

AS RAÍZES DO BRASIL EM O ESPELHO DE PRÓSPERO

Para os pais de nossos pais uma casa, uma fonte, uma torre desconhecida, até mesmo seu próprio vestido, seu manto, ainda eram infinitamente mais, infinitamente mais familiares; quase cada coisa um vaso, no qual já encontravam o humano e acumulavam ainda mais do humano. Agora chegam da América coisas vazias e indiferentes, aparências de coisas, *simulacros de vida*... Uma casa na acepção norte-americana, uma maçã norte-americana ou uma videira de lá nada têm em comum com a casa, a fruta e o cacho em que haviam penetrado a esperança e a meditação dos nossos antepassados... As coisas animadas, vividas, admitidas em nossa confiança, vão declinando e já não podem ser substituídas. Talvez sejamos nós os últimos que ainda tenhamos conhecido tais coisas...

Rainer Maria Rilke. Carta a Witold von Hulewicz, 1912, citado por Giorgio Agamben. *Estâncias: a palavra e o fantasma na cultura ocidental*.

Em um pequeno retrato de Edgar Allan Poe, o poeta nicaraguense Rubén Darío recorda sua própria chegada aos Estados Unidos, através da baía de Nova York.¹ O cenário é todo mirífico, brumoso ("Em uma manhã fria e úmida cheguei pela primeira vez ao imenso país dos Estados Unidos"), convidando o leitor ao descobrimento de uma paisagem repleta de significados: a metrópole que se insinua entre ilhas, o país que se abre às vistas, sem que se lhe possa resistir.

Há um momento, em especial, a que vale a pena prestar atenção: espremido entre a imensidão de Long Island e a silhueta de Staten Island, antes ainda que a paisagem férrea de Manhattan se revelasse, a beleza tentava, segundo o poeta, "ao

lápiz, já que não, por falta de sol, à máquina fotográfica”.² Aí se encontra, porventura, um bom ponto de partida para as inquições “americanistas” que, afinal, sugerem uma poética especular, isto é, a América que se descobre diante da América, buscando na grandiosidade acachapante do Norte o seu duplo desejado e temido, repudiado (como é claro na poesia e na prosa de Darío), mas também admirado.

A admiração se dá, nessa cena inicial, em meio à algaravia do “ladrante *slang* ianque”, quando o lápis, não a máquina fotográfica, é chamado a desenhar o que só o poeta é capaz de ver. Em lugar do simples registro mecânico da luz – definição estrita e restritiva da fotografia –, é o lápis que se convida ao desenho livre e formador. Esse, justamente, o traçado que importaria compreender.

O que veem poetas e ensaístas, quando vislumbram essa outra América? Que espelho sedutor e terrível é esse? Como imaginam ou intuem uma América outra, supondo-a uma por vezes, querendo-a resistente quase sempre? Como se delinea, pelas vias da imaginação, um território que responde com orgulho (e medo) àquela América que o engenho de Darío vislumbra na ciclópica Nova York, “a irresistível capital do cheque”? O que une intelectuais tão diversos em torno de uma diferença que, uma vez postulada, transforma-os quase em agentes demiúrgicos do discurso nacional e regional, reveladores privilegiados dos segredos da coletividade?

Na provocação do poeta que adentra o território inimigo, escutam-se já, como que prefigurados, os ecos de todos os arielismos que viriam a marcar tão fundo a imaginação latino-americana. Tal imaginação, isto é, a fantasia intelectual (ou dos intelectuais) sobre a América Latina, ou Ibero-América, era introduzida por Darío antes ainda de Rodó, quando, no referido estudo sobre Poe, publicado originalmente em 1894, o poeta sugeria que do lado de lá do espelho era Caliban quem reinava:

“Esses cíclopes...”, diz Groussac; “esses ferozes calibans...”, escreve Peladan. Teve razão o raro Sar ao chamar assim a esses homens da América do Norte? Caliban reina na ilha de Manhattan, em São Francisco, em Boston, em Washington, em todo o país. Conseguiu estabelecer o império da matéria desde o seu estado misterioso com Edison, até a apoteose do porco, nessa abrumadora

cidade de Chicago. Caliban se satura de *whisky*, como no drama de Shakespeare de vinho; se desenvolve e cresce; e sem ser escravo de nenhum Próspero, nem martirizado por nenhum gênio do ar, engorda e se multiplica; seu nome é legião. Por vontade de Deus sói brotar do meio desses poderosos monstros algum ser de superior natureza, que estende as asas à eterna Miranda do ideal. Então, Caliban move contra ele Sicorax, e o desterra ou o mata. Isto viu o mundo com Edgar Allan Poe, o cisne desditoso que melhor conheceu o sonho e a morte.³

Das entranhas do monstro, do tecido saturado de vícios carnavais, da terra regida pela vil matéria, nasce uma flor mórbida, um dos “raros” que tanto encanta esse Darío, que, invocando-os, encontra para si mesmo um abrigo sob o resplandecente arco dos simbolistas e decadentes, dos excêntricos amantes da mais refinada forma do espírito, que a sociedade burguesa punha a perder com sua sucessão ímpia de bens que se igualam e se reproduzem. A mercadoria, terror dos verdadeiros poetas, era então o grande inimigo. E seu nome era legião.

Valeria a pena lembrar o quão especial é esse Poe, que emerge das leituras de Darío, tão baudelairiano, afinal. Mas antes ainda, valeria a pena pensar nas variantes sociológicas que, bem alinhavadas, poderiam talvez esclarecer algo desse espírito excêntrico, que esconde uma crença profunda na diferença social, na exceção que a um só tempo separa os intelectuais do resto e, paradoxalmente, os torna aptos a representar aquilo mesmo de que eles se separaram. Entretanto, meu objetivo aqui é outro: procuro perceber como podem estabelecer-se as linhas de força de um discurso sobre o território americano que, supondo a Europa dividida entre um além e um aquém-Pireneus, termina por projetar uma América rasgada também por uma divisa fundamental.

As perguntas que se lançam então sobre a unidade ibero-americana, e que terminam por despertar as personagens shakespearianas para que falem de um mundo novo, são inquições que não recaem apenas sobre uma suposta presente diferença. Desenha-se aí, na investigação de agora, uma pergunta sobre o futuro – o futuro dos povos, nada menos que isso –, disparada no exato momento em que o olhar do Sul penetra o território imaginário que, ao acreditarmos no poeta, apenas a liberdade dada a um lápis excepcional poderia circunscrever.

Convém lembrar que a referência shakespeariana tem sua própria história. Em um estudo iluminador, Chantal Zabus traça aquela “genealogia calibânica” que deságua na recuperação crítica e poética do selvagem, permitindo supor que, na inversão dos valores (Caliban suplantando Ariel e, sobretudo, subvertendo o poder de Próspero), dê-se um gesto de fundamental importância. A autora de *Tempests after Shakespeare* associa tal gesto à imaginação pós-colonial que teria possibilitado a Aimé Césaire, por exemplo, em *Une tempête* (1969), reler Shakespeare à sombra de uma já quase secular recuperação calibanesca, cuja origem inequívoca é o “drama filosófico” de Renan, *Caliban, suite de La Tempête*, de 1878.⁴

Antes, porém, do “desprivilegiamento de Próspero”, que transformaria Caliban numa espécie de herói pós-colonial – tão saboroso ao paladar da teoria contemporânea que domina hoje a academia norte-americana –, é Ariel, como se sabe, que podia também despertar o interesse e a admiração do intelectual que vive às margens, isto é, que desde o Sul olha para o Norte, num estranho jogo de encantamento e desencantamento. A estranheza do jogo tem a ver com o fato de que, negando à América do Norte o seu poder de sedução, e afirmando o encanto exclusivo das promessas que se engendram ao Sul, se está, no fundo e na forma, sublimando as promessas que o Norte secreta. Na matemática dos afetos e desafetos, a afirmação do desencanto pode ser a ocultação de um momento de deslumbre, e o medo, no fim das contas, de gostar daquilo que a boa consciência ensina a refutar. Resta-nos sempre perguntar, justamente, pelo *quantum* de encantamento que se esconde na postulação de um mundo desencantado que, insisto, a boa consciência manda associar ao Outro, não a nós mesmos. Um Outro que, nesse caso, segue sendo o gigante que despeitadamente cresce ao Norte, despertando, um a um, os fantasmas da dominação.

É a dominação, precisamente, e o temor de uma força inimiga, gigantesca e avassaladora, que dão partida à imaginação desse *outro* espaço que, na longa duração do pensamento social, nos faz pensar, antes ainda da Ibero-América, numa América “latina” que, projetando-se desde o sul dos Estados Unidos (ou daquilo que viria a ser o território dos Estados Unidos da América), permitiria

a muitos intelectuais que sonhassem, mais ou menos vagamente, com uma gloriosa e imbatível linhagem romana.

Muito já se discutiu a origem imperialista e francesa do conceito, mas vale a pena lembrar que é com regozijo que diversos intelectuais postulam a unidade do subcontinente latino-americano, ou – respeitando o campo metafórico oitocentista – é com júbilo que pensam numa “raça” exclusiva e, por menos que o saiba o resto do mundo, superior.⁵ Ao menos é assim que uma consciência crioula amiúde reage a certo europeísmo elitista, e é assim, sabemos, que se funda um gosto pelo local, que, reatualizando a fábula romântica e retirando-lhe um pouco do exotismo, resultaria, no Brasil, no gosto modernista e em seus muitos galhos nacionalistas que florescem a partir de 1922, estendendo-se à esquerda e à direita.

Mantenhamo-nos um pouco, porém, em torno daquilo que precede o modernismo brasileiro. Ainda no que toca ao quadrante hispano-americano, em seu prefácio à edição Cátedra do *Ariel* de José Enrique Rodó (1900), Belén Castro propõe um esquema preciso para a compreensão desse sentimento latino-americano que tem sua origem no século retrasado:

Esse latinoamericanismo oitocentista se sustenta sobre três fatores de grande impacto na mentalidade da época: a visão romântica do “gênio das nações”, cifrado na herança de raça, língua e religião; as teorias raciológicas e eugenésicas do XIX, e a pujança crescente dos Estados Unidos, que já havia ocupado parte do México em torno de 1840 e ambicionava conquistar novas posições na América Central e Panamá. Diante dos anglo-saxões que desceram do *Mayflower*, esgrimem uma genealogia cultural e espiritual que remonta a Rômulo e Remo, e começa assim a desenvolver-se uma relação diferente com a metrópole espanhola, despojada já de suas últimas possessões americanas. A “madrasta” opressora de outros tempos, agora arruinada no plano econômico e desarmada no político, começará a ser vista como a provedora de um tesouro humanístico (a língua, a arte, a literatura) que atualiza os ancestrais da latinidade clássica e cristã nos quais se fundamenta a identidade ameaçada dos *criollos* hispano-americanos.⁶

Diante de tal atualização dos “ancestrais da latinidade clássica”, suponho que um leitor brasileiro se sentirá especialmente convidado, ou autorizado, a desfechar um olhar irônico sobre a

descendência gloriosa de que “nós” faríamos parte. Trata-se afinal de uma linhagem e, como bem sabem os leitores de Machado de Assis, a fixação segura da linhagem, seja ela a dos tanoeiros ou a dos latinos, esconde invariavelmente um pouco de burla...

De uma forma ou de outra, tratemo-lo com mais ou menos circunspeção, ei-nos aqui no coração do “hispanismo” que Arcadio Díaz Quiñones associou indelevelmente, numa ampla recontextualização do período finissecular, à guerra e ao seu “referente silencioso” que são os Estados Unidos. Para o crítico porto-riquenho, por trás da busca desses pais fabulosos, que deviam compensar imaginariamente a ameaça do invasor, desenrola-se uma freudiana “novela familiar”, com a substituição dos pais por “personas mais grandiosas”.⁷ E é com Rodó, exatamente, mas já no *Mirador de Próspero*, de 1913, que podemos ver a redução do conceito e a inclusão definitiva do Brasil nos quadros mentais do continente:

Não necessitamos os sul-americanos, quando se trate de abonar esta unidade de raça, falar de uma América Latina; não necessitamos chamar-nos latino-americanos para levantar-nos a um nome geral que nos compreenda a todos, porque podemos chamar-nos algo que signifique uma unidade maior muito mais íntima e concreta: podemos chamar-nos “ibero-americanos”, netos da heróica e civilizadora raça que só politicamente se fragmentou em duas nações europeias; e ainda poderíamos ir mais além e dizer que o mesmo nome de hispano-americanos convém aos nativos do Brasil.⁸

A linhagem que imaginariamente amalgama essa raça, seja ela mais ou menos cósmica, é longa, e ainda no contexto especificamente brasileiro incluiria nomes do quilate de Joaquim Nabuco ou de Manoel Bonfim, para não avançar ainda em direção aos ensaístas da década de 1930, nem ao geral antiamericanismo que conformaria a imaginação de grande parte da intelectualidade brasileira, e que a voz contrastiva de um Monteiro Lobato não faria mais que paradoxalmente reforçar.

Não cabe aqui, tampouco, arrolar os inúmeros autores hispano-americanos que caminham, com maior ou menor solenidade, pela via dessa idealização de uma América latina, ou mais especificamente ibérica. Atenho-me apenas, dentro dos limites deste meu texto, à ideia desse sentimento interior, essa “unidade íntima” a que se refere Rodó, e que um leitor de Sérgio Buarque de Holanda

associará imediatamente à sentença cortante de *Raízes do Brasil*: “o americano ainda é interiormente inexistente”.⁹

A falta deste duplo referente – uma América *nossa* e os próprios americanos – resulta, evidentemente, numa busca apaixonada, mas fadada, talvez desde o início, ao fracasso, atravessada como vai pela ambiguidade da refutação de um Outro que é também um objeto de estima inconsciente. Atendo-nos apenas ao campo literário, que se pense na maravilha de ambivalência, de amor e desamor pelos Estados Unidos, que são os textos de José Martí para *La Nación* de Buenos Aires, escritos em especial desde a ciclópica Nova York.¹⁰

* * *

A invenção de uma genealogia, ainda que não adentremos minúcias filosóficas, tem a ver com certo deslumbramento e delírio diante de um centro irradiador, apontando no limite para aquilo que Foucault chamava de “a morte da interpretação”, isto é, a crença absoluta de “que há signos, signos que existem primeiramente, originalmente, realmente, como marcas coerentes, pertinentes, e sistemáticas”.¹¹

A rigor, a crença nesse signo original levaria à estagnação da consciência, mas talvez seja exatamente neste ponto, em que a interpretação se aproxima de sua própria “morte”, que a riqueza da busca, embora fadada ao fracasso, vem à luz, e não apenas como resultado literário, ou poético. Ou antes, no resultado poético dessa impossível busca identitária estão cifradas questões importantíssimas que apontam para o social: quem se inclui no signo da coletividade, quem é o autor da saga coletiva, quais são as vozes autorizadas a falar em nome da comunidade, quem está à margem e quem está no centro do signo? O que está fora dele, enfim? E se está fora, por que é necessário evocá-lo, sempre que se evoca a própria “raça”?

Quanto à crença em uma raça americana – essa raça em que, na senda dos leitores de Martí, Sérgio Buarque de Holanda deve ter pensado antes de declarar que não havia *ainda* uma entidade americana formada –,¹² haverá o paradoxo, de sabor bem “latino-americano”, que está na postulação de uma identidade coletiva a basear-se, afinal, na impureza da mescla e do encontro. Os

leitores mais entusiastas verão aí o elogio do hibridismo, que é um solo tão fértil para a imaginação, e que “nós” brasileiros conhecemos tão bem, porque tivemos a provável ventura de vê-lo lavrado, a partir da década de 1930, por alguém do talhe de Gilberto Freyre.

Convém sempre, no entanto, perguntar pelo que resta fora dessa construção identitária de um povo alegremente “mestiço”. Em outras palavras, deve-se evitar esquecer quanta violência e quantos encontros infelizes se sublimam no elogio do encontro das culturas, nessa postulação, enfim, de uma civilização americana.¹³ Lembremos as palavras finais de Próspero-Rodó, exemplares, sob muitos aspectos:

Ainda mais que minha palavra, eu exijo de vós uma doce e indelével lembrança para minha estátua de Ariel. Eu quero que a imagem leve e graciosa deste bronze se imprima desde agora na mais segura intimidade do vosso espírito. Recordo que uma vez que observava o monetário de um museu, provocou minha atenção na legenda de uma velha moeda a palavra Esperança, meio borrada sobre a palidez decrépita do ouro. Considerando a apagada inscrição, eu meditava sobre a possível realidade de sua influência. Quem sabe que ativa e nobre parte seria justo atribuir, na formação do caráter e da vida de algumas gerações humanas, a esse lema simples atuando sobre os ânimos como uma insistente sugestão? Quem sabe quantas vacilantes alegrias persistiram, quantas generosas empresas amadureceram, quantos fatais propósitos se desvaneceram, ao chocar os olhares com a palavra alentadora, impressa, como um gráfico grito, sobre o disco metálico que circulou de mão em mão?... Possa a imagem deste bronze – cunhados vossos corações com ela – desempenhar em vossa vida o mesmo inaparente porém decisivo papel. Possa ela, nas horas sem luz do desalento, reanimar em vossa consciência o entusiasmo pelo ideal vacilante, devolver a vosso coração o calor da esperança perdida. Afirmado primeiro em baluarte de vossa vida interior, Ariel se lançará desde aí à conquista das almas. Eu o vejo, no porvir, sorrindo-vos com gratidão, desde o alto, ao submergir-se na sombra vosso espírito. Eu creio na vossa vontade, no vosso esforço; e ainda mais, naqueles a quem dareis a vida e transmitireis vossa obra. Eu costumo embriagar-me com o sonho do dia em que as coisas reais farão pensar que a Cordilheira que se ergue sobre o solo da América foi talhada para ser o pedestal definitivo desta estátua, para ser o altar imutável de sua veneração!¹⁴

Mais uma vez, aqui, a “intimidade” desempenha importante papel. Porém, o que se vê na cena final de *Ariel* é eloquente, e penso que bastante: um mestre que desperta a suprema esperança em seus discípulos e em seguida se retira. O gesto de retirar-se consigna a “conquista das almas”, lançada como repto a uma elite espiritual, agente civilizadora do Novo Mundo. O aspecto estetizante desse gesto não escaparia sequer a Unamuno.¹⁵

O apelo da passagem e do gesto atingiu também, no ano de 1920, um jovem de 17 anos que escreveria e publicaria, no *Correio Paulistano*, graças à intermediação de seu mestre Affonso Taunay, um artigo intitulado “Originalidade literária”. Em seu primeiro texto publicado na imprensa, Sérgio Buarque de Holanda defendia a “emancipação intelectual” que, no seu entender, prescindia da emancipação política, como o provaria o caso sintomático de Mistral. Um dos autores imediatamente evocados pelo jovem articulista é o peruano Francisco García Calderón, um arielista de primeira plana, preocupado, conta-nos Sérgio, com a “completa emancipação espiritual do Novo Mundo, e, em especial, na porção onde domina a língua de Cervantes”.¹⁶

Um texto seguinte de Sérgio Buarque de Holanda, já então com dezoito anos completos, publicado na *Revista do Brasil* de maio de 1920, é uma resenha de *Ariel*, que faz também as vezes de um obituário do recém-falecido Rodó.¹⁷ O artigo é um verdadeiro grito contra a decadência das nações que, desde tempos antigos, se ajoelham diante da grandeza e do progresso de outras nações, pertencentes a “raças” exóticas. A reminiscência do passado serve a desenhar o alvo do autor, que entusiasticamente comunga nas desconfianças difusas de Rodó em relação aos norte-americanos. O “utilitarismo *yankee*” é o seu grande vilão, e o jovem brasileiro não deixa de associá-lo à condição republicana dos Estados Unidos, deixando entrever, com clareza, seus próprios ideais monarquistas.¹⁸

O elitismo patente de Rodó ganha, na resenha do genial adolescente, um espectro amplo:

A Suíça depende intelectualmente da Alemanha como os Estados Unidos da Inglaterra. Notara o grande filósofo germânico [Emil Strauss] que a seus patrícios aparecem aquelas repúblicas, dotadas de um realismo grosseiro, de um empirismo frio e prosaico e que, ao serem eles transportados a seu solo, falta-lhes essa atmosfera

delicada que haviam respirado em sua pátria. Nos Estados Unidos, há, além do mais, um ar infecto de corrupção que exala das classes que governam, difícil de ser encontrado na Europa. O utilitarismo e a preocupação de ganhar dinheiro, a *auri sacra fames*, conquistaram os norte-americanos em detrimento do espírito intelectual, da moralidade política e da própria liberdade individual. Isso deu azo a que Schopenhauer os qualificasse de proletários da humanidade. Seu caráter próprio, diz ele, é a vulgaridade sob todas as formas: moral, intelectual, estética, vulgaridade que se manifesta não somente na vida privada mas também na vida pública. O autor de *Die Welt als Wille* atribuía essa vulgaridade em parte à Constituição republicana dos Estados Unidos e, em parte, à sua origem, isto é, a terem sido no princípio uma colônia penitenciária ou por possuírem por ascendentes, “homens que tinham razões para fugir da Europa”.¹⁹

Seria, é claro, um equívoco gritante associar essas palavras à crítica profunda ao pensamento autoritário que Sérgio Buarque elaboraria, 16 anos depois, em *Raízes do Brasil*. Mas vale a pena reter, para fim de contraste, essa impressão forte que, no jovem de 18 anos, a causa latino-americana despertara. E o “empirismo frio e prosaico” norte-americano não deixaria de reaparecer, atenuado embora, nas teses weberianas que fornecem, ao que tudo indica, os andaimes em que se arrima a argumentação de Sérgio Buarque, que retoma, no célebre capítulo sobre o “homem cordial”, a “contribuição ao mundo” que Ribeiro Couto propusera, em seu diálogo indireto com o diplomata e ensaísta mexicano Alfonso Reyes.²⁰

De toda forma, convém reter a ideia de que uma triangulação fundamental marca a imaginação do “latino-americano”, ou daquilo que, no espectro que une Sérgio Buarque de Holanda a Richard Morse, seria nomeado, mais precisamente, “ibero-americano”. Assim como, no âmbito do hispanismo, a reconstrução imaginária das raízes ibéricas fornece um contrapeso importante para o orgulho ferido pela guerra no Caribe e pela conquista norte-americana de territórios antes “hispânicos”, ou, regressando ainda mais no tempo, funciona como uma espécie de antídoto ao caráter imperialista da doutrina Monroe, também o Brasil, pensado nesse amplo contexto americano, tinha a sua parte na afirmação de uma identidade que ao fim reforçava a divisão da América em duas. Em outros termos, não há conceituação ou

imaginação poética das origens, e nem mesmo há fantasia possível de um corte definitivo das raízes, sem a postulação de um terceiro ângulo em que, abrindo-se em vértice, projetam-se os Estados Unidos e sua constante ameaça à integridade do mundo que se agita ao sul do Rio Grande.

Ainda no mesmo ano de 1920, numa poderosa invectiva contra os Estados Unidos publicada em *A Cigarra*, o jovem Sérgio Buarque reagiria duramente à “quimera do monroísmo”, que vinha levando muitos de seus compatriotas a encontrar, na sombra norte-americana, um antídoto benfazejo a “todas as tentativas de colonização que porventura hajam por bem empreender, no Novo Mundo, as potências europeias”. É curioso, porém, que o jovem articulista já destacasse aí o jogo do desejo, que é feito de atração e recusa. Chama a atenção o tom ligeiramente destoante em relação às certezas de seu anti-ianquismo, no remate de seu artigo:

Deve ter-se sempre em vista que a doutrina de Monroe muito se assemelha àquela dama que inspirou a Maciel Monteiro os célebres versos: *Quem pode ver-te sem querer amar-te? Quem pode amar-te sem morrer de amores?*²¹

A recuperação dos sensuais versos românticos dá conta do movimento que vou tentando explorar aqui: a mescla de horror e atração, sempre que se trata desse Outro norte-americano. Para além do *tópos* do belo horrível, ou do imaginário medúseo que a mesma sensibilidade romântica iria recriar, está a tentativa profunda que todo monstro desperta. Aqui, o jovem de 18 anos parece apoiar-se irrestritamente em sua crença anti-ianquista, mas é verdade que, inadvertidamente talvez, deixa ver o encantamento que o outro lado exerce. Encantamento mortal, que faz de novo pensar na projeção do monstruoso, ora sobre o Outro ao Norte, ora sobre o Outro ao Sul.

A fortuna do arielismo é um tema complexo e extenso, cujo tratamento, aqui, nos desviaria demasiado o rumo. Convém, entretanto, somar o nome de Sérgio Buarque de Holanda ao cenário desses leitores de Shakespeare que parecem muitas vezes tomar ao pé da letra a horrenda caracterização do *savage and deformed slave*, essa criatura danada que, no módulo de leitura que une Rodó a Sérgio, ressuma o utilitarismo norte-americano.

Em todo caso, a investigação do arielismo e de sua fortuna nos obrigaria a olhar com atenção redobrada a inversão dos sinais, naquele momento em que as simpatias se deixam carrear para o lado de Caliban, como no caso formidável, em que pese certo travo ideologizante, do “Caliban” de Roberto Fernández Retamar, já um espécime, a seu modo, do Caliban “pós-colonial” a que se refere Chantal Zabus.²²

Contudo, a inversão dos sinais que associam a Ibero-América ora aos poderes espirituais de Ariel, ora a um Caliban ressignificado pelas lutas pós-coloniais, esconde o fato de que, em ambos os casos, o “antídoto ao anglo-materialismo” cumpre, nas palavras de José Guilherme Merquior, uma mesma função psicológica, a qual terá levado o crítico liberal a imaginar, no calor da hora de um acendrado debate em torno de *O espelho de Próspero*, que o “calibanismo de Morse vinga, oitenta anos depois, o arielismo de Rodó”.²³ É mister, por fim, ir um pouco mais a fundo nessa inversão, compreendendo como, por baixo dela, trabalha surdamente o programático encantamento pelo outro lado, por aquela criatura do sul que a malícia de Próspero pôs a perder, mas que outros leitores, de outros livros e tempos, podem redescobrir, advogando, mais ainda que sua causa, sua suposta mensagem remissora.

* * *

No jogo daquela triangulação que permite ver o espaço latino-americano numa tensão sucessiva com a Europa e a América do Norte, está a imaginação de duas Europas distintas, cuja linha divisória estaria, para todos os efeitos, nos Pireneus. Entre eles e Gibraltar, teria se desenvolvido algo diverso daquilo que marca, ou teria marcado, a história do resto da Europa. E aqui ingresso propriamente em *Raízes do Brasil*.

Sabemos que a “cultura da personalidade” é o traço fundamental com que Sérgio Buarque de Holanda desenha um de seus personagens centrais: o homem ibérico.²⁴ Poderíamos dizer que a atrofia da esfera pública é o resultado lógico de uma personalidade inflada: em terra de infindáveis barões, o pacto político se consome em relações de lealdade ou de ódio. Seguindo o torneio metafórico de fundo claramente organicista, são “os elementos anárquicos” que frutificam, enquanto as “forças ativas” (o adjetivo

não consta na primeira edição de *Raízes do Brasil*) se perdem num universo de paixões individuais imperiosas. Assomam aí os traços de uma imaginada outra América, que teria a ver com um paradigma civilizacional diverso, infenso às origens do liberalismo e resistente ao apagamento, ou à contenção, das paixões individuais. Na imaginação plausivelmente weberiana de Sérgio Buarque de Holanda, a entrega ao mundo nunca se deu, entre gente ibérica, por meio da anulação ou da sublimação dos poderes e apetites do indivíduo. Jamais terá havido entrega àquela dimensão que, originalmente religiosa, terminaria por laicizar-se, até o ponto em que o indivíduo mergulha com todo fervor no mundo do trabalho. Momento em que o ascetismo foi levado para fora dos mosteiros, segundo a imagem célebre de Weber.²⁵

Como se sabe, a concepção do capitalismo proveniente de tal visão tem como referência a Europa reformada, mas é uma alusão constante àquela “América” que assombrara também Weber e que, em *Raízes do Brasil*, é uma referência oblíqua, nem sempre revelada. Contudo, os Estados Unidos seguem a fornecer o espelho incômodo de uma experiência supostamente bem-sucedida, relegando os brasileiros (aqui próximos aos hispano-americanos) a um plano em que se descobrem o reflexo ou o desdobramento de outra realidade e de outra Europa. Outra Europa, outra América.²⁶

Vemo-nos, a partir daí, diante da formação imaginária de dois mundos ou, nos termos de Sérgio Buarque de Holanda, de duas éticas: o trabalho e a aventura. A partir do contraste entre eles, podemos formular a pergunta de fundo que espreita o leitor de *Raízes do Brasil*: que pacto poderá estabelecer-se a partir de uma ética da exploração máxima da terra, da mobilidade extrema dos homens, da valorização da força instantânea do indivíduo? Que comunidade política se fundaria a partir de uma experiência como essa? Estamos porventura diante do ponto em que a análise de Sérgio Buarque toca, mau grado seu, interpretações diversas, de cunho deliberadamente econômico: o problema é também da ordem da acumulação, da formação de uma comunidade nacional capaz de gerir o que produz. Entretanto, o princípio organizacional da sociedade a projeta longe da satisfação de suas próprias “forças ativas”, que mergulham numa desordem inquietante.

Como resposta possível – paradoxal, mas lógica – à desordem, resta a entrega irrestrita do indivíduo a uma força superior que ele

teme. Não havendo uma ética fundada nas formas agremiadoras do trabalho constante e metódico, a única disciplina concebível está na obediência absoluta a uma instância externa ao homem. Daí o “prodígio de racionalização” que foram as missões jesuíticas, como se lê no primeiro capítulo de *Raízes do Brasil*. Daí a sombra contrarreformista que se projeta sobre a experiência política ibérica.

A “desordem”, *lato sensu*, é o elemento-chave que dispara, na imaginação política tradicional, a necessidade das forças ordenadoras, como se o corpo social pudesse manter-se íntegro graças apenas ao controle das sementes de dissolução que nele se expõem perigosamente. Essa é, exatamente, a matriz do pensamento conservador contra a qual se levanta o inquérito de Sérgio Buarque de Holanda. Em 1936, a crença no historiador, a “simples obediência” já caducara como princípio de disciplina, mas, ao mesmo tempo, era naquele solo esclerosado que vicejavam as ideologias autoritárias mais torpes, e a justificativa de, a todo custo, “superar os efeitos do nosso natural inquieto e desordenado”.²⁷

Uma análise detalhada de *Raízes do Brasil* poderia revelar os diálogos com as correntes ideológicas do tempo. Ao final do livro, a pena de Sérgio Buarque de Holanda se levanta, briosa, contra o “mussolinismo indígena” que era o “nosso” integralismo, mas também, de forma mais sutil, deixa repercutir sua queixa contra todo pensamento ordenador que deita mira ao “inquieto e desordenado”, às “essências mais íntimas”, ao “nosso próprio ritmo espontâneo” que, lidos fora de contexto, parecerão talvez demasiado misteriosos, ou apenas irracionais. Que ritmo, que essências? Para a boa compreensão desse passo faz-se mister um corte modernista, porque aí se cruzam – para utilizar com certa liberdade as categorias críticas de João Luiz Lafetá – os projetos “estético” e “ideológico” do autor.²⁸

De fato, *Raízes do Brasil* se abre para a discussão de impasses candentes numa sociedade que vivia o embate entre valores liberais e inspirações totalitárias, num momento em que se experimentavam formas de associação política e laboral que anulavam experiências anteriores, alimentando o veio personalista da história política latino-americana. Nesse aspecto, é um livro que se detém sobre o presente e interroga o futuro. Mas, ao mesmo tempo, *Raízes do Brasil* se escreve olhando para trás, erguendo a

ponte que conecta a juventude modernista ao momento presente, quando já se abandonaram algumas das miragens iniciais do movimento, sem que no entanto houvesse arrefecido por completo seu espírito, ou quando menos, no caso de Sérgio Buarque de Holanda, sem que se tivesse apagado totalmente o crítico literário da década anterior.²⁹

Muito breve e esquematicamente, pode-se dizer que “O lado oposto e outros lados”, artigo publicado em 1926 na *Revista do Brasil*, é o corte fundamental na carreira do jovem crítico, quando se lançam algumas das ideias que dez anos depois apareceriam, já mediadas pela experiência alemã, em *Raízes do Brasil*. Naquele artigo, numa atitude bem pouco cordial, Sérgio Buarque manda ao diabo a diplomacia, ao criticar duramente os modernistas academizantes que, julgando dominar a “expressão nacional”, nada mais fariam que impor a sua hierarquia ao universo das artes, atualizando uma atitude ilustrada que o modernismo pretendia, justamente, deitar por terra. Não discuto aqui em detalhes a complexa rede de diálogos que se deixa entrever no artigo. Basta apenas lembrar que, por trás do alvo aparente formado por Ronald de Carvalho e Guilherme de Almeida, estava Alceu Amoroso Lima, mas estava também a sombra enorme, ainda incômoda, do paternal e velho Graça Aranha.

Sérgio Buarque conclamava seus fantasmas para exorcizá-los. “O lado oposto e outros lados” traz uma esplêndida discussão sobre os partidários da ordem, de um lado, e os que, desde “outros lados”, desconfiavam de toda ordenação e apostavam fundo na espontaneidade, compreendida como a “liberdade” que os resguardaria de quaisquer tentações autoritárias. Interessante que a mesma espontaneidade que o jovem modernista reclamava em 1926 reaparecerá depois, em *Raízes do Brasil*, como o elemento-chave a obstar os planos autoritários dos que pretendessem “organizar” a “nossa desordem”, como se lê no último parágrafo do livro.

Há, entre *Raízes do Brasil* e aquele artigo, coincidências importantes. Vale a pena ler com atenção o jovem e polêmico autor a queixar-se longamente, em “O lado oposto e outros lados”, dos partidários da ordem:

gente bem-intencionada e que esteja de qualquer modo à altura de nos impor uma hierarquia, uma ordem, uma experiência que estrangulem de vez esse nosso maldito estouvamento de povo moço e sem juízo. Carecemos de uma arte, de uma literatura, de um pensamento enfim, que traduzam um anseio qualquer de construção, dizem. E insistem sobretudo nessa panaceia abominável da *construção*. Porque para eles, por enquanto, nós nos agitamos no caos e nos comprazemos na desordem. Desordem do quê? É indispensável essa pergunta, porquanto a ordem perturbada entre nós não é decerto, não pode ser a *nossa ordem*; há de ser uma coisa fictícia e estranha a nós, uma lei morta, que importamos, senão do outro mundo, pelo menos do Velho Mundo. É preciso mandar buscar esses espartilhos pra que a gente aprenda a se fazer apresentável e bonito à vista dos outros. O erro deles está nisso de quererem escamotear a nossa liberdade que é, por enquanto pelo menos, o que temos de mais considerável, em proveito de uma detestável abstração inteiramente inoportuna e vazia de sentido.³⁰

É interessante comparar o “estouvamento de povo moço e sem juízo”, lavrado pelo jovem autor (aqui com 24 anos), ao “natural inquieto e desordenado” de seu livro de estreia. Em ambos os casos, trata-se de reclamar e defender um ritmo, ou um pulso, que resistisse aos delírios idealizantes dos arquitetos políticos (em *Raízes do Brasil*) ou dos construtores da arte nacional (no artigo de 1926). Em ambos os casos, a “reforma” que propõem os partidários da ordem é, no fundo, nada mais que uma reação, ou uma “sutil contrarreforma”, como ironicamente sugere o ensaísta, ao referir-se à possibilidade de que o fascismo encontrasse guarida entre os brasileiros.

Ainda no escopo das origens ibéricas, que se discutem especialmente no primeiro capítulo de *Raízes do Brasil*, parece que o impasse, a um só tempo estético e ideológico, desenha-se entre os dois extremos que uma cultura da personalidade ensinaria, pois que a

vontade de mandar e a disposição para cumprir ordens são-lhes [aos povos ibéricos] igualmente peculiares. As ditaduras e o Santo Ofício parecem constituir formas tão típicas de seu caráter como a inclinação à anarquia e à desordem. Não existe, a seu ver, outra sorte de disciplina perfeitamente concebível, além da que se funde na excessiva centralização do poder e na obediência.³¹

Está em jogo a vontade de obedecer e de mandar, sempre em função dos valores (estéticos ou ideológicos) que, espelhados num céu de certezas, estendem-se como uma tábua imutável, eternamente idêntica a si mesma. O imaginário escolástico se impõe, desde o primeiro capítulo de *Raízes do Brasil*:

A Idade Média mal conheceu as aspirações conscientes para uma reforma da sociedade civil. O mundo era organizado segundo leis eternas indiscutíveis, impostas do outro mundo pelo supremo ordenador de todas as coisas. Por um paradoxo singular, o princípio formador da sociedade era, em sua expressão mais nítida, uma força inimiga, inimiga do mundo e da vida. Todo o trabalho dos pensadores, dos grandes construtores de sistemas, não significava outra coisa senão o empenho em disfarçar, quanto possível, esse antagonismo entre o Espírito e a Vida (*Gratia naturam non tollit sed perficit*). Trabalho de certa maneira fecundo e venerável, mas cujo sentido nossa época já não quer compreender em sua essência. O entusiasmo que pode inspirar hoje essa grandiosa concepção hierárquica, tal como a conheceu a Idade Média, é em realidade uma paixão de professores.³²

Entre o “supremo ordenador do mundo” e os “professores” encantados pela perfeição de suas próprias concepções, resta a diferença de que, para uma mentalidade medieval, a natureza estática dos valores podia ser um dado inquestionável e, no limite, produtivo.³³ É nesse sentido que se pode compreender o caráter “moderno” do influxo tridentino, como reação ao mundo que florescia mais ao norte, e que fundava uma outra concepção do indivíduo.

Recuperando a importância das polêmicas sobre o livre-arbítrio, que estão no centro da discussão religiosa e política da era moderna, Sérgio Buarque de Holanda lembra que “as teorias negadoras do livre-arbítrio sempre foram encaradas com desconfiança e antipatia pelos espanhóis e portugueses”. Sendo a personalidade o valor supremo entre gente ibérica, a “organização espontânea” se torna difícil, e agora percebemos que a dificuldade não se deve apenas ao número excessivo de “barões”. Trata-se, sobretudo, da dificuldade que sente o indivíduo em moderar seus gestos e adequar-se ao pacto da comunidade, aceitando por fim que as hierarquias não são, e não podem ser, obra a consumir-se definitivamente neste mundo.

Para essa personagem fantástica da imaginação buarquiana – o homem ibérico –, a entrega individual não é a capitulação metódica ao trabalho perseverante do dia a dia. Antes, ela se guarda no gesto espetacular de prostrar-se diante de uma verdade superior que, encarnada num projeto ou numa pessoa, possa revelar-se neste mesmo plano em que vivemos, oferecendo um alívio definitivo a todos os males. No quadrante ibérico, para essa outra América, a salvação é obra política, conduzida por uma criatura excepcional.

Em *Raízes do Brasil*, há uma aporia nem sempre devidamente percebida ou explorada. De um lado, parece que a crítica modernista, atualizada naquele ensaio, pretende despejar toda sua munição sobre os partidários da “lei morta”, aqueles que vão buscar a ordem no “outro mundo”, que é também o “Velho Mundo”, segundo o artigo de 1926. De outro lado, há uma “alma comum” que vincula os brasileiros à progênie ibérica, de onde viria a “forma atual da nossa cultura” que, bem compreendida, faria aproximar-nos do que somos. O que somos é também, portanto, o outro mundo, o Velho Mundo. Em termos mais simples, haveria aí uma dupla e incongruente legitimação: da espontaneidade e da originalidade de um lado, e da identidade com o antecessor de outro. Trata-se de um imbróglcio nitidamente modernista, e é natural que o jovem de 24 anos penda para a defesa apaixonada da autenticidade irreverente, enquanto o escritor mais maduro se descobre diante de uma cadeia de impasses, crente a um só tempo na originalidade e em seu contrário.³⁴

Há, é claro, como que um encaminhamento lógico em *Raízes do Brasil*, que leva a imaginação ao extremo de uma “contribuição original” ao mundo, apontando para a realização de uma entidade coletiva singular. Mas a própria criatura original é vítima do vaticínio letal do autor: desbaratadas as condições históricas que lhe deram origem, o “homem cordial” desaparecerá.³⁵ A cordialidade é uma categoria evanescente, que no entanto permanece e incomoda, como se fora um resquício de que não podemos nos livrar, ou nos esquecer. Quiçá por trás dessas contradições se possa flagrar uma atitude modernista, notadamente em sua versão antropofágica: revelar-se ao mundo seria o imperativo a exigir que nos acercássemos de um núcleo “nosso”, desviante em relação à norma e resistente à permanência da linhagem, capaz de pervertê-la ao assimilá-la. Pouco importa que tal núcleo seja

irreal: assim o é toda matéria de imaginação. Chamo a atenção, entretanto, para aquilo que, em *Raízes do Brasil*, aparece como um “ritmo espontâneo”, ou como aquelas “essências mais íntimas” que desdenham as invenções humanas e ameaçam a arquitetura política mais caprichosa.

Mas o que faz com que o desvio, e com ele as tais forças ativas, desdenhosas das soluções ideais, sejam valorizados tão profundamente? Parece que o problema estaria em encontrar um singular “fluxo e refluxo” que não se limitasse a bulir a superfície, mas que pudesse revolver o subsolo. A conversão desse potencial desvio, da suposta singularidade, em força construtiva, é um problema lógico intrincado, que encontra melhor solução no plano poético que no político. Há, na imaginação latino-americana, um poderoso e já velho desejo de valorização de forças autóctones que poderiam destruir pela base o cenário colonial, ou pós-colonial, americano. Mas há também, sempre, a pergunta angustiante sobre o que restaria após a destruição profunda, quando o desenraizamento tiver sido definitivamente consumado.

A conversão do excesso, ou da *hybris* tropical, em trunfo civilizatório, é uma invenção modernista cuja genealogia e cujo espectro valeria a pena pesquisar em detalhe, para além do que pode propor este meu ensaio. Tal investigação poderia muito bem conectar obras do modernismo brasileiro a congêneres hispano-americanas. Penso por exemplo, quanto à valorização da *hybris*, no que podem significar, no quadrante caribenho, os “furacões” para a sociologia de Fernando Ortiz ou para a ficção de Alejo Carpentier. Ou, num outro plano, poderia pensar-se no “estilo bárbaro” de Juan Francisco Manzano, que Enrico Mario Santí refere ao inscrever o mais célebre trabalho de Ortiz na grande tradição de uma escrita neobarroca hispano-americana, que bem se poderia compreender por meio da sensibilidade crítica do mesmo Carpentier, quando este sugere que “toda simbiose, toda mestiçagem, engendra um barroquismo”. Ou mesmo, ainda na senda proposta por Santí, que se pense em Sarduy referindo-se a Lezama Lima e a sua frase neobarroca, “sintaticamente incorreta por força de receber incompatíveis elementos alógenos”, o que revelaria, no plano poético, a “perda da concordância”.³⁶

A perda da concordância pode ser lida amplamente, dentro e fora do texto, como uma fascinação moderna que, nos países

periféricos, engendra personagens que se antepõem à agenda europeia, minando-a ou simplesmente corrompendo-a.

Entretanto, uma vez mais resta a sensação da imprecisão e do mistério que envolvem a natureza e as possibilidades daquelas “forças ativas”, sempre prontas a resistir à engenharia especiosa da política tradicional. É tentador ler que aí está o “povo”, e identificar, no Sérgio Buarque de Holanda de 1936, a radicalidade que lhe confere Antonio Candido. Mas é também possível, sem prejuízo daquela análise, imaginar que o autor de *Raízes do Brasil* expusesse dilemas a que podemos responder hoje com uma serenidade que seria improvável à época.

Está por realizar-se, ainda, um balanço cuidadoso das inquietações que o debate sobre princípios liberais e totalitários podia provocar em Sérgio Buarque de Holanda, quando escrevia *Raízes do Brasil*. As edições mais recentes trazem atenuadas observações sobre o caráter “fraudulento” (como figura em 1936) da “mitologia liberal”, segundo a qual “os expedientes tirânicos nada realizam de duradouro”.³⁷ Não se trata, claro fique, de reclamar alguma fascinação original do ensaísta com os regimes de força, o que seria absolutamente equívoco. Trata-se apenas de atestar que, antes do Estado Novo e da Segunda Guerra, a crítica aos princípios liberais (em especial, como Sérgio Buarque escreve num artigo de 1935 sobre Carl Schmitt, a ideia de que “o Estado tende a ser um mero servidor da sociedade neutra, ou uma nova espécie de sociedade”)³⁸ podia encontrar-se com a tese de que, afinal, a experiência ibérica na América constituía um outro conceito do político, que o relativo sucesso ulterior do mundo liberal sepultaria por muito tempo (ou para sempre, no horizonte escatológico da imaginação neoliberal).

É de toda forma significativo que, quase ao fim da vida, quando um editor lhe pediu que escrevesse um ensaio “atualizando suas ideias” para a versão francesa de *Raízes do Brasil*, Sérgio Buarque tenha tentado e não tenha conseguido fazê-lo, como mais de uma vez revelou em entrevista.³⁹ O fracasso da reescrita pode ter a ver com o vocabulário datado, com o voo ensaístico que caíra em desgraça nos anos 1970, ou simplesmente com a impossibilidade de escrever novamente o mesmo livro. Mas pode também ter a ver com a suspeita de que a organicidade e a revelação daquelas “forças ativas” apontariam para o fracasso potencial do pacto liberal, trazendo à tona a necessidade da

“recuperação do desígnio ou da missão históricos”, como valentemente os nomeou Richard Morse, que, poderíamos já imaginar, terá sido quem mais longe levou a reescrita de *Raízes do Brasil*, ainda que em *O espelho de Próspero* não se encontre uma única alusão a Sérgio Buarque de Holanda.

Se descontarmos a acrimônia de Morse, que radica no seu desencanto com a consciência liberal norte-americana, mas também no escárnio adorniano com os Estados Unidos, veremos que *O espelho de Próspero* pode servir de espelho a *Raízes do Brasil*. Um espelho que deforma e estende o que, no ensaio de Sérgio Buarque, permanece subentendido, ou talvez simplesmente desentendido. Ao buscar compreender, mapear e avaliar as opções intelectuais que, na pré-história das mentalidades modernas, teriam dado origem às “encruzilhadas” do pensamento político europeu, o historiador norte-americano não esconde, em momento algum, sua profunda simpatia pela “opção ibérica”. Como se o “esforço bem-sucedido” de transplantação da cultura europeia, como se lê na primeira edição de *Raízes do Brasil*, fosse resgatado por Morse, que aprofunda e imagina as consequências de uma civilização que seguiu caminho diverso daquele trilhado pelos “povos protestantes”, em especial a Inglaterra. Na sua lapidar e provocativa formulação: “Há dois séculos um espelho norte-americano tem sido mostrado agressivamente ao Sul, com consequências inquietantes. Talvez seja a hora de virar esse espelho.”⁴⁰

Resumindo, pode-se supor que o encantamento de Morse pela via ibérica provenha da possibilidade de enxergar, nos “escolásticos medievais” (e nos galhos que, lançados, florescerão no neotomismo, de ilustre presença entre pensadores ibéricos), uma sensibilidade ao papel da conjectura e da hipótese na construção do pensamento, contra o que seria, na ciência “moderna”, o desejo de demonstrar uma “certeza final, a despir totalmente a realidade”.⁴¹ Talvez estejamos muito próximos, aqui, da observação de Sérgio Buarque de Holanda em *Raízes do Brasil*, de que a “Escolástica na Idade Média foi criadora porque foi atual”. Somando força aos argumentos expostos, sabemos contemporaneamente o quanto se pode aprender com a história intelectual medieval, e quanto o mundo “pré-moderno” e suas premissas enriquecem e adensam a percepção de um universo governado pelos paradigmas científicos modernos, que cotidianamente retroalimentam nossa crença

na ilimitada capacidade de revelação da ciência, restringindo o campo dos possíveis à área conformada por um único círculo. A lembrança de que também o mundo regido pela ciência moderna tem suas "premissas" e pressupostos, sem os quais a própria ciência despe-se de sentido e de validade, pode recordar que há outros mundos igualmente legítimos, sobretudo estimáveis. Descobre-se, assim, como é longeva a querela sobre os "vários mundos possíveis", discussão a um só tempo "atual e inatual", para lembrar categorias caras ao historiador brasileiro.

A sedução pela via ibérica convida o estudioso à extensão, no espaço e no tempo, de concepções – sobre o indivíduo, sobre as razões de Estado, ou sobre a possível missão dos povos – que teriam sido gestadas e laboradas numa era passada. Essa é a principal zona de coincidência entre *Raízes do Brasil* e *O espelho de Próspero*: o reconhecimento de que uma história das Américas deve necessariamente dialogar com a história europeia mais remota. Evidentemente, a fé depositada nos ibéricos e em seu universalismo supostamente mais poroso, aberto à diversidade e à variedade do gênero humano, é algo que encontra os seus extremos em Richard Morse, enquanto Sérgio Buarque de Holanda parece mais reservado. Mas é plausível que, *em ambos os casos, a desconfiança em relação à matriz liberal seja o motor, a causa primeira de sua escrita*. No fundo de tudo, está a desconfiança em face daquele apagamento do indivíduo, da abstração de sua singularidade.

Seguindo a intuição literária de Morse, estampa-se o problema no contraponto entre T. S. Eliot e Mário de Andrade, entre J. Alfred Prufrock, com sua "personalidade irreparavelmente lesada", e o Mário de Andrade arlequinal que grita e chora (impotente, nunca é demais lembrar) na metrópole desvairada. A "generalizada cidade ocidental" de Eliot encontra-se e revela-se, empobrecida, no espelho da São Paulo todavia encantada de Mário. Anuncia-se aí, na interpretação de Richard Morse, a inarredável simpatia pelo outro lado do espelho, tomado em sua amplitude latino-americana, ou ibero-americana: o coronel Aureliano Buendía contra o coronel Thomas Sutphen, a Macondo de García Márquez contra o condado de Yoknapatawpha, de Faulkner. Na cristalina e quase cândida visão do historiador norte-americano, uma

cisão entre as sensibilidades estética e científica, que em Mariátegui estavam unidas, deslocou para os romancistas, poetas e artistas ibero-americanos o peso da responsabilidade de expressar seu mundo como centro e não como periferia.⁴²

Em Morse, o plano poético prenuncia e acolhe as soluções que jamais se realizaram no plano político.

A questão é retomada num artigo de resposta às críticas de Simon Schwartzman a *O Espelho de Próspero*, quando, no espírito ensaístico que abraça com convicção, o historiador norte-americano se confessa "atraído pela exploração lúdica da consciência humana", conclamando, em sua defesa, um arco de autores que preservariam "a função do *homo ludens*, cuja vitalidade Huizinga considerava como o ingrediente fundamental da arte, da cultura e da improvisação social, e estava, segundo ele sentia em 1944, declinando rapidamente na Europa".⁴³

Tão mais interessante se torna a observação quanto, em artigo posterior, sobre Gilberto Freyre e Sérgio Buarque de Holanda, Morse aproxima ambos os autores de Huizinga, embora visse em Sérgio uma tendência "clássica", contra a mentalidade "barroca" de Freyre:

Se Gilberto Freyre sugere um dos cronistas medievais de Huizinga, seu contemporâneo, Sérgio Buarque de Holanda, toma o caminho do próprio Huizinga. Ambos perseguem o segredo do Brasil, mas Gilberto evoca a sua imagem enquanto Sérgio insere a nação no processo histórico do Ocidente e prescreve o seu desembaraço da política tradicional. Um, no espírito americano de pluralismo antropológico, celebra sua descoberta da cultura patriarcal brasileira; o outro usa sua formação europeia para explorar a tensão entre o patriarcalismo herdado e o avanço do liberalismo ocidental. Nas categorias do historiador da arte Heinrich Wölfflin, a mentalidade de Freyre era a de um pintor barroco que explorava variações em torno de um tema central, enquanto Sérgio Buarque seguia uma busca clássica ou linear por uma força tectônica.⁴⁴

Como derradeiro problema, especialmente provocativo em 1936, restava ainda a relação entre o indivíduo e o Estado, ou a natureza mesma do Estado. Não se trata, contudo, de simplesmente dar mais uma volta ao empoeirado disco que por vezes ainda se impõe aos nossos ouvidos, quando se discute a maior

ou menor presença do Estado na vida dos cidadãos. Regressando à preocupação de Sérgio Buarque de Holanda quando discutia Carl Schmitt, trata-se muito mais de ousar perceber o Estado não como criatura neutra, mas como dotado, em seu âmago, de uma missão, encarnando o que Richard Morse, referindo-se à época dos “soberanos católicos”, identifica como a “responsabilidade da eleição de objetivos comuns”, que na Inglaterra fora, segundo ele, “retirada do Estado e atribuída, num espírito de pluralismo occamista, a um mercado supostamente ‘livre’ de ideias e prescrições privadas, agora tratadas como ‘mercadorias’”.⁴⁵

Exagerando um pouco nas metáforas, creio que aí atingimos o terreno lodoso que o leitor de *Raízes do Brasil* costuma evitar. É que a história política do século XX terá revelado, à saciedade, o potencial desastre do Estado que encarna uma “missão”. No quadrante latino-americano, nossa *expertise* em ditaduras nos autoriza, quicá, a recuar prudentemente diante de quaisquer tentativas de investir o Estado de uma organicidade inconsútil, que logicamente o torna portador da missão coletiva, no momento em que o aparato estatal revela-se como a forma congênita das “forças ativas” da sociedade, espécie de soberano protetor da potencial boa ordem sociológica da terra, como bem poderia sugerir um Oliveira Vianna.

Bebendo em fonte hegeliana, Sérgio Buarque de Holanda percebia o Estado como “criatura espiritual”, que se “opõe à ordem natural e a transcende”. O desafio, entretanto, estava na definição do contorno do corpo social, de suas necessidades intrínsecas, ou, jogando ainda uma vez com as palavras de Morse, de seus “desígnios”. Em defesa de Sérgio Buarque, há que lembrar que essas “formas superiores da sociedade” não são concebidas como uma “ordem” finalmente atingida e revelada. Ao contrário, ainda no espírito do jovem modernista, tais formas da sociedade “emergem continuamente das suas necessidades específicas e jamais das escolhas caprichosas”.⁴⁶ Há algo vivo e irrequieto nessas nunca suficientemente explicadas “necessidades específicas”.

Ao fim, porém, um interessado e renitente leitor de Weber poderia perguntar, diante da missão redentora dos povos ibero-americanos, sustentada por Richard Morse, e diante da inquietação de Sérgio Buarque de Holanda com o futuro da gente de ascendência ibérica: será que no fundo da reação à despersonalização do

indivíduo não estará a incapacidade de viver as encruzilhadas do “mundo moderno” em todas as suas consequências? Será que a luta com o desencantamento não esconde, no fundo, o desejo de buscar o sentido ali onde ele já se desfez? A busca desesperada do sentido, por seu turno, não poderia abrir as vias para uma nova espécie de intelectualização quase religiosa, com novos fins e novos meios? Não há, na refutação da via “moderna”, o perigo de forjar mais uma racionalização férrea, com a sacralização de uma outra ética? Que significa, ao fim, a convicta recusa da visão agonística de um mundo em que o indivíduo perde a sua fibra, para tornar-se uma peça a mais na maquinaria vigente?

Se de fato há tal recusa, não cabe perguntar apenas pelas suas consequências. Há que inquirir-lhe também o sentido. Até lá, talvez valha a pena continuar respondendo aos ventos do norte com novos moinhos. Afinal, o reencantamento do mundo é um caminho imaginário que *Raízes do Brasil* não chega a postular, mas que leitores interessados podem perfeitamente trilhar.

* * *

O debate que envolveu o autor de *O espelho de Próspero* e Simon Schwartzman no final da década de 1980, logo após a publicação do livro em português, foi já analisado em detalhe.⁴⁷ Ainda assim vale a pena lembrá-lo, já que em meio às farpas tocaram-se alguns pontos nevrálgicos da argumentação de Morse.

Schwartzman percebe, no livro “profundamente equivocado” que seria *O espelho de Próspero*, uma “nostalgia pela totalidade e pelo transcendente”, como se nele se escondesse um vicioso “milénarismo soreliano”. Retenho aqui, à guisa de conclusão, o aspecto propriamente mítico desse reencontro daquilo que, desde a perspectiva de Schwartzman, seria uma idealizada “essência milenar perdida”.⁴⁸

É bastante significativo que, em resposta a “O espelho de Morse”, o historiador norte-americano não esconda (num artigo publicado em julho de 1989, no calor da corrida eleitoral em que Lula despontava como forte candidato à presidência da República) certa esperança profética no pleno desenvolvimento do curso histórico. É impressionante a utilização abundante que Morse faz do tempo futuro (“terão de ocorrer inevitavelmente”,

“fatalmente ainda ocorrerá” etc.), e a convicção quase vindicativa no porvir: “o povo brasileiro como um todo, ainda conservando sua vitalidade, está tomando as rédeas nas suas mãos.”⁴⁹

Antes de desqualificar a resposta de Morse como simples laivo populista, valeria a pena pensar no que está em questão no debate. Mauricio Tenorio, na esteira da publicação de *O espelho de Próspero*, provocativamente sugere que se poderia considerar Morse “um *flamboyant* da historiografia norte-americana da América Latina”.⁵⁰ O mais interessante, no entanto, é a recuperação do contexto ideológico e teórico em que se teria gerado a visão que conforma o livro polêmico:

quando Morse fala da “tradição diferente”, da necessidade de reconhecer na América Latina uma “nova ideologia”, simplesmente está fazendo coro (de muito bom timbre) com os tons que ressoam desde Lévi-Strauss e Eliade até Marcuse, Adorno, Foucault e Dumont. E uma das funções fundamentais destes ecos está contida na revalorização do mítico, fator que ganha categoria de forma do conhecimento e vida, título que está no mesmo nível do conhecimento científico.⁵¹

No fundo de tudo estaria, então, a “revalorização do tradicional”, ou a “crítica à modernidade” de uma parte das ciências sociais e da historiografia elaboradas nos Estados Unidos a partir sobretudo do final dos anos 1970. Talvez a ideia de um “regresso” seja demasiado simplista para compreender o alcance da luz que Morse projeta sobre a história intelectual ibérica em sua longa duração. Mas há aí, em meio às provocações de parte a parte, a percepção da relação singular que o seu pensamento guarda especialmente com a religião. Uma “hermenêutica” peculiar, ou uma relação diversa com a tradição, para ecoar a arguta leitura de Otávio Velho.⁵²

O que nota o antropólogo brasileiro, apoiado em Metz, é que a secularização e a consequente dessacralização do mundo é uma forma de separar-se, afinal, daquela esfera transcendente que se projeta sempre para um *além*, e que lá se resguarda. Uma esfera, porém, que a todo instante ameaça regressar. Em termos caros a Morse, que recendem a Dumont e apontam para sua reflexão já posterior a *O espelho de Próspero*, é o holismo que contrabalança o individualismo.⁵³

Em via diversa, pensando na história de longa duração das ciências sociais latino-americanas – diante da qual afinal Morse igualmente se posiciona –, é difícil esquecer que a partir dos anos 1950 e sobretudo nos anos 1960 opera-se uma profunda crítica à modernização, ou mais exatamente aos seus efeitos destrutivos, que a periferia, mais que qualquer outro espaço, saberia compreender. Isto é, a partir de meados do século passado há essa viragem que permite alterar bruscamente os ponteiros das análises que tomavam a realidade latino-americana como refratária, em si mesma, à modernização. Reafirmando o imaginário latino-americanista, o continente se entregava à vertigem de um projeto alternativo, ou ao sonho de uma modernidade autóctone. Na trilha épica dos revolucionários ou na sanha abnegada dos reformistas, a modernidade brilhava sob todas as formas, mesmo e ainda antes que Cuba ensejasse a fantasia de um desvio radical.

Além do mais, a possibilidade de que ao longo do século XX a periferia ganhasse foros de centro criador, encontra em cheio propostas anteriores, que apontam para os mais arraigados desejos modernistas. Neles, isto é, nessa tradição intelectual que Morse perscruta e recebe com regozijo crítico e liberdade poética (que se pense no tom joco-sério do seu brilhante e hilário “McLuhanaíma, *The solid gold hero* ou O herói com bastante caráter, uma fuga”⁵⁴), residia já a miragem de uma reversão radical da relação de dependência – palavra que, não por caso, logrou tanto prestígio na região.

Talvez a metáfora mais forte de Morse, para quem o “espelho” deveria ser invertido (uma teleologia reversa), encontre aí sua origem, nessa aposta algo destemida – sempre um pouco quixotesca – no modelo e nas propostas de uma sociedade supostamente desviante em relação aos pactos tradicionais da modernidade ocidental. Outro Ocidente, outra América, outra Europa, outra geografia, enfim, a desenhar um futuro alternativo que parte da crença e da aposta em um passado singular, o que leva a imaginação luxuosa do historiador a formular o paradoxo de um *passado promissor*.

Para finalizar, convém trazer *Raízes do Brasil* de volta ao foco. Claro está que o ensaio de Sérgio Buarque de Holanda não é *O espelho de Próspero*, embora a confiança no futuro universal da América Latina seja algo que, no quadrante brasileiro, encontrara

já sua plena justificação entre os “nossos” modernistas, inclusive o jovem Sérgio, que páginas atrás vimos reagir tão visceralmente ao “empirismo frio e prosaico” da América do Norte.

Penso que o contraste aqui proposto possa ajudar a compreender, enfim, que a *secularização* é ainda um tema central para todos nós, latino-americanos ou não. A questão é que a “desmitologização do mundo” converte a literatura, e com ela os grandes ensaios de interpretação nacional e regional, em uma constante reconstrução do *enigma* que a mesma secularização promete desvendar e anular. Penso aqui na proposta de Jorge Briosso que, tendo Rubén Darío em mente, pretende

recuperar os diferentes cenários desde os quais os textos latino-americanos modernistas, textos que assumem sua condição profana e desencantada, incorporam o enigma, a revelação, o sentido do sagrado.⁵⁵

Como explicar *Raízes do Brasil*, então? Como e onde situar o ensaio de Sérgio Buarque de Holanda, nessa linha ampla que vai da secularização ao pleno reencontro do mito?

É interessante que um livro como *Raízes do Brasil* desperte as mais diversas reações e as mais extremas leituras. Se por um lado é possível imaginá-lo como um verdadeiro “prefácio” à modernidade, por outro lado pergunto-me, após contrastá-lo às elucubrações de Richard Morse, se não é possível supor que *Raízes do Brasil*, afinal, abra as suas próprias vias para uma visão reencantada do mundo. Quando menos, não seria possível supor que, ao perscrutar a secularização, o livro de Sérgio Buarque paradoxalmente termina por elevar a América Latina à categoria de enigma? Como se, weberianamente, o *desencantamento* tornasse a busca impossível do *sentido* mais angustiante e urgente que nunca.

Talvez Ángel Rama tenha uma resposta satisfatória, que aliás é menos uma resposta que um programa de pesquisa. No prólogo à edição da poesia e prosa de Darío para a Biblioteca Ayacucho, o crítico uruguaio sugeria que o poeta

por um lado segue crendo no “culto da sagrada selva, o deus grande e universal, da lei misteriosa e potente que rege tudo”; por outra vai reconhecendo o fracasso do projeto em termos românticos.

É então que Darío, lembra ainda Rama, encontra em Wagner a solução para o conflito:

Haveria outro modo de conservar a selva que não fosse à mercê do retrato do natural. Consistiria em uma leitura de segundo nível que a reconstruísse (...) mediante o estabelecimento, já não de imagens, senão de valores, que fossem racionalizações interpretativas passíveis de expressar-se em signos culturais.⁵⁶

Haveria, em *Raízes do Brasil*, algo desse movimento substitutivo, que recobre o enigma com a roupagem racionalizante da grande “interpretação”? Será que os tipos, metodicamente desenhados, servem ao fim apenas à tarefa de corroborar a “nossa” misteriosa “contribuição ao mundo”? Serviria o discurso, entretido nos argumentos racionais, a recordar tão somente que o enigma está sendo resguardado até um futuro que só o poeta sabe quando e como virá? Mas como ler o vaticínio letal que Sérgio Buarque de Holanda lança sobre o “homem cordial”? Que é feito desse “herói” que resiste, e cuja dor “só Deus” e o poeta sabem “como dói”?⁵⁷

Espero enfim que o contraste entre *O espelho de Próspero* e *Raízes do Brasil* resulte proveitoso, nisso que é a lembrança do talhe nem sempre “apolíneo” do livro de Sérgio Buarque de Holanda.⁵⁸ Corte não apolíneo que, em sua paixão latino-americanista, o seu par norte-americano pode revelar em toda extensão e alcance, por ter afinal mergulhado sem qualquer pejo na verdade continental de poetas e romancistas. Talvez seja tempo de visitar *Raízes do Brasil*, não mais apenas para buscar sua coerência interna ou sua preciosa arquitetura, mas sim para sondar as profundezas escuras que esse ensaio luminoso dissimula.

NOTAS

- ¹ Uma versão anterior do presente ensaio foi publicada na revista *Novos Estudos*. MONTEIRO. As Raízes do Brasil no Espelho de Próspero, p. 159-182.
- ² DARÍO. *Los raros*, p. 17. Sempre que não se encontre sinal em contrário, as traduções ao português são minhas (PMM).
- ³ DARÍO. *Los raros*, p. 20.
- ⁴ ZABUS. *Tempests after Shakespeare*; RENAN. *Caliban, suite de la tempête*.
- ⁵ Para uma discussão da origem do conceito de América Latina, leia-se DINIZ. O conceito de América Latina: uma perspectiva francesa. É controversa a primeira vez em que o termo teria sido utilizado. Diniz afirma que o conceito foi provavelmente inaugurado por Charles Calvo, em seu *Recueil Complet des Traités...* de 1862. Contudo, Jorge Schwartz sugere que "o termo *América Latina* surge pela primeira vez em 1836, em artigo de Michel Chevalier, retomado com vigor pelo escritor e diplomata colombiano José María Torres Caicedo", autor do tratado *Unión Latinoamericana*, de 1865. Ainda de acordo com Schwartz, a ideia de que o termo fora "cunhado e difundido pelos ideólogos de Napoleão III, como justificativa da invasão do México", não passaria de um erro. Cf. SCHWARTZ. Abaixo Tordesilhas!, p. 847-848. Para um debate abrangente da lógica imperial que preside o conceito do "hispano-americano", consulte-se DÍAZ QUIÑONES. *Sobre los principios*: los intelectuales caribeños y la tradición, p. 65-166.
- ⁶ CASTRO. Introducción, p. 53.
- ⁷ DÍAZ QUIÑONES. *Sobre los principios*: los intelectuales caribeños y la tradición, p. 131.
- ⁸ Rodó, *Mirador de Próspero*, citado por DÍAZ QUIÑONES. *Sobre los principios*: los intelectuales caribeños y la tradición, p. 131-132.
- ⁹ HOLANDA. *Raízes do Brasil*, p. 189.
- ¹⁰ MARTÍ. *En los Estados Unidos*: periodismo de 1881 a 1892.
- ¹¹ FOUCAULT. *Dits et écrits*: 1954-1975, p. 601-602.
- ¹² A sentença ("o americano ainda é interiormente inexistente") aparece associada ao nome de D. H. Lawrence – "um dos poetas mais singulares de nosso tempo", dirá Sérgio Buarque –, em cujos *Studies in Classic American Literature* o escritor brasileiro encontrará a ideia de que "na atividade americana o sangue é quimicamente reduzido pelos nervos". HOLANDA. *Raízes do Brasil*, p. 189 e 222.
- ¹³ Para a consideração de uma "sutil sublimação do bandeirismo" na obra de Sérgio Buarque de Holanda, consulte-se BOSI. *Dialética da colonização*, p. 29.

- ¹⁴ RODÓ. *Ariel*, p. 229-230.
- ¹⁵ CASTRO. Introducción, p. 94.
- ¹⁶ HOLANDA. *O espírito e a letra*, p. 35-41.
- ¹⁷ HOLANDA. *O espírito e a letra*, p. 42-46.
- ¹⁸ Sobre o monarquismo do jovem Sérgio Buarque, ver EUGÊNIO. Um horizonte de autenticidade. Sérgio Buarque de Holanda: monarquista, modernista, romântico (1920-1935), p. 425-459.
- ¹⁹ HOLANDA. *O espírito e a letra*, p. 43.
- ²⁰ Venho desenvolvendo uma pesquisa em que procuro explorar o diálogo "latino-americano" em que se sustenta a formulação do "homem cordial" que, lembremos, é uma figura que Ribeiro Couto criara num pequeno artigo para a revista *Monterrey*, editada pela Embaixada do México no Rio de Janeiro. Cf. COUTO. El hombre cordial, producto americano, p. 397-398. Sobre a presença weberiana na imaginação de Sérgio Buarque de Holanda, ver MACHADO. Raízes do Brasil: uma releitura, p. 155-180. Ver também MONTEIRO. *A queda do aventureiro*: aventura, cordialidade e os novos tempos em *Raízes do Brasil*.
- ²¹ HOLANDA. A Chiméra do Monroismo.
- ²² FERNÁNDEZ RETAMAR. *Todo Caliban*.
- ²³ MERQUIOR. O outro Ocidente, p. 71.
- ²⁴ Retomo, nesta seção, argumentos desenvolvidos em texto anterior. Cf. MONTEIRO. Buscando América, p. 313-334.
- ²⁵ WEBER. *A ética protestante e o "espírito" do capitalismo*, p. 139.
- ²⁶ É interessante contrastar as reflexões relativamente serenas de "Considerações sobre o americanismo", originalmente publicado em 1941 e depois incluído em *Cobra de vidro*, ao ácido antiamericanismo daqueles artigos de juventude que acabo de referir. Cf. HOLANDA. *Cobra de vidro*, p. 23-27.
- ²⁷ HOLANDA. *Raízes do Brasil*, p. 30.
- ²⁸ LAFETÁ. 1930: a crítica e o modernismo.
- ²⁹ O diálogo entre o modernista e o historiador tem ensejado, nos últimos tempos, vários e bons trabalhos. Destaco aqui AVELINO FILHO. As raízes de *Raízes do Brasil*, p. 33-41; PRADO. *Trincheira, palco e letras*: crítica, literatura e utopia no Brasil, p. 263-270; CASTRO. *Com tradições e contradições*: contribuição ao estudo das raízes modernistas do pensamento de Sérgio Buarque de Holanda; CARVALHO. *Outros lados*: Sérgio Buarque de Holanda, crítica literária, história e política (1920-1940).
- ³⁰ HOLANDA. *O espírito e a letra*, p. 226.
- ³¹ HOLANDA. *Raízes do Brasil*, p. 29.

³² HOLANDA. *Raízes do Brasil*, p. 23-24.

³³ O princípio tomista ("Cum enim gratia non tollat naturam, sed perficiat, oportet quod naturalis ratio subserviat fidei; sicut et naturalis inclinatio voluntatis obsequitur caritati", *Summa Theologiae*, I, q. 1, a. 8, ad. 2) sugere que a distância daquele céu ideal não impede, antes enseja, o aperfeiçoamento do mundo natural pela luz da revelação. O incômodo de Sérgio Buarque de Holanda se dá, é claro, no momento – contemporâneo – em que uma caprichosa engenharia social torna-se o agente do aperfeiçoamento político. Em termos tomistas, a doutrina sagrada não é matéria de argumentação, porque se assim fosse, ela viria da razão ou da autoridade, o que lhe roubaria a dignidade. Mas, como se lê na resposta a tal objeção, de onde provém a citação de Sérgio Buarque, a doutrina sagrada pode também basear-se em argumentos de autoridade, porque ao fim é imperativo que acreditemos na autoridade daquele a quem a Revelação foi feita. Reduzir essa autoridade a uma anacrônica "paixão de professores" é, precisamente, o objetivo contemporâneo do ensaísta.

³⁴ João Cezar de Castro Rocha se detém sobre o sentido das alterações efetuadas no primeiro parágrafo de *Raízes do Brasil*, em cuja primeira edição se lê que constituíramos "o único esforço bem-sucedido em larga escala, de transplantação da cultura europeia...", enquanto nas edições mais recentes o sucesso do transplante de tal cultura se tempera com circunstâncias naturais "se não adversas, largamente estranhas à sua tradição milenar". Cf. ROCHA. O exílio como eixo: bem-sucedidos e desterrados. Ou: por uma edição crítica de *Raízes do Brasil*, p. 245-275.

³⁵ Daí a facécia que encerra a carta a Cassiano Ricardo, publicada, em 1948, como resposta à leitura que o autor do *Martim Cererê* fizera do homem cordial: "E às vezes receio sinceramente que já tenha gasto muita cera com esse pobre defunto." Cf. HOLANDA. *Raízes do Brasil*, p. 396.

³⁶ SANTÍ. Esta edición, p. 105-110.

³⁷ HOLANDA. *Raízes do Brasil*.

³⁸ HOLANDA. *Raízes de Sérgio Buarque de Holanda*, p. 298-301.

³⁹ HOLANDA. A democracia é difícil: as observações e as conclusões de um especialista com base no exame da história. Entrevista concedida a João Marcos Coelho; HOLANDA. Corpo e alma do Brasil: entrevista com Sérgio Buarque de Holanda. Entrevista concedida a Laura de Mello e Souza.

⁴⁰ MORSE. *O espelho de Próspero*: cultura e ideias nas Américas, p. 13-14.

⁴¹ MORSE. *O espelho de Próspero*: cultura e ideias nas Américas, p. 35.

⁴² MORSE. *O espelho de Próspero*: cultura e ideias nas Américas, p. 135-137.

⁴³ MORSE. A miopia de Schwartzman, p. 168. Regressarei em seguida à polêmica entre Schwartzman e Morse.

⁴⁴ MORSE. Balancing myth and evidence: Freyre and Sérgio Buarque, p. 52.

⁴⁵ MORSE. *O espelho de Próspero*: cultura e ideias nas Américas, p. 38.

⁴⁶ HOLANDA. *Raízes do Brasil*, p. 208.

⁴⁷ Ver, a propósito: SCHWARTZMAN. O espelho de Morse, p. 185-192; SCHWARTZMAN. O gato de Cortázar, p. 191-203; MORSE. A miopia de Schwartzman, p. 166-178; MERQUIOR. O outro Ocidente, p. 67-91; AROCENA. Ariel, Caliban e Próspero: notas sobre a cultura latino-americana, p. 92-109; VELHO. O espelho de Morse e outros espelhos, p. 94-101; OLIVEIRA. Anotações sobre um debate, p. 26-41; BOMENY. Saudades do Brasil de Richard Morse. Ver, também, o capítulo 7 deste livro. Sobre Morse, consulte-se ainda o número especial da *Luso-Brazilian Review*, organizado por Thomas Cohen e Dain Borges, e CARVALHO. Morse e o mar, p. 105-119.

⁴⁸ SCHWARTZMAN. O espelho de Morse, p. 192.

⁴⁹ MORSE. A miopia de Schwartzman, p. 168.

⁵⁰ TENORIO. Profissão: Latin Americanist: Richard Morse e a historiografia norte-americana da América Latina, p. 108.

⁵¹ TENORIO. Profissão: Latin Americanist: Richard Morse e a historiografia norte-americana da América Latina, p. 119-120.

⁵² VELHO. O espelho de Morse e outros espelhos, p. 96.

⁵³ MORSE. *A volta de McLubanaíma*, especialmente p. 161-204. Uma análise circunstanciada dessa visão redentora da América Latina deveria tomar em conta também a juventude de Richard Morse na Universidade de Princeton, onde, segundo relata o próprio historiador, Augusto Centeno lhe "abriu os olhos para García Lorca, San Juan de la Cruz, Ricardo Güiraldes", e onde estava Américo Castro, "o grande homem da geração de 98 na Espanha". Cf. BOMENY. Saudades do Brasil de Richard Morse, [s.p.l.].

⁵⁴ MORSE. *A volta de McLubanaíma*, p. 247-278.

⁵⁵ BRIOSO. De la desaparición de los oráculos y de la muerte y resurrección de los dioses: lo sagrado y lo profano en la obra de Rubén Darío.

⁵⁶ Rama, "Prólogo", citado por BRIOSO. De la desaparición de los oráculos y de la muerte y resurrección de los dioses: lo sagrado y lo profano en la obra de Rubén Darío.

⁵⁷ Valho-me dos versos finais da canção de Caetano Veloso, "O herói", do disco intitulado *Cê*.

⁵⁸ A utilização das categorias nietzschanas para a compreensão de *Raízes do Brasil* foi proposta por Luiz Dantas. Cf. DANTAS. Prefácio, p. 15-20.

REFERÊNCIAS

AQUINO, Sancti Thomae de. *Summa Theologiae*. Disponível em: <<http://www.corpusthomaticum.org/sth1001.html>>. Acesso em: 17 jul. 2010.

AROCENA, Felipe. Ariel, Caliban e Próspero: notas sobre a cultura latino-americana. *Presença*, n. 15, p. 92-109, 1990.

AVELINO FILHO, George. As raízes de *Raízes do Brasil*. *Novos Estudos*, n. 18, p. 33-41, set. 1987.

BOMENY, Helena. Saudades do Brasil de Richard Morse. Disponível em: <<http://sitemason.vanderbilt.edu/files/fm9lDy/Bomeny%20Helena%20Maria%202.doc>>. Acesso em: 12 ago. 2008.

BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

BRIOSO, Jorge. De la desaparición de los oráculos y de la muerte y resurrección de los dioses: lo sagrado y lo profano en la obra de Rubén Darío. In: ROQUE BALDOVINOS, Ricardo (Ed.). *Hacia una historia de las literaturas centroamericanas*. Guatemala: F&G Editores. No prelo.

CARVALHO, Maria Alice Rezende de. Morse e o mar. In: _____. *Quatro vezes cidade*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 1994. p. 105-119.

CARVALHO, Marcus Vinicius Corrêa. *Outros lados*: Sérgio Buarque de Holanda, crítica literária, história e política (1920-1940). 2003. Tese de doutorado – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2003.

CASTRO, Belén. Introducción. In: RODÓ, José Enrique. *Ariel*. Madrid: Cátedra, 2004. p. 9-135.

CASTRO, Conrado Pires de. *Com tradições e contradições*: contribuição ao estudo das raízes modernistas do pensamento de Sergio Buarque de Holanda. 2002. Dissertação de mestrado – Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2002.

COHEN, Thomas; BORGES, Dain. *Luso-Brazilian Review*, v. 32, n. 2, winter 1995.

COUTO, Rui Ribero. El hombre cordial, producto americano. In: HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. p. 397-398.

DANTAS, Luiz. Prefácio. In: MONTEIRO, Pedro Meira. *A queda do aventureiro*. Campinas: Editora da Unicamp, 1999. p. 15-20.

DARÍO, Rubén. *Los raros*. Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1952.

DÍAZ QUIÑONES, Arcadio. *Sobre los principios*: los intelectuales caribeños y la tradición. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, 2006. p. 65-166.

DINIZ, Dilma Castelo Branco. O conceito de América Latina: uma perspectiva francesa. In: XI ENCONTRO REGIONAL DA ABRALIC, 2007, São Paulo. *Anais...* São Paulo: Abralic, 2007.

EUGÊNIO, João Kennedy. Um horizonte de autenticidade. Sérgio Buarque de Holanda: monarquista, modernista, romântico (1920-1935). In: MONTEIRO, Pedro Meira; EUGÊNIO, João Kennedy (Orgs.). *Sérgio Buarque de Holanda*: perspectivas. Campinas: Editora da Unicamp; Rio de Janeiro: Eduerj, 2008. p. 425-459.

FERNÁNDEZ RETAMAR, Roberto. *Todo Caliban*. Buenos Aires: Clacso, 2004.

FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*: 1954-1975. Paris: Gallimard, 2001. p. 601-602.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. A Chiméra do Monroismo. *A Cigarra*, 1 jul. 1920.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. A democracia é difícil: as observações e as conclusões de um especialista com base no exame da história. *Veja*, 28 jan. 1976. Entrevista concedida a João Marcos Coelho.

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

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes de Sérgio Buarque de Holanda*. BARBOSA, Francisco de Assis (Org.). Rio de Janeiro: Rocco, 1989.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *O espírito e a letra*. PRADO, Antonio Arnoni (Org.). São Paulo: Companhia das Letras, 1996. v. 1.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. Corpo e alma do Brasil: entrevista com Sérgio Buarque de Holanda. *Novos Estudos*, 69, jul. 2004. Entrevista concedida a Laura de Mello e Souza.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. ARAÚJO, Ricardo Benzaquen de; SCHWARCZ, Lilia (Org.). Edição comemorativa 70 anos. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

LAFETÁ, João Luiz. *1930: a crítica e o modernismo*. São Paulo: Editora 34, 2000.

MACHADO, Brasil Pinheiro. Raízes do Brasil: uma releitura. In: MONTEIRO, Pedro Meira; EUGÊNIO, João Kennedy (Orgs.). *Sérgio Buarque de Holanda*: perspectivas. Campinas: Editora da Unicamp; Rio de Janeiro: Eduerj, 2008. p. 155-180.

MARTÍ, José. *En los Estados Unidos: periodismo de 1881 a 1892*. RETAMAR, Roberto Fernández; RODRÍGUEZ, Pedro Pablo (Org.). Madrid: ALLCA XX, 2003.

MERQUIOR, José Guilherme. O outro Ocidente. *Presença*, n. 15, p.69-91, 1990.

MONTEIRO, Pedro Meira. *A queda do aventureiro: aventura, cordialidade e os novos tempos em Raízes do Brasil*. Campinas: Editora da Unicamp, 1999.

MONTEIRO, Pedro Meira. Buscando América. In: HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. ARAÚJO, Ricardo Benzaquen de; SCHWARCZ, Lília (Org.). Edição comemorativa 70 anos. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. p. 313-334.

MONTEIRO, Pedro Meira. As *Raízes do Brasil* no *Espelho de Próspero*. *Novos Estudos*, n. 83, p. 159-182, mar. 2009.

MONTEIRO, Pedro Meira; EUGÊNIO, João Kennedy (Orgs.). *Sérgio Buarque de Holanda: perspectivas*. Campinas: Editora da Unicamp; Rio de Janeiro: Eduerj, 2008.

MORSE, Richard M. *O espelho de Próspero: cultura e ideias nas Américas*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

MORSE, Richard M. A miopia de Schwartzman. *Novos Estudos Cebrap*, n. 24, p. 166-178, jul. 1989.

MORSE, Richard M. *A volta de McLubanaíma: cinco estudos solenes e uma brincadeira séria*. Tradução de Paulo Henriques Britto. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

MORSE, Richard M. Balancing myth and evidence: Freyre and Sérgio Buarque. *Luso-Brazilian Review*, v. 32, n. 2, p. 47-57, winter 1995.

OLIVEIRA, Lucia Lippi de. Anotações sobre um debate. *Presença*, n. 16, p. 26-41, abr. 1991.

PRADO, Antonio Arnoni. *Trincheira, palco e letras: crítica, literatura e utopia no Brasil*. São Paulo: Cosac Naify, 2004.

RENAN, Ernest. *Caliban, suite de la tempête*. Paris: Calmann Levy, 1878.

ROCHA, João Cezar de Castro. O exílio como eixo: bem-sucedidos e desterrados. Ou: por uma edição crítica de *Raízes do Brasil*. In: MONTEIRO, Pedro Meira; EUGÊNIO, João Kennedy (Orgs.). *Sérgio Buarque de Holanda: perspectivas*. Campinas: Editora da Unicamp; Rio de Janeiro: Eduerj, 2008.

RODÓ, José Enrique. *Ariel*. Madrid: Cátedra, 2004.

SANTÍ, Enrico Mario. Esta edición. In: ORTIZ, Fernando. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Madrid: Cátedra, 2002. p. 105-110.

SCHWARTZ, Jorge. Abaixo Tordesilhas! In: ROCHA, João Cezar de Castro (Org.). *Nenhum Brasil existe: pequena enciclopédia*. Rio de Janeiro: Topbooks, UniverCidade, 2003. p. 845-863.

SCHWARTZMAN, Simon. O espelho de Morse. *Novos Estudos Cebrap*, n. 22, p. 185-192, out. 1988.

SCHWARTZMAN, Simon. O gato de Cortázar. *Novos Estudos Cebrap*, n. 25, p. 191-203, out. 1989.

TENORIO, Mauricio. Profissão: Latin Americanist: Richard Morse e a historiografia norte-americana da América Latina. *Estudos Históricos*, v. 2, n. 3, p. 102-132, 1989.

VELHO, Otávio. O espelho de Morse e outros espelhos. *Estudos Históricos*, v. 2, n. 3, p. 102-132, 1989.

VELOSO, Caetano. O herói. *Cê*. Rio de Janeiro: Universal, 2006. 1 CD, digital, estéreo.

WEBER, Max. *A ética protestante e o "espírito" do capitalismo*. Tradução de José Carlos Mariani de Macedo. Revisão e edição de Antônio Flávio Pierucci. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

ZABUS, Chantal. *Tempests after Shakespeare*. New York: Palgrave, 2002.

BEATRIZ H. DOMINGUES
PETER L. BLASENHEIM
ORGANIZADORES

O CÓDIGO MORSE
ENSAIOS SOBRE RICHARD MORSE

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

REITOR Clélio Campolina Diniz

VICE-REITORA Rocksane de Carvalho Norton

EDITORA UFMG

DIRETOR Wander Melo Miranda

VICE-DIRETORA Silvana Cóser

CONSELHO EDITORIAL

Wander Melo Miranda (presidente)

Flávio de Lemos Carsalade

Heloisa Maria Murgel Starling

Márcio Gomes Soares

Maria das Graças Santa Bárbara

Maria Helena Damasceno e Silva Megale

Paulo Sérgio Lacerda Beirão

Silvana Cóser

Belo Horizonte
Editora UFMG
2010