chamava George Learmont).

Os grupos sociais começaram a receber sobrenomes em diferentes épocas: representantes da nobreza, príncipes, boiardos (séculos XIV-XV); nobreza (séculos XVI-XVIII); comerciantes e funcionários públicos (séculos XVII-XIX); clero (século XIX); ao campesinato, maioria da população, deram-se apenas na segunda metade do século XIX, após a abolição da escravidão (1861).

A origem dos sobrenomes podia ser, entre muitas:

- *Geografia*. A pessoa nascida na região de Moscou ou do Rio Don, por exemplo, ficava como *Moskvin* e *Donskoi*. A herdade Dostóevo, localizada na região de Brest (Bielorrússia), deu aos seus proprietários, antepassados do autor de *Crime e castigo*, o sobrenome *Dostoévskii*. *Leskov* vem de *Leski*, povoado em que o avô, o bisavô e o trisavô do escritor foram padres. Se o sujeito viesse de alguma aldeia chamada *Mukha*, pela quantidade de moscas que nela houvesse, ficaria com *Múkhin*.
- *Profissão*. O indivíduo podia receber sobrenome conforme o ofício: *Sapójnikov* (Sapateirov), *Rybakov* (Pescadorov), *Korobéinikov* (Mascátev), *Golítsin* (por fazer *golitsas*, luvas). Algum antepassado do escritor Ivan Gontcharov pode ter sido oleiro, ceramista (*gontchar*).
- *Algum nome ou sobrenome*. O filho de algum Grigórii ficava com *Grigóriev* ou *Gríchin* (do diminutivo *Gricha*); *Iliúcha* (diminutivo de *Iliá*) produzia *Iliúchin*; *Ulián*, *Uliánov*. Muitos ex-servos receberam o sobrenome do antigo senhor, como os antepassados do

13 A permissão imperial para o uso do patronímico com sufixo equivalia ao recebimento de título nobiliárquico. Evidentemente, as pessoas obedeciam à lei na documentação oficial, mas, na intimidade, longe de ouvidos indiscretos, lavavam a alma, dando-se o prazer de tratarem-se com *-vitch* e *-ovna* para cá e para lá.

14 Mais pormenores em: Níkonov (1988).

cosmonauta Iúri Gagárin, ou tiveram o seu formado do nome ou do sobrenome do antigo senhor: *Antón* → *Antónov*, *Antónovskii*; *Golítsin* → *Golítsinskii*; *Andréev* → *Andrée-vskii*. Havia o nome pagão *Bulgak* (pessoa inquieta, agitadiça, bulhenta), origem de *Bulgákov*, do autor do romance *O mestre e Margarita*. Outro era *Verechtchaga* (do verbo *verechtchat'*, cricrilar, estridular), que identificava o sujeito tagarela e originaria o sobrenome do pintor Vassílii Verechtcháguin. *Kuprin* vem de *Kúpria*, forma diminutiva de *Kupriian* (Cipriano). Para Turguénev, o fundador da sua família fora um general da horda asiática, que dominara a Rússia por séculos, um certo Turgueia (do turco-mongol *turguén* ou *tiurguén*/rápido, despachado e irascível, cabeça quente).

- *Apodos*. Muitas pessoas tinham o mesmo nome e o mesmo patronímico e eram distinguidas por algum traço de caráter: *Romádin* (de *romada*, pessoa simples e sem estudo), *Nevérov* (de *ne vérit*, que não crê em deus, ateu), *Goriátchkin* (de *goriátchka*, pessoa de cabeça quente). A característica também podia ser física: algum antepassado do escritor Serguéi Aksákov devia ter manquejado duma perna e, portanto, ficado conhecido como *aksak* (tártaro: coxo, manco); alguém de dentes grandes e ressaídos (*zubak*) ficava *Zubákin* (Dentússov), e o narigudo (*nóssar*), *Nóssarev* (Narigãoskii). A humanidade, composta basicamente de gente mais ou menos em paz com o aparelho contador de arrobos, possui, numa das suas franjas, o *sukhomliá* (sujeito muito magro e seco de carnes), inspirador do sobrenome *Sukhomílin*, e, na outra, os incautos na ingestão de calorias, para os quais a língua russa tinha um adjetivo, hoje arcaico, proveniente do substantivo *tolchtcha* (mas-

sa, grossura): “O apodo Tolstói foi dado a um certo Andréi, bisneto de um lituano chamado Índris, no reinado de Vassílii II (século XV). O clã alçou-se em distinção com Piotr Andréevitch Tolstói, partidário de Pedro, o Grande, que lhe concedeu o título de conde. A vigésima geração de Índris deu os escritores Lev Nikoláevitch Tolstói e Alekséi Konstantínovitch Tolstói, primos em segundo grau. A família Tolstói deve o seu nome àquele Andréi, progenitor do clã, mais precisamente à sua rechonchudez” (Fedossiuk, 1996, pp. 222-3).

- *Culinária*. Encontram-se muitos sobrenomes relacionados com os prazeres de comer e beber, dado a pessoas que ou produziam/vendiam algum produto alimentício ou tinham alguma característica dele e acabaram por passá-los aos descendentes. Assim, com *Pirojkov* (de *pirojok*; Pastelov, Pastelin), pode muito bem ter sido agraciado algum vendedor de pastéis ou sujeito com orelhas de abano, e *Morkóvin* (de *morkov*: cenoura; Cenourákin, Cenourev), alguém muito ruivo ou plantador/comerciante do legume. O maior pintor russo, Iliá Répin, devia o sobrenome à planta crucífera *repa* (nabo)¹⁵.

15 Aqui vai uma mesa incompleta, mas substancial, tirada do livro de Iúri Aleksándrovitch Fedossiuk: *Tchesnokov* (*tchesnok*: alho), *Kapústin* (*kapusta*: repolho), *Ogurtsov* (*ogurets*: pepino), *Gorokh* (ervilha), *Blinov* (*blin*: panqueca), *Tiurin* (*tíuria*: espécie de açorda), *Kulechov* (*kulioch*: sopa grossa de grãos), *Káchin* (*kacha*: papa, mingau), *Kartóchkin* (*kartóchka*: batata), *Máslov* (*máslo*: óleo). Em casa russa, não pode faltar pão (*khleb*): *Khlébchnik* (*khlébnik*: padeiro), *Khlebodárov* (*khlebodar*: distribuidor de pão). Para os brindes: *Bráguin* (*braga*: cerveja caseira, de baixo teor alcoólico), *Vódkin* (de *vodca*), *Vinokúrov* (*vinokur*: destilador de vodca). E de sobremesa: *Tvorogóv* ou *Tvórogov* (*tvórog*: requeijão), *Pirogov* (*pirog*: pastelão; torta doce), *Kisseliov* (*kissel*: geleia, à qual tenha sido adicionada alguma fécula), *Sliva* (ameixa), *Orékhov* (*orekh*: noz), *Korjov* (*korj*: pão doce), *Zapekánkin* (*zapekanka*: pudim). E quem prepara tudo isso é: *Povarov* (*póvar*: cozinheiro).

- *Construções artificiais ou escolhas aleatórias.* Os trisavós de um conhecido deste rusófilo, moradores dum lugarejo dos cafundós da Rússia, não haviam ainda escolhido um sobrenome e, chegados ao cartório do registro civil, adotaram como tal o nome de uma árvore, vista por eles no átrio do edifício: *Grucha* (pereira). Os escrivãos nem sempre se distinguiam por escolaridade e urbanidade, e a gente mais simples ficava à sua mercê, sem entender a pergunta “*kak tvoia família?*” (qual é o teu sobrenome/nome de família?), pois “família” não é palavra russa; o homem, então, impaciente, lascava-lhes um *Besfamílnyi* (*bez/sem + família/sobrenome: Sem-sobrenómev, Sem-sobrenómevskii*) ou *Subbótin* (Sabadin), pelo dia da semana ou época do ano, *Zímin* (Invernin), ou inventava um sobrenome relacionado com o sítio de origem do requerente, a sua profissão etc. Pobre daquele que apresentasse algum traço físico saliente, como ser narigudo, não ter um ou mais dedos, ser torto de olho ou de orelhas avantajadas, pois não escaparia à sanha do funcionário: *Bespálov* (*bez/sem + pálets/dedo: Sendédov*); *Kossýguin* (Estrábikov), *Ukhánov* (*ukhán/pessoa de orelhas grandes: Orelhúdob*). Se de pestanas hirsutas ou membrudo qual urso, então provavelmente sairia do cartório do registro civil como *Viskovátov* (Pestánúdob) ou *Medvédiev* (Ursov, Ursónskii).

Dada a magnitude da participação da milícia de batina na vida russa, não há como não falar dos *sobrenomes de seminaristas*. Até a adoção de algum, os popes, isto é, os padres ortodoxos, recebiam o tratamento de *otiets* ou *bátiuchka* (pai), *pop*; os seus filhos (a Igreja Ortodoxa não impõe o celibato), quando era preciso, adotavam o sobrenome

Popóv. Os padres e os seminaristas adotavam nomes de família derivados: 1) da denominação dos principais feriados religiosos: *Voskressénie/Ressurreição* → *Voskressénskii*; *Uspénie/Assunção* → *Uspénskii* etc; 2) do nome de santos ou de igrejas consagradas a eles: *Kosmál/Cosme* → *Kósminskii*; *Petro-pávlovskii* (da catedral de) de *Piotr/Pedro* e *Pável/Paulo* etc; 3) de epítetos dados a certos santos: Gueórguii *Pobedonóssets/São Jorge, o Vitorioso* → *Pobedonóssetsev*; Mark *Podvínik/São Marcos, o Devoto* → *Podvínikov*; Ioann *Bogoslov/São João, o Teólogo* → *Bogoslóvskii* etc; 4) de nomes próprios bíblicos: *Avessalómov, Melkizedékov, Faraónov, Iordánskii, Getsimánskii, Ierussalímskii* etc; e 5) de topônimos, na maioria: *Novgoródskii* (da cidade de Nóvgorod), *Belínskii* (o avô do crítico literário fora padre no povoado de Belýn) etc. O autor de *Que fazer?* deve o seu nome de família ao fato de o pai, ao ingresso no seminário da cidade de Tambov, haver sido registrado nele como *Gavriil Tchernychévskii* (isto é, oriundo de um lugarejo chamado Tchernichovo)¹⁶.

16 O livro de I. Fedossiuk traz um anedotário particular, formado pelos sobrenomes dados aos seminaristas por algum traço de caráter ou mania: *Bogoboiáznyi/Tementeadéusev* (*bog/deus + boiatsa/temer*) devia ferver de fé; *Blagóvidov/Bemparecídob* (*blagoi/bom + vid/aspecto*) formava boa dupla com *Formósov* (do latim *formosus*), e *Potselúevskii/Beijónskii* (de *potselui*, beijo), devia ser beijoqueiro e lambedor de imagens. *Kipárissov*, magro, espichado e tristonho, decerto lembrava um *kipariss* (cipreste) e o fim que a todos nós espera; *Tranquillínskii* fala por si só. Entre tantos mandriões, havia quem levasse o estudo a sério, como *Filomafítskii* (do grego *filomafis*, “que gosta de estudar”, *Estudioso*). Outros sobrenomes refletiam alguma condição do ingressante no seminário; se morador de cidade, *Urbánskii/Urbanóskii*; *Gromoglássov/Tronitroantev* (*grom/trovão + glass/voz*) para quem atentasse contra os tímpanos alheios; *Vertográdov/Pomarov* (*vertograd/jardim, pomar*) para um dendrólata e amante de plantas; *Farmakóvskii* (do grego *farmakós*, remédio) para algum filho de farmacêutico e assim por diante.

A onomástica mostra uma faceta da nobreza e dos poderosos. Segundo I. A. Fedossiuk, os filhos, quando tidos fora do casamento, soíam ficar com o nome de família do pai alterado ou só com parte dele e, às vezes, até nem isso. Assim, o primeiro comissário da Educação da União Soviética era filho de Serguéi *Lunatchárskii*, nascido de uma camponesa e um nobre de sobrenome *Tchalunárskii*. Um ilustrador das obras de Gógol e gerado por um certo *Eláguin*, ficou como Aleksandr Águin; um pensador iluminista do século XVIII, Ivan *Betskoi*, viera ao mundo com a ajuda dum príncipe *Trubetskoi*. O compositor Aleksandr *Porfírievitch Borodin* tivera como genitor um membro da aristocracia georgiana, que o batizou como filho dum seu criado, *Porfíri Borodin* de sua graça.

O autor da ópera *Príncipe Ígor* lembra-nos do seu amigo Nikolai Rímskii-Kórsakov e da necessidade de falarmos dos sobrenomes duplos, raríssimos no meio russo. À diferença do Ocidente feudal, onde foram consequência do acréscimo do sobrenome de solteira da mulher casada ao do marido, na Rússia surgiram pelos fins do século XVII e por outros motivos; no início, a ramificação de clãs. Como explica I. A. Fedossiuk, os ramos mais numerosos de algum clã dirigiam uma petição ao tsar, para distinguirem-se daqueles a quem julgavam menos dignos; assim, por exemplo, parte dos Kórsakovs, em 1677, tornou-se *Rímskii-Kórsakov*, porque teria apresentado provas de que os seus antepassados eram oriundos de Roma (*Rim*, em russo)¹⁷.

17 Mais outros casos de sobrenome duplo em: Fedossiuk (1996, p. 190).

A muitos nobres, no século seguinte, deram-se sobrenomes duplos como galarão por vitórias militares: o mais venerado militar russo, Aleksandr Suvórov, por ter batido os turcos nas cidades romenas de Fokchani e Rýmnyke, em 1789, ficou *Suvórov-Rýmnykskii*; *Potiómkin-Tavrítchskii* passou a chamar-se o conde Grigórii Potiómkin, comandante das tropas que derrotaram, entre 1782 e 1783, os tártaros do Império Otomano e anexaram a Tavrida (nome grego da Crimeia) à Coroa russa.

Houve casos em que ao sobrenome russo se acrescentou um estrangeiro, como em *Danílov-Danilián*, *Mtchedelov-Mtchedelachvíli*, *Ivanov-Vano*, ou o estrangeiro passou a acompanhar-se da sua tradução, como em *Kessler-Kotelnikov*, *Lévin-Cher* (*cher*, em algumas línguas orientais, tem o significado de “leão”, *lev* em russo) e *Vinokur-Weinberg* (*Weinberg* é “montanha de vinho” em alguns dialetos do alemão).

E até a literatura lavrou esse campo. Alguns escritores juntaram o seu pseudônimo ao sobrenome; assim, Pável Mélnikov, que assinava as suas obras como “Andréi Petchérskii”, tornou-se Pável *Mélnikov-Petchérskii*; Dmítrii Narkíssovitch Mámin, que começara a escrever, nos anos 80 do século XIX, sob o pseudônimo “Sibiriak” (siberiano), ficou conhecido como *Mámin-Sibiriak*; Aleksandr Nóvikov, por haver sido marinheiro, juntou o substantivo “maré” ao sobrenome: *Nóvikov-Priboi*.

A Revolução de 1917 inaugurou a terceira fase da história dos nomes russos, com a publicação do decreto de separação entre Estado e Igreja, emitido pelo Conselho de Comissários Populares da República Socialista Soviética Russa em 23 de janeiro de 1918. O

ato estabeleceu a obrigatoriedade do registro civil do nascituro e facultou aos cidadãos a livre escolha do primeiro nome para os filhos – e aos descontentes com o sobrenome a mudança deste: um presente para os *Zubástov* (Dentuçov), os *Khromoi* (Manco), os *Griaznov* (Imúndov) e quejandos.

Surgiram nomes estranhos e, na maioria, simplesmente absurdos, como *Idéia* (Ideia), *Oktiabrina* (Outubrina), *Iskra* (Fáisca; jornal fundado em 1900 por Lênin em Munique e lá editado pelos bolcheviques exilados), *Pobeda* (Vitória), *Svoboda* (Liberdade), *Ninel* (*Lênin* ao contrário), *Artilléria* (Artilharia), *Rádii* (Radium, Rádio, elemento químico), *Avksom* (Moscou ao contrário). Houve uma moda de abreviaturas e contrações para nomes: *Vlad[i]len* (*Vladímir Lênin*), *Kim* (*Kommunistícheskii internatsional molodióji*, Internacional Comunista da Juventude), *Mels* (*Marx, Engels, Lênin, Stálin*), *Dazdraperma* (da palavra de ordem *Dá zdravstvuet Pérvoe maia*, Viva o Primeiro de Maio!) e tantos outros¹⁸.

Adotaram-se nomes estrangeiros em homenagem a ativistas do movimento comunista internacional, como *Klara* (Klara Zetkin), *Roza* (Rosa Luxemburgo), *Ernst* (Ernst Telman). Outros receberam novo entendimento: o alemão *Guértrud* (força da lança) passou a significar *gueroínia trudá* (heroína do trabalho), o árabe Elmira (princesa), *elektrifikátsia mira* (eletrificação do mundo), Erik (alemão: regedor eterno; sueco: senhor único), *era rabótchikh i krestian* (era dos trabalhadores e camponeses) etc.¹⁹

18 Vide extensa lista em: wiki//Имена_советского_происхождения.

19 Alguns caíram tanto no gosto popular que sobreviveram até aos dias de hoje, como *Spartak* (Espártaco), *Lília* (do inglês *lily*, lírio) e *Timur* (“homem estóico, firme”, nome do

Alguns fatos interessantes da história dos nomes na Rússia. Já desde a impressão do primeiro texto no país (1º de março de 1534), o nome foi tratado com muita seriedade: a sua escrita incorreta podia ter consequências penais para os operadores da imprensa inventada por Johann Gutemberg (cerca de 1390-1468)²⁰.

O diminutivo do nome, normalmente expressão de familiaridade e afeto, também pode ser marcador do distanciamento ou desprezo de alguém em relação a alguma pessoa de classe social inferior (criado, subalterno etc.). Do século XVI à segunda metade do XVIII, ele foi uma maneira de a sociedade e o poder expressarem a sua condenação a quem cometesse delitos graves. No caso de perpetradores de crimes contra o Estado, tentava-se diminuí-los aos olhos do povo; assim, nos documentos oficiais, *Stepán Rázin* (1630-1671), comandante da maior insurreição camponesa contra o governo, era referido como *Stenka Rázin*, e *Emilián Pugatchov* (1742-1775), comandante de outro levante popular, como *Emelka Pugatchov*²¹. O mesmo “privilégio”

imperador turco-mongol Tamerlão). Este último, graças à novela *Timur i evó komanda* [Timur e a sua turma], do escritor Arkádii Gaidar, um dos livros preferidos do público infantojuvenil da época. A moda de nomes estrangeiros (*Robert, Arnold, Eduard, Irma, Inga, Janna* e outros) passou com a Segunda Guerra Mundial.

20 Trata-se dos *Atos e epístolas dos apóstolos*, escrito por Lucas, de 534 páginas (25 linhas em cada), com tiragem de 2 mil exemplares. Usava-se nos cultos, na preparação dos sacerdotes e na alfabetização em escolas paroquiais. Há cerca de 60 exemplares do livro em museus e bibliotecas do país.

21 A figura de Stepán Rázin foi reverenciada pelos contemporâneos e gerações posteriores. Ele tornou-se herói do folclore e inspirou o primeiro filme russo (de apenas seis minutos), *Ponizóvaia vólnitsa* (*Stenka Rázin*), algo como “A irmandade do rio”, de 1908, do diretor Vladímir Romáchkov.

tiveram dois impostores: *Gricha* (Grigórii) Otrépiev, monge autoproclamado como o filho que Ivan, o Terrível, matara, e *Timochka* (Timoféi) Ankudínov, aventureiro que se fazia passar por filho do tsar Vassílii Chúiskii²². E durante a vida do terrível Ivan (1530-1584), houve o costume de a pessoa autodepreciar-se, ao dirigir-se às instâncias oficiais, superiores hierárquicos, sacerdotes ou alguém de classe social superior; o cidadão comum, como *Pétia* (de *Piotr*) e *Macha* (de *Maria*), tornava-se *Petka* e *Machka*; já quem fosse ligado à igreja, teria de usar o sufixo *-chtche*: *Piotr* ficaria *Piótrichtche*; *Stepán*, *Stepánichtche*. Tal praxe aboliu-se, oficialmente, por decreto de Pedro, o Grande (1672-1725), de 30 de dezembro de 1701²³.

Até a Revolução de Outubro, um em cada quatro camponeses tinha o nome *Ivan*; todos os andarilhos apanhados pela polícia diziam assim chamar-se. Em recenseamentos da população do século XVII, encontram-se registros do tipo: “Naumka tem os filhos Ivachka de 17 anos, um Ivachko de 15 anos, e outro Ivachko, de 11 anos”; “Pelagueia tem três filhos. O Ivachko maior foi para Moscou trabalhar, o Ivachko do meio tem dez anos, e o terceiro Ivachko tem oito”; “os filhos de Pervuchka Tíkhonov são Ivachko, outro Ivachko, um terceiro Ivachko e mais um Ivachko”²⁴. A religião foi determinante para a difusão do nome; um estudioso da antropônimo russa escreveu: “Por que havia tantos Ivans na Rússia antiga? Pela simples razão de que Ivan (Ioann) aparece 170 vezes

no calendário dos santos da Igreja, isto é, quase dia sim, dia não” (Petróvskii, 1966, p. 6). Entre esses Ivans (Ioanns, para os membros do clero), ademais, havia uma batelada de santos especialmente venerados pelo povo, como Ioann Teólogo, Ioann Lábios de Ouro e Ioann Mártir e Guerreiro. *Ivan* era bonito, fácil de pronunciar e memorizar, e certamente até o padre mais desalmado haveria de admiti-lo como a única escolha possível em datas recheadas de nomes como *Avkissívii*, *Feofilakt*, *Eksakustodian*, *Varakhássii*, *Mókkia*, *Sóssia*, *Trifílii*, *Melkizedek* e *Khosdazat*²⁵. Também se atribui alguma contribuição para a popularização do nome *Ivan* ao príncipe Ivan Kalitá (1288-1340), de Moscou, Nóvgorod e Vladímir, cujo reinado teria sido de paz e prosperidade²⁶. De modo que, assim como, genericamente, *John* (*John Bull*) designa os ingleses e *Fritz*, os alemães, *Ivan* identifica os russos.

O padrão nome-patronímico-sobrenome estabeleceu-se definitivamente nos anos 30 do século XX. Quem haja nascido na terra de Mendeléev e Tchaikóvskii, chama-se, por exemplo, Marina Ivánovna Tsvetáeva, Iúri Vassílievitch Gagárin. O patronímico é, para o homem, o nome do pai, acrescido do sufixo *-ovitch* ou *-evitch*; para a mulher, *-ovna* ou *-evna*. Os sobrenomes terminados em *-ov*, *-iov*, *-ev*, *-in*, *-oi* e *-kii* possuem fe-

22 Vassílii Chúiskii (c. 1552-1612) reinou de 1606 a 1610.

23 Mais pormenores em: <https://dzen.ru/a/YQxER-ZckmTLNnR8>.

24 Informação do portal dzen.ru.

25 Os santos de cada dia do calendário ortodoxo estão em: <https://www.pravmir.ru/pravoslavnyj-kalendar-imenin/>. O leque de escolha podia estender-se aos nomes de santos de até uma semana posterior ao nascimento da criança.

26 Mais pormenores em: <https://dzen.ru/a/XEeHWFSo-bgCtDjWi>.

minino: *Tchékhova, Soloviova, Turguéneva, Zamiátina, Tolstáia*.

Os parentes e as pessoas mais chegadas usarão sempre um diminutivo (e o tratamento por *ty/tu*) quando se dirigirem a Ivan (*Vânia, Vánetchka, Vanúcha* etc.), Maria (*Macha, Máchenka, Marússia* etc.), Nikolai (*Kólia, Nikolacha, Nikolka* etc.); igualmente, a pessoa adulta, ao falar a alguma criança ou adolescente. (Os filhos e os netos tuteiam os genitores, avós e demais parentes.) Nome e patronímico (e o tratamento por *vy/você, o senhor, a senhora*) serão usados apenas para quem não for da intimidade do indivíduo, ou por algum subalterno ou pessoa mais jovem; assim, no tratamento formal, dir-se-á *Ivan Nikoláevitch, Maria Ivánovna*. A abreviação do patronímico masculino (*Nikítitch, Ivánitch*) indicará familiaridade do falante com o interlocutor. Também é aceitável o falante dirigir-se a alguém do seu convívio, principalmente se pessoa mais jovem, usando só o nome ou o diminutivo deste, ainda que deva a ela o tratamento por *vy*.

Estima-se que, na Rússia, 95 por cento dos nomes venham do calendário ortodoxo, ou seja, dos gregos (como *Aleksandr[a], Elena, Nikolai*), hebraicos (*Ivan, Iliá, Mikhail, Maria*) ou latinos (*Antón[ina], Íulia, Natália, Klávdii[a]*) do cristianismo. Eles soam bem aos nossos ouvidos, pela beleza e pela sonoridade semelhante à do português, e constituem parte integrante da língua e da história do povo russo²⁷.

27 Acerca dos nomes mais populares nas diversas épocas históricas da Rússia, ver: <https://histrf.ru/read/articles/istoriya-russkih-imen>.

Os “outubrinos e revolucionários”, criados em consonância com o espírito da época, expressavam entusiasmo com as novas bases da sociedade e os rumos do país, mas, pela feiura, extinguiram-se, na sua avassaladora maioria, para o bem da nação.

Os russos antigos, da era pagã, por sua vez, constituem apenas cinco por cento dos nomes dos cidadãos da Federação Russa. Alguns chegaram aos dias de hoje (*Vadim, Vladímir, Vsévolod, Boris, Bogdan, Miroslav, Liudmila* etc.); os quatro primeiros devem a sua sobrevivência a santos canonizados pela Igreja. Outros, mormente os relacionados com o mundo natural e o caráter da pessoa, fossilizaram-se em sobrenomes como *Vólkov, Záitsev, Vóronov, Beriózín, Bulgákov, Cheshtakov, Morózov, Erchov, Zamiátin, Dúbov, Negrásov, Griaznov, Tchertkov, Béskov, Zolotúkhin, Nenáchev* e tantos mais.

A cultura russa, seja dito, ficou mais pobre com o desaparecimento das dezenas de nomes homenageadores dos deuses do panteão eslavo ou reprodutores do “som da alma”, principalmente os dotados da raiz *svet* (luz) ou relacionados com *zória* (alba) ou *Iarilo* (deus Sol). Eles conjugam clareza de sentido e melodia e concentram energia nas espremidas sílabas, como *Iarosvet* (luz do Sol; ardente, luminoso), *Peresvet* (o mais luminoso e corajoso), *Svetozar(a)* (que ilumina), *Lutchezar(a)* (que irradia a alba) e *Iaromudr(a)* (dotado[a] de luminosa sabedoria); na sequência harmoniosa de sons, condensam, para o(a) portador(a), o preceito de seguir a senda do aperfeiçoamento do caráter e das habilidades e cumprir a sua destinação no mundo.

Houve uma conquista da palavra, quando os seres e coisas receberam nome. E

um ganho de bem-estar no mundo: os grupos, ao termo de um deslocamento, davam nome aos acidentes geográficos (outeiros, colinas, barrancos etc.) e aos seres e coisas desconhecidos (árvores, arbustos, cursos d'água, animais etc.), o que servia para a orientação, mas, principalmente, tornava, para as pessoas, o novo sítio menos perigoso, mais amigável, “seu”.

Depois, houve um crescimento da consciência, quando se juntaram palavras para expressão de alguma ideia ou sentimento, como o estabelecimento de relação entre algum elemento do Cosmos e algo da existência humana. O nascimento de uma criança, ao fim dos seis meses de domínio das neves, por exemplo, semelhava a escalada do Sol em relação ao equador: a casa recebia uma presença desejada e uma voz nova, e com elas, pela porta e pelas janelas, entravam o acréscimo de calor e luz e o bafejo de renascimento, que se repartiam à terra e aos

seres do mundo circundante. Da beleza de fenômenos cósmicos e da potência onírica das palavras deles nomeadoras, a língua russa tirou nomes que podem considerar-se verdadeiras joias suas, como *Iarolik(a)* (que tem o rosto do Sol), *Iaroslav(a)* (que glorifica o Sol), *Zlatoiar(a)* (vivo[a], ardente como o Sol) e *Radosviet(a)* (que ilumina com a sua alegria). Esses novos seres da linguagem, tradução de uma comoção em sons e notas de uma melodia já longínqua, guardam a nobreza da sua origem e renovam a nossa dita de termos o dom da fala.

Uma última palavra acerca dos nomes próprios russos: eles podem soar mais fortes ou mais gentis, mas são sempre gratos aos nossos ouvidos lusófonos, e constituem um dos encantos de obras já tornadas patrimônio da humanidade, pela aliciante sonoridade que nos acena com tudo o que a terra de Gógol, Leskov e Gárchin possui de misterioso e fascinante.

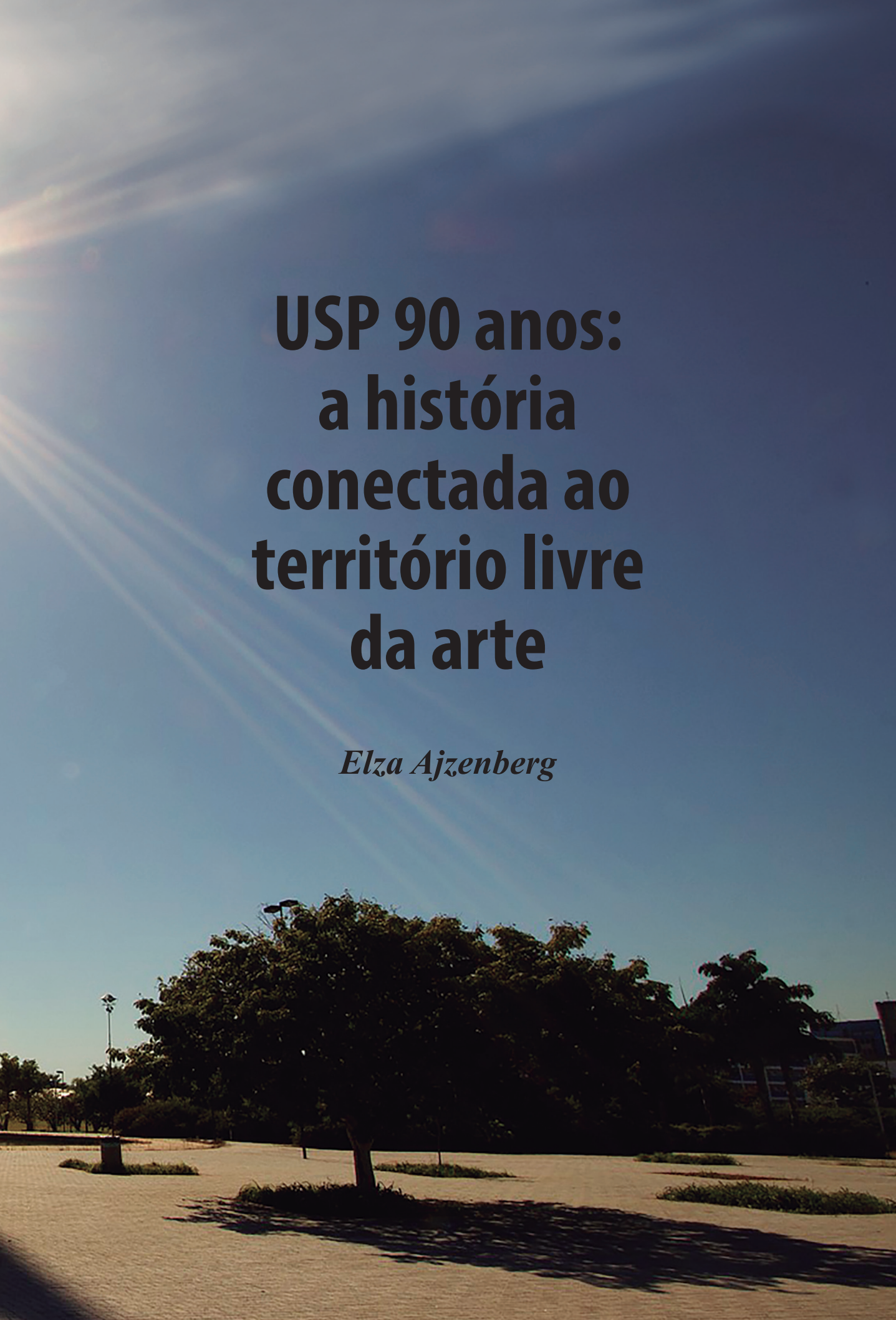
REFERÊNCIAS

- FEDOSSIUK, I. A. *Rússkie familii* [Sobrenomes russos]. Moscou, Rússkie slovari, 1996.
- NÍKONOV, V. A. *Gueográfia familii* [Geografia dos sobrenomes]. Moscou, Náuka, 1988.
- PETRÓVSKII, N. A. *Slovar rússkikh litchnykh imión* [Dicionário dos nomes russos]. Moscou, Sovietskaia entsiklopedia, 1966.
- USPÉNSKII, B. A. “Sotsiálnaia jizn rússkikh familii” [A vida social dos sobrenomes russos], in *Ízbrannye trudý* [Obras escolhidas]. Tomo 2. Moscou, Gnosis. 1994.
- USPÉNSKII, L. V. *Ty i tvoió ímia* [Tu e o teu nome]. Leningrado, Détskaia literatura, 1972.

arte



Foto: Marcos Santos/USP Imagens



**USP 90 anos:
a história
conectada ao
território livre
da arte**

Elza Ajzenberg

Os anos de 1920 são fundamentais para os estudos e debates que envolveram a criação da Universidade de São Paulo. Nesse momento, as questões abrangem o ensino voltado à preparação de um ofício; a falta da preparação de professores e a inexistência da prática de ciência.

A colaboração entre o jornalista Júlio de Mesquita Filho (1892-1969) e o educador Fernando de Azevedo (1894-1971) tem início em 1922 e é fundamental para criar a Universidade de São Paulo. Para eles, a mudança sociopolítica do país só viria por meio da educação. Essas reflexões motivam, em 1926, uma pesquisa sobre todos os aspectos da educação e ensino do estado de São Paulo: primário, secundário, profissionalizante e superior. A conclusão leva à visão da organização de uma universidade dedicada a elaborar ou criar a ciência pela pesquisa e a transmiti-la pelo ensino de alto nível.

Júlio de Mesquita Filho situa o projeto das universidades desde 1925, quando publica o livro *A crise nacional*, no qual aborda as deficiências do ensino. Após a Revolução de 1932, na qual o jornalista foi preso e exilado, Armando de Salles Oliveira assume o governo do estado de São Paulo. Influenciado por Júlio de Mesquita e outras personalidades paulistas, como Fernando de Azevedo, Raul Briquet e Lúcio Martins Rodrigues, publica o decreto de criação da Universidade de São Paulo, em 25 de janeiro de 1934.

Escolhido para coordenar a comissão de fundação da USP, Júlio de Mesquita Filho encarrega o professor Teodoro Ramos de buscar jovens talentos e pesquisadores na Europa. Desse modo, a USP consegue congrega uma equipe de pesquisa de nível internacional, na qual

ELZA AJZENBERG é professora da Escola de Comunicações e Artes (ECA) da USP.

estão Claude Lévi-Strauss, George Dumas e Roger Bastide, entre outros.

Atualmente, a USP possui sete campi – São Paulo, Bauru, Lorena, Piracicaba, Pirassununga, Ribeirão Preto e São Carlos. Há 42 unidades de ensino e pesquisa, 333 cursos de graduação e 264 cursos de pós-graduação (mestrado e doutorado). Compõem a USP quatro museus, 15 acervos, 48 bibliotecas, quatro hospitais e seis institutos especializados.

A exposição “USP 90 Anos”, realizada na Cidade Universitária, campus Butantã, em São Paulo (Inova USP, período de 1º a 31 de outubro de 2024), assinala a tra-

jetória da Universidade. Participaram pesquisadores, artistas, professores e alunos, expressando interfaces com esse histórico.

Reflexões, metáforas e registros estão conectados ao território livre da arte. Enfatizam pesquisa, ensino e meio ambiente. Efeitos técnico-científicos (IA, realidade imersiva e realidade aumentada) motivam maior interatividade entre obras e visitantes e valorizam os núcleos expositivos: Memória, Acervos e Projetos Criativos.

A seguir, algumas fotos representativas da exposição.



Arquivo Nacional/Wikipedia



Wikipedia



A colaboração entre o jornalista Júlio de Mesquita Filho (1892-1969) – acima – e o educador Fernando de Azevedo (1894-1971) tem início em 1922 e é fundamental para criar a Universidade de São Paulo

Wikipedia



Wikipedia



Wikipedia



Armando de Salles Oliveira (1887-1945), retrato como governador em 1935-36; Lúcio Martins Rodrigues (1876-1970), retrato como reitor da USP (1938-39); e Raul Briquet (1887-1953). Armando de Salles Oliveira assume o governo do estado de São Paulo. Influenciado por Júlio de Mesquita Filho e outras personalidades paulistas, como Fernando de Azevedo, Raul Briquet e Lúcio Martins Rodrigues, publica o decreto de criação da Universidade de São Paulo, em 25 de janeiro de 1934

Wikimedia Commons



Júlio de Mesquita Filho com os primeiros professores da recém-criada Universidade de São Paulo, c. 1934. Mesquita Filho é o quarto, em pé, da direita para a esquerda

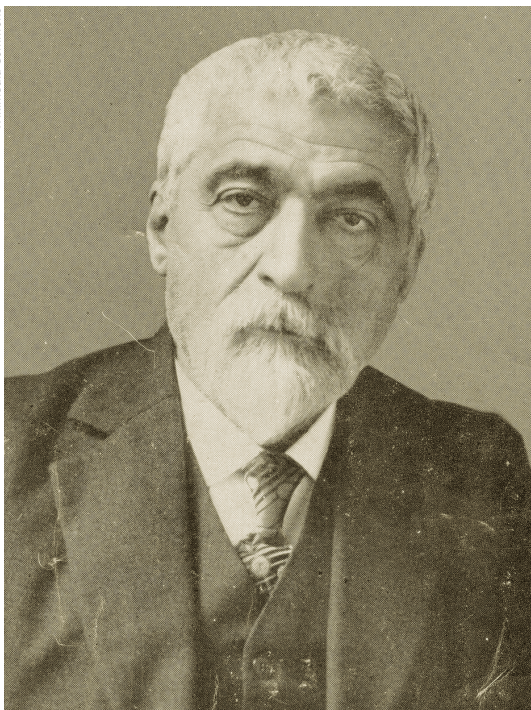
Acervo FFLCH-USP/Wikipedia



Wikimedia Commons



Wikimedia Commons



Acervo FFLCH-USP



Escolhido para coordenar a comissão de fundação da USP, Júlio de Mesquita Filho encarrega o professor Teodoro Ramos (1895-1937) - acima, à esquerda - de buscar jovens talentos e pesquisadores na Europa. Desse modo, a USP consegue congrega uma equipe de pesquisa de nível internacional, na qual estão Claude Lévi-Strauss (1908-2009) - acima, à direita, em foto de 1973 -, Georges Dumas (1866-1946) - em foto de 1940 -, e Roger Bastide (1898-1974), entre outros

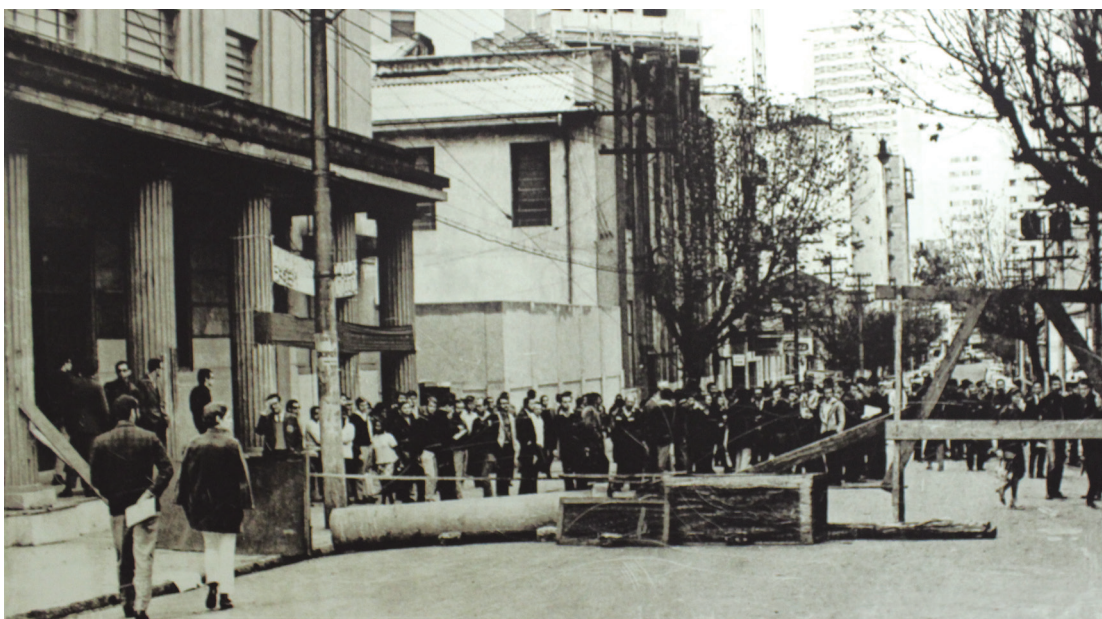


Rua da Liberdade, em foto de Claude Lévi-Strauss, c. 1937, São Paulo. Percorrendo a cidade, o antropólogo Lévi-Strauss registra aspectos inusitados da metrópole em formação, na década de 1930



Claude Lévi-Strauss em visita ao Museu Nacional. Da esquerda para a direita: Claude Lévi-Strauss, Ruth Landes (Universidade de Columbia), Charles Walter Wagley (Universidade de Columbia), Heloisa Alberto Torres (Museu Nacional), Luís de Castro Faria (Museu Nacional), Raimundo Lopes da Cunha (Museu Nacional) e Edison Carneiro. No Relatório do Museu Nacional, referente ao período 1931-1940, consta que “um grupo de antropólogos da Universidade de Columbia, discípulos do professor F. Boas, fez estágio no Brasil durante cerca de dois anos, trabalhando em cooperação estreita com a Seção de Antropologia”

Wikimedia Commons

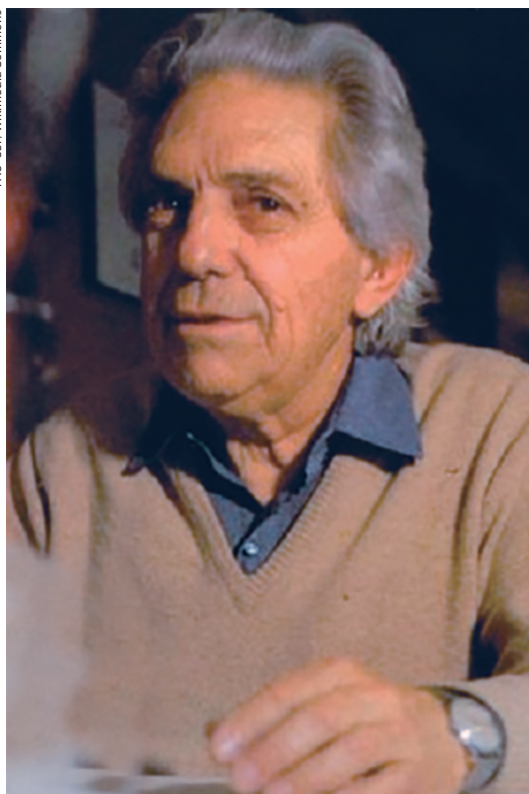


Concentração de estudantes da FFLCH-USP em frente à entrada do prédio, no número 294 da Rua Maria Antônia, em São Paulo, na década de 1960, após o início do regime militar, em 1964 (Ceuma-USP, 2016)

Wikipedia



Aspecto atual da fachada do Centro Universitário MariAntonia da USP



O arquiteto João Batista Vilanova Artigas (1915-1985), um dos responsáveis pela criação da Faculdade de Arquitetura e Urbanismo e de Design da USP; acima, interior do edifício da FAU-USP em 2007

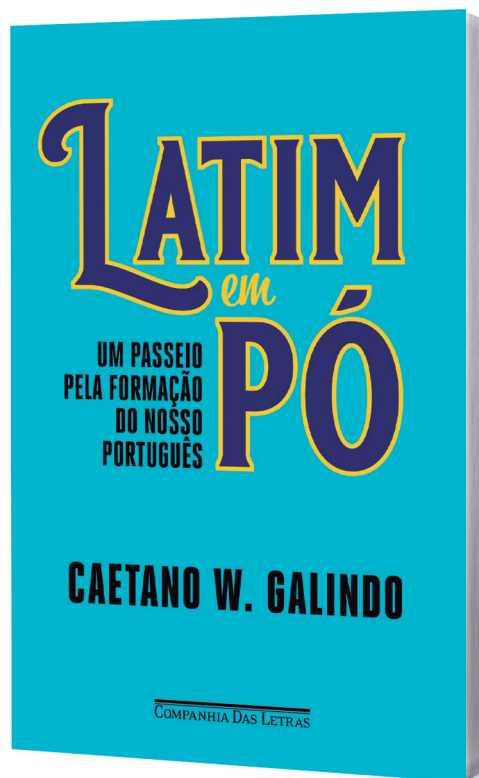


Guita (1916-2006) e José Mindlin (1914-2010) na sua biblioteca, cujas obras foram doadas para a Universidade de São Paulo em 2006



Fachada da Biblioteca Brasileira Guita e José Mindlin (BBM), na Cidade Universitária, em São Paulo, inaugurada em março de 2013

livros



Um *Cinema Paradiso* para
a formação do nosso português

Henrique Braga
Marcelo Módolo

Latim em pó: um passeio pela formação do nosso português,
de Caetano W. Galindo, São Paulo, Companhia das Letras, 2023, 232 p.

Cinema *Paradiso* (1988) é a obra mais conhecida do cineasta italiano Giuseppe Tornatore. O filme, agraciado como o melhor internacional no Oscar de 1990, é bastante lembrado não apenas pela narrativa em si, mas também pela forma como a própria história do cinema surge na tela. Esse gesto metalinguístico, em que o cinema homenageia o cinema, veio à nossa lembrança à medida que liamos *Latim em pó: um passeio pela formação do nosso português*, livro de Caetano Waldrigues Galindo. Entre tantas observações positivas (e justas) que podem ser feitas sobre a obra de Galindo, a primeira que nos ocorre é esta: para contar a aventura de uma língua que tem como ponto de partida a região onde atualmente está a Ucrânia¹ e chega

a esta página que escrevemos hoje (conforme o percurso, ou melhor, o “passeio” construído pelo autor), Galindo promove, na prática e sem alarde, uma celebração dos estudos sobre “o nosso português” (expressão que já no subtítulo o autor utiliza para nomear esta língua).

Se no filme de Tornatore vemos o cinema pelos olhos de Totó, na obra do professor curitibano somos apresentados à menina Luzia, com quem nos deparamos logo na primeira frase (“O nome dela pode ser Luzia”). Para adentrar essa história da língua portuguesa, somos convidados a começar pelo seu acontecimento mais recente: o nascimento de uma falante, que, como tal, será herdeira de um idioma sobre o qual também atuará de forma criativa, deixando nele as marcas de seu

HENRIQUE BRAGA é doutor pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH) da USP.

MARCELO MÓDOLO é professor da FFLCH-USP.

1 Conforme a hipótese indo-europeia, de que trataremos adiante.

tempo, de sua classe, de sua região, de seu gênero, de sua geração. Essa primeira escolha, abrir o livro com o nascimento da piá (da guria, da garota, da miúda), já revela a dicção extremamente didática, mas nunca professoral, com que se busca conduzir o leitor pelo passeio proposto.

Nesse caminhar, o autor deixa explícitas as intenções e os limites do trajeto. Segundo Galindo, não se trata de uma “história aprofundada” do português, negação que traz consigo, paradoxalmente, uma afirmação: é sim uma história do idioma, ainda que sem a profundidade de uma obra que se propusesse exaustiva sobre o tema. Portanto, sem a pretensão de esgotar as peripécias que resultaram nas variedades brasileiras do idioma, Galindo promete “expor as etapas do trajeto de formação da língua que nós falamos todos os dias” (p. 23). Cabe ressaltar que a missão assumida pelo estudioso é apresentar essas etapas para um público amplo, não necessariamente para iniciados na linguística. É a típica obra para não especialistas com a qual os próprios especialistas têm muito a ganhar.

Tendo em mente esse seu objetivo declarado, o espaço de destaque que *Latim em pó* vem ocupando nas livrarias pode ser considerado uma vitória da ciência linguística no Brasil. Isso porque, poucas décadas atrás, os “estudos” sobre a língua portuguesa que eram vistos nesse lugar seriam mais bem representados por livros como *Não erre mais*, exemplar de uma tradição dedicada a promover uma relação negativa com o idioma – nesse exemplo, o próprio título destaca o “não”, reforçando a hegemonia de um discurso segundo o qual o brasileiro não sabe-

ria português. Em vez da negação (“não use tal pronome”, “não faça tal flexão”, “não diga tal palavra”), Galindo se filia ao campo afirmativo, que busca compreender melhor, sem qualquer resquício de vira-latismo, a língua que realmente falamos. Ao apresentar o trajeto de formação da nossa língua, o autor faz questão de destacar tanto a beleza da descoberta científica (por exemplo, quando revela a filiação de “mágoa”, “malha” e “mancha” a um ancestral comum, resgatado posteriormente no cultismo “mácula” – p. 122) quanto a incontestável e decisiva atuação dos grupos desfavorecidos no processo de mudança linguística. Sem questionar a existência e a importância atribuídas às normas-padrão, o livro contribui também para o entendimento de que o preconceito linguístico – como sói acontecer com os preconceitos – é fruto da ignorância. Para tanto, sua abordagem se mostra bastante afinada com a provocação laboviana em defesa da sociolinguística, segundo a qual é impossível promover estudos linguísticos bem-sucedidos sem que sejam sociais (Labov, 1991, p. xiii).

Consciente da arena discursiva em que se encontra, Galindo assume como parte de sua missão a busca por colocar certa ordem em ideias um tanto desconexas. Para isso, ele enfrenta uma contradição frequente, porém pouco notada: de um lado, não se discute que o português é uma língua viva, dinâmica; de outro, as inovações oriundas desse dinamismo costumam ser vistas com incômodo até por falantes que se julgam menos conservadores. Analisando esse fenômeno, o autor chega a uma interessante síntese: “[...] cada geração de falantes aceita todas as

mudanças ocorridas antes de sua época como constituidoras de seu patrimônio linguístico. Mas a tolerância vai só até aí” (p. 34). Caso a obra adotasse uma posição distante e impessoal a respeito do tema abordado, essa constatação já seria suficiente; no entanto, *Latim em pó* é desses livros que não se eximem de intervir sobre a realidade. Desse modo, é difícil não identificar um posicionamento político na afirmação de que “nosso português mais fino é pouco mais que um latim atrapalhado” (p. 33): a recusa a um forjado elitismo linguístico é uma espécie de carimbo necessário no passaporte dos que ingressarem no “passeio” promovido pelo autor.

Antes que se infira erroneamente se tratar de uma obra proselitista, considere-se que a superação de concepções elitistas não surge como uma imposição ideológica, mas sim factual. Mais ainda: o professor Galindo nos ciceroneia por um caminho sólido em que, seguindo o método indutivo, é impossível não compreender que a língua portuguesa – de aqui e de alhures – foi formada na diversidade. Em várias passagens, vê-se que *Latim em pó* não é obra de um pesquisador que dá aulas, mas de um professor que faz pesquisa. Um bonito exemplo ocorre quando se apresenta ao leitor o método histórico-comparativo, pelo qual certas recorrências entre línguas aparentadas permitem identificar um ancestral linguístico comum: o autor não se limita a descrever o método (como fizemos sucintamente neste parágrafo), preferindo levar seus leitores a desenvolverem o raciocínio que o embasa.

É desse modo que se introduz também a hipótese indo-europeia, segundo a qual

línguas aparentemente distantes, como o português, o inglês e o russo, teriam um ancestral comum (anterior, inclusive, ao grego e ao latim), do qual não restaram registros escritos: a língua indo-europeia, que, há mais de 6 mil anos, começa a migrar pela Europa com a expansão territorial de seu povo, originário de onde hoje apontaríamos, de modo aproximado, a região da Ucrânia. Sem fugir ao compromisso de dialogar com o público leigo, Galindo prepara seu leitor para compreender como é possível reconstruir uma língua cujas palavras se teriam perdido ao vento, apresentando-lhe, antes, o método histórico-comparativo.

Contrariando assim o que talvez fosse mais previsível para o público geral, a obra inicia a cronologia dos sucessos que originaram a língua que falamos antes do latim e, quando chega a ele, não desperdiça outra oportunidade de relacionar a mudança linguística à atuação das camadas populares. Mais do que relatar que as línguas românicas derivam não do latim clássico, mas do chamado *latim vulgar* (ou seja, popular), o professor Galindo prossegue com sua aula de linguística histórica, com boas doses de sociolinguística. Após considerar que as línguas mudam o tempo todo, é mais simples compreender por que “o latim levado àquele litoral leste da Espanha no ano 220 AEC” não poderia ser “exatamente igual ao latim que seria levado à distante Dácia, mais de trezentos anos depois” (p. 68). Sem dúvida, compreender processos de mudança linguística que resultaram no nosso “latim atrapalhado” é passo importante para superar a ilusão de superioridade que, ainda hoje, há quem atribua (ou rei-

vindique) ao português europeu. Nesse sentido, o autor, ao comentar a origem das línguas românicas, não deixa de destacar: “Todo esse patrimônio linguístico deriva, diretamente, do latim vulgar. Da língua dos excluídos, desconsiderados e marginalizados” (p. 79).

Essa mesma abordagem didática e historicizante se repete quando se aborda a formação da língua portuguesa na Península Ibérica – seja na referência aos suevos, seja na referência aos árabes que ocuparam a região. Embora, nessa passagem, tenhamos sentido falta de um pouco mais de ênfase na afirmação (ainda bombástica para o público leigo) de que o português não surge diretamente do latim, tendo a língua galega como ancestral imediato, compreendemos que, em um passeio panorâmico, é necessário fazer escolhas. Em todo caso, para quem tenha interesse em se aprofundar nas peripécias ibéricas do nosso idioma, recomendamos também a obra *Assim nasceu uma língua: sobre as origens do português*, do linguista lusitano Fernando Venâncio (2024) – outra obra exemplar.

Chegando ao português falado no Brasil, o livro cumpre a promessa de suplantat “a narrativa pacificada, meio oficial e meio preguiçosa” (p. 19), segundo a qual a língua que aporta neste território em 1500 “recebeu a mera influência de línguas indígenas”, seguida de “alguma influência de línguas africanas”, sempre no nível lexical, para enfim se tornar um “português bem temperado” (p. 18). Para os interessados em superar essa visão quase infantil da formação do nosso português (algo semelhante ao bebê trazido pela cegonha), a obra não sonega

informações. Melhor dizendo: os movimentos históricos e seus resultados linguísticos são habilmente costurados pelo autor, que, quando necessário, prefere citar o caráter ainda inconcluso de certas hipóteses a oferecer respostas simplistas.

Tratando inicialmente da participação das línguas originárias nas variedades brasileiras da língua, Galindo é, mais uma vez, cuidadoso e respeitoso. Mais do que simplesmente reconhecer que “ainda há muito que estudar sobre a árvore genealógica das línguas de todo o continente americano” (p. 142), o conhecimento disponível é evocado para explicitar o quanto a contribuição de idiomas locais está além do empréstimo vocabular. Os leitores interessados em compreender mais essa história terão informação suficiente sobre as línguas gerais – grosso modo, “uma língua local que passaria a ter o português como uma espécie de ‘superestrato’” (p. 149). No capítulo “Gerais”, mais do que apresentar a língua geral paulista e o nheengatu (este último, ainda hoje, uma das línguas oficiais de São Gabriel da Cachoeira, município semelhante, em área, a um país como a Bulgária), Galindo explicita como, ao contrário do que conta a versão preguiçosa, não bastou a canetada pombalina para que o português começasse a suplantat as línguas gerais (em 1758, o Marquês de Pombal expulsa as missões jesuíticas, para quem as línguas gerais eram relevante instrumento na catequese, e proíbe as demais línguas do território em favor do português). Em mais um dos momentos em que história e linguística se cruzam de modo didático na obra, o autor explica, de modo bastante convincente, como uma correlação

entre a repressão à Cabanagem e migrações internas foram decisivas para o espraio do português pelo território.

Em seguida, abordando a influência de línguas africanas, os capítulos “Áfricas” e “Pretoguês” novamente refletem quanto o conhecimento linguístico se pode enriquecer quando questões históricas e sociais são incorporadas à análise. Lidando com a noção de “aprendizagem imperfeita” (expressão que, segundo Galindo, carrega certa redundância, tendo-se em mente que a aquisição de um idioma, mesmo o materno, traz consigo certo grau de reelaboração), o autor discute os impactos de uma grande massa de adultos escravizados precisar aprender uma nova língua, mesmo para se comunicarem entre si – haja vista que era estratégia do colonizador, no intuito de evitar amotinamentos, separar os falantes de um mesmo idioma africano.

Sem romantizar em nada essa situação (pelo contrário, explicitando constantemente a violência envolvida nesse processo), Galindo explica por que é justo supor – novamente recorrendo a processos históricos que ocasionaram migrações internas – que as variedades brasileiras seriam uma espécie de “pretoguês” (termo que ele assinala ter surgido com conotação pejorativa no período colonial, antes da conhecida reapropriação do termo pela estudiosa Lélia Gonzales). Entre os fatores linguísticos que podem reforçar essa argumentação, cita-se a tendência das línguas bantas de compor sílabas formadas por consoante e vogal – tal como aponta Yeda Pessoa de Castro (2022) –, o que, segundo o autor, pode ajudar a explicar fenômenos como o nosso vocalismo (frente a variedades portuguesas

em que se “comem” as vogais), ou ainda nossa tendência a apagar o “-r” final dos infinitivos (“apagá”, “fazê” etc.). Em um dos tantos momentos poéticos do livro, sugere-se rever a imagem “flor do Lácio”: “O português brasileiro foi um broto africano, flor de Luanda”.

Diante do conhecimento tão amplo e variado que nos é oferecido nesse passeio, ainda que em estilo sempre acessível e didático, não é surpreendente que leitores de viés mais acadêmico sintam falta de uma maior explicitação das referências em que a obra se baseia. Quando ocorrem, as citações explícitas soam, por vezes, mais como homenagens do que como “referências bibliográficas” – como a menção a Yeda de Castro (autora inescapável quando se trata das influências africanas no português brasileiro) ou ao eminente Carlos Alberto Faraco (a quem, inclusive, a obra de Galindo está dedicada). Para atenuar essa possível falta, vemos dois elementos: o primeiro é a seção final com “leituras sugeridas”, em que são recomendadas e comentadas outras obras sobre a formação do português; o outro é o estilo adotado, em que todo o livro soa como uma aula de graduação, em cujo programa estão explicitadas as referências; opta-se, por exemplo, por não utilizar notas de rodapé, o que parece uma escolha consciente para dar fluidez ao texto. Fora isso, voltando a nossa comparação inicial, os amantes do cinema prescindem de que *Cinema Paradiso* explique as referências: elas estão suficientemente visíveis.

Para encerrar (esta resenha e a própria obra), a nossa pequena Luzia retorna para iluminar o que significa conhecer melhor a história desta língua. Galindo não deixa

de adverti-la de que, a despeito de tudo que sua obra nos informa sobre o idioma, talvez a menina “enfrente tempos difíceis, nos quais tudo de bonito e de poderoso que a formação desta língua representa venha a ser questionado, atacado, vilipendiado” (p. 211). É impossível não associar esse alerta ao momento histórico em que a obra foi publicada (2022), tempo em que avanços conservadores aconteceram globalmente e colocaram tão em xeque a beleza da diversidade, valor de que nosso idioma, desde as origens mais remotas, está impregnado. Nesse contexto, é até mais compreensível a posição de Galindo, que prefere sair pela tangente diante da discussão sobre como chamar o português do Brasil, chegando a afirmar que “esse não é o maior dos nossos problemas, nem

o mais premente” (p. 23). Perguntamos nós: em tempos de fanatismo e *patriotadas*, em que se constroem muitos muros e poucas pontes, seria oportuno defender a cisão de que resultaria o idioma “brasileiro”? Ou, assumindo que as fronteiras linguísticas são mais propriamente fronteiras políticas, não seria melhor, como propõe Caetano W. Galindo, integrar uma irmandade da qual fazem parte “Angola, Moçambique, Cabo Verde, Guiné-Bissau, São Tomé e Príncipe, Macau, Timor Leste, Goa, Damão e Diu”? E Portugal? E, quiçá, a própria Galícia?

Acompanhando o relator, ficamos com a segunda opção. E, tal como no subtítulo de *Latim em pó*, nos parece rico, bonito e inclusivo chamar esta língua simplesmente de “nosso português”.

REFERÊNCIAS

- CASTRO, Y. P. de. *Camões com dendê: o português do Brasil e os falares afro-brasileiros*. Rio de Janeiro, Topbooks Editora, 2022.
- LABOV, W. *Sociolinguistic Patterns*. Filadélfia, University of Pennsylvania Press, 1991.
- VENÂNCIO, F. *Assim nasceu uma língua: sobre as origens do português*. São Paulo, Tinta-da-China Brasil, 2024.

**A *revistausp* RECOMENDA
A SEUS COLABORADORES QUE
ENVIEM SEUS TEXTOS DE ACORDO
COM AS NORMAS ABAIXO:**

1. Texto com, no máximo, 30.000 caracteres.
Textos maiores devem ter a aprovação prévia da redação e do Conselho Editorial. O artigo deve ser enviado por e-mail (revisusp@usp.br).
2. O autor deve mandar uma breve nota biobibliográfica que indique onde ensina e/ou pesquisa, sua área de trabalho e principais publicações.
3. Referências bibliográficas devem ser colocadas no texto (sobrenome do autor, ano, página). Os outros dados da publicação devem ser colocados na bibliografia. As notas de rodapé destinam-se a informações ou esclarecimentos adicionais que não podem ser incluídos no texto.
4. Todos os textos devem conter resumo/abstract (com, no máximo, mil caracteres) e palavras-chave/keywords (com, no máximo, cinco palavras).
5. Textos enviados espontaneamente devem ser inéditos no país. Dados a público previamente, sob forma de palestra, comunicação etc., deve-se informar em nota à parte. Os artigos serão examinados pelo Conselho Editorial, sendo que a **revistausp** não se responsabiliza pela devolução dos não aprovados ou mesmo pela comunicação aos autores.
6. O autor pode enviar/indicar sugestões de ilustração para seu texto. As fotos devem ter alta resolução (300 dpi) e conter legendas e créditos. Imagens retiradas da Internet não serão aceitas.
7. Para receber os exemplares da **revistausp** a que tem direito, o colaborador deve enviar número de telefone, e-mail e endereço.

Assine

Assine e receba em casa a publicação de cultura mais completa do país. Você terá a satisfação de ler a cada volume vários textos assinados pelos mais renomados autores em suas áreas. Multidisciplinar e sem preconceitos, a **revistausp** não privilegia esse ou aquele enfoque, esse ou aquele grupo; é aberta a todas as tendências.

Para adquirir uma assinatura anual da **revistausp** (4 edições), basta fazer um depósito em conta (Banco do Brasil - agência 7009-2; c/c 130010-5) em nome da Edusp - Editora da USP, CNPJ 63.025.530/0072-06, no valor de R\$ 70,00 (+ frete). Se você for renovar sua assinatura, ela sai por R\$ 60,00 (+ frete). O preço da revista avulsa é R\$ 20,00 (+ frete). Enviar comprovante de depósito, incluindo o valor do frete, para mariacat@usp.br, juntamente com os dados do assinante (nome/razão social, nome fantasia, CNPJ ou CPF, endereço, Inscrição Estadual/Municipal, telefone, e-mail para envio da nota fiscal).

www.usp.br/revistausp
revisusp@usp.br
(11) 3091-4403

Nosso site pode ser acessado por celular utilizando-se o QR Code que consta na contracapa da revista.

A **revistausp**, publicação trimestral da Superintendência de Comunicação Social da USP, é editada desde 1989, mantendo sempre a mesma estrutura. A cada número, além da relação dos Dossiês aqui apresentada, temos as seções Textos, Livros e Arte. Abaixo, os números ainda disponíveis.

6 Europa Central	72 Ar/Fogo	91 Catástrofes	104 Energia Elétrica	117 Copas do Mundo	131 Pandemia: Valores em Crise
7 Tecnologias	73 Financiamento da Pesquisa no Brasil	92 Redes Sociais	105 Universidade em Movimento	119 Direitos Humanos	132 Bicentenário da Independência: Economia
33 Aids	76 Pensando o Futuro: Ciências Exatas	93 Caminhos do Desenvolvimento	106 Crise Hídrica	120 Religião e Modernidade	133 Bicentenário da Independência: Cultura e Sociedade
39 Rumos da Universidade	78 Gestão e Política na Universidade Pública	94 Semana de Arte Moderna	107 Saúde Urbana	121 Artes & Letras	134 Bicentenário da Independência: Política
47 Alternativas para o Século XXI	80 Bibliotecas Digitais/ Bibliotecas Virtuais	95 Desafios do Pré-sal	108 Jogos Olímpicos	122 Feminismos	135 Bicentenário da Independência: Ciência e Tecnologia
50 Revista Cinquenta	83 Nabuco e a República	96 Alcoolismo	109 Democracia na América Latina	123 Histórias Culturais Transatlânticas	136 Integração Latino-Americana
51 Saúde	84 Vinte Anos da Queda do Muro	97 Computação em Nuvem	110 Ética e Sociedade	124 Inteligência Artificial	137 Vida Escolar
54 Os Sertões: Cem Anos	85 Balanço da Crise Mundial	98 Memória	111 Música Popular Brasileira na USP	125 Saramago	138 Linguística da Vida Contemporânea
55 Revolução Virtual	86 Cibercultura	99 Futebol	112 Americanistas	126 Semiótica e Cultura	139 Edição e Política
62 Cosmologia	87 Música Brasileira	100 Educação	113 Amazônia Azul	127 Ensino Público	140 Literatura de Entretenimento
64 Brasil Rural	88 Humor na Mídia	101 Justiça Brasileira	114 Interculturalidades	128 Saúde Pública	141 Inteligência Artificial na Pesquisa Científica
65 20 Anos de Redemocratização	89 Ciência, Tecnologia e Inovação	102 Metrópoles	115 Politicamente Correto	129 Segurança Pública	142 Religião e Escola
66 Ano Internacional da Física	90 Marketing Político	103 Clima	116 Pós-Verdade e Jornalismo	130 Independências Latino-Americanas	143 Ciência no Brasil

Você pode acessar todas as edições da **revistausp** no Portal de Revistas da USP:

www.revistas.usp.br/revusp/