

LÚCIA LIPPI OLIVEIRA

A QUESTÃO
NACIONAL
NA PRIMEIRA
REPÚBLICA



REPÚBLICA

100 ANOS

A LIBERDADE ABRE
AS ASAS SOBRE NÓS

Proibida a publicação no todo ou em parte;
permitida a citação. A citação deve ser textual,
com indicação de fonte conforme abaixo.

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA:

OLIVEIRA, Lúcia Lippi. A questão nacional na
Primeira República. São Paulo: Brasiliense;
Brasília: CNPq, 1990. 208p.

Disponibilizado em: <http://www.cpdoc.fgv.br>

*A QUESTÃO NACIONAL
NA PRIMEIRA REPÚBLICA*

LÚCIA LIPPI OLIVEIRA

A QUESTÃO NACIONAL NA PRIMEIRA REPÚBLICA

*Em co-edição com o Programa Nacional do Centenário da República
e Bicentenário da Inconfidência Mineira
co-edição MCT/CNPq*

editora brasiliense

*Copyright © by Lúcia Lippi Oliveira, 1990
Nenhuma parte desta publicação pode ser gravada,
armazenada em sistemas eletrônicos, fotocopiada,
reproduzida por meios mecânicos ou outros quaisquer
sem autorização prévia do editor.*

*ISBN: 85-11-10399-3
Primeira edição, 1990*

*Copydesk: Pier Luigi Cabra
Revisão: J. Maurício Bichara
Capa: Douglas Canjani*



*Rua da Consolação, 2697
01416 São Paulo SP
Fone (011) 280-1222 - Telex: 11 33271 DBLM BR*

IMPRESSO NO BRASIL

“Pátria é uma palavra gasta.
Mas pátria é terra, é mãe,
embora muitos de nós, milhões de nós,
ainda vagueiem órfãos pelas cidades e
pelos campos,
sem o penhor de uma igualdade
que temos que conquistar
com braço forte.
Pátria é uma palavra gasta
mas no seu seio descansarás, amigo,
no chão macio de São João Del’Rei,
amado por seu povo e à luz do céu
profundo.”

Ferreira Gullar

“Para a sociedade continuar a existir, a recordação
social é tão importante quanto o esquecimento
e a ação a partir do zero.”

Mannheim

“Todo nacionalismo repousa no culto a uma
tradição, e o vanguardismo significa forçosamente
uma ruptura.”

Alejo Carpentier

Sumário

Agradecimentos	9
Introdução	11
Primeira Parte:	
MTRIZES DO NACIONALISMO	
1. Política e Cultura	29
2. Decadência e salvação	49
Segunda Parte:	
A NAÇÃO BRASILEIRA	
3. Desde quando somos uma nação?	77
4. Ufanismo: versão otimista da nação	95
5. Belle époque: a integração no mundo cosmopolita	111
6. A construção da história da nação	127
7. O nacionalismo militante	145
8. Terra de Santa Cruz	159
9. Apogeu e declínio da República das Letras no Rio de Janeiro	175
10. Os intelectuais, a nação e o poder	187
Bibliografia	199

Agradecimentos

Este trabalho foi originalmente apresentado como tese de doutorado ao Departamento de Ciências Sociais da Universidade de São Paulo, em novembro de 1986. Aos membros da banca — Carlos Guilherme Motta, Gabriel Cohn, José Eduardo de Farias, Otávio Ianni e Regis Castro de Andrade — agradeço as críticas e sugestões, ainda que nem todas elas tenham sido incorporadas à versão agora publicada.

Inúmeras pessoas estiveram presentes ao longo da elaboração deste trabalho e ao mencioná-las corro o risco do esquecimento e da omissão.

Maria Vitória Mesquita Benevides foi quem me deu o empurrão inicial. Graças a ela procurei o prof. Gabriel Cohn e embarquei nesta viagem. Gabriel apostou no escuro. Dele recebi o incentivo, o apoio e os cuidados nas viagens semanais a São Paulo, durante o curso e na elaboração da tese. O respeito intelectual que Gabriel tem pelos seus alunos constitui um exemplo que tentarei seguir ao longo da minha vida profissional.

A realização da pesquisa só se tornou possível graças à existência de um espaço para o estudo do pensamento social brasileiro no Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil (CPDOC) da Fundação Getúlio Vargas. Menciono aqui nas pessoas de Celina do Amaral Peixoto Moreira Franco, Aspásia Camargo e Alzira Alves de Abreu meu agradecimento pela confiança e estímulo recebidos.

Encontrei nos pesquisadores do CPDOC um clima de trabalho, de debate intelectual e de incentivo sem o qual teria sido im-

possível a realização desta pesquisa. Mônica Pimenta Velloso, Angela Maria de Castro Gomes e Helena Bomeny acompanharam, de diferentes formas, este trabalho, sugerindo encaminhamentos e desdobramentos, e foram pacientes em suportar meus momentos de admiração e de indignação frente aos autores analisados no texto. Ricardo Benzaquem de Araújo foi pródigo em indicar trabalhos de historiadores que muito me auxiliaram na elaboração do texto e um guia inestimável no campo da história intelectual. Eduardo Rodrigues Gomes, ao viajar para os Estados Unidos, recebeu a incumbência de me enviar livros e artigos pertinentes ao tema. Zairo Cheibub herdou esta tarefa depois da volta de Eduardo.

Um agradecimento especial aos integrantes dos Grupos de Trabalho “Sociologia da Cultura” e “Pensamento Social no Brasil” da ANPOCS, nas pessoas dos seus coordenadores à época, Maria Isaura Pereira de Queiroz e Luís Antonio de Castro Santos. Com os membros desses grupos, pude expor meus interesses e discutir as primeiras versões deste trabalho.

Francisco de Assis Barbosa me emprestou textos, indicou bibliografia e se dispôs a me ajudar no entendimento do mundo das letras na Primeira República.

Renato Ortiz foi generoso ao ler o presente texto e indicar sua publicação. Sua produção contribuiu decisivamente para a minha compreensão da cultura brasileira de ontem e de hoje.

Márcio, Eduardo e Isabel mantiveram o *fair play* e garantiram o meu contato com o mundo cotidiano. Reagiram com galhardia diante da falta de tempo e do mau humor que costuma assolar os escrevinhadores de tese.

E, por último, mas não menos importante, quero mencionar Alberto Venâncio Filho, conhecedor dos autores e da vida intelectual da nossa República das Letras. Plagiando Anísio Teixeira, amigo de Francisco Venâncio, permito-me repetir para o filho o que Anísio escreveu para o pai:

“Ao Venâncio, o mais terrível dos juizes e o mais perfeito dos amigos”.

Introdução

Este trabalho pretende discutir algumas questões que fazem parte do universo da cultura política da sociedade brasileira. Desde criança ouvimos, aprendemos e cantamos o Hino Nacional. Este hino foi inúmeras vezes criticado por falar do país como um “gigante adormecido”. Entretanto, para surpresa de muitos, por ocasião dos comícios pelas eleições diretas realizados em 1984, ele adquiriu uma inegável força simbólica. Se a nação, ainda que indiretamente, faz parte do cotidiano das pessoas, podemos nos indagar: afinal, o que é a nação? O que nos faz sentir que somos brasileiros e, portanto, diferentes dos franceses, ingleses, americanos, argentinos? O que significam, ou melhor, o que têm significado as palavras pátria e nação?

Estes conceitos compõem o universo simbólico do mundo ocidental ao menos desde o século XVIII. São conceitos que emergiram na luta política e social dos povos europeus e que marcaram igualmente a história do Novo Mundo. Eles tiveram, têm e terão conteúdos diferentes para diferentes povos em diferentes épocas. Cada grupo social elabora e faz uso dessas categorias visando obter um tipo de identidade coletiva. As transformações no entendimento e na utilização do conceito de nacionalismo foram definidas pelos problemas que cada nação enfrentou ao procurar a realização de um destino comum, que proporcionasse à sua população uma auto-identificação e um sentido de *pertencimento*. A identidade nacional, como todo processo de construção de identidade, tem uma dimensão interna

na qual se acentuam os traços de similaridade e, ao mesmo tempo, uma dimensão externa, que define uma diferença em relação ao outro.

A identidade coletiva, a solidariedade social e a visão de mundo constituem conceitos aplicáveis à vida social, que aparecem de modo recorrente, sempre carregados de valorações e pressupostos, chegando mesmo a constituir um terreno pantanoso na área das ciências sociais.

Este trabalho pretende compreender como diferentes intelectuais brasileiros se ocuparam do tema da nação e da nacionalidade durante o período da constituição da República. Queremos apresentar as diferentes versões sobre esse tema e apontar o diálogo entre as diferentes interpretações, assinalando suas divergências e similaridades. Queremos, em síntese, apresentar uma história das versões sobre a nação no Brasil.

Alguns pressupostos estão presentes na elaboração deste trabalho. Um deles é o valor do universo simbólico e sua importância como guia das ações humanas. Esses guias, esses mapas (Geertz, 1978), nem sempre foram os mesmos, daí a importância de refazermos sua história.

Outro pressuposto que orienta esta investigação é o de que não estamos interessados em denunciar os “verdadeiros” interesses mascarados pela ideologia nacionalista. Não assumimos, por conseguinte, a perspectiva que vê o nacionalismo como um conceito abstrato que serve para escamotear as contradições entre as classes. Sabemos, por um lado, que o nacionalismo é uma categoria que privilegia uma totalidade e, conseqüentemente, não enfatiza as diferenças internas, nem trabalha com aquilo que distingue os homens no espaço social.

Nossa intenção é mostrar as conexões entre as diferentes propostas de identidade nacional e apontar a lógica que organiza os símbolos, atribuindo seu maior ou menor sucesso à capacidade de conectar perspectivas e interesses diversos. Para tal, assumimos o enfoque que vê símbolos e comportamentos, idéias e ação, teoria e prática como componentes integrados da vida social.

Dentro dessa orientação geral, pretendemos apresentar as visões de mundo, ou as ideologias, tal como elas se mostraram no pensamento de alguns autores em sua época. Tentar apreender a mentalidade de gerações de intelectuais frente aos dilemas do Brasil e do mundo na Primeira República significa

compreender a complexidade e a ambigüidade do pensamento social brasileiro desse período.

A procura das origens do ser humano, a busca de uma genealogia que situe o homem no espaço e no tempo fazem parte do universo simbólico de todos os povos, como nos mostra a universalidade das construções dos "mitos de origem". As origens comuns facilitam as aproximações e as cisões entre grupos e indivíduos. A inserção dos indivíduos em uma esfera denominada nação pode ser pensada como uma forma moderna deste processo mais amplo de busca ou construção de origens comuns. O nacionalismo corresponde a uma vertente político-cultural desta questão filosófica e antropológica mais geral. Como nos diz Marilena Chauí, "não creio ser descabido considerar o nacionalismo um substituto moderno para o teológico-metafísico" (1983, p. 43).

O nacionalismo procura ser uma elaboração racional da identidade coletiva ainda que lance mão, entre outros elementos, de símbolos afetivos. Existiu um nacionalismo que privilegiava os aspectos políticos relacionados à formação dos Estados modernos, outro que se organizava com base nos traços culturais típicos de cada grupo social, e ainda um terceiro que abrangia os aspectos políticos e culturais, associando ao êxito da estruturação do Estado a obediência às tendências culturais. Estes e outros nacionalismos não constituem tipos teóricos, mas nos fornecem subsídios para entender casos concretos. "Vários nacionalismos se preocupam em produzir a *identidade nacional* que, na prova *a priori*, é deduzida das etnias, dos costumes, da língua, da cultura em sentido antropológico, e, na prova *a posteriori*, é deduzida do Estado" (Chauí, 1983, p. 43).

Ao procurar mostrar como diferentes autores apresentaram o tema da nação e como ele foi tratado sob diferentes perspectivas, esperamos deixar claro que não estamos trabalhando com uma concepção já dada de nação, que serviria de referência para o julgamento de outras concepções. O tema da nação será utilizado aqui como eixo de uma releitura do pensamento social brasileiro na Primeira República. Sabemos que em momentos de crise da sociedade brasileira, como na Proclamação da República ou durante a Primeira Guerra Mundial, cresceu a consciência dos problemas do país e construíram-se soluções em que a busca da identidade nacional predomina sobre as visões e os interesses parciais. Procuraremos acompanhar estas perspectivas e mostrar seu entrelaçamento na confi-

guração de um campo intelectual no qual diferentes pensadores se moviam (Bourdieu, 1968).

A idéia de nação faz parte do universo simbólico. Sua valorização visa proporcionar sentimentos de identidade e de alteridade a uma população que vive ou que se originou em um mesmo território. Trata-se de um símbolo que pretende organizar o espaço público, referindo-se, portanto, à dimensão política. Como é sabido, os símbolos políticos vêm sendo trabalhados dentro do estudo das ideologias.

O conceito de ideologia tem uma história marcada pelas noções de “falsidade” e de “mistificação”. Segundo Geertz, “em nenhum outro lugar existe uma resistência maior às alegações de objetividade do que no estudo da ideologia” (1978, p. 165). O estudo do fenômeno ideológico dentro das ciências sociais tem assim ficado preso à preocupação de separar o joio do trigo, o falso do verdadeiro. Neste caminho mantêm-se a idéia de que a realidade é verdadeira, mas as formulações sobre ela podem ser verdadeiras (a ciência) ou falsas (as ideologias).

Discutindo tema correlato, Eunice Durham (1984) procura mostrar como as análises das ideologias e os estudos da cultura constituem campos superpostos, ainda que cada um deles mantenha suas especificidades garantidas pelas diferenças de abordagem. Ao comparar as duas abordagens, a autora observa que a antropologia partiu do pressuposto da unidade entre ação humana e significado, ao passo que a análise das ideologias herdou o debate em torno do estatuto das idéias na preservação ou transformação de uma ordem social, baseando-se na dicotomia infra-estrutura/superestrutura.

Além disso, segundo Durham, a antropologia não teria sido marcada pela oposição entre o erro e a verdade, ou seja, entre o conhecimento falso e a ciência, que marcou de forma polêmica a tradição marxista e a positivista no caminho da elaboração da sociologia do conhecimento. As questões epistemológicas referentes à relação entre o sujeito e o objeto do conhecimento tiveram que enfrentar na antropologia o relativismo cultural, presente na questão do etnocentrismo. Por fim, a análise antropológica não vê os padrões culturais como frutos necessários do ocultamento da dominação, enquanto a análise da ideologia supõe que todo o universo simbólico é ideológico e, portanto, permeado pela dominação.

Mesmo apontando os problemas decorrentes da análise da ideologia, Durham reconhece a validade da manutenção dos dois

conceitos — cultura e ideologia — enquanto campos distintos. Os problemas do conceito de ideologia fazem a autora recusar seu uso na antropologia. Em seu lugar, torna-se necessário, segundo ela, politizar a abordagem antropológica, já que “é importante investigar de que modo grupos, categorias ou segmentos sociais constroem e utilizam um referencial simbólico que lhes permite definir seus interesses específicos, construir uma identidade coletiva, identificar inimigos e aliados, marcando as diferenças em relação a uns e dissimulando-as em relação a outros” (p. 87).

A história do conceito de ideologia está basicamente relacionada, para não irmos mais longe, aos trabalhos do grupo francês reunido em torno do Institut de France, autodenominado grupo dos “ideológicos”, ou seja, dos estudiosos das idéias. Destutt de Tracy, um dos seus expoentes, propôs em 1796 a palavra ideologia como sinônimo de “ciência das idéias”, na mesma linha do espírito materialista de Condillac. “Tracy empenha-se em reduzir todas as idéias à sua origem nos sentidos. (...) Os ideólogos compartilhavam tanto da tradição que os antecedeu como do positivismo do seu próprio tempo, cuja orientação mais recente era matemático-científica. (...) A sua ciência das idéias, ou seja, a ideologia, devia conjugar a certeza e a segurança, como a matemática e a física. O rigor metódico da ciência deveria pôr fim, de uma vez para sempre, à arbitrariedade e à variabilidade indiferente das opiniões que a grande filosofia sempre censurou, desde Platão. Ante o método científico, a falsa consciência — ou seja, a ideologia, como se lhe chamará mais tarde — deve desaparecer” (Horkheimer e Adorno, 1973, pp. 187-188; Naess, 1979).

Esta “ciência das idéias”, por outro lado, estava comprometida com a política e a sociedade do seu tempo. O grupo que a formulou estava interessado em transformar e estabilizar a sociedade francesa pós-revolucionária. Ao defender as liberdades individuais de pensamento e expressão, a integridade das assembléias representativas e a secularização da vida política e social, esse grupo contrapunha-se às perspectivas e propostas de Napoleão. Aliás, foi Napoleão quem acusou os membros do grupo de “sonhadores perigosos”, “ideólogos” que pretendiam destruir o respeito e a santidade das leis e pregar o direito de insurreição. É preciso notar que vários dos ideólogos, inclusive Tracy, estiveram envolvidos em uma conspiração contra Napoleão (Kennedy, 1979).

Durante o século XIX, os partidários da Restauração usaram a palavra ideologia no sentido pejorativo utilizado por Napoleão. Os ideólogos também eram alvo de acusações por parte de espiritualistas ou ecléticos, como Victor Cousin, que os consideravam dogmáticos e intolerantes frente ao mundo político francês.

A palavra ideologia, que pretendia suplantiar a metafísica e denotar um conhecimento científico e positivo das idéias, foi metamorfoseada durante o século XIX. Quando Marx fez uso da palavra comparando os ideólogos alemães aos franceses, ideologia já tinha adquirido um sentido pejorativo ou de denúncia. Mas foi a leitura de Marx dos textos econômicos de Tracy, considerado pelos economistas do século XIX um clássico da teoria liberal, na mesma linha de Adam Smith, que o levou a associar a palavra com os interesses da classe burguesa (Kennedy, 1979, p. 368).

A análise da ideologia foi antecedida pela análise da religião, outra área pertencente ao universo simbólico do ser humano. A perspectiva iluminista na abordagem dos símbolos religiosos marcou tanto a visão marxista quanto a positivista, e fez-se presente na análise da ideologia, tomada enquanto inverdade, deformação. "Talvez esperemos tanto pelo 'fim da ideologia' quanto os positivistas esperam pelo fim da religião" (Geertz, 1978, p. 170).

Sabemos da importância e do peso da noção de ideologia presente no pensamento da maioria dos autores que lidam com o universo dos símbolos políticos. Ideologia, a nosso ver, pode e deve ser um conceito utilizado para dar conta das representações políticas de um grupo ou de uma sociedade. Queremos conhecer de que modo um discurso político, ou seja, uma ideologia se torna presente na vida intelectual, não como um epifenômeno mas como organizador da experiência do cidadão.

Este trabalho sobre a questão nacional, mesmo não colocando à prova nenhum modelo teórico, lançou mão de diferentes estudos sobre ideologia e cultura como paradigmas para a formulação de questões e problemas. Mannheim (1893-1947) é, certamente, um dos autores que deixaram marcas no que se vai ler. Foram alguns dos seus textos, particularmente aqueles produzidos nos anos finais na Alemanha, que informaram nossa reflexão (Mannheim, 1953; 1968; 1974; 1982a; 1982b). Mannheim é um autor que enfrentou a antinomia entre o universal e o singular mostrando que o espaço da liberdade não é tão gran-

de quanto possa supor uma história tradicional construída a partir do feito dos grandes homens; entretanto, ao mesmo tempo, a ação humana não é completamente limitada, já que as utopias podem ter um lugar no universo das doutrinas e das práticas políticas.

Vamos demarcar algumas formulações de Mannheim que têm importância para este trabalho. A primeira delas refere-se aos *estilos de pensamento*. O estilo ou perspectiva “significa a maneira pela qual se vê um objeto, o que se percebe nele e como alguém o constrói em pensamento” (1968, pp. 293-4). Segundo Mannheim, a existência de uma multiplicidade de estilos só aparece em situações históricas em que a discordância predomina sobre a conformidade. Isto só foi possível quando diferentes tradições entraram em confronto como resultado do processo de mobilidade social. Foi principalmente a mobilidade vertical que tornou as pessoas incertas e céticas em relação a suas visões de mundo.

Na análise de Mannheim, as diferentes correntes políticas e sociais dos séculos XIX e XX aparecem como tipos-ideais da variabilidade de conduta e de *Weltanschauung* na sociedade moderna.

É com o objetivo de “refinar a análise do significado na esfera do pensamento” e de obter termos e conceitos “cada vez mais detalhados e exatos dos vários estilos de pensamento” (1968, p. 76) que Mannheim tenta estabelecer a diferença entre o conceito de ideologia em sua concepção particular e em sua concepção total. Com esse mesmo objetivo, ele procura elaborar a diferença entre o estudo das ideologias, ocupado em desvendar enganos, e a sociologia do conhecimento, que analisa os “modos variáveis segundo os quais os objetos se apresentam ao sujeito, de acordo com as diferenças das conformações sociais” (1968, p. 287). A concepção total de ideologia corresponde à perspectiva adotada pela sociologia do conhecimento e pressupõe que o “pensamento de todas as partes em todas as épocas é de caráter ideológico” (1968, p. 103).

Os estilos de pensamento são delineados quando o autor analisa as diferentes etapas da história das idéias. A noção de que um determinado estilo de pensamento organiza de forma diferenciada as questões da vida política e social, informa uma percepção do ser humano, constrói uma *Weltanschauung*, se faz presente quando analisamos a definição e a posição do conceito de nação no pensamento social brasileiro.

A idéia de estilos de pensamento tal como proposta por Mannheim guarda relação com as análises das formas artísticas. Assim como se pode datar uma obra de arte segundo diferentes estilos, pode-se pensar em fazer o mesmo para as formas de pensamento.

A tese mais geral da sociologia do conhecimento e da cultura, de Mannheim, é a de que os indivíduos pensam e agem de acordo com o caráter e a posição do grupo a que pertencem. Neste sentido, o grupo constitui-se no objeto e no eixo de sua análise: “Os homens cogitam enquanto membros de grupos e não como seres solitários” (1974, p. 62).

Os estilos de pensamento — ou “perspectivas” ou ainda “mentalidades” — referem-se a formas de experiência, de ação e de visão, e não somente ao conteúdo do pensamento. O papel do pensamento, para Mannheim, tem a ver com a conduta cotidiana do ser humano e implica um juízo relativo ao bem e ao mal, ou seja, refere-se ao universo dos valores e não apenas ao mundo das certezas.

Um pressuposto desta análise dos estilos de pensamento é que cada evento deve ser explicado em termos de seu significado interdependente e localizado em uma tela mais ampla de significados. O objetivo das ciências históricas é exatamente a interpretação da contínua e coerente mudança de significados (1968, p. 95). É neste sentido que a valorização da história se faz presente em inúmeros textos do autor. Ele afirma:

A estrutura interna da mentalidade de um grupo nunca pode ser mais claramente captada do que quando tentamos compreender sua concepção de tempo à luz de suas esperanças, aspirações e propósitos (...) Uma dada mentalidade ordena não só os acontecimentos futuros, mas também os passados (1968, p. 233).

Mannheim supõe que as categorias que ordenam a vida, dentre elas a concepção de história, dependem da posição social do observador. Suas observações sobre a concepção de história são de grande importância para o presente trabalho, já que pudemos observar como cada estilo de pensamento ou “mentalidade” reconstrói a história e acentua certos eventos ou processos em detrimento de outros.

O autor procura mostrar a importância da história enquanto “estudo *explícito* da mudança, narrada *compreensivamente* como

um processo contínuo". Complementa essa idéia ao afirmar que "o que confere essa dimensão da continuidade ao estudo da mudança, portanto, não é a enumeração 'completa' dos fatos (...) mas a narração de fatos no contexto particular de funções contínuas" (1974, pp. 20-1). O que torna histórica a narração é a estrutura compreensiva no interior da qual se seleciona o material narrado. É também neste contexto que Mannheim faz uma aproximação entre a exposição histórica e a cena dramática.

A análise de Mannheim das utopias está organizada segundo as diferentes concepções do tempo histórico. Não vamos aqui retomar suas interessantes observações sobre a mentalidade utópica e as diferentes concepções de cada uma das utopias. Pretendemos ressaltar apenas que, no esquema de Mannheim, o conservadorismo faz parte do capítulo referente às utopias, já que se orienta por objetos que não existem na situação real, mas cuja existência é desejada. Um dos aspectos mais notáveis de sua análise sobre o pensamento conservador diz respeito à "relação característica entre a posição decadente da aristocracia agrária e sua tendência a perceber o processo social em termos orgânicos e morfológicos".

Mannheim valoriza a mentalidade utópica e considera suas transformações como o acontecimento mais importante ocorrido na estrutura intelectual da época moderna. A utopia é apresentada mesmo como uma verdade prematura (1968, p. 285).

Mannheim pretende descartar uma perspectiva teleológica, de matriz hegeliana, embora aceite a idéia de evolução como ponto de partida, como eixo filosófico da nova concepção de vida e de história, como diretriz para a análise do pensamento (1982, p. 139). Sua proposta de lidar com o pensamento em uma perspectiva histórica acarretou-lhe a acusação de relativismo filosófico. A questão do relativismo é discutida por inúmeros autores, dentre eles Adam Schaff (1983), e é um dos aspectos mais controvertidos no pensamento de Mannheim. Este debate está inserido no espaço da sociologia do conhecimento, área na qual o autor é duramente criticado.

Mannheim, entretanto, mantém a posição de que é possível encontrar um critério de verdade e de falsidade nas ciências sociais, e uma orientação científica para a vida política. Acredita portanto na possibilidade de avaliação do conhecimento, construindo um conceito de "falsa consciência", ou seja, uma situação em que o pensamento e a ação não se adaptam ao estágio histórico. Segundo seu critério de verdade, "o co-

nhcimento é distorcido e ideológico quando deixa de levar em conta as novas realidades ao se aplicar a uma situação e quando tenta ocultá-las refletindo-as com categorias impróprias” (1968, p. 122). É ideológico o pensamento inadequado à situação. Cada idéia deve ser julgada por sua congruência com a realidade.

Conhecemos as diferentes lacunas e os problemas apontados pelos especialistas da sociologia do conhecimento na tese central de Mannheim da determinação social do conhecimento (Merton, 1964; Maquet, 1969). Não vamos discutir aqui os cânones da sociologia do conhecimento em Mannheim, nem os problemas epistemológicos deles decorrentes. Além da complexidade do tema, ele escapa ao horizonte deste trabalho.

O que de mais relevante apreendemos de Mannheim está ligado a seus estudos empíricos, às suas análises das doutrinas políticas e às suas propostas relativas ao papel dos intelectuais e à importância da transmissão de estilos de pensamento na sucessão das gerações.

A valorização dos trabalhos e das idéias de Mannheim — o conceito de estilo de pensamento, a noção de tempo histórico, a importância dos intelectuais — não nos leva a incorporar seus compromissos com a filosofia da história de teor evolucionista e com a possibilidade de avaliar a congruência de perspectivas. Reafirmamos, contudo, a fertilidade de muitos dos seus enunciados para a análise atual das representações simbólicas, inclusive as que ele melhor trabalhou: as doutrinas políticas.

Ao dedicar atenção especial ao pensamento de Mannheim, nossa intenção era evidentemente acentuar seus aspectos de maior interesse e que guardam atualidade. Propor, como Mannheim faz, que a sociologia do conhecimento aprenda com a filologia e com a história da arte é uma sugestão muito contemporânea e freqüentemente seguida por autores que lidam com o universo dos significados.

A sociologia do conhecimento tem como um dos seus caminhos a análise das condições sociais nas quais uma obra é produzida, divulgada e consumida. Nesta vertente, o importante é o trabalho simbólico centrado na análise do público ou do consumidor, dos empresários e dos produtores.

Se o objetivo da sociologia do conhecimento ou da sociologia da cultura é elaborar uma teoria sobre o condicionamento social do produto cultural, é indiscutível o valor da análise que

se fixa sobre os condicionamentos presentes na produção, na divulgação e na consagração dos bens simbólicos. Entretanto, tais condicionamentos não nos informam sobre os símbolos.

Sabemos que Mannheim é um autor um tanto fora de moda. Entretanto, outros autores estão hoje analisando o campo simbólico. De Norbert Elias a Carlo Ginzburg, passando por Robert Darnton e Richard Sennet, encontramos autores e trabalhos que apresentam esta perspectiva integradora da sociologia da cultura com a história intelectual. O campo da história intelectual não vem sendo revisitado com muita frequência no Brasil, embora mantenha seu espaço na produção internacional e chegue até nós através de traduções dos autores acima mencionados.

Quando falamos em representações coletivas ou *Weltanschauung*, ou ainda mentalidades, estamos fazendo uso de nomes que denotam diferentes tradições mais do que objetos de estudo distintos. A história intelectual tem estado, no caso europeu, mais conectada com a filosofia ao passo que no caso americano esta relação é maior com a sociologia do conhecimento e com a antropologia. O presente trabalho, em especial, se beneficia com conexão com a antropologia, ou melhor, com o tipo de percepção e de abordagem que esta disciplina tem dispensado à cultura (Darnton, 1980).

Nosso campo de estudo — a história intelectual — nos leva a recusar uma tendência fragmentadora do conhecimento e, ao mesmo tempo, saber que o objeto e seu campo não constituem uma unidade conceitual. Falamos em nação ora como mito, ora como ideologia, ora como percepção de senso comum. Nação não é um conceito científico, é sim um conceito que pretende legitimar uma dada construção social da realidade (Berger e Luckman, 1985).

A ideologia sobre a nação será tomada como um sistema de crenças que pretende garantir a integração coletiva, ou seja, como um sistema de signos comunicados. Este sistema nos, este discurso, este mapa, tem, como já dissemos, sua história. E será através da história das idéias sobre a nação que faremos a releitura do pensamento social brasileiro tentando evitar, de um lado, o reducionismo e, de outro, o anacronismo.

A questão nacional no Brasil tem assumido um desenho que a define como um problema. No confronto com a Europa ou com os Estados Unidos estamos sempre às voltas com o que nos falta. Tanto ensaios políticos quanto textos acadêmicos

apresentam, sob diferentes formas, o tom pessimista que destaca as “ausências”, o atraso brasileiro. A avaliação negativa do passado e das possibilidades futuras são constantes no pensamento político brasileiro. Por outro lado, encontram-se pensadores que, ao confrontar o Brasil com outros países, vêem as diferenças, apontam as singularidades e as consideram positivamente. A exacerbação desta posição já produziu mais de uma vertente extremamente orgulhosa do ser nacional.

Os limites e as possibilidades da experiência histórica da nação estão na ordem do dia. O funcionamento da nova Constituição, a elaboração de um pacto social básico para o país, envolvem o debate sobre a construção de um destino comum. A contemporaneidade desta questão, todavia, não exclui seu estudo histórico. Ao contrário, ela despertou nossa curiosidade intelectual em conhecer como a questão nacional foi enfrentada em momentos anteriores da história brasileira. E foi com esta perspectiva que procuramos compreender e apresentar como diferentes intelectuais brasileiros se ocuparam com o tema da nação e da identidade nacional em tempos passados. Assim, o tema da nação serviu como eixo de uma leitura do pensamento social brasileiro na Primeira República no Rio de Janeiro. Este passado nos ajuda a ver o que há de novo no presente assim como a entender o que permaneceu o mesmo, ainda que sob novos rótulos.

O trabalho está dividido em duas partes de certo modo independentes mas interligadas. Na primeira parte, procuramos examinar as concepções de nacionalismo em suas vertentes política e cultural, oriundas do pensamento europeu, assim como as transformações que o nacionalismo sofreu no desdobramento da vida política e intelectual da França. Ao privilegiarmos o nacionalismo francês entre 1870 e 1914, estamos supondo sua relevância enquanto padrão que influenciou o nacionalismo brasileiro. Todavia, é bom esclarecer, não estamos analisando a vinculação entre os nacionalismos francês e brasileiro passo a passo. Queremos apenas mostrar como a estrutura temática do nacionalismo francês se faz presente aqui e assinalar o contato entre as duas tradições. Conseqüentemente, não estamos supondo a existência de uma absorção sem critérios seletivos por parte dos nossos intelectuais.

A segunda parte do trabalho dedica-se à análise do pensamento social brasileiro, perseguindo as concepções sobre a nação. Apesar de observarmos o quanto a nação é uma questão

presente no pensamento social do país, verificamos que nem sempre ela ocupa uma posição privilegiada. E mais: seu significado nem sempre é o mesmo. É nos momentos de crise que a questão nacional passa a englobar e sintetizar as demais, e o nacionalismo se transforma em um conceito inclusivo.

O período coberto pela pesquisa estende-se desde os anos 1870, quando surgem os primeiros movimentos de idéias que rompem com a visão romântica típica do século XIX no Brasil, até o início dos anos 1920, quando novos movimentos assumem a dianteira nos debates sobre a nação. Vamos abordar assim a chamada geração "ilustrada", e destacar o momento em que outros ingredientes são produzidos, obrigando a repensar a idéia de nação. Daremos ênfase especial à crise advinda com a Primeira Guerra Mundial, destacando as novas versões do nacionalismo surgidas no Rio de Janeiro entre a década de 1910 e início dos anos 20. Por sua condição de capital federal, o Rio era o centro polarizador e divulgador de tudo que se pretendia novo, a caixa de ressonância, o *locus* privilegiado da consagração de autores, o sonho de todo intelectual de província.

Ao acompanhar a história da luta entre perspectivas nacionais distintas pudemos destacar alguns momentos significativos. Um deles, situado no início do período republicano, é marcado por duas grandes interpretações sobre o Brasil, ou seja, por dois modelos de identidade nacional. Uma destas versões avaliava positivamente o passado colonial e imperial. Acreditava na excelência das nossas tradições, fruto da colonização portuguesa e da ação da Igreja Católica. Para ela, a nacionalidade simbolizava a defesa e a valorização do singular. Daí a repulsa em tomar como modelo a sociedade americana, fruto da colonização inglesa e do protestantismo.

Outra interpretação sobre o Brasil via a República como a ruptura necessária com o passado português corporificado no regime monárquico. O ideal de rompimento com a presença lusa na vida sócio-econômica do país, ou seja, com o passado histórico, esteve presente nas vertentes republicanas radicais que tiveram um papel marcante na vida da cidade do Rio de Janeiro, então capital federal. Os republicanos desejavam integrar o Brasil ao mundo americano, identificado com o regime republicano e com a modernidade. A nacionalidade seria, para os republicanos, o resultado da luta contra o passado, da construção de uma nova sociedade organizada politicamente pelos

nacionais e na qual as classes empresariais brasileiras teriam lugar de destaque.

Estas duas vertentes estão apresentadas no trabalho por dois autores. Eduardo Prado, ao negar as virtudes atribuídas ao republicanismo norte-americano e ao apresentar uma sofisticada defesa do regime monárquico, foi tomado como modelo da vertente conservadora do nacionalismo. Raul Pompéia, por sua vez, congrega e consagra os argumentos em favor do nacionalismo republicano, em sua luta marcada por forte conteúdo antilusitano.

Frente a esta luta no campo ideológico entre conservadores monarquistas e progressistas republicanos situamos também a presença da intelectualidade cientificista da época. Imbuídos dos princípios evolucionistas assentados sobre a desigualdade das raças, estes são extremamente pessimistas em relação ao destino do país já que a miscigenação teria comprometido os alicerces da nação.

Outra versão do nacional que procura selecionar este impasse é o ufanismo vigente nos primeiros anos do século XX. Para esta corrente, a nacionalidade é pensada não como resultado dos regimes políticos mas sim como fruto das condições naturais da terra. A natureza prodigiosa e abençoada garantiria um futuro promissor para além e independente dos regimes políticos e das querelas partidárias. O ufanismo — juntando às qualidades da terra os valores das três raças originárias — operava assim a paz dos espíritos prometendo dias melhores no futuro, já que a natureza dava fundamento a tais esperanças. O ufanismo, aqui representado por Afonso Celso, Olavo Bilac e outros, pode ser visto como a construção simbólica de maior constância e penetração no pensamento social brasileiro da Primeira República. Em suas formas de ver e interpretar a nação, o ufanismo deitou raízes na cultura brasileira e se fez presente em inúmeras construções simbólicas que pretenderam marcar a identidade nacional.

Estas duas vertentes — o ufanismo e o republicanismo — acabam por se juntar em dois movimentos nacionalistas, a Propaganda Nativista (1919) e a Ação Social Nacionalista (1920). Neste último movimento estão reunidos Afonso Celso e Álvaro Bomilcar. É sob a pena de Álvaro Bomilcar que se opera a simbiose entre as duas correntes que no início da República constituíam campos opostos e conflitantes.

Reexaminaremos também como as propostas nacionalistas inspiradas em Álvaro Bomilcar se unem às cruzadas católicas, sob o comando de Jackson de Figueiredo. Agora a nacionalidade ou é entendida como catolicidade ou deixa de ser nacionalidade.

Nos anos 20, outros movimentos intelectuais — como, por exemplo, o modernismo paulista de 1922 — fazem o Rio perder sua posição de modelo e de vanguarda das propostas nacionalistas. O Rio, com sua Academia Brasileira de Letras, é identificado com o passado. Perante a Academia, Graça Aranha profere seu discurso de rompimento simbólico com esse mesmo passado. Se o Rio não deixa de ser o principal centro político e cultural do país, a nacionalidade passa a ser identificada com outros modelos regionais que competem entre si na definição do mosaico da cultura brasileira.

Muitos autores estarão sendo analisados, muitos outros não estarão presentes. A inclusão ou exclusão dos autores obedeceu ao critério de participação no debate intelectual da época. Na medida em que o intelectual escreveu, publicou, polemizou em torno do tema da nação ele passa a ser mencionado por seus pares e opositores, e se inclui na tradição da cultura brasileira aqui pesquisada.

Primeira Parte:
MATRIZES DO
NACIONALISMO

1. Política e cultura

A questão nacional está relacionada à seguinte indagação: o que transforma um aglomerado de indivíduos em uma coletividade? Qual é o “ato pelo qual um povo é um povo”? Esta questão recebeu e recebe diferentes encaminhamentos. Para uns, tem a ver, basicamente, com a construção da soberania. Para outros, está relacionada aos hábitos, costumes e tradições dos agrupamentos humanos.

As doutrinas sobre a constituição da nação podem ser agrupadas em torno de dois enfoques principais: de um lado, estão aquelas que privilegiam a cultura como fator primordial na construção da nação e, de outro, aquelas que priorizam o elemento político. As doutrinas que enfatizam o mundo da cultura tendem a se contrapor à idéia de progresso, entendido como resultante natural da vida do homem em sociedade. Nesta vertente, cabe ao nacionalismo descobrir a continuidade cultural e reconstruir o passado. O nacionalismo é entendido como um movimento de idéias e de ação visando a construção simbólica da nação. O “espírito ou caráter nacional” é privilegiado como resultante das forças internas que regem o desenvolvimento espontâneo do povo ou da comunidade. O nacionalismo político, por sua vez, valoriza a ação do legislador, do homem de Estado, como principal fator de constituição da nação.

A distinção entre nacionalismo cultural e político, proposta por inúmeros autores, dentre eles Kohn (1973), ajuda-nos a interpretar correntes e autores ocupados com a construção ideológica da nação brasileira. Sabemos que esta distinção não é rí-

gida e nem se baseia numa oposição lógica. Ela corresponde a uma construção analítica que tomou por base a evolução histórica do conceito de nação na Europa nos séculos XVIII e XIX. Estes dois tipos de nacionalismo contêm uma visão sobre o homem, um desenho sobre a forma de relação do indivíduo com o grupo e a sociedade e, neste sentido, ambos são políticos e culturais.

O nacionalismo pode ser tomado como uma "idéia-força" capaz de impulsionar a organização de um povo (Kohn, 1973). A nação passa a ser colocada como o valor mais alto na escala de símbolos político-culturais, conseguindo integrar diferentes tradições, religiões, etnias e classes. A nação constitui a entidade máxima à qual se deve lealdade. O ideal nacional envolve o desenvolvimento de um tipo específico de solidariedade que vem predominar sobre outras formas de consciência de *pertencimento*. Seu surgimento tem, em geral, como pano de fundo a constituição de novos Estados, e seu desdobramento ocorre mediante um processo de contraste ou isolamento entre diferentes Estados e populações.

O conceito de nacionalismo, ou melhor, os conceitos de nacionalismo tiveram uma história complexa e diferenciada. Em uma das suas versões, o nacionalismo representou uma das forças capazes de integrar populações em uma comunidade política. Parte integrante do movimento pela liberdade individual, o nacionalismo eliminava diferenças e privilégios de base aristocrática dentro de um mesmo território (Boehm, 1948), e implicava a adesão formal do indivíduo ao Estado, a existência e o respeito a leis comuns e o direito à cidadania. Esse nacionalismo estava ligado ao conceito político de nação e se filiava à tradição iluminista e liberal.

O caso francês é apresentado como modelo desta vertente. Na história da França do século XVIII, os conceitos de povo e de nação ganham importância, sendo o povo identificado como o "Terceiro Estado" e fazendo parte integrante da nação francesa. As distinções entre povo e nação vão crescendo a partir das diferenciações ideológicas por que passa o processo revolucionário.¹ Na França, a idéia de nação identifica-se imediatamente com a de soberania nacional e com o Estado moderno. Rousseau foi um dos que expressaram a idéia de que a soberania

1 Meinecke (1970) menciona o famoso debate, ocorrido em junho de 1789, em torno do nome da Assembléia Francesa: dever-se-ia denominá-la Nacional ou do Povo?

não estava no rei, mas no povo; que o homem comum formava a nação; que era o seu consentimento que legitimava o governo, e que o povo tinha o direito de tomar o destino nacional em suas mãos.

A nação nascida da Revolução Francesa tinha como referência primordial um conceito político territorial, cuja base era a existência de uma lei comum e da cidadania. Os fundamentos desta comunidade política residiam na vigência de leis que protegiam todos os cidadãos, unidos no mesmo interesse e desfrutando dos direitos naturais do homem.

Também desde o século XVIII, iluministas como Montesquieu e Voltaire identificavam a nação como uma comunidade que se distinguia por traços intelectuais e morais. Sob a influência destes autores e em diferentes contextos históricos, abriram-se outros caminhos para a idéia de nação. Na Alemanha, os ideais de uma cultura nacional se fizeram presentes concomitantemente a sentimentos de inferioridade política. A política francesa pós-revolucionária e, sobretudo, a política de Napoleão frente à Alemanha, acoplada a dificuldades internas de organização do Estado, criou condições para o desenvolvimento de novos caminhos para o nacionalismo. Na Alemanha, os ideais da cultura nacional uniram-se à experiência histórica do Estado prussiano. Meinecke, em seu fascinante trabalho sobre este processo, considera que na França os setores médicos e os homens de letras criaram juntos uma nova idéia de nação, enquanto na Alemanha o espírito nacional emergiu como um subproduto do esforço intelectual de grandes poetas e pensadores (1970, p. 27).

Os primeiros pensadores alemães que formularam as idéias de um nacionalismo cultural estão diretamente ligados ao ideal iluminista. A geração de Herder, Goethe, Schiller e Kant é filha direta da Ilustração. Entretanto, é o conteúdo cultural da idéia nacional desenvolvida na Alemanha que abre caminho à distinção entre as nações que emergem da herança cultural comum e aquelas que aparecem como resultante da história política e da vigência de uma Constituição (Meinecke, 1970, p. 10).

O nacionalismo cultural tendeu a rejeitar a liberdade individual como princípio fundador da nação. Outras forças da vida social garantiriam a coesão para além da escolha dos membros do grupo. O "espírito nacional" assumiu um sentido místico e passou a ser visto como fonte de valores e de conduta.

Vamos acompanhar a indicação de Kohn e refletir sobre os dois autores considerados matrizes do nacionalismo de tipo cultural e político, ou seja, Herder e Rousseau. Cada um deles influenciou o nacionalismo de diferentes formas. Rousseau influenciou o nacionalismo político da Revolução Francesa, e Herder o nacionalismo romântico da Europa central e oriental. Rousseau e Herder, mesmo partilhando do universo iluminista, foram pensadores que questionaram algumas premissas do racionalismo e recusaram a sociedade do seu tempo.

Pretender falar sobre Rousseau é correr um risco formidável. A complexidade e abrangência do seu pensamento permitem considerá-lo o “fundador das ciências do homem” (Lévi-Strauss, 1972). Enquanto tal, ele tem sido analisado pela filosofia, a sociologia, a política, a moral, a pedagogia e a literatura. Vamos aqui apenas destacar alguns aspectos do seu pensamento que nos ajudam a compreender semelhanças e distinções entre ele e Herder.

Rousseau (1712-1788) é um racionalista, um *philosophe*, tanto quanto é um romântico. Seu *pertencimento* à Ilustração é reafirmado por inúmeros autores. “Apenas um homem entendeu corretamente a coesão do mundo de idéias de Rousseau. Somente Kant se tornou discípulo e admirador de Rousseau neste ponto específico”, nos diz Cassirer (1980, p. 297) referindo-se ao apreço de Rousseau pela lei e por sua validade universal.

Rousseau tem como ideal a unidade, a existência indivisa do indivíduo, e neste sentido opõe-se ao dualismo do século XVIII, que separa matéria e espírito, corpo e mente. Em sua avaliação sobre a sociedade moderna, distancia-se do mundo cartesiano e, acima de tudo, do pensamento do seu tempo. Apesar de não negar o progresso das artes e das ciências, Rousseau afirma que a decadência *moral* acompanha tal progresso e é em nome da moral que condena a sociedade de seu tempo. Denuncia o caráter alienante do mundo, e esta proclamação o torna o maior moralista da modernização. Para ele, o progresso — enquanto aprimoramento da capacidade racional — pode levar o homem ao desvirtuamento e à destruição do senso moral.

Tomando por exemplo a Paris de seu tempo, Rousseau condena o artificialismo e a perversão das relações humanas na sociedade. O ideal da Ilustração, a luz triunfando sobre as trevas da ignorância, não corresponde à sua experiência pessoal. A recepção entusiástica de que foi alvo em sua chegada a Paris

não o fez aceitar aquele mundo. Para ele, o homem vive sob o domínio de convenções, de regras de boa educação, que transformam a consciência da sua própria existência em resultante da opinião alheia. Os homens do seu tempo prezavam principalmente o verniz das palavras, a aparência de felicidade, enfim, a ilusão. A percepção negativa que tem do mundo civilizado e sua visão sobre as condições de desigualdade estão relacionadas à sua própria experiência social, o que permite que alguns analistas se refiram a Rousseau como um *outsider* (Shklar, 1978).

Entretanto, profundamente impregnado de espírito religioso, Rousseau não condenava a sociedade em nome de valores religiosos, mas sim em termos ético-políticos, se bem que fazendo uso de uma retórica religiosa.

Sua reflexão instaura uma nova visão moral do mundo, ao dizer que os vícios têm origem na desigualdade. A vida social é a responsável pelo agravamento das desigualdades e pela consagração dos seus efeitos. Rousseau rejeita qualquer idéia sobre o pecado original entendido como defeito de origem e justificador das penas do mundo, e retira também de Deus o peso da responsabilidade de realizar a salvação. Esta cabe à sociedade, responsável tanto pela desigualdade quanto pela regeneração. Postula a crença na vitória da razão, em sua capacidade de construir uma nova sociedade justa, fundada sob nova convenção.

Rousseau seculariza a esperança de salvação ao mesmo tempo que sacraliza formas idealizadas de vida política. Ao sacralizar a política, une a expectativa metafísica de salvação à teoria de mudança social (Starobinski, 1978). Rousseau tem o poder de converter seus leitores e se situa como o profeta da transição da conversão religiosa para a conversão política.

Ao defender a necessidade de o homem se libertar da sociedade opressiva para encontrar formas mais naturais e mais simples da existência, Rousseau se move em direção ao passado primitivo. Mas se a volta à natureza passa a ser o brado do século XVIII, em Rousseau isso não significa o estudo da história e da natureza. Ao procurar esse passado, ao buscar a gênese da desigualdade entre os homens (diferente da desigualdade natural), Rousseau conjectura um homem natural sadio. Suas observações são hipotéticas, sua fonte de conhecimento é o autoconhecimento e a auto-experiência. "Para distinguir o *homme naturel* do *homme artificiel*, não precisamos nem voltar às épocas do passado distante e morto nem fazer a volta ao mundo" (Cassirer, 1980, p. 391).

A sociedade que conhecemos é uma novidade na existência do homem. A sociedade politicamente organizada não é natural, não tem sua origem na conquista, na força ou na autoridade paterna, e sim na convenção. Rousseau faz a descrição conjectural de por que os homens, vivendo em sociedade, instituem o poder. Ele quer inscrever o pacto político na evolução do homem.

No ser humano existem de forma latente capacidades associativas que podem ser mobilizadas por fenômenos ambientais. Esses estímulos exteriores funcionariam como propulsores de "necessidade", que, transformadas pela vontade livre do homem, impulsionam a formação das sociedades. "Há, nos grupos humanos, dois tipos de liames convencionais: um que consulta a interesses particulares convergentes e só reforça as tendências naturais, e outro, arbitrário e fundado no bem comum, que cria uma organização propriamente convencional, acrescentada à espontânea" (Machado, L. G., 1968, p. 135).

A família é uma sociedade natural, enquanto a sociedade civil, isto é, a sociedade política, é uma construção artificial. Segundo Lourival Gomes Machado, há mesmo graus distintos de consciência, razão e liberdade na trajetória que vai do homem natural à sociedade civil. O homem passa do reino da necessidade para o da vontade particular até chegar ao reino da vontade geral. Este processo pelo qual os homens se organizam em sociedade é irreversível. "O retorno à simplicidade e felicidade do estado da natureza nos é barrado, mas o caminho da liberdade está aberto" (Cassirer, 1980, p. 394). Não se trata de libertar o homem da vida social, mas de encontrar a espécie de sociedade que proteja cada indivíduo. A independência, a liberdade e a igualdade naturais não mais existem. Novas formas devem ser construídas.

Em Rousseau, o estado da natureza não é "primeiro", nem "primevo" — é "primário"; como tal revela-se fundamental, isto é, só se justifica seu isolamento conceitual na medida em que se conota como base de toda uma evolução (Machado, L. G., 1968, p. 151, nota 25).

Se não se pode voltar ao estado original, se ele só existe conjecturalmente, se a sociedade existente é a criadora das desigualdades, há que se criar uma nova sociedade civil capaz de assegurar a liberdade e a igualdade. Só a sociedade regulada pe-

la lei protegerá cada indivíduo, só ela poderá dar a liberdade e garantir a igualdade legal e moral.

Rousseau reconhece que todas as questões ligadas à igualdade e à liberdade se relacionam com a política, que “nenhum povo jamais poderia ser senão aquilo que a natureza do seu governo fazia dele” (Cassirer, 1980, p. 404). Daí sua indagação sobre a melhor forma de governo que produzirá um povo virtuoso. A atividade política está, entretanto, subordinada à ética. O homem ético está acima do homem natural.

A pátria não pode subsistir sem a liberdade, nem a liberdade sem a virtude, nem a virtude sem os cidadãos: tudo tereis se formardes cidadãos; sem isso, só tereis maus escravos, a começar pelos chefes de Estado. (Machado, L. G., 1968, p. 148).

Emile e *O contrato social* contêm as propostas de Rousseau, seu ideal de educação e de sociedade política. Em seus projetos para as Constituições da Córsega e da Polônia está presente a necessidade de um nacionalismo fervoroso como base essencial da regeneração moral e democrática de um povo.

Não vamos aqui discutir a construção do corpo político, da vontade geral, da função do legislador ou da religião civil. Queremos apenas destacar os aspectos referentes à importância da sociedade civil. É nela que será resolvida a questão da desigualdade. A nova sociedade civil, fruto da nova convenção, possibilitará a formação de cidadãos livres, submetidos à lei por eles mesmos criada.

Rousseau recusa o mundo do seu tempo — as regras ilusórias, a falsa moral, os costumes “civilizados”, a desigualdade social — mas não vai buscar modelos exemplares em costumes e tradições de grupos que estão fora do núcleo do mundo civilizado. Ele vai propor um outro mundo em que a civilização seja compreendida como uma sociedade justa, guiada pela razão.

O mundo moderno comporta duas grandes avaliações sobre seu progresso. Uma delas o interpreta como a vitória da luz, do saber, do conhecimento e da verdade sobre as trevas, a superstição, a ignorância e o erro. A outra vê a história como um processo de declínio, de decadência moral do homem. Para a primeira a história do Ocidente significou um avanço da igualdade e da racionalidade. Para a segunda, as consequências do progresso foram muito pesadas, incluindo a

anomia, a alienação. Rousseau como que partilha destas duas interpretações: deseja o progresso, mas critica seu preçõ.

Herder (1744-1803), à semelhança de Rousseau, considera artificial a separação entre as faculdades físicas e mentais, entre a razão e a imaginação. Não aceita o dualismo que vinha do Iluminismo, de Descartes, e que se fizera presente também em Kant. Seu pensamento postula a unidade do fato e do valor, da teoria e da prática, do julgamento intelectual e do compromisso afetivo. Deseja compreender a alma humana, concebida como estando unida à natureza sensível do ser humano.

Herder recusa a concepção do contínuo progresso, embora aceite a idéia de uma cadeia de variações que começa com os tempos primitivos (a evolução universal da humanidade). Sua idéia sobre a evolução se completa com a visão que tem da história como a degeneração e o empobrecimento da pureza original do homem. A infância, o homem primitivo e o povo constituem as fontes primeiras, as raízes, as partes mais nobres do ser humano e da humanidade. A infância de cada indivíduo é equiparada à infância do gênero humano.

O passado vivo estaria representado pela poesia, pelas festas e danças populares de grupos que se mantinham mais próximos à natureza. O modo de vida desses grupos estaria ameaçado pela influência de outras culturas. Herder deseja defender a singularidade de cada cultura, daí considerar a imitação uma terrível ameaça ao que é característico, particular a cada cultura singular. Cada povo deve conhecer e preservar o que lhe é próprio. O desenvolvimento interno de cada cultura deve se dar segundo suas próprias regras de pensar e agir, obedecendo a seu código, sua linguagem. Sua idéia de caráter, de um espírito do povo, opõe-se à noção de um código universal e válido para todos os homens. Para Herder "as culturas são comparáveis, mas não comensuráveis" (Berlin, 1982, p. 162).

Destino, acaso e divindade atuam mais nas ações de um povo do que a razão humana. Ao longo da sua produção intelectual, Herder abandona a visão trágica para se deter na busca de nexos causais entre o bem e o mal. Cada época é um fim em si mesmo e um meio (primeira etapa) para o engrandecimento de outra, segundo um plano divino de educação. Herder combina relativismo histórico e segurança metafísico-religiosa, ao mesmo tempo que se preocupa em determinar a causalidade. E, é preciso lembrar, que, em matéria epistemológica, Herder foi um empirista radical (Meinecke, 1943, p. 388).

A teologia cristã que informa o pensamento de Herder é abandonada, ficando o autor com uma teologia da natureza. E, enquanto produto da natureza, a família é extremamente valorizada. Segundo Herder, a natureza cria as famílias e estas compõem um povo, possuidor de um caráter nacional presente nas suas produções concretas. “Uma nação é feita do que ela é pelo seu ‘clima’, educação, relações com seus vizinhos e outros fatores mutáveis e empíricos, e não por uma ‘essência’ íntima impalpável ou por um fator inalterável, como a raça ou a cor” (Berlin, 1982, p. 147).

Segundo Meinecke, Herder passou do ideal de nacionalidade para o de humanidade, embora sempre tenha mantido sua empatia pela individualidade diversificada dos povos. Haveria mesmo em seu pensamento uma tensão entre os valores da humanidade e os da nacionalidade. Seu relativismo e seus valores éticos permitiriam o seu conhecimento sobre os fenômenos históricos. A aversão que manteve à sua própria época o levou a refugiar-se na humanidade primitiva.

Herder naturaliza as relações sociais. Seriam naturais as relações entre pai e filho, irmãos, amigos, mas não as relações entre soberano e súdito. A natureza cria as nações erigidas sobre uma cultura comum, mas não os Estados. Na medida em que combate a destruição de culturas por outras, Herder combate igualmente a atuação política dos povos que oprimem as pequenas nacionalidades. Combate a centralização e o dirigismo governamentais. Recusa o Estado sob o regime imperial na medida em que este seria força impeditiva da realização da personalidade individual e do espírito de um povo.

Por trás do apoliticismo de Herder há um modelo político representado pela situação dos judeus no mundo da Diáspora. “Herder estava fascinado pela sobrevivência dos judeus considerando-os como ‘o mais excelente exemplo de um Volk, com seu próprio caráter específico’. A terra, a linguagem comum, a tradição, o sentido de parentesco, a tradição e o direito comuns com um ‘pacto’ livremente aceito; todos esses fatores entrelaçados, junto com o liame criado pelas sagradas escrituras, capacitavam os judeus a manter sua identidade na dispersão (...) a continuidade histórica é o que conta, e não a raça (...). Eis o que cria a individualidade histórica” (Berlin, 1982, pp. 208-9, nota 269). Mesmo com esta admiração, Herder não deixa de criticar os judeus por não terem se esforçado para voltar

ao lar, à Palestina, onde a individualidade histórica poderia se desenvolver plenamente como nação.

Em sua visão da alma humana, a arte — expressão máxima das aspirações do povo — recebe um espaço privilegiado. Sua visão sobre a arte influencia diretamente o movimento romântico. Herder foi um dos líderes do movimento artístico denominado *Sturm und Drang*, que marcou não só o jovem pensamento alemão, mas também o romantismo como um todo (Meinecke, 1943).

De sua concepção sobre a arte deriva a doutrina do compromisso artístico, do intelectual engajado. A visão da arte como expressão total e do artista como aquele que dá a conhecer uma experiência total de vida emerge do pensamento de Herder, que propõe a unidade da arte com a vida, da teoria com a prática. O artista é visto como a mais alta expressão do espírito de uma época, lugar e sociedade. Herder é um dos pensadores influentes no romantismo alemão, o qual, junto com o socialismo francês, influenciou decisivamente no pensamento dos intelectuais russos do século XIX. Esta linha de pensamento acredita que “o artista, e sobretudo o escritor, tem a obrigação social de expressar a natureza do ambiente em que vive, e não tem o direito de isolar-se artificialmente sob a cobertura de alguma teoria baseada na necessidade de neutralidade moral, na necessidade de especialização e na pureza da arte” (Berlin, 1982, p. 178-9).

O caráter “apolítico” do pensamento de Herder é defendido por Berlin (1982). Barnard (1983) defende uma posição diferente. Seu texto, ao discutir semelhanças e distinções entre Rousseau e Herder, ou seja, entre o nacionalismo político e o nacionalismo cultural, contribui para esclarecer as implicações dos dois nacionalismos.

Barnard procura mostrar como os dois conceitos são variantes de uma única doutrina nacionalista, embora existam importantes distinções entre Rousseau e Herder. A visão do homem natural, do atributo da linguagem, do desenvolvimento histórico e do “consenso” difere largamente nos dois autores. Vamos destacar aqui alguns pontos comuns entre Rousseau e Herder, apontados por Barnard:

- ambos repudiam a imagem de Hobbes sobre o estado da natureza;
- compartilham de profunda desconfiança em relação ao cosmopolitismo;

- são igualitários e atribuem às pessoas comuns a construção da nacionalidade;
- consideram a religião como inerentemente nacional, reconhecendo sua importância no fortalecimento da coesão nacional, na construção da identidade coletiva;
- partilham da convicção de que o problema fundamental da sociedade repousa na consciência e no entendimento de cada um sobre si próprio e sobre os outros.

As diferenças entre os dois, segundo Barnard, se explicitam quando, para Herder, a formação da nação depende do desenvolvimento interno, isto é, da idéia de um desdobramento espontâneo, enquanto para Rousseau tal processo é regido por agentes externos, em particular o legislador, visto como o construtor da nação.

Em Rousseau, a emergência da linguagem corresponde a um estágio do desenvolvimento humano, algo a meio caminho entre o homem insociável e a sociedade. A linguagem, entretanto, não tem uma força de coesão capaz de criar a sociedade consciente. Seu valor é essencialmente instrumental, ela é a condição necessária mas não suficiente para explicar a emergência da sociedade civil. A tradição comum e a língua são os rudimentos que tornam possível a construção da nação, mas foi e é necessária a intervenção externa na passagem da nacionalidade não-política (sociedade) para a nacionalidade política (sociedade civil). São necessárias a ação do legislador, boas leis, educação e religião civil. Só assim será criado um *ethos* político, um *esprit de corps* necessário à vida política nacional. A cultura política é fruto da engenharia social, é artificial como o é a sociedade civil. Neste sentido, destaca Barnard, a unidade social, o consenso buscado por Rousseau, não comporta a existência de diferentes crenças e valores.

Em Herder, o homem possui desde sempre a linguagem, algo interno que expressa pensamentos e sentimentos interiores, compartilhados pelos membros dos grupos naturais. E é esta qualidade que possibilita a ação, a escolha, a reflexão. Para Herder, o que caracteriza o homem como uma criatura da cultura, diferente de uma criatura da natureza, é fundamentalmente sua capacidade de falar, de se comunicar. Isso faz da vida do homem um contínuo “vir a ser”. Sua capacidade para a reflexão o torna um ser da liberdade. Seu senso de imperfeição e de liberdade constituem os pré-requisitos essenciais para a emergência

e o desenvolvimento da cultura (Barnard, 1973). A família é o primeiro grupo a compartilhar significados lingüísticos, e a nação é uma extensão natural da família. A nação não desloca, não substitui as famílias, os clãs, as tribos, mas significa a continuidade histórica dessas entidades.

Como seu modelo político de nação representa a continuidade de famílias, Herder reforça a pluralidade de entidades sociais buscando a cooperação entre elas. Herder não pretende a homogeneização dos grupos, mas a associação entre grupos plurais.

A criação da consciência nacional depende, em Herder, do homem do povo, que por suas qualidades excepcionais representa, sente a nacionalidade, o *Volk*, a força criativa da cultura.

Para Barnard, os dois nacionalismos são políticos, mas cada um contém um paradigma distinto de sociedade política. Entretanto, o significado do "nacionalismo cultural" está não em ser apolítico, e sim em dirigir sua atenção para a cultura como fonte de legitimação política. Cultura passa a ser não só relevante, mas indispensável à política.

Herder e Rousseau recusam o seu tempo, criticam a alienação da sociedade. Herder pretende construir a nação pela recuperação de valores pertencentes à tradição de grupos primários. Rousseau pretende a construção de uma nova sociedade civil. O primeiro constrói a nação no espaço da "cultura", o segundo, no espaço de uma nova "civilização".

Os conceitos de cultura e de civilização estão inseridos no debate ideológico do século XIX. Em seu sentido latino original, *cultura* referia-se a cultivo do solo, e *civis* ao *status* do cidadão. Ao longo dos séculos, essas concepções foram se alterando, até haver uma identificação maior entre civilização e progresso técnico. O processo civilizatório passa a ser visto como um processo contínuo e cumulativo, passível de ser universalmente difundido.

Para muitos pensadores, dentre eles Kant, a cultura se refere às condições morais do indivíduo, enquanto a civilização está relacionada às condições sociais. A cultura aparece associada a valores espirituais, e a civilização a valores materiais. Neste sentido a civilização recebe uma ardorosa crítica que começa no século XVIII e se acentua no XIX (Horkheimer e Adorno, 1973).

O conceito de cultura implica a idéia de caminhos específicos de cada povo, enquanto o de civilização se refere à evolução geral do gênero humano. A civilização apaga as diferenças

e acentua o que é, ou deveria ser, comum entre os povos, enquanto a cultura enfatiza as singularidades de cada grupo, de cada povo.

O conceito de civilização, ao envolver a noção de avanço de uma sociedade sobre os séculos anteriores e sobre as demais sociedades contemporâneas, representou uma expressão da consciência ocidental, presente na história da aristocracia européia em geral e francesa em particular. O conceito de cultura, por sua vez, pretendeu dar conta da consciência de uma nação obrigada a se perguntar sobre sua característica específica e a consolidar suas fronteiras políticas (Elias, 1973).

A ênfase na singularidade fez parte da visão de mundo do século XIX e, em particular, do pensamento romântico. As críticas à civilização, já presentes em Herder e Rousseau, aparecem em inúmeros ensaios e deixam marcas que se manifestam até o início do nosso século.²

Cultura tem sido um termo expressivo de uma forma de pensar que deita suas raízes na valorização do indivíduo singular, do solo nativo, do *Volk*. Este é um termo mais abrangente do que povo, pois se refere à união de um povo, ou parte dele, com uma "essência" transcendental. Esta essência está identificada com o cosmos, com um mito de origem, mas sempre envolve a fusão do homem com a natureza. É ela a fonte da criatividade. Sentimentos comuns compõem a individualidade que é partilhada por todos os membros do *Volk* (Mosse, 1966).

As distinções entre os conceitos de civilização e cultura podem ser percebidas sob um outro ângulo, ligado ao conceito de indivíduo vigente no século XVIII e no século XIX. Simmel (1950) discute a concepção do homem natural do século XVIII. O conhecimento toma como modelo ideal a lei natural. Qualquer fenômeno é apenas um exemplo, um caso, desta lei. O indivíduo representa um ponto de cruzamento entre leis gerais. O que importa é fazer aparecer o que há de comum em cada homem, a sua natureza, a sua essência racional, livre das influências históricas. O homem concreto é reduzido ao homem geral, à humanidade. Composta de homens livres e iguais, a humanidade enfrenta diferenciações resultantes de distorções his-

2 Um expressivo exemplo é o de Spengler, em sua análise sobre a decadência do Ocidente (1918). Para este autor, a civilização significa a desintegração, a última fase de uma cultura. O declínio cultural tem como fonte básica a grande cidade, a megalópole. A falta de raízes, de tranquilidade e de tradição seria característico do fim da cidade, ou seja, da civilização (Barnard, 1973).

tóricas ou empíricas, interpretadas como diferentes estágios do processo civilizatório.

No século XIX, a questão principal não é mais a do indivíduo livre — expressão da natureza do homem — mas a especificidade, a individualidade insubstituível de cada homem. Segundo Simmel, Schleiermacher funda a expressão filosófica desta nova versão sobre o indivíduo. Cada homem específico é o representante do gênero humano, a síntese das forças que constituem o universo, e, enquanto tal, é chamado, está destinado a realizar uma vida incomparável. Agora não é a igualdade que importa, e sim a diferenciação entre os homens. Simmel nos fala então de um individualismo qualitativo, em contraste com o do século anterior, marcado pela noção de uniformidade.

Este novo individualismo, marcado pela singularidade, teve no romantismo um dos principais canais de divulgação. A singularidade do indivíduo corresponde a singularidade das nações. Constrói-se um novo nacionalismo étnico-lingüístico, onde os laços de herança e tradição ordenam a nação.

Um dos autores que ajudaram a processar esta passagem da singularidade individual para a singularidade nacional foi, certamente, Fichte (1762-1814). Em Fichte, cosmopolitismo e amor à terra natal estão intimamente relacionados. O particular deriva do universal, mas o cosmopolitismo não pode ter uma existência vaga, necessitando de uma realidade, de uma pátria, para sua vigência efetiva. A cultura nacional representa a expressão mais alta da cultura humana. E para Fichte a nação alemã é aquela capaz de criar uma cultura nacional e de estendê-la para a totalidade do mundo.³

Diante dos problemas da unificação entre os Estados alemães e a Prússia, Fichte vive a tensão entre seus ideais de civilização e seu pessimismo quanto aos impulsos egoístas do ser humano. Diante desta tensão há que se fortalecer a “razão de Estado” como instrumento de realização dos mais altos ideais da humanidade. O Estado passa a ser o elemento capaz de transformar impulsos egoístas em altos ideais. Se o Estado é regulado, não pela vontade do príncipe ou pelo interesse de sua autopreservação, mas pelo caráter particular da comunidade nacional, sua força é nobre e elevada (Meinecke, 1970, p. 80; 1973, pp. 334-9).

3 Esta perspectiva, esclarece-nos Meinecke, está diretamente ligada à concepção de história de Ranke (Meinecke, 1973, pp. 341-541).

Nos *Discursos à nação alemã* (os quatorze discursos foram pronunciados durante o inverno de 1807-1808, quando as tropas francesas ocupavam a Alemanha), Fichte valoriza a originalidade da língua alemã, falada pelo único povo primordial. Este mesmo povo, entretanto, precisa do Estado para criar o seu caráter nacional. A oposição entre o ideal racional e a realidade histórica leva Fichte a apelar para uma "razão de Estado", para que o povo alemão possa reencontrar um dia sua liberdade.

Esta tensão entre o singular e o universal marca o romantismo. O pensamento romântico quer realizar o universal por intermédio do particular. "O filósofo romântico, nostálgico da 'totalidade', ao mesmo tempo que quer abarcá-la e nela perder-se, tem um vivo sentido do individual e do irredutível, da *originalidade* (...). Por conseguinte, esta filosofia valoriza extremamente o nacional, o que é singular e próprio das nações, em contraposição com uma visão 'clássica' e 'anti-histórica' que repousava, de imediato, no universal, na incomóvel *razão*, com seus cânones eternos e não incomodados pelo tempo" (Barros, 1973, p. XVI). O romantismo "concebe a vida terrestre como uma vida eterna e a pátria como a representação terrestre desta eternidade" (p. XVII). Neste sentido, os românticos representaram a consciência crítica da nacionalidade. Cada povo deve desvendar uma face da humanidade e dar seu passo particular na marcha comum.

O pensamento romântico vai apresentar configurações diferentes se tomarmos o caso alemão, o francês ou o inglês. Há autores românticos onde se destaca a presença de elementos religiosos católicos, como em Chateaubriand, ou protestantes (pietistas), como em Schleiermacher. Há autores em que predomina a presença de um culto à Idade Média, com a valorização do gótico na literatura e na arte. E há autores, como Carlyle, que recusam a nostalgia do passado e aceitam a Revolução Industrial (Mosse, 1961).

Para avançarmos nesta diferenciação, precisaríamos nos deter nos casos da história intelectual e política de cada nação, analisando autores exemplares responsáveis por versões distintas, o que não será feito aqui. Queremos apenas deixar claro que a idéia de nacionalismo não se refere a um conceito estático mas, ao contrário, tomou diferentes configurações. Ela se fundiu com diversas correntes de pensamento e em cada uma delas assumiu um contorno específico. A ligação do nacionalismo com o romantismo fez a nação ser concebida como uma entidade emo-

tiva, símbolo da singularidade, à qual todos os homens deveriam se integrar. O conservadorismo trouxe para o nacionalismo o desenvolvimento de sentimentos nacionais baseados na tradição histórica. Não existe, nem nunca existiu, um único nacionalismo. O desenvolvimento do nacionalismo foi determinado pelos problemas que cada nação enfrentou ao procurar a realização de um destino comum que proporcionasse auto-identificação e sentido de *pertencimento* à sua população.

Herder e Rousseau criticam o dualismo cartesiano, recusam a sociedade do seu tempo e duvidam da linearidade do progresso, mas mantêm-se dentro dos limites de um paradigma iluminista. A razão, a liberdade, a individualidade, a universalidade fazem parte do arsenal de elementos que compõem suas reflexões.

Durante o século XIX, importantes transformações filosóficas alteram os pressupostos do Iluminismo. As modificações do pensamento europeu têm como pontos de confluência a luta contra o classicismo, o racionalismo e a onipotência do método científico. O pensamento racionalista supunha ser possível a aplicação do mesmo tipo de investigação a todas as esferas do mundo, já que elas representavam casos particulares de uma estrutura única. A descrença na onipotência da razão, a descrença na possibilidade de estabelecer uma lei geral que regulasse todos os casos acaba por levar à valorização de outras esferas do ser humano (a vontade, os instintos, o inconsciente) e à aceitação de outros procedimentos para se chegar ao conhecimento (a intuição, a compreensão). Nega-se à sociedade o atributo de ser uma unidade passível de análise, isto é, decomposta em suas unidades mais simples — os indivíduos —, e de ser novamente organizada, unificada pelo sufrágio, pela maioria, pelos partidos. O liberalismo, como versão social e política do mundo iluminado pelas luzes do saber, também é atingido. O ser humano, único, especial, criador, não obedece aos ditames das leis naturais. Ele cria e recria as formas de arte assim como as formas de governo (Berlin, 1973). A sociedade passa a ser vista não como um todo composto pelo somatório de indivíduos considerados iguais, mas como uma unidade orgânica, composta de partes diferenciadas, cada uma delas (pessoas e grupos) desempenhando funções que garantem e conferem a unidade do todo.

A visão do mundo pós-iluminista valoriza os artistas como porta-vozes dos grupos e comunidades; valoriza a noção de um espírito de cada povo; entende a história como o estudo da vida das comunidades e não dos feitos dos indivíduos; concebe a validade de diferentes civilizações em oposição ao etnocentrismo europeu. Este arcabouço de concepções, de teorias e valores desenvolve-se em torno da importância do concreto sobre o abstrato e defende a restauração da qualidade em detrimento da quantidade.

Os trabalhos que analisam o conservadorismo (Mannheim, 1953), o historicismo (Meinecke, 1943) e o romantismo (Mosse, 1961) apresentam estes valores como pertencentes a este novo tempo pós-iluminista.

As transformações do pensamento europeu, a abertura de novas áreas do saber, a nova abordagem do mundo abrem espaço para que também o nacionalismo seja redefinido.

O conteúdo do nacionalismo, como nos diz Kohn (1973), muda durante o século XIX, entre 1840 e 1890. Nesta última data, o nacionalismo já não é mais um movimento democrático-revolucionário que procura organizar o povo. Sua proposta passa a ser a organização de uma sociedade altamente excludente, aut centrada, fechada, em oposição a qualquer tipo de internacionalismo.

A questão de Estados monoétnicos ou poliétnicos aparece aqui. É bem verdade que a discussão sobre a desigualdade de raças não é nova. Ao contrário, a busca das origens faz parte do universo simbólico dos povos europeus (Poliakov, 1979). O que aparece de novo são as novas implicações histórico-políticas para a noção de desigualdade já presente. Em meados do século XIX, diferentes pensadores interpretam os conflitos de ordem política e social em termos de luta de raças.

A nacionalidade, entendida em sentido étnico, passa a ser a justificativa primeira na luta para a organização ou defesa de um Estado. Esta idéia da nacionalidade vai trazer problemas para os países onde o Estado e a nação cobrem grupos diferentes.

O grupo étnico é entendido como aquele segmento da população marcado por características (idioma, tradição, costumes, religião) similares entre si. Há uma tendência dominante que prevalece no grupo e o distingue do restante da população. Este grupo passa a se ver como fator ativo dentro do Estado nacional. Akzin (1968) nos diz que o grupo étnico só tem relevância

quando ultrapassa as dimensões locais e pretende ter um papel importante na esfera política. A consciência de sua unidade interna e de sua diferenciação em relação à sociedade pode decorrer tanto do seu peso numérico quanto do valor cultural do grupo. Quando desta consciência emerge uma ação política visando manter ou criar nova estrutura política, estamos diante de um nacionalismo ativo, combatente. A crença na superioridade de uma nacionalidade em detrimento de outras leva ao desenvolvimento de um sentimento de xenofobia, elevado à categoria de virtude.

No novo nacionalismo, organizado sobre etnias, desaparece a esperança e a aspiração de criar uma nova ordem política e social popular. Em seu lugar, temos a visão da história como luta incessante, e do conflito e da guerra como instrumentos do progresso.

A política e a cultura são substituídos como arsenal básico do nacionalismo. Em seu lugar entram a economia e a biologia. A orientação econômica enfatiza o poder nacional, a independência e o imperialismo. O elemento biológico valoriza a raça e o sangue como fundamentos da vida moral e da existência nacional.

Gobineau, em *L'Essai sur l'inégalité des races humaines* (1854), sistematizou concepções presentes em sua época. Seu pensamento destaca a idéia de que os cruzamentos entre as raças têm efeitos devastadores, já que produzem raças degeneradas. Sua avaliação é que todas as raças, inclusive a ariana, já estavam por demais mestiçadas e que, portanto, a degradação já atingia todo o mundo. A mestiçagem seria a responsável pela mediocridade da força física, da beleza e das aptidões intelectuais. A avaliação é ainda mais trágica no que se refere ao Novo Mundo. Aqui ocorreria a justaposição do pior de todas as raças européias com a mistura do sangue indígena e negro (Poliakov, 1979, pp. 217-21).

Gobineau tem um importante lugar como arauto da decadência. Esta profecia — da decadência — leva diferentes grupos e povos a buscar em suas origens raciais as justificativas para sua salvação.

Os sentimentos contra o cosmopolitismo, contra a urbanização, contra os direitos naturais se tornam a tendência dominante em doutrinas de cunho nacionalista. A nova face do nacionalismo volta-se contra todo internacionalismo e, no final do século, se opõe ao socialismo, considerado uma variante do

internacionalismo. Este novo tipo de nacionalismo glorifica a necessidade de uma estrutura nacional hierarquizada e autoritária, repudia o liberalismo e o individualismo, assim como recusa a aspiração a uma ordem internacional baseada na igualdade dos homens e das nações.

2. *Decadência e salvação*

No decorrer do século XIX, o nacionalismo ainda estava imbuído de valores democráticos e universalistas, e sua herança ligava-se aos princípios doutrinários da Revolução Francesa e à filosofia dos direitos naturais. Ao final do século, no entanto, o nacionalismo teve seu significado radicalmente alterado.

Vamos nos deter nas transformações do nacionalismo ocorridas na França. Neste país, considerado como a pátria do nacionalismo político, o problema nacional reapareceu como questão político-ideológica nos últimos anos do século XIX, principalmente após a guerra franco-prussiana de 1870 (Eugen Weber, 1968; Tannenbaum, 1962; Zernhell, 1971, 1978).

O debate ideológico na França foi travado a partir de pelo menos três tradições relevantes. Uma é a tradição revolucionária associada ao ideal jacobino de igualdade. Escorada nos princípios de liberdade e nos direitos do homem, esta tradição tem base na experiência histórica da Revolução. Outra tradição incorpora os ideais presentes na Revolução, mas recusa a experiência imperial napoleônica. Encontra-se aqui o liberalismo francês que se opõe aos excessos da centralização do Estado vigente no Império e na restauração da dinastia dos Bourbon. Benjamin Constant é, certamente, uma das figuras mais significativas desta tradição, destacando-se como o principal formulador do moderno constitucionalismo, caracterizado pela necessidade da existência de um governo forte o suficiente para proteger o indivíduo, mas cujo poder deve ser disciplinado e con-

trolado. Por fim, a terceira tradição, ligada à Restauração, tem na forma monárquica, baseada na desigualdade, a imagem da verdadeira nação.

A tradição e a busca das origens no processo de construção de uma interpretação do passado são elementos recorrentes no universo ideológico. Poliakov (1979) nos mostra como os historiadores estiveram ocupados com a questão das raças que deram origem à nação francesa. Para Henri Martin, amigo de Michelet e principal responsável pelo mito celta popularizado nos manuais da Terceira República, a permanência dos valores gauleses foi a causa fundamental da grandeza da França; nessa perspectiva, a Revolução Francesa foi a mais alta expressão das leis deste povo. A chamada “querela das duas raças” envolvia uma competição em torno das qualidades atribuídas às raças formadoras da França, os gauleses e os francos. Se Martin valorizava os gauleses, Taine e Renan destacavam a excelência dos valores considerados germânicos — a amizade, o devotamento, o heroísmo. Michelet também admirava tais valores, mas, para ele, a glória da França consistia exatamente no fato de ter fundido de forma harmoniosa várias raças e grupos. Para este autor, as raças que permaneceram “puras”, como por exemplo os judeus, tiveram um destino infeliz (Poliakov, 1979, pp. 9-28).

Quer seja buscando os traços originais das raças formadoras da pátria, quer as formas de governo mais adequadas ao país, o discurso político-ideológico está às voltas com o debate sobre a tradição.

No século XIX, tanto o nacionalismo ligado à tradição revolucionária quanto o de fundamentação aristocrática partilhavam de um ideal universalista, não se confundindo necessariamente com um nacionalismo agressivo. Foi a guerra de 1870, a derrota francesa, que fez do revanchismo uma bandeira nacional, facilitando a penetração no pensamento francês de componentes racistas, corporificados no anti-semitismo.

Vamos tentar aqui apresentar um esboço das idéias em conflito na França no final do século XIX e início do século XX, até a Primeira Guerra Mundial. As dificuldades para organizar um quadro compreensivo da política francesa na Terceira República são enormes. À complexidade da vida político-partidária sob o regime parlamentar (formação de gabinetes, apelos a ministros e ministérios) agregava-se o emaranhado da po-

lítica européia (acordos, tratados de paz, ameaças de guerra entre França, Alemanha, Rússia, império Austro-Húngaro e Inglaterra).

O nacionalismo francês do final do século constitui uma meditação sobre a decadência. Ideologia defensiva que buscava restaurar a grandeza do país, tal nacionalismo sentia o patrimônio nacional ameaçado e procurava por todos os meios garantir sua sobrevivência. Tratava-se de um movimento de defesa, de proteção contra ameaças externas, representadas pelo germanismo, e contra ameaças internas, localizadas nos judeus, vistos como baluartes do cosmopolitismo e do internacionalismo (Girardet, 1959).

A derrota francesa na guerra franco-prussiana produziu uma reflexão preocupada em explicar como a Prússia, aristocrática e hierárquica, pôde vencer a França, democrática e igualitária. Renan, Taine, Fustel de Coulange são alguns dos autores que se debruçaram sobre a questão, partilhando da nostalgia de valores aristocráticos. À humilhação frente à Prússia somou-se o trauma da Comuna de Paris. A este momento histórico se seguiram o boulangismo (Weber, 1968; Tannenbaum, 1962), o escândalo do Panamá e o processo Dreyfus (Arendt, 1975). Revanchismo, anti-semitismo, antiparlamentarismo, anticlericalismo e militarismo constituíram as principais bandeiras de luta nesse período posterior à derrota francesa de 1870.

O boulangismo — termo derivado de Boulanger —¹ simbolizou o primeiro momento da política de massas, ou seja, da mobilização política na luta contra a democracia liberal representada pelo regime parlamentar. O objetivo do movimento era recuperar o sentido original da República, reafirmando seu caráter popular. O radicalismo dos boulangistas na volta às raízes populares da República atraiu diferentes setores da política francesa.

As eleições, as cisões no Parlamento, as crises ministeriais atestaram as dificuldades da democracia liberal em se adaptar às novas condições da sociedade de massas. A principal bandeira do boulangismo era responsabilizar o regime parlamentar pelas desventuras das massas parlamentares. Cabia igualmente

1 Ministro da Guerra em 1886, o general Boulanger desencadeou intensa campanha contra o regime parlamentar, responsabilizando-o pela derrota na guerra franco-prussiana de 1870. Explorando os sentimentos de revanchismo, recebeu a adesão de forças conservadoras, radicais e revolucionárias de todos os matizes. Eleito deputado, pronunciou inflamado discurso contra as instituições, sendo processado e exilado em 1889.

ao regime parlamentar a responsabilidade pela derrota na guerra contra a Alemanha.

A oposição à democracia liberal teve expressão no boulangismo e no nacionalismo “anti-dreyfusard”. Mais tarde, esta oposição se faz presente no sindicalismo não-conformista, no movimento “amarelo” e no Círculo Proudhon, mencionados adiante. Estes diferentes momentos de luta contra a democracia aparecem, segundo Zernhell (1978), como configurações do que viria a ser o fascismo na França.

A crise econômica gerou a revolta contra o liberalismo e o poder burguês. A ideologia boulangista com seu conteúdo socializante, populista e nacionalista, conseguiu penetração nos meios operários e nas camadas pobres da população. No movimento boulangista coexistiam socialistas, extremistas de esquerda, anti-semitas e conservadores.

O prestígio do boulangismo foi abalado pelo processo contra seus líderes, que, acusados de pretender dar um golpe de Estado, foram condenados à deportação de 1889. É esta, pelo menos, a versão presente em *L'appel au soldat*, história romanceada do movimento, escrita por Maurice Barrès e publicada em 1900.

Maurice Barrès (1862-1923) fala da nação como uma realidade afetiva. Valoriza a paisagem, o meio, como elemento plasmador do sentimento nacional. Para ele, a educação da escola moderna, a educação do Estado, é a responsável pela destruição das raízes simbolizadas no apego ao solo natal, à província. Tal educação “desenraizou” (expressão que remete a um outro romance de sua autoria, *Les déracinés*, publicado em 1897) os franceses. *Les déracinés*, *L'appel au soldat* e *Leurs figures* (onde focaliza o Parlamento durante o caso do Panamá) formam uma trilogia chamada por Barrès de “o romance da energia nacional”.

Barrès apresenta uma idéia de nação tributária da visão de Renan, para quem a nacionalidade se define pela atualização da herança histórica comum. Em sua concepção mística da nacionalidade, em seu nacionalismo romântico, Barrès deseja a superação do desenraizamento do espírito francês e pretende que a humilhação nacional frente à Prússia seja sanada. Nesta perspectiva é que adere ao boulangismo, vendo no líder militar a salvação nacional. Antiparlamentarista, defende o autoritarismo como derivação da sua concepção plebiscitária de democracia.

Barrès foi um dos primeiros a compreender que um movimento nacionalista não poderia excluir as camadas sociais desfavorecidas do processo de integração na comunidade nacional. Em 1898, no auge do caso Dreyfus, cunhou a expressão "socialismo nacionalista", durante sua campanha para deputado por Nancy. Esta expressão reunia suas idéias a respeito da coesão nacional e seus ideais de resolução da questão social (Zernhell, 1978, p. 326).

Outro eixo do conflito de idéias na França passava pelas relações entre a Igreja Católica e o Estado. Desde a Revolução Francesa o anticatolicismo e o anticlericalismo faziam parte do pensamento jacobino e republicano. Com a Restauração, porém, a Igreja recuperou seu espaço público de atuação.

A educação sempre representou uma área de influência e disputa entre a Igreja e o Estado. Em 1850, com a abolição do monopólio estatal sobre o ensino, o clero pôde novamente criar instituições escolares. O ensino religioso tornou-se mesmo obrigatório durante o Segundo Império para toda a escola primária.

O anticatolicismo perpetuou-se entretanto na elite política republicana, e os católicos mantiveram sua hostilidade em relação à República. Esta hostilidade encontrou respaldo no *Syllabus* (1864) que, entre outras condenações, reprovava o sufrágio universal.

O conflito ideológico entre a elite política e o catolicismo perdurou até 1890, quando os líderes republicanos buscaram uma reconciliação com a Igreja. Por sua vez, em 1892, o Papa Leão XIII conclamou os católicos franceses a respeitar o regime republicano e a defender as instituições. Após esta conclamação, republicanos conservadores e muitos líderes católicos fizeram política juntos (Tannenbaum, 1962, pp. 12-6).

A valorização da Igreja também foi bandeira dos movimentos nacionalistas. Para os nacionalistas dos mais diferentes matizes, os homens do poder falseavam os interesses da pátria. Diante da incompetência e da fraqueza do governo, a Igreja passava a ser vista como a melhor guardiã da unidade nacional, além de simbolizar o passado comum dos franceses. Foi neste quadro que ressurgiu o prestígio da Igreja, instituição poderosa e disciplinada, em oposição à fraqueza do governo parlamentar.

Outro importante movimento foi a Liga dos Patriotas, fundada em 1882 com o objetivo de desenvolver o espírito militar e preservar o culto da revanche. Organizada em torno de uma ideologia nacionalista, foi um dos primeiros movimentos a fazer uso de métodos de propaganda e de ação de rua. De inspiração republicana, a liga visava infundir o espírito cívico e o amor à pátria nas crianças e jovens. Seu conteúdo igualitário e republicano se fazia presente em um projeto de educação, considerado o meio por excelência de promoção social. Se, num primeiro momento, a liga inspirava-se nesses pressupostos, mais tarde passou a combater abertamente as instituições, chegando mesmo a tentar um golpe de Estado.

O principal líder da Liga dos Patriotas foi o poeta nacionalista Paul Déroulède. Defensor de um sistema educacional centrado na religião da pátria e no espírito militar, Déroulède acreditava que esta educação, criadora de uma nova mentalidade, devia atingir toda a população, já que considerava a integração das massas essencial à sobrevivência da nação. Esta tradição republicana revolucionária tinha suas raízes em Michelet, de quem Déroulède foi discípulo até 1870.

Em Michelet, o Exército é valorizado enquanto símbolo mais visível da idéia de pátria. Seu nacionalismo, associado à Revolução e à política imperial napoleônica, situa a pátria como o primeiro momento de uma experiência universal. No livro *Le peuple*, publicado em 1840, associa nação e liberdade, nação e revolução. Ele crê na infalibilidade do povo e propõe o patriotismo como um tipo de religião a ser ensinado pelos pais a seus filhos.

O nacionalismo do fim do século recupera a valorização do Exército presente em Michelet e a retraduz sob novas roupagens. O novo nacionalismo, imbuído do espírito de revanche, reacende as glórias militares. Nesta linha, Girardet (1959) reúne Michelet, Péguy, Barrès e Déroulède, e afirma que através do culto ao Exército e à glória militar se constrói o nacionalismo francês. Complementa sua análise afirmando que de seu ideário fazem parte ainda a luta contra a vida calma e pacata (pequeno-burguesa), o apelo ao movimento e à aventura coletiva, e a nostalgia da unidade e da grandeza nacionais.

Paul Déroulède foi um vulgarizador de uma reação antidemocrática que tinha como figuras máximas Renan e Taine. Com *La réforme intellectuelle et morale de la France* e *Les origines de la France contemporaine*, estes dois autores iniciaram uma re-

flexão sobre os males e as fraquezas da França. Nestas duas obras, a democracia é identificada com a mediocridade e a Revolução Francesa é vista como marcando o início da decadência da França. Renan, mestre de todos os nacionalistas (Déroulède, Barrès, Maurras, Sorel), e Taine, entre outros, romperam explicitamente com a herança republicana.

Renan considera como causas dos males da França o materialismo e o desaparecimento da nobreza, representante da alma da nação. Através do sufrágio universal, o governo foi transferido para a massa rude que se deixa dominar pelo interesse material. A Prússia, ao contrário, permaneceu como um país do Antigo Regime, aristocrático, e, por isso, manteve a sua virilidade (Zernhell, 1978, p. 88). O materialismo burguês destruiu a disciplina e reduziu a esfera de atuação do Estado, deixando um espaço cada vez maior à liberdade individual. A França pagava, assim, o preço de ter assumido uma concepção igualitária do indivíduo e da sociedade, sob a inspiração de Rousseau. Para Renan, um país democrático não pode ser bem governado já que a democracia é o paraíso dos medíocres. A vitória da Prússia sobre a França nada mais é do que a confirmação histórica do valor do Antigo Regime, um regime que negava a soberania popular.

Taine, autor de *Les origines de la France contemporaine*, postula a importância da raça como um dos fatores explicativos da história. Sua formulação, anterior à de Gobineau, reflete as idéias do seu tempo, em que estão em curso os pressupostos fundamentais do racismo. Na sua concepção, o indivíduo é produto da civilização, a qual por sua vez é resultado de três grandes forças: a raça, o meio e o momento. Entre estes princípios explicativos a raça é o mais fundamental, já que é a comunidade de sangue e de espírito que liga os homens entre si.

A negação do espaço do indivíduo igualitário pela defesa dos princípios aristocráticos ou pela reafirmação dos laços de sangue (raça) configura um rompimento com a herança intelectual do Iluminismo. Este novo pensamento, tributário do chamado determinismo biológico, provoca o aparecimento de uma corrente anti-individualista. Ao indivíduo não é deixada margem de liberdade, já que sua ação deriva de um determinismo indiscutível. A crença de que "Dreyfus é culpado porque é judeu" expressa a prisão do comportamento humano.

O anti-semitismo é outro dos elementos que compõem o clima intelectual francês da época.² Antes deste período, o cidadão médio francês não partilhava necessariamente de sentimentos contrários aos 80 mil judeus que viviam no país. No final do século XIX e início do XX, o fluxo de imigrantes do Leste europeu aumentou em mais de 100% a população judaica da França. Neste novo contexto teve lugar o escândalo do Panamá, envolvendo dois judeus recém-chegados ao país (Tannenbaum, 1962, pp. 17-8).

O processo Dreyfus serviu de base para a fundação de inúmeras ligas. Em janeiro de 1898, o jornal *Aurore* publicou uma carta de Émile Zola, sob o título *J'accuse*, endereçada ao presidente da República. Um dia depois da publicação da carta, circulou o *Manifesto*, onde os intelectuais protestavam contra a violação do procedimento judicial e pediam a revisão do processo Dreyfus. Os intelectuais se envolveram na luta político-ideológica (Lukes, 1977, pp. 332-49) exatamente no momento em que ocorreu a primeira manifestação anti-semita importante nas ruas de Paris. Neste contexto Anatole France fundou a Liga de Defesa dos Direitos do Homem e do Cidadão.

O boulangismo, a Liga dos Patriotas, a Liga da Pátria Francesa foram organizações integrantes do campo nacionalista marcadas em graus distintos pelo revanchismo, pelo antiparlamentarismo, pelo anti-semitismo e pelo apreço às instituições militares. Em sua luta contra o governo, estes movimentos fizeram uso de manifestações de rua, enfrentamentos com a polícia, concentrações populares.

Dentre estes movimentos vamos destacar a Ação Francesa que, fundada em 1899, proclamava a incompatibilidade entre o nacionalismo e o regime republicano. Era esse ponto que a diferenciava dos movimentos nacionalistas anteriores, que buscavam corrigir, popularizar ou militarizar a República.

A Ação Francesa representou uma ruptura com o tipo de nacionalismo conservador praticado pela Liga da Pátria Francesa. A necessidade vital de preservar o nacionalismo levou seus adeptos a romper com o republicanismo, considerado o principal responsável pelas derrotas infligidas ao nacionalismo. Para eles, foram os ideais de 1789 que mataram a nação.

2 A cultura e a mitologia política sobre a conspiração judaica e jesuítica no caso francês é apresentada por Girardet (1987).

Contando nas suas fileiras com homens como Henri Vaugois, Charles Maurras, Maurice Pujo e Jacques Bainville, entre outros, a Ação Francesa divulgava suas idéias através de um boletim, depois transformado em *Revista da Ação Francesa*, e mais tarde, em 1908, em um jornal diário (Weber, 1968; Tannenbaum, 1962).

Seu período de maior atuação foi aquele que antecedeu a Primeira Guerra Mundial.³ A tônica da sua propaganda e a linha do seu jornal eram a acusação, não dando trégua aos judeus, aos maçons e ao governo parlamentar. Outra iniciativa marcante da Ação Francesa foi a glorificação de Joana d'Arc, transformada no símbolo do patriotismo francês. Independente da doutrina e dos postulados ideológicos, suas pretensões políticas ficaram patentes no livro escrito por Maurras, denominado *Si le coup de force est possible*, publicado em 1909 e amplamente divulgado dentro da Ação Francesa (Tannenbaum, 1962, p. 102).

As complexas relações entre a Ação Francesa e a Igreja não serão aqui aprofundadas. Lembramos apenas que havia na Igreja grupos simpatizantes e grupos contrários às doutrinas do movimento. O Vaticano, sob o papado de Pio X, aprovou a Ação Francesa, apesar de muitos católicos condenarem a principal liderança do movimento — Charles Maurras (1868-1952) por seu ateísmo. Se, por um lado, vários abades, monges e bispos defendiam e divulgavam através de artigos as idéias da Ação Francesa, por outro a Igreja organizou grupos — sobretudo a Ação Católica — que entraram em competição com a Ação Francesa no recrutamento de jovens. A questão do ateísmo de Maurras, somada à preocupação da Igreja em preservar valores espirituais e religiosos, impediu uma aproximação maior entre a Igreja e a Ação Francesa (Tannenbaum, 1962, p. 155 e seguintes).

Em 1914, sete livros escritos por Maurras foram condenados pela Congregação do Index. Nesse mesmo ano, ordens religiosas como os franciscanos, os dominicanos e os jesuítas condenaram publicamente a atuação da Ação Francesa, a qual, contudo, só seria oficialmente condenada por Roma em 1926.

3 É preciso ressaltar que a Ação Francesa do início do século se diferencia daquela dos anos 20 e 30. Com a Primeira Guerra, a Ação Francesa inicia uma trajetória de direção mais conservadora; o radicalismo então se faz representar por movimentos mais próximos ao fascismo.

Para os membros da Ação Francesa, o fracasso dos nacionalismos anteriores se deveu à falta de uma doutrina. Esta lacuna foi sanada pela proposta intelectual de Maurras, antigo boulangista e defensor da descentralização e da monarquia. Absorvendo o "nacionalismo integral" de Maurras, a Ação Francesa transformou-o em seu principal ideólogo.

A questão mais relevante do pensamento de Maurras, para nós, não é a sua proposta monarquista, mas sim a sua fundamentação antidemocrática. Considerando o homem moderno um medíocre, mediocridade esta a que poucos escapam, Maurras associa a civilização à qualidade, e a igualdade e a democracia à quantidade. Para ele, há que se escolher entre a desigualdade e a morte (Tannenbaum, 1962, p. 67).

O governo oriundo da democracia é o governo dos números, incapaz de preservar a ordem e a nação. Maurras deseja reviver as desigualdades, já que a hierarquia é a forma de organização natural. Os privilégios hereditários constituem a forma de garantir o princípio da autoridade.

O monarquismo de Maurras não se apóia no direito divino dos reis. Sua proposta está contida no primeiro volume de *L'enquête sur la monarchie*, inquérito realizado pelo autor na *Gazette de France* (1900) com os cidadãos mais importantes do país. Sua monarquia é "tradicional, hereditária, antiparlamentar e descentralizada". A tradição significa o respeito às leis da natureza que operam segundo o princípio da hereditariedade. Esta, por sua vez, não está necessariamente referida a traços biológicos, mas à transmissão, pela educação e pela tradição oral, das qualidades de cada posição social.

Os grupos, as famílias, contêm os vínculos naturais do ser humano em sociedade. O individualismo representa um falso ideal. A sociedade não surge de nenhum contrato, constituindo na verdade um produto da natureza. Com a sociedade burguesa, os laços sociais foram dissolvidos e o homem reduzido à condição de átomo, devendo entrar em competição com os demais. Maurras é contra o *laissez-faire* no mundo econômico, contra a liberdade educacional — defende o controle da Igreja sobre a família e a educação — e contra a abolição dos privilégios dos estamentos.

O neomonarquismo de Maurras não se baseia em argumentação de ordem sentimental, mas na eficácia política. Ele deseja obter a continuidade e a organização das forças da nação. A República, ao contrário, permite que grupos, representantes de

interesses específicos, controlem o governo e levem a comunidade nacional à desintegração.

A monarquia é o governo das famílias encarregadas de preservar o interesse público. A coincidência entre o interesse pessoal do governante e o interesse público facilita a gestão da coisa pública. A monarquia garante a autoridade e a responsabilidade contra a fraqueza e a irresponsabilidade do regime eletivo. A monarquia é uma instituição estável, e Maurras deseja a estabilidade.

Além disso, Maurras é partidário da descentralização como forma de evitar o desmedido crescimento do Estado. O perigo do enfraquecimento seria eliminado pela chefia permanente do monarca, garantidora da unidade nacional.

Maurras deseja a harmonia entre as classes sociais e defende a justiça social como forma de preservar a França de ideologias internacionalistas que procuram conquistar e manipular os trabalhadores. Seu modelo de associação é o sindicato, visto como germe de uma sociedade corporativa. Mantém como preocupação central, entretanto, o mundo agrário, já que a sociedade industrial é a fonte de inúmeros conflitos.

O pensamento de Charles Maurras representa a reelaboração da herança ideológica francesa do século XIX. Fazem parte da sua doutrina alguns postulados do positivismo comteano, exemplificados no seu apreço pela família (Wilson, 1968, p. 368-9). Sua visão de história é tributária de Taine. Bonald e Maistre contribuem com a admiração pelo Antigo Regime. O federalismo e o corporativismo pertencem à herança de Proudhon. O anti-semitismo de Drumont e o nacionalismo de Barrès completam este ideário.

Com o tempo, as idéias estritamente políticas de Maurras, seu monarquismo, foram perdendo influência. Porém, o conjunto de argumentos antidemocráticos, associados à perspectiva nacionalista, manteve o espaço conquistado não só no pensamento francês, mas também em todo aquele que bebe das fontes francesas.

Uma forma de analisar o conteúdo da ideologia nacionalista que se estruturou no pensamento francês do início do século XX é estudar a visão de história produzida pelos intelectuais ligados à Ação Francesa. Stephen Wilson (1976) se encarrega maravilhosamente desta análise. Sua primeira observação é que os historiadores ligados à Ação Francesa faziam um reconhecido sucesso editorial à época. Seus textos estavam presentes nas

páginas do jornal da Ação Francesa e se transformaram em livros de grande aceitação popular.⁴

O ponto central do ataque desferido por estes historiadores era a crítica ao sistema educacional da Terceira República. Eles acusavam os textos escolares e a produção universitária de idealizar a Revolução Francesa e de negligenciar a história medieval e pré-revolucionária.

Esta revisão histórica tinha como função exaltar a grandeza passada na França. Era este passado que conferia validade ao nacionalismo integral e à monarquia. A França fora próspera, estável e ordenada sob o Antigo Regime, mas tornara-se indefesa sob os regimes revolucionários e republicanos.

A Ação Francesa não estava defendendo uma ordem estável, que se encontrava ameaçada; ao contrário, pretendia promover uma revolução que produzisse estabilidade e segurança. É preciso lembrar que todas as formas de nacionalismo apelaram para a reconstrução histórica como forma de elaborar uma tradição. As idéias críticas, mesmo as que se situam numa perspectiva de recuperação do passado, têm uma aceitação maior quando se declaram contrárias ao *status quo* vigente.

Para os autores ligados à Ação Francesa, o modelo de perfeição se encontrava no passado, representado em três períodos de apogeu: a Antigüidade clássica, a alta Idade Média e a época de Luís XIV. Para Maurras, a Grécia clássica representou o ponto máximo do gênero humano. A Igreja Católica, perpetuando a ordem clássica, foi o veículo através do qual a herança greco-romana foi transmitida à França. A era da perfeição na França foi aquela em que se garantiu a unidade e o poder nacional. E, mais importante, a França não se encontrava dividida internamente, a sociedade era harmônica e ordenada, havia equilíbrio entre facções que se organizavam hierarquicamente.

O monarca do Antigo Regime é visto como um chefe de família, e era a sua autoridade paternal que regulava a sociedade, uma sociedade de famílias e não de indivíduos. O regime político estava baseado no consentimento popular, já que ao to-

4 Entre os autores pertencentes à Ação Francesa estão: Jacques Bainville, Frantz Funck-Brentano, León Daudet, Jean Héritier, Pierre Gaxote, Louis Dimier, o marquês de Roux e Charles Benoist. Relacionados à Ação Francesa: André Bellessort, Louis Bertrand e Daniel Halévy. A Ação Francesa domina a coleção popular da Fayard, *Les grandes études historiques* e tem importante lugar na coleção *Les leçons du passé*, de Granet, nas coleções *Récits d'autrefois*, *Hier et aujourd'hui*, *L'histoire de France racontée à tous*, da Hachette, as três editadas por Funck-Brentano (Wilson, 1976, p. 136).

mar a família como modelo o Antigo Regime governava de acordo com a tradição; havia o consenso que provém da tradição.

Este modelo baseia-se na valoração positiva da sociedade pré-industrial e rural. Tanto Maurras como outros autores ligados à Ação Francesa aceitam o capitalismo, mas denunciam os perigos da máquina e do progresso. Para eles a melhor vida é aquela representada pelo campo; são as pequenas cidades que ainda conservam comportamentos marcados pela gentileza e pela honradez. A civilização mecanizada aparece estigmatizada como "americanismo" em muitos autores de época (Wilson, 1976, p. 146).

A história produzida pelos pensadores ligados à Ação Francesa confere ordem ao passado e ao presente, e é o sentido do passado, da existência de raízes, que garante a segurança. A segurança e a durabilidade advêm da monarquia. Para eles, a continuidade é a lei da história e seu valor maior.

A reconstrução do passado é guiada pela convicção de que a sociedade moderna é decadente e caótica. A crítica que desenvolvem contra a Revolução Francesa é total. Foi uma revolução que expropriou os bens das famílias; criou a centralização moderna; criou departamentos artificiais em lugar de respeitar a diversidade provincial; governou em nome da "razão", em vez de respeitar as linhas naturais da vida social. O Estado não respeitou as fronteiras naturais da França. Isto se torna evidente pelo fato de as conquistas territoriais da Revolução e do Império terem sido efêmeras e terem tido como resultado a abertura da França a invasões e ameaças de desmembramento.

A grande questão contida nesta reconstrução histórica é entender porque a sociedade do Antigo Regime, tão perfeita, deu lugar a outra, desordenada e incerta. A teoria conspiratória socorre esses autores. Foram os agentes estrangeiros da Prússia e da Inglaterra, ajudados pela maçonaria e pelo protestantismo, os responsáveis por tão desastrosa transformação. É no bojo desta teoria conspiratória que tem lugar a acusação contra os judeus. O século XIX é denunciado como o século dos bancos e das finanças, ou seja o século dos judeus.

A Ação Francesa e Maurras estão preocupados com a vocação da França entendida enquanto destino natural. Este destino, porém, é também fruto da vontade e da inteligência humanas. Há certa ambigüidade entre a postura positivista, que tende a valorizar o determinismo, e o espaço da ação política no pensamento de Maurras.

Os casos históricos devem ser analisados com o objetivo de organizar um quadro científico, e é o uso da razão sobre a experiência coletiva que permite o estabelecimento de leis gerais. Por outro lado, Maurras está interessado em um conhecimento comprometido. Segundo ele, a história, além de transmitir princípios e ensinamentos, mostra o que deve ser evitado: “A tradição não significa a transmissão de tudo, mas daquilo que é bom e verdadeiro” (Wilson, 1968, p. 370).

Maurras acredita na existência de momentos onde a liberdade pode aparecer, e nos quais os acontecimentos podem tomar esta ou aquela direção. Seu estudo da história, entretanto, não se detém na vontade individual, mas sim na luta entre a ordem e o caos. Seu principal objetivo é descobrir os fatores que fizeram e farão o triunfo da civilização e da ordem (Wilson, 1968, pp. 374-5).

A Ação Francesa tinha como principal inimigo o Estado liberal e burguês, erigido sobre a filosofia dos direitos naturais. Por sua vez, o socialismo, corporificado no sindicalismo revolucionário, também objetivava destruir o Estado burguês. Zernhell (1978) aponta as aproximações entre a Ação Francesa e o socialismo. Ambos tinham em comum o mesmo inimigo. Quando, sob a influência de Jaurès, o Partido Socialista aceitou as regras do jogo democrático, o sindicalismo recusou esta postura e assumiu a liderança da tradição revolucionária. A Ação Francesa também pretendia manter a tradição revolucionária, ainda que se esteja falando de revoluções diferentes.

Os grandes nomes da Ação Francesa (Vaugeois, León de Montesquiou, Valois, Maurras) se voltaram para as antigas formulações de Barrès, referidas a uma proposta de “socialismo nacionalista”, buscando uma proposta que permitisse sua penetração junto às classes trabalhadoras. É preciso notar que Barrès não adere à Ação Francesa por considerar seus postulados abstratos e anti-históricos. Para ele, a tradição francesa deve incluir a Revolução e todos os episódios da vida política do século XIX. Esta tradição indivisa não era respeitada pela Ação Francesa. Barrès passa de um nacionalismo romântico e revolucionário para um nacionalismo conservador. Na primeira década do século XX, a Ação Francesa acompanhava com atenção a evolução do movimento operário, sobretudo através de Georges Valois, seu especialista nesse setor.

A análise da aproximação entre setores da Ação Francesa e do movimento operário é uma das contribuições mais ricas de

Zernbell, já que a maioria dos autores destaca apenas a influência desta organização do meio intelectual. Para Wilson (1968), por exemplo, a Ação Francesa reúne um grupo de escritores ocupados em demonstrar teoricamente, através de argumentos históricos, uma doutrina política. Em seu apelo, atrai católicos, monarquistas, anti-semitas, e, em maior escala, estudantes e intelectuais (p. 365). Sua penetração é enorme, chegando mesmo a exercer um domínio sobre o horizonte político dos intelectuais franceses.

Sem negar este importante papel, Zernbell mostra o outro lado do nacionalismo integral, ou seja, sua conexão com o sindicalismo revolucionário. Se anteriormente, ao tempo do caso Dreyfus, o proletariado organizado somou suas forças para defender a República, agora, sob o governo Clemenceau, recusava-se a participar do jogo eleitoral. Os sindicatos, sob a influência de Sorel, recusavam a democracia e a consideravam um perigo para o proletariado (Zernbell, 1978, p. 364). A nova esquerda, ou seja, o sindicalismo revolucionário, pretendia separar o proletariado dos partidos de esquerda.

A nova direita, ou seja, o nacionalismo integral, assim como a nova esquerda, não tinha como meta participar da vida política, se por esta se entende participar de eleições e obter cadeiras no Parlamento. A crítica ao individualismo e à economia liberal aproximava homens da direita e da esquerda, ainda que seus objetivos últimos fossem distintos.

Para Valois, a relação com o operariado era da maior importância, pois daria origem a uma aliança das forças contrárias à democracia e ao regime capitalista. Em seu livro *La monarchie et la classe ouvrière*, define o movimento sindicalista como aquele capaz de criar agrupamentos profissionais, base de apoio da monarquia tradicional. Por isso ele chama o sindicalismo revolucionário de "movimento tradicionalista", representando o sindicalismo um elemento fundamental na criação de uma nação orgânica.

Para a Ação Francesa, o sindicalismo revolucionário recusa somente o Estado burguês. Tão logo este seja destruído, o sindicalismo reconhecerá a necessidade de um outro poder organizado. O primordial é a criação de uma frente contra a República e a criação de uma nova ordem social, na qual o trabalho não seja considerado uma mercadoria. O corporativismo reaparece como um sistema anti-individualista de organização do trabalho, permitindo a integração do proletariado e a harmonia

entre as classes sob a guarda da autoridade do Estado (Zernhell, 1978, p. 385).

A adesão ao corporativismo, associando-o à monarquia, não era a única tendência existente no interior da Ação Francesa. Vários grupos procuravam criar uma linha de pensamento própria e, através de revistas, pretendiam influenciar tanto o público interno quanto o externo.

O movimento nacionalista que antecedeu a Primeira Guerra incorporou aqueles setores do movimento operário que defendiam a ação direta da classe operária, ou seja, a independência do movimento operário frente aos partidos políticos.

A melhor formulação deste setor da Ação Francesa foi o Círculo Proudhon responsável pela formulação da mais elaborada ideologia do socialismo nacionalista. Sob inspiração de Proudhon e influência de Sorel, o círculo procurou encontrar os pontos de contato entre o nacionalismo e o socialismo autêntico, isto é, o sindicalismo. Fundado em 1911, o Círculo Proudhon, divulgava suas idéias através de *Les Cahiers du Cercle Proudhon* e tinha como principais responsáveis dois discípulos de Sorel: Georges Valois, que se tornou fascista, e Édouard Berth, que aderiu ao comunismo em 1920.

Sorel tornou-se adepto do nacionalismo entre 1910 e 1913, sem contudo ter se tornado monarquista. Ele acreditava que o "mito" do nacionalismo poderia revitalizar a nação e produzir uma renovação total da sociedade. Em sua visão apocalíptica da política, desejava uma mudança total da sociedade, ameaçada pela decadência. Sorel se torna um moralista, obcecado em salvar o mundo da decadência (Roth, 1963, 1967; Talmon, 1970) e para ele o materialismo e a democracia corrompiam igualmente a burguesia e o proletariado.

A passagem de Sorel pelo marxismo serviu para levá-lo a considerar somente a burguesia como decadente. O proletariado poderia vir a criar novos valores e instaurar uma sociedade com uma nova moralidade. Daí ser necessário isolar os trabalhadores do mundo corrupto, representado pelos políticos burgueses e pelos intelectuais. O movimento sindicalista poderia ser um *ricorso*⁵ na história. Somente uma revolução, feita pelo sin-

5 *Ricorso* é o movimento salvador, que persegue fins sublimes. Seu protótipo é o cristianismo primitivo. A idéia de que somente a revolução pode produzir uma nova moral advém de leituras que Sorel faz de Vico (Roth, 1963, p. 220; 1967, p. 32). A questão do *ricorso* ou do *risorgimento* é discutida por Gentile (1928), para o caso italiano.

dicalismo, poderia criar uma nova moral, um novo sistema de valores e as instituições correspondentes. Seus artigos a favor do sindicalismo revolucionário foram publicados na revista *Mouvement Socialiste* e reunidos em 1906 no livro *Réflexions sur la violence*.

Segundo Roth, o sindicalismo, a exemplo do cristianismo primitivo, é motivado por um “mito revolucionário”. O mito expressa as crenças mais profundas de um grupo, enquanto as ideologias não passam de racionalizações dos mitos. O proletariado tem como mito, como crença, a “greve geral”, capaz de destruir a sociedade burguesa. O sindicalismo revolucionário é comandado por uma elite capaz de ações heróicas. Sua técnica é a violência, entendida como recusa a qualquer compromisso que o afaste da revolução total.

O lado revolucionário do “nacionalismo integral” e do sindicalismo permitiu a aproximação de Sorel com a Ação Francesa. Esse movimento de aproximação foi fortemente influenciado pelo aparecimento, em 1910, do livro de Charles Péguy, *Jeanne d’Arc*. Sorel sentiu na fusão das idéias cristãs com as patrióticas a oportunidade de renovação da França. O nacionalismo passava a ser o mito que salvaria a França de diferentes perigos — os judeus, os protestantes, os maçons, a República, a democracia e o Parlamento.

Depois de um período de aproximação, Sorel acabou rompendo com o nacionalismo integral e com a Ação Francesa (Roth, 1963, p. 213). Para ele, os intelectuais do movimento estavam mais interessados em falar da e escrever sobre a revolução do que em fazê-la. Os teóricos monarquistas ignoravam, na prática, o proletariado.

Em 1918, empolgado com a Revolução Bolchevique, converte-se a esta revolução, vendo-a como um *ricorso*. Ela seria capaz de salvar o proletariado, pois se encontrava sob o impacto de um mito social e nacional, sob o comando de uma elite revolucionária, e estava criando um novo regime. Quando o fascismo italiano começou a se fortalecer, Sorel viu este movimento como uma outra alternativa — assim como fora a Revolução Bolchevique — para o *ricorso*.

Os intelectuais Maurice Barrès, Édouard Drumont, Paul Déroulède, Charles Maurras e Georg Sorel construíram um pensamento que, de um lado, atualizava a tradição francesa representada por Michelet, Renan, Taine, Proudhon, Comte, e de outro, refletia sobre o momento político produzindo uma ideologia

nacionalista capaz de orientar a ação em tempos de crise ao propor formas de salvação da pátria.

Para além das organizações e movimentos políticos que agitaram a França depois de 1870 temos o esforço dos intelectuais ligados a esses movimentos relendo a história, reinterpretando o passado e redesenhando o futuro. Isso tem lugar dentro de uma nova perspectiva que pretende transcender a razão individual.

Para além da razão individual

Os anos finais do século XIX alteraram o legado da Ilustração e da Revolução Francesa. A imagem do homem, quer seja a do século XVIII ou a do século XIX, estava montada até então sobre a concepção de que o homem é capaz de, através do uso da razão, fazer escolhas entre alternativas. Já o pensamento do final do século organizava uma nova abordagem do mundo, recusando-se a ver o homem como um ser livre e capaz de escolhas nacionais. Atacava a psicologia da ilustração e partia do pressuposto de que os sentimentos e as emoções eram mais importantes na vida social e política do que a razão.

A geração de 1890, agente e paciente das mudanças na forma de pensar o mundo, incluiu figuras como Gustave Le Bon, Drumont, Barrès, Sorel, Vacher de Lapouge, para citar apenas autores franceses. Para eles, o indivíduo não tinha valor próprio e a coletividade não era concebida como a soma de indivíduos. Ao rejeitar a sociedade como agregação de indivíduos, consagravam uma nova forma, orgânica, de unidade social, baseada na nação.

Ao recusar a motivação racional do indivíduo, a geração de 1890 acabou por valorizar a imaginação, aliás uma aspiração básica do romantismo. Contudo, este processo — como nos diz Hughes (1958) — não será suficientemente compreendido se não avançarmos na explicação e o considerarmos apenas como uma espécie de neo-romantismo.

Se no racionalismo iluminista a ciência servia de base à ideologia igualitária, a geração de 1890 se valeu igualmente de novos conhecimentos científicos para articular sua argumentação contra o liberalismo e a democracia. A biologia darwinista, a filosofia bergsoniana, a história sendo Taine, a psicologia

social de Le Bon e a escola italiana de sociologia forneceram o arcabouço para a nova abordagem do mundo.

Este novo pensamento tinha como ponto de convergência o combate ao positivismo. Convém esclarecer que por positivismo se nomeia uma tradição bastante ampla. Segundo Hughes, o significado mais abrangente do termo refere-se à tendência em analisar a conduta humana através de analogias com a ciência natural.

O darwinismo social, ainda que herdeiro do positivismo, substitui a consciência e a escolha racional pela hereditariedade e pelo meio como variáveis determinantes da conduta humana. O darwinismo social, parte integrante da filosofia utilitária, acreditava na solução racional dos problemas do homem em sociedade. Spencer aplica as leis da seleção natural às ciências do homem, com a biologia desempenhando o papel de ciência-modelo. Os princípios de evolução e de seleção naturais são transplantados para a história e para a política. A sociedade é vista como um organismo submetido às mesmas leis dos organismos vivos. A vida social se define como uma luta sem trégua onde pela lei da natureza sobrevivem os mais aptos. Como lei natural estabelecida cientificamente, a seleção e a sobrevivência dos mais aptos transformam-se em princípios indiscutíveis.

Atribui-se ao darwinismo social a acentuação ou a mudança de rumo do determinismo. Entretanto, é preciso lembrar que Comte, no início do século XIX, já postulava a descoberta das leis que regulariam o desenvolvimento social do homem. Para ele, a mudança social é produto de forças internas da sociedade, forças estas derivadas da natureza humana. Comte supõe uma natureza permanente na humanidade e as diferenças entre as sociedades deveriam ser analisadas como diferenças de ritmo, como graus de desenvolvimento ao longo de um mesmo processo; já os atrasos seriam considerados acidentes. Spencer, seguindo estas pegadas de Comte, via a natureza essencial do progresso como um processo de diferenciação do homogêneo ao heterogêneo, do mais simples ao mais complexo. A associação entre o processo de mudança e a seleção natural era entendida como a aplicação da doutrina do *laissez-faire* ao mundo social (Bock, 1980).

O darwinismo social informou não só o utilitarismo como também os diferentes nacionalismos e imperialismos. Ao priorizar a hereditariedade e o meio, este pensamento acabou se fixando em um fatalismo científico que contrastava com o otimis-

mo e com a perspectiva do progresso ligados à filosofia da Ilustração. Em sua revolta contra o positivismo, acabou ancorado num determinismo rígido, sem muito espaço para o surgimento de novos caminhos, de novas alternativas.

A geração de 1890 preocupava-se com o problema da motivação não-racional na conduta humana e interessava-se pelo não-lógico, pelo inexplicável. Elemento constante do *fin de siècle*, o não-racional foi canalizado e levado em conta por certos autores, com o objetivo de reconstruir as ciências sociais e a sociedade.

Ao deslocar seu interesse para áreas de motivações “inexplicáveis”, este pensamento do fim do século privilegiava os processos psicológicos em lugar de realidades empíricas. As motivações inconscientes, a “vontade de poder” em Nietzsche, o “*élan vital*” em Bergson, a “libido” em Freud teriam assim maior valor explicativo, constituindo os tópicos de interesse e de investigação.

O primado do inconsciente sobre a razão foi, sem dúvida, um dos grandes temas intelectuais da época. Daí o interesse por estudos na área da psicologia e do inconsciente. Surgiram assim novas teorias que acreditavam que os sentimentos tinham maior peso nas questões políticas do que a avaliação racional. Por outro lado, como outra variante deste clima intelectual, havia um amplo espaço para a especulação, a imaginação e a criatividade, já que não se podia chegar a um conhecimento exato da mente humana (Hughes, 1958).

Esta ênfase a forças até então situadas fora do conhecimento produziu um forte antiintelectualismo. Os intelectuais eram acusados de fazer julgamentos abstratos e de atribuir à razão um poder muito maior do que ela efetivamente tinha na conduta humana. Barrès, por exemplo, considerava o intelectual como um indivíduo que se convence de que a sociedade deve basear-se na lógica e omite estar ela constituída sobre necessidades anteriores e estranhas à razão individual. Para Barrès, as forças inconscientes encontravam-se na alma popular.

A exaltação das virtudes populares e da intuição infalível da multidão, a glorificação do instinto, a superioridade do julgamento emocional sobre o racional constituíram o arcabouço do pensamento nacionalista, garantindo-lhe um componente de ideologia de massas.

O anti-racionalismo, o antipositivismo, o racismo e o nacionalismo eram os fundamentos da proposta revolucionária da direita francesa e européia. Esta direita, baseada no darwinismo social, valoriza mais o determinismo biológico e a luta racial do que o determinismo econômico e a luta de classes.

Rompendo com o racionalismo clássico, o pensamento europeu se transformava, e desta mudança originaram-se diferentes vertentes. Uma das correntes derivadas da geração de 1890 tinha como preocupação central a reconstrução mais abrangente da conduta humana e do conhecimento sobre ela. Pode-se incluir nessa corrente nomes como Freud, Durkheim e Weber (autores abordados por Hughes, 1958), intelectuais que procuraram alargar o escopo da análise racional.

Outra vertente da geração de 1890 pretendia construir uma teoria social de essência irracionalista (Thiec, 1981, p. 410). Seus integrantes forneceram os argumentos centrais do pensamento fascista, o que os torna menos conhecidos e estudados nos dias de hoje. Seus escritos, entretanto, tiveram na época ampla aceitação, sendo responsáveis pela formação de diferentes elites e gerações marcadas pela herança francesa.

Pelo que foi apresentado, pode-se afirmar que o racionalismo sofreu dois tipos de crítica: um, que visava construir uma teoria mais abrangente da razão, e outro que desembocou em uma apologia do não-racional e que não tinha a pretensão de desvendar o lado oculto do comportamento humano (Thiec, 1981, p. 418).

Produz-se uma nova teoria em que a hereditariedade desempenhava o papel de premissa básica, constituindo a herança biológica o eixo explicativo central do comportamento humano. Esta teoria rejeita a motivação racional como capaz de reger a ação humana e a história. Gustave Le Bon⁶ exemplifica bem essa corrente. Um dos autores que incorpora o determinismo inerente ao darwinismo social, Le Bon acredita que o comportamento humano seja regido por leis que regulam a constituição mental — fixa e imutável — das raças e vê como inviável a transplantação de instituições de um povo para outro.

6 Traduzida em dezesseis línguas, a obra de Le Bon foi um dos maiores sucessos de público em seu tempo. Seu livro mais conhecido, *Psychologie des foules*, lançado em 1895, teve 31 edições até 1925. Por sua vez, *Les lois psychologiques de l'évolution des peuples*, publicado em 1894, teve quatorze edições até 1914 (Zernhell, 1978, p. 418).

Ao analisar as forças profundas — a alma — que comandam o destino de cada sociedade, Le Bon se detém no comportamento das multidões, guiadas pelo inconsciente. Os indivíduos isoladamente são capazes de agir guiados pela razão, mas em multidão passam a ser dominados pelos impulsos. Em multidão, “um homem desce vários degraus na escala da civilização. Isolado, ele poderá ser um indivíduo cultivado; na multidão, é um bárbaro — ou seja, uma criatura que age por instinto” (Le Bon, citado por Cohn, 1973, p. 20). Se as multidões são incapazes de refletir e de raciocinar, por outro lado são altamente capazes de agir. Daí a importância da chefia que guia as massas, canalizadas racionalmente para um objetivo, pela elite.

Segundo Thiec (1981), Le Bon foi influenciado pela concepção de Taine, que o tornou pessimista em relação à entrada das massas na política; pela psicologia de Ribot, que o fez ver as massas como irracionais; e pela contribuição de Charcot aos avanços da psiquiatria, que o levou a interpretar o comportamento das massas como guiado por um processo de sugestão.

Vamos reproduzir aqui a análise de Thiec sobre a relação entre Le Bon e Taine. A visão de Taine sobre as multidões revolucionárias, presentes em *Les origines de la France contemporaine*, pode ser tomada como a antecipação da psicologia coletiva de Le Bon. Taine apresenta duas categorias de revolucionários: os profissionais (canalhas, delinqüentes) e o povo, ligado à revolução em função das paixões que dominam sua natureza. Expressão de forças irracionais reprimidas, as revoluções provocariam o desaparecimento do homem racional e o ressurgimento, em seu lugar, do homem primitivo, animal. O homem racional é mais fraco e não consegue controlar os instintos e as paixões. O indivíduo isolado pode ser civilizado; em multidão, porém, retorna à barbárie, marcada pela espontaneidade, pela ferocidade e também pelo heroísmo. Essas idéias sintetizam a concepção de natureza humana que inspira Le Bon.

A multidão, em razão de sua força destrutiva, comporta-se como os micróbios, que apressam a dissolução dos corpos enfraquecidos. A condição do homem-massa é teorizada por Le Bon a partir dos movimentos operários, das greves e dos movimentos de rua de Paris dos anos 90. Seu trabalho contribui para a crítica à sociedade de massas, ao mesmo tempo em que valoriza a elite, única força capaz de garantir a razão e a civilização em oposição às massas, que se guiam pelos instintos.

Taine atribui a responsabilidade pela revolução a um sistema que construiu um homem abstrato, universal, livre e destruiu os laços sociais. Le Bon, diferentemente de Taine, não culpa a razão clássica, e sim a mentalidade mística. Le Bon considera que “o jacobino não é um racionalista, mas um crente” (Le Bon, citado por Thiec, 1981, p. 415).

O uso da abordagem psicológica no exame dos fenômenos sociais pertence ao pensamento do fim do século. Da mesma geração de Le Bon e de Tarde, Ribot contribui com seus trabalhos para a tendência a ver o homem como resultante dos instintos e sentimentos, e estes como derivados da vida biológica. Le Bon marcha nesta corrente, que afirma a primazia dos sentimentos sobre a inteligência. Para ele, os grandes acontecimentos não se originam na razão, e sim no não-racional: “O racional cria a ciência; mas o irracional conduz a história” (Le Bon, citado por Thiec, 1981, p. 417). A história é feita pelos povos, os quais como os indivíduos são guiados pelos sentimentos.

O irracional das massas não é, de fato, o inexplicável, mas sim o desconhecido. Le Bon deixa implícito que a explicação do irracional passa por outros caminhos que conduzem à hereditariedade ou à raça. Ele acredita na existência de uma separação entre os atos e sua explicação, que nos leva a imaginar causas mais ou menos falsas, que por sua vez permitem ao indivíduo pensar que domina aquilo que faz.

Prosseguindo em sua análise, Thiec mostra como Le Bon faz uso da teoria da sugestão, derivada das experiências de Charcot com a hipnose. É essa teoria — em Tarde, teoria de imitação — que lhe permite estabelecer a relação entre as massas e seus chefes.

O que importa destacar aqui é em síntese o fato de o pensamento de Le Bon ser construído tomando como objeto a parte não-racional da natureza humana. Le Bon considera essa parte irreduzível e localiza nas multidões sua exteriorização.

Como observa Hughes, ao comparar a situação da intelectualidade alemã e francesa, no final do século, na França a vida cultural é centralizada em Paris e há uma atitude mais favorável dos intelectuais em relação ao governo nacional. Os escritores franceses assumem a França como o centro do mundo civilizado e a sua língua como o mais perfeito instrumento de comunicação (Hughes, 1958, p. 59). É na França que se organiza de forma mais completa esta nova abordagem do mundo, garantindo a supremacia intelectual francesa. É em Paris, centro da vida

intelectual, que se fazem e se desfazem os sistemas. Em Paris os nacionalistas, anti-semitas e sindicalistas vão buscar ensinamentos. Capital espiritual da direita européia, Paris influencia as várias elites que compartilham da herança latina (Zernhell, 1978, p. 23).

A crise do final do século e a revolta contra a razão assumem na França um forte conteúdo nacionalista. Para os nacionalistas franceses, a questão é salvar o país da decadência; é lutar contra a herança da Revolução, a crença no progresso, o otimismo racionalista, o igualitarismo rousseauiano. O combate tem como meta salvar a civilização. O sentimento do trágico e o amor à guerra se inserem neste processo de regeneração que se ergue contra o pacifismo burguês. A luta deve destruir o individualismo que transforma os homens em átomos, em mercadoria. Neste sentido, o novo nacionalismo opõe-se às premissas da democracia, enquanto regime guiado pelo homem comum, indiferenciado.

Vimos também como, sob a égide de um novo determinismo, a hereditariedade, a raça e o meio passam a ser os componentes fundamentais presentes no inconsciente coletivo dos povos e os fatores explicativos das novas teorias sociais que lidam com as massas.

O que caracteriza este novo pensar é a negação do indivíduo, quer seja do indivíduo-razão ou do indivíduo-emoção. Neste sentido, o novo nacionalismo altera a herança romântica. O indivíduo quantitativo e o qualitativo não têm mais lugar. Não mais se acredita no progresso da razão, quer seja no sentido de construção de modelos gerais ou de modelos resultantes do empirismo. Cabe agora à razão a descoberta das leis inexoráveis da natureza, natureza essa concebida dentro de um modelo que tem seu protótipo na biologia.

Uma questão que se desdobra de todos esses pressupostos é a discussão do valor da ação e da energia num mundo comandado por variáveis determinadas. Podemos supor que, levando em conta a argumentação dos deterministas, se a ação e a energia são manifestações exteriores dos instintos, elas devem ser entendidas como prova da excelência dos caracteres, dos instintos, da alma, de uma raça ou de um povo. O nacionalismo francês acredita, então, em seu sucesso, já que estaria apelando para forças naturais que foram marcantes em seu passado. A grandeza no passado garante o sucesso no futuro. A ideologia nacionalista crê que a França, graças ao seu meio, à sua paisa-

gem, não pode escapar a um destino glorioso, já definido e presente nas gerações passadas.

O esforço da intelectualidade francesa em reinterpretar o passado e reconstruir a ideologia nacionalista deixou marcas em todo pensamento que teve no mundo francês sua fonte de inspiração. A estrutura temática do nacionalismo e do cientificismo franceses se fizeram presentes no pensamento social brasileiro do final do século XIX e início do século XX. Com esta afirmação não queremos dizer que o pensamento brasileiro viveu da cópia das questões francesas; estas foram as fontes de inspiração, e a importação de idéias obedeceu aos critérios da adequação à realidade nacional.

Ao longo deste trabalho procuraremos apontar a presença de uma argumentação a favor de uma visão hierarquizada dos homens, da defesa do princípio monárquico como a forma mais perfeita de ordenação do mundo político e social, tanto no pensamento de Charles Maurras quanto no de Eduardo Prado. As visões de mundo de Renan e Taine foram fontes de inspiração para parcela considerável da intelectualidade literária do Brasil da Primeira República. O determinismo preso às leis inexoráveis da natureza física e biológica marca o pensamento moderno brasileiro, ou seja, aquele que rompeu com o nosso passado romântico do século XIX.

Por fim, mas não menos importante, cabe mencionar como o tema da decadência — questão européia por excelência — fez sua entrada no pensamento brasileiro que se pretendia vanguardista e marcou sua temática após a Primeira Guerra.

Para reafirmar a presença da inspiração francesa no cenário intelectual brasileiro podemos citar Afonso Arinos de Melo Franco em suas memórias:

O gosto por Barrès me era incutido pelo meu irmão Virgílio, que amava a sua capacidade de tratar do cenário da Terceira República, ao jeito de Tácito retratando o Império Romano. Esse barresianismo me durou até por volta dos trinta anos, quando Schmidt, caçador de vocações jovens, publicou o meu *Introdução à realidade brasileira*. Num generoso artigo sobre este livro, Agripino Grieco salientou sua semelhança com a obra de Barrès. A sensibilidade fina do crítico desvendava minha intenção mais íntima. (Franco, 1965, p. 310).

Essas indicações sobre as relações entre o mundo intelectual francês e o brasileiro aparecem de forma implícita ao longo do texto já que não acompanharemos passo a passo esta vinculação entre os dois mundos intelectuais. De outro lado, a perspectiva comparativa foi fonte de inspiração e ordenou a organização do material empírico advindo da leitura das obras que compõem o pensamento social brasileiro.

Segunda Parte:
A NAÇÃO BRASILEIRA

3. Desde quando somos uma nação?

A indagação sobre o período histórico em que a população brasileira ganhou contornos de uma nação está presente em diferentes áreas do conhecimento. Na história política, podemos citar a posição de Afonso Arinos de Melo Franco. Este autor, embora esclareça que a definição de nação é uma atitude política, defende a idéia de que foi “no terceiro século de colonização que o Brasil, antes de ser Estado, transformou-se claramente em uma Nação” (Franco, 1975, p. 73). A definição gradativa do território, a formação de uma mentalidade luso-brasileira e o sentimento de independência política que surge com a decadência da mineração caracterizam um sentido mais acentuado de nacionalidade do que o próprio processo de independência. Marcado por fatores externos relacionados à vida política européia, o processo de independência, na realidade, pouco contribuiu para a construção do sentimento nacional.

Esta mesma indagação é formulada no campo da história literária. Podemos citar duas importantes figuras da crítica literária que, analisando a produção intelectual do Brasil, chegam a conclusões distintas: Antônio Cândido e Afrânio Coutinho.

Para Antônio Cândido, foi no decorrer do século XVIII que se configurou a literatura brasileira enquanto sistema articulado, envolvendo a existência de “autor-obra-público”. Ao estudar o espírito nacional em sua vertente literária, Antônio Cândido afirma que “é com os chamados árcades mineiros, as últimas academias e certos intelectuais *ilustrados*, que surgem ho-

mens de letras formando conjuntos orgânicos e manifestando em graus variáveis a vontade de fazer literatura brasileira” (Cândido, 1969, p. 25).

A existência de uma literatura brasileira está ligada à vontade de fazer uma literatura independente da metrópole, que expresse temas, problemas e sentimentos da nação. Estas características estiveram presentes no romantismo em seu ideal de celebrar a pátria através do indianismo.

Antônio Cândido lembra, contudo, que a literatura brasileira teve seu primeiro momento decisivo antes do século XIX e que “foi auspicioso que o processo de sistematização literária se acentuasse na fase neoclássica, beneficiando-se da concepção universal, rigor de forma, contenção emocional que a caracterizam” (Cândido, 1969, p. 27).

Já Afrânio Coutinho recua o marco original da literatura brasileira para os primórdios da ocupação portuguesa, recusando, portanto, a vertente que relaciona a origem da literatura ao processo de autonomia política. Para ele, aqui se criou um homem novo desde o instante em que o branco pôs o pé no Novo Mundo. Este homem novo, vivendo em outra área geográfica e em outra situação histórica, tinha necessariamente uma mentalidade, interesses e sentimentos diferentes dos do português da metrópole.

A tendência nacionalizadora e diferenciadora, iniciada com o primeiro homem que aqui pisou, tem um andamento contínuo e se conclui com a libertação do jugo português, que teve como marco a proclamação da República. “A República, com sua ‘capacidade de criar Brasil, dentro do Brasil’, como assinalou Gilberto Amado, clareou a nossa consciência de ser brasileiros, fez-nos captar a resposta autodefinidora, depois de um século de perguntas e pesquisas sobre o que era ser brasileiro, e quais as características da nacionalidade e da literatura nacional” (Coutinho, 1976, p. 11).

Segundo Afrânio Coutinho, há três vertentes do pensamento sobre o nacionalismo na literatura. A primeira considera a literatura como o instrumento de um ideal nacional, a serviço da exaltação das características de um povo sobre as dos demais. A segunda vertente enfatiza o pitoresco, presente no regionalismo, no qual identifica o verdadeiro caráter nacional. Por fim, a terceira, que recebe a adesão do autor, constituiria o

“autêntico” nacionalismo. O exemplo ideal é dado por Machado de Assis no texto “Instinto de nacionalidade”:

Não há dúvida de que uma literatura, sobretudo uma literatura nascente, deve principalmente alimentar-se dos assuntos que lhe oferece a sua região; mas não estabeleçamos doutrinas tão absolutas que a empobreçam. O que se deve exigir do escritor, antes de tudo, é certo sentimento íntimo, que o torne homem do seu tempo e do seu país, ainda quando trate de assuntos remotos no tempo e no espaço.

Machado recorre a Shakespeare para tornar mais clara sua idéia:

E perguntarei mais, se o *Hamlet*, o *Otelo*, o *Júlio César*, a *Julieta e Romeu* têm alguma coisa com a história inglesa nem com o território britânico, e se, entretanto, Shakespeare não é, além de um gênio universal, um poeta essencialmente inglês (Assis, 1973, p. 804).

Nosso objetivo é mostrar a pertinência da questão sobre a nacionalidade na interpretação da nossa história literária. Este debate não começou nem se encerrou com esses autores. A questão da nação como uma unidade própria emergiu em diferentes momentos do processo de autoconsciência dos intelectuais brasileiros, e um deles ocorreu na segunda metade do século XIX, com a chamada “geração de 1870”. Por que a geração de 1870? Quem responde a essa pergunta é José Veríssimo, um dos críticos literários que melhor captaram o significado das transformações então em curso, denominando-as corretamente de “modernismo”.

O movimento de idéias que antes de acabada a primeira metade do século XIX se começara a operar na Europa com o positivismo comtista, o transformismo darwinista e o evolucionismo spenceriano, o intelectualismo de Taine e Renan e quejandas correntes de pensamento, que, fluindo na literatura, deviam pôr um termo ao domínio exclusivo do romantismo, só se entrou a sentir no Brasil, pelo menos, vinte anos depois de verificada a sua influência ali. Sucessos de ordem política e social, e ainda

de ordem geral, determinaram-lhe ou facilitaram-lhe a manifestação aqui. Foram, entre outros, ou os principais: a Guerra do Paraguai, acordando o sentimento nacional, meio adormecido desde o fim das agitações revolucionárias conseqüentes à Independência, e das nossas lutas no Prata; a questão do elemento *servil*, comovendo toda a nação, e lhe despertando os bríos contra a aviltante instituição consuetudinária; a impropriamente chamada questão religiosa, resultante do conflito entre as pretensões de autonomia do *catolicismo oficial* e as exigências do *tradicional* regalismo do Estado, a qual alvoroçou o espírito liberal contra as veleidades do ultramontanismo e abriu a discussão da crença avoenga, provocando emancipações de consciências e abalos da fé costumeira; e, finalmente, a guerra franco-alemã com as suas conseqüências, despertando a nossa atenção para uma outra civilização e cultura que a francesa, estimulando novas curiosidades intelectuais. Certos efeitos inesperados da Guerra do Paraguai, como o surdo conflito que, apenas acabada, surgiu entre a tropa demasiado presumida do seu papel e importância e os profundos instintos civilistas da Monarquia, não foram sem efeito neste momento da mentalidade nacional. Também a Revolução Espanhola de 1868 e conseqüente advento da República em Espanha, a queda do Segundo Império napoleônico e imediata Proclamação da República em França, em 1870, fizeram ressurgir aqui com maior vigor do que nunca a idéia republicana, que desde justamente este ano de 70 se consubstanciara num partido com órgão na imprensa da capital do Império. Esta propaganda republicana teve um pronunciado caráter intelectual e interessou grandemente os intelectuais, pode dizer-se que toda a sua parte moça, ao menos. Outro caráter da agitação republicana foi o seu livre-pensamento, se não o seu anticatolicismo, por oposição à Monarquia, oficialmente católica.” (Veríssimo, 1969, pp. 28-9).

O pensamento moderno teve como um de seus principais arautos no Brasil Tobias Barreto, que, de Pernambuco, divulgava idéias e ideais. Em diversos pontos do país, jovens intelectuais sofriam “a influência dos livros franceses de Littré, de Quinet, de Taine ou de Renan, influenciados pelo pensamento alemão e também pelo inglês”. Entre eles podem ser menciona-

dos Capistrano de Abreu e Araripe Júnior, originários de um grupo literário do Ceará “ledor de Spencer, Buckle, Taine e Comte” (Veríssimo, 1969, pp. 232-3).

O pensamento dos autores que produziram seus trabalhos entre 1870 e 1914 foi dominado pelo sentido de atualização, de modernização. Roque Spencer Maciel de Barros usa o termo “ilustração” para caracterizar estes homens que queriam iluminar o país através da ciência e da cultura. Segundo eles, os problemas nacionais, provocados pela ignorância, só poderiam ser sanados por uma reação “científica”. Esta geração ilustrada “guardou a crença absoluta no poder das idéias, a confiança total na ciência e a certeza de que a educação intelectual é o único caminho legítimo para melhorar os homens” (Barros, 1959, pp. 22-3). Seu projeto era colocar o país ao “nível do século”, superar seu “atraso cultural” e acelerar sua marcha evolutiva a fim de que o Brasil pudesse alcançar a parcela mais avançada da humanidade. Outro traço que caracterizava essa geração era um “esforço de universalização”, em oposição à busca de singularidade, marca do romantismo.

O movimento romântico buscava a nossa peculiaridade: com um agudo senso do real, num momento em que, mal saídos da independência, buscávamos nossa afirmação como povo, o romantismo, de acordo com os esquemas de pensamento do tempo, insistia no típico e no insólito (...). Outra é a perspectiva da geração seguinte: ela já não quer pôr em relevo o específico nacional, mas integrar-nos na civilização ocidental; compreender nossas diferenças em relação com os países mais adiantados do Ocidente não como uma ‘diferença de natureza’ mas como uma diferença de fase histórica, apreendida segundo o modelo de uma filosofia progressista da história (Barros, 1967, p. 14).

A elite intelectual aceitou aquelas idéias que permitiam pensar a integração do Brasil na cultura ocidental. O positivismo, o darwinismo, o spencerismo e o materialismo preencheram o mesmo papel; essas correntes veicularam uma filosofia da história que possibilitava esta integração ao moderno, ao científico, ou ao Estado positivo.

Roque Spencer Maciel de Barros trabalha em seu magnífico texto (1959) com três tipos de mentalidades, característicos deste período da história brasileira: a mentalidade católico-con-

servadora, a liberal e a cientificista. Convém destacar aqui a importante distinção que o autor faz entre a mentalidade liberal e a cientificista. Para ele, o novo ideal, presente na visão cientificista, consiste tanto no conhecimento da natureza humana em seus condicionamentos biológicos, sociais e psíquicos, quanto na descoberta das leis do desenvolvimento do homem, e na derivação da conduta a partir destas leis. Os liberais aceitam a ciência, mas consideram-na incapaz de criar valores, os quais estão inscritos na essência do homem. Para os liberais, “o ponto de encontro é a esfera ético-jurídica, laicizada, e os modelos de pensamento são ainda Rousseau, Kant e seus discípulos, os criadores de um direito natural ou racional moderno” (Barros, 1959, p. 33).

Enquanto na Europa o liberalismo estava às voltas com a questão da incorporação das massas à vida política, enfrentando as propostas socialistas, no Brasil a vertente liberal da ilustração lutava por eliminar ou remodelar o Estado existente. Aqui impunham-se tarefas como a solução do problema das relações entre o indivíduo e o Estado, a efetivação dos mais elementares e básicos “direitos naturais”, a abolição da escravatura, a concessão da liberdade de culto e a livre manifestação do pensamento.

O liberalismo brasileiro do final do século XIX enfrentava uma luta semelhante à vivida pelo liberalismo europeu no século XVIII. Sem conteúdo era jurídico-político, e era em nome do direito natural que condenava a escravatura e a ordem imperial.

Os liberais ilustrados se dividiam em monarquistas constitucionais e republicanos. Esta distinção, porém, fazia-se em relação aos meios, mas não em relação aos fins políticos. Ambos defendiam a descentralização do governo, o funcionamento de um sistema representativo e a reforma eleitoral. Os liberais republicanos, entretanto, rejeitavam a monarquia constitucional, devido à impossibilidade de se conciliar a monarquia hereditária (o poder pela graça de Deus) com a soberania nacional (o poder pela vontade livre e soberana de todos os cidadãos) (Barros, 1959).

Os cientificistas acreditavam que os fenômenos humanos e físicos eram englobados por uma única natureza. Este monismo, princípio de unidade do mundo, pertencia aos pressupostos da Ilustração. Na filosofia científica do século XVIII, apesar de suas diferenciações, era a razão que regulava a experiên-

cia e o conhecimento. Na Ilustração confiava-se no conhecimento, embora os ideais de vida — o bem comum, a justiça, a felicidade — fossem decorrentes de uma concepção essencialista do homem. No cientificismo, os fins e os valores proviñham do conhecimento. Nesta nova versão científica não havia lugar para “um dever-ser extrapolado, não derivado imediatamente do conhecimento do real” (Barros, 1959, p. 113).

O cientificismo do século XIX analisava o mundo humano como um objeto em mutação, um mundo histórico cuja evolução era regida por leis naturais. Todos os valores, fossem eles morais ou políticos, estavam aprisionados ao estágio de evolução, e recorria-se ao critério histórico como padrão de julgamento da conduta humana. A “positividade” de um valor dependia de sua conexão com a lei geral da evolução humana. Cumpre notar que “cada cientificista deriva cientificamente da realidade valores completamente diversos” (Barros, 1959, p. 115) e o chamado espírito cientificista, em sua abrangência, atingia tanto o liberalismo quanto o socialismo.

O positivismo de Comte, que exerceu uma influência marcante no Brasil, foi uma das expressões do cientificismo. Com a sua sociologia, Comte desejava não só integrar o homem no esquema de análise da natureza, como também reunir a totalidade do conhecimento. Sua dinâmica social pretendia apresentar a lei imanente que regula a marcha da humanidade.¹

No plano político, a teoria comteana considerava que a democracia repousava na metafísica e a teocracia na teologia. No novo regime (o Estado positivo) a sociologia seria o fundamento da sociocracia. A democracia seria, assim, resultante do espírito metafísico e, enquanto tal, desapareceria com o desenvolvimento da humanidade.

O positivismo apresentava uma doutrina da evolução histórica, organizava as ciências hierarquicamente e pretendia “estudar relações e estabelecer leis, atendendo exatamente a homens voltados para problemas *reais e tangíveis*” (Barros, 1959, p. 118). Sua compreensão dispensava uma formação fi-

1 Para uma versão que recusa ver a “filosofia positiva” de Comte como “positivista” ou “cientificista”, ver Elias, 1981, pp. 33-53. Este autor valoriza a contribuição de Comte para a teoria sociológica do conhecimento. Ela estaria centrada na importante questão de se saber quais as transformações globais da sociedade que acompanham a passagem do conhecimento pré-científico ao científico.

losófica mais profunda, bastando um grau razoável de informação dos campos da matemática e da física.

Para Roque Spencer Maciel de Barros, o positivismo no norte do Brasil se caracterizou pela importância do aspecto cultural e literário, enquanto no sul a principal preocupação foi de ordem política e social. Esta interpretação diverge da apresentada por Clóvis Beviláqua, para quem o positivismo do sul tinha um caráter mais ortodoxo, enquanto o do norte seria basicamente heterodoxo. Independente de suas vertentes, os positivistas pretendiam empreender a análise dos problemas brasileiros. Utilizando a filosofia da história como instrumento de interpretação da realidade do país, definiam programas de transformação "científica" da realidade.

A utilização do instrumental "científico" por liberais e por diferentes cientificistas na análise dos problemas brasileiros produziu diagnósticos distintos. Um primeiro ponto de divergência se expressa na avaliação da escravidão. Para os liberais, defensores da liberdade de consciência, a escravidão era uma instituição condenável. Para os positivistas, seguidores do pensamento de Comte, a escravidão era algo impensável, já que não havia argumentos convincentes que provassem a inferioridade de certas raças em relação a outras. Já os cientificistas, impregnados da idéia de luta pela vida, da seleção natural, aceitavam a inferioridade da raça negra e procuravam, por sua vez, compreender historicamente a escravidão. Pereira Barreto e Sílvio Romero, exemplos do cientificismo ilustrado, voltaram-se para o estudo do mal que a escravidão fez aos brancos (Skidmore, 1976).

Roque Spencer Maciel de Barros considera que o que veio a predominar no Brasil foi uma aliança entre os positivistas, cientificistas e liberais, configurando assim a "aliança provisória" com a metafísica, pensada por figuras como Pereira Barreto. Para Roque Spencer, *Doutrina contra doutrina*, de Sílvio Romero, representava o epitáfio do positivismo. A reforma do ensino levada a cabo por Benjamin Constant e a Constituição do Rio Grande do Sul não passariam de exceções, insuficientes para redimir o fracasso do programa positivista no Brasil republicano.

Os cientificistas seguidores de Comte em sua lei dos três estados, ou inspirados por Spencer na passagem do homogêneo ao heterogêneo, estavam imbuídos de uma filosofia do progresso. Se o monismo substitui o ecletismo (Barros, 1973, pp.

30-53), se o naturalismo ultrapassa o romantismo, a República tomará o lugar da Monarquia.

A história brasileira era pensada como parte integrante da história universal, obedecendo “às mesmas leis fatais que a história universal e o papel da geração atual, crêem, é o de apressar a marcha do país, no sentido daquela ‘fatalidade’, que, por ser necessária a seus olhos, parece-lhes por isso mesmo o valor supremo” (Barros, 1959, pp. 166-7).

O positivismo destacava a identidade entre o nacional e o universal. Dentro dessa perspectiva universalista, por conseguinte, a nação não era vista como uma singularidade. O nacional correspondia à pátria, sendo esta o prolongamento da família. A pátria, como a família, devia proteger e integrar seus membros. A luta política dos positivistas incluía os direitos civis (o que permitiria a implantação futura do Estado positivo) e os direitos sociais (educação, proteção à família e incorporação do proletariado). O ideário positivista não abrangia um nativismo exacerbado, nem a luta pela organização partidária ou pela democracia representativa.

Os homens da geração de 1870 eram profundamente críticos do Brasil de sua época. Sua palavra de ordem “era condenar a sociedade ‘fossilizada’ do Império e pregar as grandes reformas redentoras, ‘a abolição, a república e a democracia’ ” (Sevcenko, 1983, p. 78). Eram guiados por uma filosofia do progresso que fornecia um otimismo capaz de contrabalançar a análise pessimista da situação do país.

Entender o Brasil, construir o Brasil, era uma meta fundamental para esses homens que julgavam que o país deveria repetir, de forma acelerada, a experiência do Ocidente. Neste contexto, a construção do sentimento brasileiro tinha uma importância fundamental, sendo a nacionalidade o critério básico de avaliação dos produtos literários e culturais. Eles apontavam a carência de originalidade na literatura brasileira e viam como saída o estudo etnológico e histórico (Barbosa, 1974).

A atividade intelectual do país deveria ser guiada por um projeto global segundo os interesses do país. Ao analisar o papel da crítica literária, Antônio Cândido faz a pertinente observação:

Tratava-se de utilizar todas as armas a fim de forjar, em todos os campos, a ideologia a ser oposta ao arcabouço feudal e romântico, que se prolongava nas instituições e nas

Letras. Por isso, a Crítica nasceu aqui ligada a este movimento de reavaliação ideológica (...). A repugnância manifestada por Sílvio Romero em considerar apenas literária a sua crítica, bem como a repulsa pelo aspecto puramente estético das obras (dois enormes equívocos em que incorria) vêm justamente deste sentimento de que a Crítica, começando como disciplina literária, terminava necessariamente como um movimento social (Barbosa, 1974, p. 85).

Foi enquanto integrante de um movimento de idéias que Sílvio Romero marcou presença em todas as genealogias construídas posteriormente por autores que se preocuparam com o problema do nacionalismo e se autodenominaram nacionalistas.

A visão determinista desta geração se faz presente em inúmeros campos da atividade intelectual. Capistrano de Abreu pôde exemplificar a sua extensão ao dizer:

A literatura é a expressão da sociedade, e a sociedade a resultante de ações e reações: de ações da natureza sobre o homem, de reações do homem sobre a natureza. Está, pois, traçado o caminho: em primeiro lugar, tratarei das influências físicas no Brasil; em segundo lugar, da sociedade que medrou sob essas influências e da literatura que exprime essa sociedade (Barbosa, 1974, p. 87).

A realidade histórica do país produziu análises diversas e alterou a visão de muitos autores. Na virada do século, já consolidada a República, foram produzidas obras — como *Canaã*, de Graça Aranha, e *Os Sertões*, de Euclides da Cunha, ambos de 1902 — nas quais o otimismo resultante de uma filosofia do progresso não era o tom dominante.

Esta geração, que refletia e elaborava um novo pensar no Brasil, estes “mosqueteiros-intelectuais” encontraram um país surdo ou preguiçoso à sua campanha salvacionista. A agitação política dos primeiros momentos da vida republicana provocou o afastamento de muitos intelectuais da arena política. Entre 1890 e 1900, um grande número de escritores abandonou uma posição de engajamento mais direto na vida social para uma posição de ceticismo e distanciamento frente à estrutura política, social e econômica do país. A República existente, pela qual

tantos lutaram, não só não correspondia a seus sonhos como também os afastava das funções públicas. Euclides da Cunha exprime claramente esta situação:

A ver navios! Nem outra coisa faço nessa adorável República, loureira de espírito curto que me deixa sistematicamente de lado...

O distanciamento em relação ao novo momento republicano também foi destacado por Machado de Assis, em discurso proferido na inauguração da Academia Brasileira de Letras, em 7 de dezembro de 1897.

Nascida entre graves cuidados de ordem pública, a Academia Brasileira de Letras tem de ser o que são as associações análogas: uma torre de marfim (...). Homens daqui podem escrever páginas de história faz-se lá fora. (Assis, 1973, p. 927).

O ceticismo estava associado tanto à vivência política representada pela República implantada no país como à posição do literato, do intelectual, na sociedade brasileira da época. Os “mosqueteiros-intelectuais”, tipos característicos da geração de 1870, acabaram afastados do prestígio público pela atuação das oligarquias que passaram a dominar a vida republicana e pela ausência de um público leitor que os prestigiasse. Outros intelectuais passaram a “ornamentar” em seu lugar o pensamento nacional.

Antes de explorarmos este novo pensar nacional, baseado no prestígio da literatura ornamental, cabe analisarmos um pouco o significado e os conflitos da primeira década republicana. — Qual República?

A imagem da República Velha que foi deixada na memória coletiva a apresenta como um regime moroso e ineficaz, controlado pelas oligarquias (especialmente as de São Paulo e Minas Gerais) e marcado pela intermediação dos “coronéis” entre governantes e governados. A Primeira República é caracterizada pela “política dos governadores”, ou “dos Estados”, que seria a experiência brasileira do federalismo liberal. Este modelo de República foi concretizado no final da década de 1890, após intensas lutas e conflitos.

A República implicou a criação de um poder soberano diferente do existente no Império, comprometido não só por seu fundamento hereditário, mas também por ter uma elite dirigente herdeira da colonização portuguesa.

O processo de construção de uma República envolveu a construção de uma nova soberania. A teoria da soberania — a idéia de um poder que constitui a comunidade política — pressupõe o poder do Estado além e acima de qualquer outro poder. Os indivíduos, ainda que congregados geograficamente, não são por si só um corpo político: é necessário uma instância que os coordene e os unifique. É o poder soberano que constitui a comunidade política. E, como nos lembra Gerard Lebrun, “não há comunidade sem unificação — não há unificação sem soberania —, mas também não há soberania sem poder absoluto” (Lebrun, 1983, p. 33).

Podemos dizer que no caso brasileiro os projetos republicanos (Pessoa, 1973) reivindicam a soberania, a concessão do poder absoluto à República, a um estado capaz de constituir um novo corpo político, baseado na vontade popular.

O ato político da Proclamação foi uma ação militar. A frase do jornalista republicano Aristides Lobo, em carta ao *Diário Popular* (18/11/89), retrata bem esta percepção: “Por ora, a cor do governo é puramente militar, e deverá ser assim. O fato foi deles, deles só, porque a colaboração do civil foi quase nula. O povo assistiu àquilo bestializado, atônito, surpreso, sem conhecer o que significava. Muitos acreditavam sinceramente estar vendo uma parada (Hahner, 1975, p. 49).

Mas a Proclamação não se limitou a uma parada militar...

Poucas horas depois da ‘passeata triunfante’, regressaram as tropas cercadas pelo júbilo popular. A multidão (...) recebe-as saudando a República e o “Exército libertador”. Ao passarem pela rua do Ouvidor, Aníbal Falcão se adianta para cumprimentar Benjamin Constant. Este vem montando próximo ao marechal Deodoro, e dirige em troca palavras de preocupação.

— Agitem o povo. A República não está proclamada (...) É difícil reconstruir a história, com todos os detalhes, dos movimentos de rua em que se empenhou o povo naquele 15 de novembro (...) Realizam um comício monstro defronte à *Cidade do Rio*. Daí a multidão se dirige em passeata rumo à Câmara Municipal. A plenos pulmões, can-

ta a Marselhesa. À frente vão os líderes republicanos mais amados do povo. (...) Chega a multidão ao edifício da Câmara Municipal. (...) Onde se levantava o velho estandarte da monarquia, hasteia-se agora a bandeira da revolução, que antes só era vista nos pequenos clubes republicanos. (...) Dali a multidão, de novo, se pôs em movimento, para a casa de Deodoro (...) O marechal hesitava, Benjamin Constant, junto com outros chefes republicanos, discute, argumenta, procura uma solução que não seja o fracasso (Queiroz, 1967, pp. 81-2).

Esta versão, apresentada por Maurício Vinhas de Queiroz, é muito menos “oficial” do que a anterior e procura valorizar a presença do povo no movimento de implantação da República. Para o seu autor — preocupado em mostrar a participação de Silva Jardim, enquanto tribuno popular, e do povo na história do Brasil — só no dia 16 de novembro foi proclamado o novo regime.

Desde o final do Império, os jornais procuravam entrelaçar as questões militares com o projeto republicano. Os militares eram apresentados como os verdadeiros responsáveis pelo destino do país e como o único reduto do patriotismo. Raul Pompéia foi um dos republicanos que estabeleceram a identificação entre o país, o Exército e o povo. Nos últimos momentos do regime monárquico, a questão que mobilizava o Exército era forjar o soldado-cidadão e não o cidadão-soldado, experiência já vivida pela criação da Guarda Nacional de 1831. Agora o Exército se identificava com o novo regime e com o povo e, desempenhando o papel de salvador da República, corporificava a honra nacional (Carvalho, J. M., 1977). Nesta posição, os militares desfecharam severas críticas contra o poder civil presente no Congresso, acusando-o de falta de habilidade e competência para dirigir o país.

Se por um lado toda a elite modernizadora do final do século XIX pregava a Abolição e a República, por outro os projetos republicanos divergiam entre si no entendimento do que fosse a República. As próprias motivações que levaram os homens a ingressar no Partido Republicano eram diferentes. “Além daqueles que sonhavam com a República porque a França era uma República ou porque Augusto Comte considerava esse regime como forma de governo superior à Monarquia, havia — e não eram poucos, pois figuravam mesmo como argumento no

Manifesto de 70 — os que eram republicanos porque na América todas as nações o eram. Havia os que simplesmente se alinhavam contra o Terceiro Reinado, porque o Conde D'Eu era estrangeiro, ou porque a Princesa Isabel era demasiado clerical, os quais portanto só prometiam a sua adesão para depois da morte do Imperador. E havia os que eram republicanos porque o governo monárquico ameaçava a sagrada instituição da escravidão” (Costa, 1984, p. 3, citando Leôncio Basbaum).

A “frente ampla” a favor da República incluía os republicanos paulistas, cuja luta se centrava na proposta de federalismo. O republicanismo se fez presente no Manifesto de 1870, que — à semelhança do discurso liberal do final do Império — condenava a falsidade da representação, os privilégios da Igreja Católica e as violações das liberdades públicas. A parte programática do documento defendia o federalismo e afastava qualquer ação revolucionária como caminho para se chegar à República. Pouco depois, o Manifesto do Congresso do Partido Republicano Paulista, de 1873, afirmava expressamente que cada província deveria realizar a emancipação dos escravos segundo seus interesses e possibilidades, não apresentando uma declaração abolicionista inequívoca como princípio doutrinário. Foi na Convenção de Itu que se organizou uma comissão encarregada de apresentar um projeto de Constituição republicana para o futuro Estado de São Paulo. Membros desta comissão vieram a fazer parte de uma outra, encarregada da redação da Constituição federal de 1891. Esses homens, inspirados na Constituição norte-americana, aceitaram o federalismo, mas introduziram o presidencialismo como forma de contrabalançar a fragmentação política que o federalismo poderia gerar (Franco, 1975, pp. 145 e seguintes).

Os intelectuais e propagandistas da República viam o novo regime como uma etapa da “atualização” do Brasil, do seu ingresso no século civilizado. Embora tenham contribuído em muito para uma mudança de mentalidade, eles não participaram contudo da construção da ordem republicana.² Esta elite intelectual incluía um setor voltado para a ação política propriamente dita, cujo compromisso era mais com a prática do que com o rigor doutrinário ou teórico.

2 Este trabalho não pretende tratar detalhadamente dos projetos republicanos, nem mesmo da vida política no início da República. Sobre este tema ver J. M. de Carvalho (1987); Maria de Lourdes Janotti (1986) e Suely Robles Queiroz (1986).

Silva Jardim foi um desses publicistas que, mesmo mantendo-se fiéis ao positivismo, tinham como principal interesse a aplicação da doutrina às condições do país. Para Silva Jardim, tanto quanto para Aníbal Falcão, o essencial era a preservação da nacionalidade.

As idéias de Silva Jardim, para quem a República representa a única salvação possível para a pátria, foram sintetizadas em seu livro *A República no Brasil* (1888). Sua pretensão era mostrar o atraso e a inutilidade do regime monárquico em confronto com as vantagens do regime republicano. A República seria o governo da opinião pública, da ausência de privilégios, da liberdade nas relações morais e civis, da igualdade perante a lei. Defensor da soberania popular, Silva Jardim acreditava que a República deveria ser o governo do proletariado. No Brasil, este proletariado seria composto pelos trabalhadores agrícolas, em sua maioria descendentes da raça negra (Queiroz, 1967, pp. 25-31).

Raul Pompéia, Silva Jardim e Lopes Trovão, entre outros, pertenciam a este grupo de publicistas ocupados em assumir, pregar e propor um conteúdo popular à idéia republicana. Contudo, estes homens, depois de participar da luta pela implantação da República, foram marginalizados pelo novo regime, que tanto ajudaram a construir.³

Se a liderança civil radical foi quase imediatamente afastada, o mesmo não aconteceu com os setores militares que fizeram a mudança do regime. Os militares se apresentavam como os verdadeiros responsáveis pela República. No entanto, a unidade do Exército no movimento republicano era mais aparente do que real. Estudiosos do tema (Campos, 1976; Carvalho, J. M., 1977) apontam cisões na corporação e mostram como a decisiva participação do Exército no dia 15 de novembro encobriu diferentes sentimentos e interesses. O que nos interessa ressaltar aqui é a interpretação de que “o forte sentimento de discriminação e marginalidade” veio a formar “o núcleo ideológico do jacobinismo militar”, localizado nas patentes médias e inferiores do Exército. “O jacobinismo militar seria, nesse sen-

3 A tragédia acompanhou a trajetória de dois desses publicistas. Derrotado nas eleições para a Assembléia Constituinte, concorrendo pelo Estado do Rio de Janeiro, Silva Jardim afastou-se da política e acabou morrendo na Itália, em 1891, ao cair dentro do vulcão Vesúvio. Raul Pompéia se suicidou em 1895. Neste mesmo ano, também morreu Floriano Peixoto.

tido, uma das leituras possíveis da doutrina do soldado-cidadão” (Costa, 1984, p. 11).

A primeira década republicana teria se caracterizado pela luta entre pelo menos dois projetos de República: o das oligarquias cafeeiras — federalista, liberal, voltada para o exterior, socialmente excludente e elitista — e o “jacobino” — militarista, radical, nacionalista, mobilizador e antioligárquico (Costa, 1984, p. 12).

A proclamação da República, entretanto, envolveu a ação unitária do Exército e, num segundo momento, o fortalecimento do governo Floriano contra as tentativas de desestabilização do regime. Na repressão à Revolta da Armada, em 1893, e à Revolução Federalista do Rio Grande do Sul, organizaram-se batalhões patrióticos, compostos de militares e voluntários civis, financiados e armados com o auxílio de cafeicultores paulistas (Costa, 1984, pp. 13-5).

Os remanescentes desses batalhões, aliados a setores populares da cidade do Rio de Janeiro, formaram o movimento jacobino. O culto a Floriano e ao nacionalismo constituiu o núcleo central do jacobinismo, que pretendia defender um projeto republicano alternativo ameaçado pelos republicanos liberais e pelos monarquistas.

O governo civil e paulista de Prudente de Moraes teve que vencer as lideranças militares e seus correligionários presentes na Câmara, no Senado e nos governos estaduais. As tentativas de pacificação empreendidas pelo novo governo foram dificultadas pelo insucesso do Exército nas primeiras expedições militares contra Canudos e pela campanha desenvolvida pelos jornais *O País* (editado por Quintino Bocaiúva) e *O Jacobino*, que desfechavam duros ataques contra o presidente.

O movimento jacobinista atuou como base de apoio ao governo Floriano, passando à oposição com a ascensão de Prudente de Moraes, considerado um representante direto dos interesses paulistas e dos ideais monárquicos. Tal governo era visto como “a traição aos ideais republicanos, democráticos e nacionais (...). Segundo os jacobinos, a ‘República dos Conselheiros’ marcaria a ascensão de um nexos social que reuniria os adesistas de última hora (...), os monarquistas, os revoltosos de 1893, os estrangeiros em geral e portugueses em particular, mais os argentários e escroques beneficiados com as fraudes do Encilhamento. Todo este ‘sindicato’ reunido contra os elementos verdadeira e etnicamente nacionais, republicanos e de-

mocratas autênticos, defensores da agricultura, indústria e comércio sob o controle da gente do país” (Sevcenko, 1983, p. 64).

Porta-voz desta corrente, o jornal *O Jacobino* se apresentava como “órgão de defesa do proletariado nacional”, identificando-se com as aspirações populares na luta contra a carestia dos alugueis e dos gêneros alimentícios, e no combate à presença do português na vida pública brasileira. O primeiro número deste semanário carioca, fundado e dirigido por Diocleciano Martyr, ex-combatente do Batalhão Tiradentes e capitão honorário do Exército, circulou em 13 de setembro de 1894. Sua linha editorial centrava-se na defesa da pátria e da República, veiculando *slogans* como “O Brasil para os brasileiros — Floriano” e “A América para os americanos — Monroe”, que revelavam uma posição favorável à aproximação do país com os Estados Unidos (Carvalho, M. A., 1983). Crítico radical do governo Prudente de Moraes e da “República dos Conselheiros”, *O Jacobino* foi empastelado em 1897, depois do atentado ao presidente da República no qual Diocleciano foi envolvido como mandante direto. Considerando a República como a ruptura com um passado monárquico de desordem e atraso, o jornal advogava a formação de um Executivo forte como única medida capaz de realizar a salvação nacional. Sempre dentro dessa linha de atuação, *O Jacobino* teve importante papel na elaboração da imagem de Canudos como um movimento monarquista e anti-republicano.

Suas críticas à presença portuguesa incluíam até mesmo violentos ataques contra a influência lusitana na arquitetura do Rio de Janeiro. “O português tem espontânea aversão ao bom gosto. Só receberam e aclimataram o estilo decadente de um barroco estropiado. (...) O que temos de bom nesta capital não se deve a portugueses, que só traçaram ruas estreitas, casarões horrorosos, e perturbaram a salubridade do nosso clima com a mais absoluta falta de higiene” (Carvalho, M. A., 1983, p. 12).

Esta postura não era uma característica exclusiva dos jacobinos. Na República, os traços lusitanos e africanos, marca registrada do Império, “foram sendo considerados desprezíveis ou vergonhosos. São dessa época um antilusitanismo e um antiafricanismo que teria expressões características no esforço do engenheiro Pereira Passos, prefeito do Distrito Federal durante a presidência Rodrigues Alves, para substituir com violência a arquitetura de origem lusitana e os costumes e meios

de transporte luso-africanos das ruas, mercados, praças e subúrbios do Rio de Janeiro” (Freyre, 1949, p. 448).

Assim, se os jacobinos pregavam contra a influência portuguesa na arquitetura, os representantes da “República dos Conselheiros” iam mais além, atuando na prática contra esta mesma arquitetura, destruindo sua presença na capital federal.

O combate ao antigo regime e certa dose de lusofobia eram aspectos presentes no pensamento de todos os que desejavam uma nova sociedade, moderna, industrial e mesmo autoritária. Os representantes da velha ordem, mesmo os mais esclarecidos e ilustrados, eram acusados de estar ligados à colônia portuguesa por laços de família e por interesses econômicos comuns (Needell, 1983).

Este breve quadro das questões políticas e ideológicas que marcaram a mudança do regime pretende relativizar a versão que apresenta o advento da República como um fato histórico pouco significativo. A questão nacional e o debate em torno do seu conteúdo fizeram parte do dia-a-dia dos jornais e da política daquela época, o que não combina com a versão bucólica que foi construída e transmitida como sendo a história do período.

4. *Ufanismo: versão otimista da nação*

A literatura oferece uma imagem simbólica ou metafórica privilegiada de situações e vivências que raramente estão presentes nos textos de análise política ou sociológica. Vamos tomar o personagem-título do romance de Lima Barreto *O triste fim de Policarpo Quaresma*, como um tipo característico das ambigüidades e alternativas do homem brasileiro no início da República. O tempo da narrativa — publicada sob a forma de folhetim pelo *Jornal do Comércio* em 1911 — é o período da presidência do marechal Floriano Peixoto, ou seja, os anos de 1891 a 1894.

O nacionalismo de Policarpo era parte integrante do sentimento de otimismo observado nos primórdios da República e estava presente em três áreas ou esferas da vida brasileira: encerrava um projeto cultural, um projeto sócio-econômico, baseado numa tentativa de redenção através do trabalho agrícola, e um projeto político, que incluía a adesão ao governo forte de Floriano. Lima Barreto dividiu sua obra em três partes, que correspondem a essas três esferas.

Policarpo Quaresma deve ser levado a sério. Afinal, sua vida era guiada pelo patriotismo: “Nada de ambições políticas ou administrativas”. Interessado em conhecer e meditar sobre os recursos da sua terra, propõe soluções para o Brasil por inteiro, sem qualquer regionalismo. O narrador esclarece:

Quaresma era antes de tudo brasileiro. Não tinha predileção por esta ou aquela parte de seu país, tanto assim que

aquilo que o fazia vibrar de paixão não eram só os pampas do Sul com o seu gado, não era o café de São Paulo, não eram o ouro e os diamantes de Minas, não era a beleza da Guanabara, não era a altura de Paulo Afonso, não era o estro de Gonçalves Dias ou o ímpeto de Andrade Neves — era tudo isso junto, fundido, reunido, sob a bandeira estrelada do Cruzeiro (1983, p. 22).

Policarpo também combate a mentalidade europeizada daqueles que esquecem o país e mantêm os olhos fixos na Europa: se puder viajar algum dia, irá percorrer o Brasil de ponta a ponta.

A modinha aparece como a expressão poético-musical da alma nacional. Ricardo Coração dos Outros, o tocador de modinhas e amigo de Policarpo, representa, segundo alguns críticos, Catulo da Paixão Cearense. “É preconceito supor que todo homem que toca violão é um desclassificado. A modinha é a mais genuína expressão da poesia nacional e o violão é o instrumento que ela pede”, esclarece-nos o major.

O patriotismo se faz presente também na alimentação. A irmã de Policarpo reclama da sua mania de querer comer somente coisas nacionais. Ora, retruca ele, “tudo o que é necessário para o estômago mais exigente” pode ser produzido no Brasil. E complementa: “De tudo que há nacional, eu não uso estrangeiro. Visto-me com pano nacional, calço botas nacionais e assim por diante” (p. 25).

Como Policarpo Quaresma formou sua visão de mundo? O narrador apresenta o conteúdo da sua biblioteca e procura explicar qual o “espírito” que presidia a reunião das obras.

Na ficção, havia unicamente autores nacionais ou tidos como tais: o Bento Teixeira, da *Prosopopéia*; o Gregório de Matos, o Basílio da Gama, o Santa Rita Durão, o José de Alencar (todo), o Macedo, o Gonçalves Dias (todo), além de muitos outros. Podia-se afiançar que nem um dos autores nacionais ou nacionalizados de oitenta pra lá faltava nas estantes do major.

De História do Brasil, era farta a messe: os cronistas, Gabriel Soares, Gandavo; e Rocha Pita, Frei Vicente do Salvador, Armitage, Aires do Casal, Pereira da Silva, Handelmann (*Geschichte von Brasilien*), Melo Moraes,

Capistrano de Abreu, Southey, Varnhagen, além de outros mais raros ou menos famosos (p. 21).

Entre os relatos de viagens são citados Hans Staden, Saint-Hilaire, Agassiz, Couto de Magalhães e também Darwin, entre outros. Ao se referir aos estudos do major, o narrador diz que ele mergulhava nas revistas do Instituto Histórico, no Fernão Cardim, nas cartas de Nóbrega, nos anais da Biblioteca e no Von de Stein.

Silviano Santiago (1982) estabelece uma relação entre a base — a biblioteca — e a motivação do personagem — o patriotismo. O estudo e a reflexão de Policarpo se fazem em torno de uma “brasileira” convencional, organizada segundo o espírito patriótico. “O espírito do jovem patriótico se casa com o espírito da biblioteca patriótica, armando um sistema tautológico cuja única força é o ‘amor da pátria’. Este amor, exclusivo e tirânico, xenófobo, é o que legitima a ânsia de reformas (...). Este aspecto reformista, autoritário e conservador do seu pensamento, baseado que estava nos chamados valores tradicionais perpetuados pela brasileira, já vinha anunciado no nome do autor da epígrafe, o historiador francês Renan, responsável por idêntica campanha na Terceira República francesa” (Santiago, 1982, p. 168).

A epígrafe de Renan diz “que o homem superior, transportando para a prática real os princípios do ideal, vê que as suas qualidades se tornam defeitos, enquanto os homens que têm como móvel de ação o egoísmo e a rotina vulgar encontram na vida diária um grande êxito” (Santiago, 1982, p. 171). A tese do insucesso do homem superior e do sucesso do homem vulgar corresponde à crítica que Renan, entre outros, faz à democracia, identificando-a com a mediocridade. Este autor lamenta o desaparecimento da nobreza, guiada por altos interesses, e o surgimento, em seu lugar, do homem comum, dominado pelos interesses materiais.¹

Depois de trinta anos de meditação patriótica, de estudos e reflexões, Policarpo chega à conclusão de que o Brasil

tinha todos os climas, todos os frutos, todos os minerais e animais úteis, as melhores terras de cultura, a gente mais

1 A ligação afetiva de Lima Barreto com o antigo regime é corporificada pela relação com seu protetor, o visconde de Ouro Preto. Sobre o assunto, ver Barbosa, F.A., 1981.

valente, mais hospitaleira, mais inteligente e mais doce do mundo — o que precisava mais? Tempo e um pouco de originalidade (p. 29).

Este paraíso, porém, não deixava de apresentar problemas. Havia a falta de interesse em conservar o passado, presente tanto nas casas e na arquitetura como também nas “canções e folgares, tradições de apenas trinta anos”. “Era bem sinal de fraqueza, uma demonstração de inferioridade diante daqueles povos tenazes que os guardam durante séculos! Tornava-se preciso reagir, desenvolver o culto das tradições, mantê-los sempre vivazes nas memórias e nos costumes...” (p. 32).

Ao procurar as tradições, Policarpo se defronta com muitos elementos de origem estrangeira, sendo necessário, portanto, descobrir uma criação genuinamente da nossa terra. É nessa busca que ele se volta para o estudo dos tupinambás, dos códigos tupis. Este movimento *culmina com a penção do major solicitando ao Congresso que o tupi-guarani seja declarado a “língua oficial e nacional do povo brasileiro”*.

Devido a esta proposta, Policarpo é visto como louco e acaba sendo colocado num hospício. O autor, neste ponto, junta-se à sua criatura. Reconhece a insanidade de Quaresma e, ao mesmo tempo, valoriza-a. O personagem é apresentado como aquele tipo de homem que, “desinteressado de dinheiro, de glória e posição, vivendo numa reserva de sonho, adquirira a candura e a pureza d’alma que vão habitar esses homens de uma idéia fixa” (p. 49). É por causa de homens desse tipo, mesmo quando “tocados de um grão de loucura, que a gente sente mais simpatia pela nossa espécie, mais orgulho de ser homem e mais esperança na felicidade da raça” (p. 49).

O que predomina aqui é uma preocupação com aspectos culturais do patriotismo. Policarpo destaca a excepcionalidade das condições naturais da terra e do clima, a excelência da natureza do homem, *preocupando-se em detectar e manter a singularidade da língua como expressão do cerne da brasilidade*. De um lado, ele apresenta traços comuns ao pensamento ufanista e, de outro, estabelece um elo entre a corrente indianista do romantismo e a reconstrução de mitos originais, presentes no modernismo de 1922.

O segundo componente do patriotismo agrega aos elementos já presentes no ufanismo a questão do trabalho e da subsistência. A vida agrícola tentada pelo major, após estudos e avalia-

ções das suas “vantagens e ônus”, aparece como uma comprovação das excelentes qualidades da pátria. Policarpo considera essencial à grandeza do Brasil uma “forte base agrícola, um culto pelo solo ubérrimo”, capaz de “alicerçar fortemente todos os outros destinos que ele tinha de preencher”.

A forte base agrícola, construída sobre uma terra fértil e abençoada, seria a alternativa à vida urbana. “Ele chegava a essa conclusão, depois de ter sofrido a miséria da cidade e o emasculamento da reparação pública” (p. 67). A agricultura fácil e rendosa chega a substituir “seus desejos de reformas capitais nas instituições e costumes”.

A questão da terra, dos latifúndios inúteis e improdutivos, da presença do imigrante a quem o governo socorre esquecendo o caboclo, desponta na boca dos personagens que frequentam o mundo de Policarpo. A afirmação de falta de braços para a agricultura era vista pelo major como “uma afirmação de má fé ou estúpida; e estúpido ou de má fé era o governo que os andava importando aos milhares, sem se preocupar com os que já existiam” (p. 94). As dificuldades do trabalho agrícola não esmoreciam as crenças do major. Para ele, as terras brasileiras eram as mais férteis do mundo, sendo perfeitamente capazes de fornecer sustento ao homem.

Uma presença negativa atinge a experiência patriótica e a vida no sítio do “Sossego”: as lutas políticas. Os conflitos entre mandantes locais interrompem a atividade diária do cultivo da terra. Quaresma não compreende a relevância dessas disputas, assim como não aceita que posturas e leis municipais, à disposição dos caciques, se transformem em instrumentos para perseguir os inimigos, “oprimir as populações, crestar-lhes a iniciativa e a independência, abatendo-os e desmoralizando-os” (p. 100).

Um obstáculo maior porém ainda estava por aparecer:

Quaresma chegou a seu quarto, despiu-se, enfiou a camisa de dormir e, deitado, pôs-se a ler um velho elogio das riquezas e opulências do Brasil.(...)Tudo na nossa terra é extraordinário!, pensou. Da despensa que ficava junto a seu aposento vinha um ruído estranho. (...) Abriu a porta, nada viu. Ia procurar nos cantos quando sentiu uma ferroadada no peito do pé. Quase gritou. Abaixou a vela para ver melhor e deu com enorme saúva agarrada com toda a fúria à sua pele magra. (...) Eram formigas que (...) carregavam as suas reservas de milho e feijão (p. 92).

Ele não contava com tal obstáculo, nem o supusera tão forte. Entendia agora a “frase de Saint-Hilaire: se não expulsássemos as formigas, elas nos expulsariam” (p. 97). Diante da amplitude desta luta “Quaresma viu bem que só uma autoridade central, um governo qualquer, ou um acordo entre os cultivadores, podia levar a efeito a extinção daquele flagelo” (p. 97).

Policarpo constrói seus sonhos de forma semelhante. Para chegar a sugerir reformas constitucionais, para começar a cultivar a terra, para tentar novas formas de cultivo, sua ação é antecedida por criterioso estudo. O conhecimento das teorias, das técnicas, da maquinaria informa cada esforço de Policarpo. Este procedimento corresponde àquela visão ilustrada e cientificista, marcante desde o final do século XIX, na qual predomina a idéia de que o saber e o conhecimento podem mudar o mundo. Por outro lado, porém, há o insucesso de cada empreendimento. O que Lima Barreto nos diz é que a vida cotidiana é muito mais complexa e difícil do que a que aparece nos compêndios. O autor mostra o personagem iludido pelo conhecimento abstrato e “de gabinete”. O caso de Policarpo Quaresma é exemplar do insucesso do cientificista. Lima Barreto, a partir da sua história pessoal e escrevendo em um tempo distinto, revela as insuficiências deste saber e constrói seu personagem como uma figura quixotesca, cheia de propósitos e de sonhos irreais.

Na terceira parte da obra, que trata da política republicana, a revolta contra o governo de Floriano atinge em cheio nosso herói. O autor observa como os revoltosos, mesmo sendo identificados como não-patriotas, recebem a simpatia da população. “Os governos, com os seus inevitáveis processos de violência e hipocrisias, ficam alheados da simpatia dos que acreditam nele; e demais, esquecidos de sua vital impotência e inutilidade, levam a prometer o que não podem fazer de forma a criar desesperados, que pedem sempre mudanças e mudanças” (p. 10).

Nesta parte da obra há um distanciamento maior entre o criador e sua criatura. Enquanto Policarpo defende o governo frente aos revoltosos, Lima Barreto apresenta uma imagem de Floriano que se contrapõe frontalmente àquela elaborada pelo personagem: “Com uma ausência total de qualidades intelectuais, havia no caráter do Marechal Floriano uma qualidade predominante: tibieza de ânimo, e no seu temperamento, mui-

ta preguiça” (p. 114). Ou: “A sua concepção de governo não era o despotismo, nem a democracia, nem a aristocracia, era a de uma tirania doméstica. O bebê portou-se mal, castiga-se” (p. 155). O narrador se pergunta como aquele homem pôde ser transformado em estadista e despertar até mesmo entusiasmos e fanatismos.

Quaresma era um desses homens honestos e sinceros que “foram tomados pelo entusiasmo contagioso que Floriano conseguira despertar”. Para o major, o Marechal iria realizar uma reforma radical capaz de salvar a pátria.

Neste momento, engajado na luta a favor do regime e do governo, Quaresma apresenta um memorial ao Marechal propondo mudanças na legislação e sugerindo o favorecimento de iniciativas de apoio à agricultura. Por esse gesto ele recebe o rótulo de visionário.

Com o final do levante, Quaresma acaba, junto com seu regimento, guarnecendo a ilha das Enxadas e exercendo o papel de carcereiro. Se até então as decepções e as descrenças não lhe tinham infligido uma “doença moral”, agora ele questiona tudo e reflete sobre sua própria vida. Neste momento, Policarpo e o autor voltam a se encontrar: “Todo o sistema de idéias que o fizera meter-se na guerra civil se tinha desmoronado” (p. 149). Agora completa-se a viagem redonda. Dizer isso é apenas respeitar “a leitura que o narrador faz do próprio texto no interior do romance e que é dada de presente para qualquer um dos seus possíveis leitores” (Santiago, 1982, p. 167). Vejamos:

Desde dezoito anos que o tal patriotismo lhe absorvia e por ele fizera a tolice de estudar inutilidades. Que lhe importavam os rios? Eram grandes? Pois que fossem... Em que lhe contribuiria para a felicidade saber o nome dos heróis do Brasil? Em nada... O tupi encontrou a incredulidade geral, o riso, a mofa, o escárnio; e levou-o à loucura. Uma decepção. E a agricultura? Nada. As terras não eram ferazes e ela não era fácil como diziam os livros (...). A pátria que quisera ter era um mito, um fantasma criado por ele no silêncio do seu gabinete (...).

E, bem pensado, mesmo na sua pureza, o que vinha a ser a Pátria?” (p. 152).

As noções ufanistas presentes no patriotismo de Policarpo e depois desacreditadas por ele próprio são negadas pelo narrador em sua leitura do texto. “Nesse sentido, a ficção de Lima Barreto seria o elemento que irromperia na cadeia discursiva nacional-ufanista, causando um curto-circuito crítico que é inapelável” (Santiago, 1982, p. 175).

A associação entre o discurso ufanista e a marca de idealização do discurso dominante é estabelecida por Silviano Santiago, tomando por base a Carta de Pero Vaz de Caminha. Ela inaugura a “visão de paraíso”. A terra e os seres que aqui viviam são apresentados como pertencentes ao período anterior à queda, ao pecado original. Vivem no estado da natureza, “não lavram nem criam”. A riqueza e a opulência são naturais, advêm de uma terra na qual, em se plantando, tudo dá.

O discurso ufanista e sua crítica estão presentes em Policarpo Quaresma. “Em lugar de terra ubérrima, vamos encontrar uma terra invadida por formigas; aquela terra paradisíaca só existe nos livros, esta na realidade” (Santiago, 1982, p. 180).

Ao criticar a versão ufanista do patriotismo, Policarpo Lima Barreto se pergunta sobre o que vem a ser a pátria. Sua vida havia sido norteada por uma ilusão, por um “falaz ídolo”. O autor pergunta: “Não sabia que essa idéia nascera da amplificação da crendice dos povos greco-romanos de que os ancestrais mortos continuariam a viver como sombras e era preciso alimentá-los para que eles não perseguissem os descendentes?” (p. 152). E complementa: “Certamente era uma noção sem consistência racional e precisava ser revista” (p. 153). Fora “explorada pelos conquistadores (...) no intuito de servir às suas próprias ambições...” (p. 152).

Lima Barreto critica todo tipo de nacionalismo, mas destacaremos aqui o nacionalismo conservador, que fez escola no pensamento brasileiro e teve em Eduardo Prado e Afonso Celso seus maiores expoentes. Este nacionalismo apresenta diferenças de estilo e de abordagem do mundo em relação ao nacionalismo republicano “jacobino”. O ufanista não se coaduna com o jacobino, pelo menos em termos de visão de mundo e expectativa de mudanças. A identidade entre eles, sugerida por Lima Barreto através da trajetória de Policarpo Quaresma e tentada por outros movimentos e autores no final da década de 1910, será objeto de um exame mais detalhado no capítulo seguinte.

A corrente ufanista aqui representada pelo nacionalismo de Policarpo Quaresma tem uma longa tradição no pensamento brasileiro. Entretanto, por mais arraigadas que sejam, as tradições precisam ser atualizadas para que mantenham seu vigor. No início da República o otimismo quanto às qualidades da terra brasileira, associado às críticas à vida política republicana, era representado pelos civis monarquistas. Eles condenavam a presença e a atuação dos militares no novo governo. A face militarista do regime republicano recebia críticas ferrenhas de Eduardo Prado, de Afonso Celso e mesmo de figuras como Joaquim Nabuco, que entre outras coisas acusava a Constituição brasileira de 1891 de ser uma cópia da Constituição americana.

Eduardo Prado, em *Fastos da ditadura militar no Brasil* (1902), reuniu artigos publicados entre dezembro de 1889 e junho de 1890 na *Revista de Portugal*, periódico dirigido por Eça de Queiroz. Sob o pseudônimo de Frederico S., Eduardo Prado denunciava as práticas da ditadura militar republicana que se opunham às teorias e práticas liberais vigentes no Império. Para o autor, o Império encarnava o liberalismo, enquanto a República significava a introdução do caudilhismo na política brasileira. Além disso, a República trouxera consigo a ameaça de dividir o Brasil em vários países, rompendo a unidade conseguida pelo Império.

Entre os civis opositores do governo militar de Floriano encontrava-se também Rui Barbosa, que fora ministro da Fazenda do primeiro governo republicano. Advogado de defesa dos insurretos da Revolta da Armada, Rui foi perseguido pelo governo de Floriano, acabando por partir para o exílio na Europa. De lá, escreveu artigos para o *Jornal do Comércio*, reunidos no livro *Cartas de Inglaterra*. Só retornou ao país em 1895, já no governo civil de Prudente de Moraes.

O primeiro dos artigos que compõem *Cartas de Inglaterra*, de janeiro de 1895, é o que melhor serve ao nosso objetivo. Rui trata nesse artigo do processo Dreyfus, divisor de águas da vida política francesa. Considera barbárie a cerimônia de degradação militar a que foi submetido o capitão, independente do crime que possa ter cometido. Em seguida, afirma ser impossível na França cogitar-se da possibilidade de alguém duvidar do crime atribuído a Dreyfus. Depois de criticar o processo e a pressão cega e violenta da multidão sobre o julgamento e sobre os juízes, considera que a democracia não pode

consistir na presença pública de uma massa irresponsável. Na democracia, o número tem que provar que tem razão; a maioria deve se legitimar pela inteligência e pela justiça. Nem mesmo a invocação da pátria justificaria o desvio de tais princípios: “o patriotismo histórico” não honra a pátria.

Como estrangeiro, acompanhando o processo Dreyfus segundo a versão da imprensa inglesa, Rui Barbosa diz não ser possível deixar de ter dúvidas quanto à culpabilidade do réu. Dreyfus foi condenado por impressões; sua condenação antecedeu à sentença, os juízes foram substituídos pela pressão popular que julgou o capitão. A clandestinidade do processo mancha de suspeita as decisões por mais justas que estas possam ser, já que é a publicidade que confere respeitabilidade moral aos tribunais. A partir dessas observações, Rui Barbosa apresenta o que, a nosso ver, é sua tese principal: a forma inquisitorial que este processo ganhou na França seria impossível de acontecer na Inglaterra do seu tempo, pois lá a justiça está acima das conveniências do governo, das crises políticas e do furor das tormentas populares.

O reconhecimento das qualidades do regime inglês em *Cartas de Inglaterra* facilitou a reconciliação entre Rui Barbosa e Eduardo Prado, que o combatera em seu *Fastos da ditadura*. O expansionismo da política externa americana e sua agressividade na ocupação de Cuba levaram Rui a escrever, em 29 e 30 de maio de 1899, dois artigos para *A Imprensa*, condenando a ingenuidade da posição do Brasil frente aos Estados Unidos e à doutrina Monroe. Para ele, os Estados Unidos não se identificavam com os países latino-americanos e só defendiam o continente da cobiça européia porque tinham interesse em reservá-lo para seus empreendimentos futuros (Barbosa, F. A., 1964, p. 105). Rui passa a ter uma visão próxima à de Eduardo Prado também em relação aos Estados Unidos.²

O projeto de tornar o Brasil brasileiro trazia em seu bojo a aproximação com o continente, com a América. É bom lembrar que o pertencimento ao mundo americano fazia parte do programa republicano em seu Manifesto de 1870: “Somos da América e queremos ser americanos”. A proximidade do quarto centenário do descobrimento e a preocupação em reafir-

2 Wilson Martins (1977, pp. 82-4) observa que tanto Eduardo Prado quanto Rui Barbosa escreviam sobre os Estados Unidos baseados em textos de segunda e terceira mão. A isso se contrapunha Oliveira Lima, que escrevia sobre os Estados Unidos vivendo lá.

mar as qualidades brasileiras recolocavam na ordem do dia a temática histórica e o debate em torno da ilusão americana.

O livro de Eduardo Prado *A ilusão americana*, escrito em 1893, trata do período histórico que se estende de 1823, ano em que foi elaborada a doutrina Monroe, até a época chamada de política do *big-stick* patrocinado pelo secretário de Estado James Blaine, quando o expansionismo norte-americano inaugura sua presença armada na América Central. A primeira edição da obra foi confiscada pelo governo. Não foi o conteúdo antiamericano do livro o responsável por sua apreensão, mas sim o fato de ter sido lançado durante o estado de sítio decretado por Floriano devido à eclosão da Revolta da Armada e da Revolução Federalista. Esses movimentos, marcados pelo revanchismo monarquista, criavam um clima desfavorável para a circulação de idéias e obras comprometidas com a Monarquia.

A ilusão americana condena a forma republicana, apresentando-a como cópia do modelo político norte-americano. A crítica à República aparece já no prefácio, no qual Eduardo Prado se refere ao novo regime como uma “dolorosa provação que (...) tanto tem amargurado a pátria brasileira”. Mais adiante, reafirma essa posição quando diz que “o governo republicano do Brasil está tristemente predestinado a reagir sempre contra a civilização”.

A primeira parte de *A ilusão americana* apresenta a política externa americana frente aos países da América Latina, com especial ênfase no caso mexicano e no caso das Antilhas. A conclusão do autor é que o grande protetor da independência dos países latino-americanos sempre foi a Inglaterra. A doutrina Monroe e sua execução estariam bem distantes da interpretação jacobina que os republicanos brasileiros conferiam a ela.

Os países da América espanhola, ao adotar o modelo norte-americano, renegam suas tradições. “O Brasil, mais feliz, instintivamente obedeceu à grande lei de que as nações devem reformar-se dentro de si mesmas, como todos os organismos vivos, com a própria substância” (p. 53). Em 1889, com o advento da República, cometeu-se o mesmo erro dos países hispano-americanos: foi imposto um modelo que acarretou a perda imediata da liberdade.

Eduardo Prado, apesar dessas ressalvas, reconhece que a República americana fora criada em um período histórico no qual predominaram o patriotismo e a abnegação. Baseia sua afirmação em Montesquieu, em sua proposição de que as repúblicas

precisam ter como fundamento a virtude. Fora esse o fundamento da República americana ao tempo dos pais fundadores. Os vícios e as faltas do final do século XIX não estavam presentes desde o início e tinham a ver com a sociedade burguesa.

É bem verdade que Eduardo Prado não atribui as falhas da sociedade americana ao seu povo, mas à classe plutocrática, que “governa o povo americano com muito mais vigor e tirania do que o czar da Rússia” (p. 126). Ela domina tudo e busca converter em servos os políticos dos Estados Unidos e dos demais países americanos. Blaine, por exemplo, “floresceu no império do industrialismo e da finança, na extensão de todos os despotismos do monopólio e de todas as corrupções da plutocracia” (p. 57). A águia americana com que se sonhava não estava protegendo e sim dominando toda a América. Era a política imperial dos Estados Unidos.

Do ponto de vista cultural, Eduardo Prado aponta o fascínio exercido pela realeza e pelas aristocracias européias sobre os americanos. Esta admiração tem sentido, já que “os Estados Unidos são ainda uma colônia. A civilização vem-lhe da Europa” (p. 116). O americano não passa de um *parvenu* enriquecido. O fascínio pela realeza fez os Estados Unidos darem preferência à Alemanha durante a guerra franco-prussiana de 1870, mesmo após a proclamação da República francesa. Aprovaram também a conseqüente anexação da Alsácia-Lorena à Alemanha. O autor pretende demonstrar que não havia nenhum compromisso essencialmente republicano na política externa dos Estados Unidos.

Outro ponto de destaque é a questão da Abolição. A solução norte-americana foi genuinamente republicana e norte-americana, isto é, marcada pela violência, pela força, pela guerra entre irmãos. No Brasil tivemos a solução monárquica. Nossa Monarquia “teve a glória de ser punida pela sua ação libertadora” (p. 131). Isso em si não é uma novidade, já que para Eduardo Prado, todas as grandes reformas sociais se realizaram sob o governo monárquico.

“Na gestão dos negócios e dos dinheiros públicos, a monarquia arrisca a sua própria existência; é como uma firma solidária que responde com a sua pessoa e com a totalidade de seus bens. A República é uma companhia anônima de responsabilidade limitada” (p. 130-1). E complementa: “A forma republicana burguesa, como existe na França e nos Estados Unidos, é a que mais protege os abusos do capitalismo” (p. 133).

Eduardo Prado, ao mesmo tempo em que combate a imitação — “sejamos nós mesmos, sejamos o que somos, e só assim seremos alguma coisa” (p. 169) — não considera os exemplos americanos dignos de qualquer apreço. Os Estados Unidos mantêm um sentimento de indiferença e mesmo de superioridade para com os sul-americanos. Os laços de amizade são fictícios. A grande ajuda que recebemos tinha sido, e continuava sendo, inglesa.

Liberal, anglófilo e ardente monarquista, Eduardo Prado seria certamente uma das mais destacadas presenças na corrente ufanista brasileira, não fosse sua morte prematura aos 41 anos de idade. Sua posição no mundo literário era destacada, fazendo parte de um grupo luso-brasileiro de intelectuais, integrado por Eça de Queiroz, Rio Branco, Ramalho Ortigão, Oliveira Martins, Afonso Arinos e outros. Prado foi também um dos organizadores da Academia Brasileira de Letras. A proclamação da República o trouxe para o mundo da luta político-ideológica.

Procuramos aqui destacar os trechos do livro em que o pensamento de Eduardo Prado apresenta de forma mais explícita a defesa da Monarquia. Suas idéias o colocam como um digno representante do panteão onde estão presentes figuras como Renan e Maurras. Podemos notar também como, diversamente dos cientificistas de sua época, ele faz a defesa da singularidade histórica, ainda que esta tenha como modelo a Inglaterra. Seu pensamento contrasta com o do seu tempo já que no final do Império e início da República era moda corrente apresentar a Monarquia como um período de obscurantismo.

Rio Branco e Joaquim Nabuco, antigos monarquistas, sobreviveram à transformação do regime e se integraram aos novos tempos, ao contrário de outros, como Eduardo Prado, Afonso Arinos e Afonso Celso, que se mantiveram, segundo a expressão de Wilson Martins (1977), como “exilados interiores”.

O debate em torno da verdade ou da ilusão americana ganha realce no governo de Floriano, já que o modelo inglês estava associado ao regime monárquico. “O florianismo cultivava um nacionalismo dirigido principalmente contra a Inglaterra e Portugal, sem alimentar qualquer preconceito anti-ianque.

Florianos solicitara mesmo a proteção norte-americana para evitar a restauração do regime monárquico” (Barbosa, F. A., 1964, p. 103).

Republicanos brasileiros como Quintino Bocaiúva e Araripe Júnior consideravam a luta político-ideológica do período definida por dois campos — monarquistas e republicanos —, sendo os primeiros apoiados pela Inglaterra e os segundos pelos Estados Unidos. Em contraposição, autores ilustrados da época, como Euclides da Cunha e Sílvio Romero, defendiam a aproximação com os Estados Unidos ou não consideravam esta cisão importante.

Sílvio Romero mostrava-se mais preocupado com o perigo alemão, em face da possibilidade do estabelecimento de um Estado germânico no sul do país. Considerava que o perigo ianque era uma “armadilha do capitalismo europeu (...) para nos desunir e melhor dominar-nos, como o tem feito há quatrocentos anos” (Barbosa, 1964, p. 107). Já Euclides da Cunha temia o perigo de o Brasil continuar dilacerado por questões internas, oscilando entre a civilização e o atraso, e considerava falsa a ameaça de perigos estrangeiros (Barbosa, F. A., 1966). O verdadeiro perigo era o atraso brasileiro. Gilberto Amado, ao fazer o elogio do espírito contemplativo na conferência “A chave de Salomão”, de 1913, reconhece a importância do espírito prático americano. Diz ele:

O mundo torna-se americano. Todos os povos modelam as suas instituições pelas instituições americanas. O povo americano é, hoje, o povo constituinte, e com o direito, a moral americana embebe-se, infiltra-se nos costumes do mundo inteiro. A idéia do êxito prático, do emprego, da posição a ocupar está na base de todo o esforço moderno. O homem de hoje deixou de ser ele próprio para ser a profissão, um meio, não um fim (Senna, 1969, p. 115)

Francisco de Assis Barbosa (1964) aponta Monteiro Lobato e Lima Barreto como expoentes das posições em conflito na República Velha: o primeiro representando a empolgação com a sociedade americana, o segundo combatendo a aproximação com os Estados Unidos.

A luta entre um nacionalismo jacobino exacerbado (anti-inglês e antilusitano) e um nacionalismo ufanista (antiamericano) caracterizou este primeiro tempo republicano. Os princípios definidores de cada um desses nacionalismos não desapareceram do ideário brasileiro, retornando ao final da década de 1910, reinterpretados à luz de novo momento político e social.

5. *Belle époque: a integração no mundo cosmopolita*

As lutas do primeiro período republicano e a crise econômica decorrente do Encilhamento provocaram o surgimento de uma aspiração social de estabilidade e de segurança. Os governos civis e paulistas de Prudente de Moraes, Campos Sales e Rodrigues Alves buscaram prioritariamente a recuperação das finanças e da imagem do Brasil no exterior. Durante esses governos, foi montada a chamada “República dos Conselheiros”, duramente combatida pelos jacobinos que denunciavam a passagem do controle da política para as mãos de uma elite vinda do império. Rui Barbosa, Rio Branco, Rodrigues Alves, Afonso Pena, Joaquim Nabuco e Oliveira Lima, entre outros, foram figuras de primeiro plano desse período.

Sob a “República dos Conselheiros” ocorreram sensíveis transformações no modo de vida do país, principalmente no Rio de Janeiro. Cidade cosmopolita e maior centro comercial e industrial do país, o Rio recebia não só o afluxo de novas idéias, como também de capitais estrangeiros. Na capital federal operava-se a construção de um novo padrão de prestígio social, no qual os novos hábitos de consumo e de moda criavam um novo público para o jornalismo e para a crônica social. A obra-síntese desse novo Brasil foi, sem dúvida, a avenida Central. Inaugurada em 1904, a avenida foi um marco da engenharia que simbolizou o ingresso do país na *belle époque*.

O processo de remodelação e saneamento do Rio de Janeiro, colocando abaixo a velha cidade colonial e apagando as marcas da influência portuguesa na arquitetura — considerada

de mau gosto — constituiu o elemento central da nova imagem de um país que ansiava por se integrar no mundo civilizado. Com as demolições os pobres foram afastados do centro da cidade, e intensificou-se o combate policial à vadiagem e às manifestações dos cultos religiosos populares (Sevcenko, 1983). A crescente deterioração das condições de vida e de trabalho na cidade do Rio de Janeiro preparou o terreno para a eclosão de movimentos de contestação social, com significativa participação operária, exemplarmente ilustrados pela Revolta da Vacina (Sevcenko, 1984; Carvalho, J. M., 1984).

A situação da marginalidade a que os pobres da cidade eram submetidos mereceu comentários até mesmo da revista *Kosmos*, publicação cuja razão de ser era a difusão do novo modelo de sociedade. “À euforia urbanizadora e embelezadora deflagrada pela dupla Rodrigues Alves-Pereira Passos deveria corresponder uma imprensa de bom gosto, fina e *up to date*, ainda que seu alcance se limitasse à rua do Ouvidor e Botafogo. (...) No plano jornalístico, *Kosmos* correspondia ao esforço brasileiro de europeizar-se, de promover uma imagem favorável e ‘vendável’ do país” (Dimas, 1983). A revista era sintoma de uma nova sociedade culta, elegante e civilizada. Seus textos buscavam “ornamentar” o cotidiano, e não documentar a sociedade.

A literatura *up to date*, presente na revista *Kosmos*, revela, entretanto, a preocupação de libertar o Brasil da exclusiva influência francesa. Vivemos, diz um artigo da revista, em um “odioso servilismo à língua e à literatura da França” (Viana, 1908). O autor compara a situação brasileira àquela vivida pelos próprios franceses no século XVI, quando tiveram de lutar para firmar o idioma francês frente ao latim, a língua erudita e civilizada da época. “A França não é, nunca foi, nem nunca será toda a humanidade”, afirma o articulista, cuja intenção não era julgar se a influência francesa foi boa ou não, mas apenas combater o exclusivismo francês, que estava asfixiando a criatividade nacional. “Nós temos que ser antes de tudo brasileiros”, prossegue o autor. “Não há verdadeira nacionalidade que não afirme principalmente a sua independência cultural.”

Este comentário crítico referia-se à projeção de Paris no cenário literário brasileiro do início do século. A aspiração de ver ou rever Paris foi retratada por Coelho Neto em seu romance *A conquista* (1899), que demonstrava o quanto a Europa,

e especialmente Paris, constituía o centro de atração maior da vida intelectual do país (Machado Neto, 1973, pp. 58-62).

No interior desta sociedade surgiram autores para os quais a literatura era concebida como o "sorriso da sociedade", nas palavras de Afrânio Peixoto. Eles escreviam obras que expressavam o cotidiano sem apresentar grandes dúvidas, obras feitas para divertir.

Como bem afirma Lúcia Miguel-Pereira, esses escritores viam a literatura "não como arte perturbadora e inquisitória por excelência, mas como a manifestação do bem-estar social, numa época de paz, eles próprios em regra contentes com sua sorte, pertencentes à classe dominante, escreveram para distrair-se e distrair os leitores. Uma palavra os explica: diletantismo" (Miguel-Pereira, 1973, p. 256). A autora enquadra nesta categoria Coelho Neto, Artur Azevedo, Afrânio Peixoto, Mário de Alencar e Medeiros e Albuquerque, entre outros.

A fusão de mundanismo e arte literária expressa essa idéia de literatura como sorriso da sociedade. A preocupação com o trajar, a valorização do esporte, a importância das crônicas literárias-sociais fazem parte do cotidiano da vida dos escritores. Esta, por sua vez, passa a ser tema das colunas literárias dos jornais. Tem-se a voga dos inquéritos literários — dos quais *O momento literário*, de João do Rio, é exemplar —, da entrevista, da crônica e da reportagem.

O espírito diletante e amadorístico, expresso no interesse do público em ver, ouvir e aplaudir os seus ídolos, estava presente nas conferências literárias realizadas com grande êxito no Instituto Nacional de Música, das quais participavam Coelho Neto, João do Rio, Medeiros e Albuquerque e Manuel Bonfim.

O espírito das obras era cosmopolita e seu interesse não se voltava especialmente para as questões nacionais. Esse tipo de produção, característico da época, era feito por jornalistas, acadêmicos e cronistas do cotidiano. Nesse cosmopolitismo típico da *belle époque*, o tema e a forma da obra, assim como a inserção do intelectual na vida do país, diferiam do cientificismo humanista, predominante na geração anterior (Brito Broca, 1975).

Reverenciando a Europa, a geração dos "mosqueteiros-intelectuais" desejava integrar o Brasil na civilização ocidental. As leis da evolução garantiam um *pertencimento* à civilização, mesmo para os países mais atrasados, o que implicava um sentimento de solidariedade universal.

A civilização cedeu lugar ao cosmopolitismo no horizonte dos escritores. Os hábitos citadinos é que passaram a receber a atenção e o interesse. O cosmopolitismo começou a ser identificado com uma civilização de empréstimo na qual valia sobretudo a cópia da fachada, da aparência. O importante era estar em dia com os detalhes, com a moda, com o cotidiano das cidades européias, principalmente Paris.

Uma das principais figuras do período, Olavo Bilac, ao receber o título de “Príncipe dos Poetas Brasileiros” em 1907, eleito em concurso organizado pela revista *Fon Fon*, apresentou uma outra vertente da interpretação sobre a vida literária deste tempo:

Era então a sociedade que fechava as suas portas aos homens de letras; eram os homens de letras que se afastavam dessas portas, como um belo mas estulto gesto de pouco caso... Destruir esta estultice e este equívoco, criados e alimentados pelas gerações que precederam a nossa, tal foi, meus companheiros, o nosso melhor trabalho e a nossa maior glória... Transformamos o que era até então um passatempo, um divertimento, naquilo que é hoje uma profissão, um culto, um sacerdócio...; tomamos o lugar que nos era devido no seio da sociedade... abrimos, desmornamos, pulverizamos a pretensiosa torre de orgulho e de sonho em que o artista queria conservar-se fechado e superior aos outros homens; viemos trabalhar cá embaixo, no seio do formigueiro humano” (Lima, 1981, p.72).

Este depoimento de Olavo Bilac corrobora a hipótese de trabalho de Machado Neto (1973), que enfatiza o aspecto da popularidade dos literatos, conseguida através dos folhetins e colunas publicadas nos jornais. Esta também é a hipótese de Miceli (1977), que aponta o período entre 1907-8 e 1922 como o do desenvolvimento das condições de profissionalização do trabalho intelectual.

O trabalho no “formigueiro humano” de Bilac implicava uma atividade intensa e incansável para quem tinha a pretensão de viver da sua profissão. Coelho Neto, que deixou uma imensa obra em livros e escritos em jornais e revistas, trabalhava num regime de dez a doze horas diárias. Segundo Machado Neto, “não é certo que vivesse exclusivamente da pena, ainda que, sem dúvida, vivesse sobretudo dela” (1973, p. 78).

A venda de originais aos editores, o recebimento antecipado por livros a serem escritos e, para os que tinham alcançado este *status*, os *jetons* da Academia Brasileira de Letras faziam parte do cotidiano da vida dos literatos. Para poderem viver como os outros homens, os intelectuais combinavam a literatura com outras atividades: o emprego público, o magistério e, sobretudo, o jornalismo.

Bilac considerava o jornalismo um bem, uma vez que era o único meio de um autor ser lido e se comunicar com o público. Outros escritores criticavam o jornalismo por tornar superficial tanto a expressão como as idéias. De toda forma, a grande imprensa dominava a vida intelectual. Era ela quem oferecia empregos, sobretudo através das colunas de jornal, e gratificava mensalmente os escritores.

O jornalismo tornou-se a atividade central deste novo tipo de intelectual profissional, os "anatolianos", para usar a expressão de Sergio Miceli. O "anatoliano" ou o "dândi" era aquele escritor cujas obras e vida expressavam a importação dos modelos parisienses de produzir literatura e de viver. "A tal ponto encontram-se fundidos 'criador' e obra que o sucesso e a rentabilidade da segunda será tanto maior quanto mais consumado o mundanismo do primeiro" (Miceli, 1977, p. 77).

Por volta de 1900, as transformações registradas na vida literária levaram o boêmio tradicional a ceder lugar ao "dândi". Agora importavam "não mais os cafés e restaurantes, mas os salões onde a literatura se tinha assimilado ao mundanismo da metrópole cosmopolita e civilizada em que o Rio timbrava por transformar-se" (Machado Neto, 1973, p. 94).

Na primeira década do século XX, o mundo intelectual brasileiro perdeu figuras das mais eminentes. Machado de Assis morreu em 1903, Euclides da Cunha em 1909, e Joaquim Nabuco em 1910. Em 1914 morreu Sílvio Romero e, em 1916, José Veríssimo, duas grandes figuras de intelectuais que vinham produzindo desde o final do século XIX.

Além de Olavo Bilac e Coelho Neto, figuras já consagradas, outros intelectuais passaram a ocupar o primeiro plano da vida cultural. Afrânio Peixoto elegeu-se para a cadeira de Euclides na Academia Brasileira de Letras em 1910; João Ribeiro foi recebido por José Veríssimo na Academia em 1911; João do Rio (Paulo Barreto) ingressou na Academia em 1910 pelas mãos de Coelho Neto.

Uma das figuras que compunham este mundo cosmopolita do Rio de Janeiro era Osório Duque-Estrada, para quem a tarefa da crítica literária significava o exercício do controle da língua. Conhecido como “o guarda-noturno da literatura brasileira”, escreveu em 1909 a nova letra do Hino Nacional, expressando a idéia de nação própria do seu tempo.¹

Nem todos os intelectuais, obviamente, merecem ser enquadrados nesta produção diletante. Alguns acusavam a República de ser o “paraíso dos mediócrs” e combatiam na vida política tanto as oligarquias quanto os movimentos jacobinistas. Eles foram de alguma forma os herdeiros da geração de 1870, e não tinham lugar neste espaço público.² Euclides da Cunha e Lima Barreto, com todas as diferenças que os separam, podem ser vistos como consciências críticas da vida literária e intelectual da época. Outras figuras transitavam de um campo a outro, como Manuel Bonfim e o próprio Olavo Bilac.

Participante habitual das conferências literárias da moda, Manuel Bonfim era membro da roda boêmia da qual Coelho Neto fazia parte (Brito Broca, 1975). Seu livro *A América Latina — males de origem*, publicado em 1905, inaugurou uma nova perspectiva para o saber científico do seu tempo, mais tarde recuperada pela corrente nacionalista de Álvaro Bomilcar.

A antropologia brasileira da época acreditava-se capaz de identificar as verdadeiras causas do conflito social, localizando-as nas questões de ordem étnica. Este pressuposto, que não era específico do pensamento brasileiro, supunha uma homologia entre a vida orgânica e a vida social. Manuel Bonfim criticava a equivalência entre a biologia e a vida social, considerando que os fatos sociais teriam uma complexidade maior por sofrerem a ação tanto das leis sociais quanto das biológicas (Sussekind e Ventura, 1984).

1 A história do Hino Nacional foi contada por Luiz Paulo Horta em artigo publicado no *Jornal do Brasil* em 24 de abril de 1985. “A melodia foi escrita pelo excelente Francisco Manuel quando da abdicação de Pedro I. A letra original era de Ovídio Carvalho e Silva; mas quando o hino foi tocado, em 1841, na coroação de Pedro II, já apareceu com outra letra, de autor desconhecido. Depois, até a República, foi tocado sem letra. Queriam um hino específico para a República — que foi composto por Leopoldo Miguez. Mas o marechal Deodoro acabou mantendo-o como hino nacional. Em 1900, aparece a letra de Osório Duque-Estrada, que o Congresso só aprova em 1922.”

2 O pensamento cientificista preocupado em resolver o atraso brasileiro não desaparece. Ele está presente no pensamento sanitarista e nas campanhas de saúde pública para o sertão. Sobre o assunto ver Santos, 1985.

Embora criticasse o darwinismo social vigente, Bonfim expressava-se numa linguagem e num esquema de análise comprometidos com o pensar biológico. Recusando a pretensa “neutralidade” da ciência, acusava-a de ser cúmplice do liberalismo econômico e do racismo. O autor afirma:

Levada à prática, a teoria do racismo científico deu o seguinte resultado: vão os “superiores” aos países onde existem esses “povos inferiores”, organizam-lhe a vida conforme as suas tradições — deles superiores; instituem-se em classes dirigentes, e obrigam os inferiores a trabalhar para sustentá-los; e se estes o não quiserem, então que os matem e eliminem de qualquer forma, a fim de ficar a terra para os superiores (...). Tal é, em síntese, a teoria das raças inferiores (Sussekind e Ventura, 1984, p. 25).

A *América Latina* pretende ser a investigação da “causa efetiva” dos males que atingiam os países do continente. O “parasitismo das metrópoles”, representado pela dominação colonial, teria marcado desde a origem a vida das antigas colônias, impedindo-as de serem pátrias felizes e prósperas. Refutando os defeitos biológicos atribuídos aos mestiços como fatores explicativos da inferioridade do continente, Bonfim propunha em seu lugar o “parasitismo” — noção biológica transportada metaforicamente para a vida social — como móvel explicativo das relações entre metrópole e colônia, senhor e escravo, Estado e povo. Entretanto, aceitava a hereditariedade dos “caracteres psicológicos da classe, da ordem e da espécie” como elemento definidor do caráter nacional próprio do país, em oposição ao da metrópole.

A “receita” de nacionalismo de Bonfim sugere que a nação e sua base concreta, o povo, se levante contra os elementos estranhos, infiltrados no organismo da vida social brasileira. A cura dos males deverá envolver a quebra da cadeia hereditária, e será através da educação que o povo se libertará deste corpo estranho.

O “parasita”, é bom lembrar, sobrevive mesmo depois de proclamada a República, já que o Estado permanece o mesmo. Se antes o Estado sugava a nação em benefício da metrópole, agora passa a fazê-lo em função dos que controlam o poder. A hipertrofia do Estado, preocupado com a sobrevivência de sua própria máquina governamental, mantém a relação

entre o parasita e o parasitado (a nação). O Estado age como elemento estranho aos verdadeiros interesses nacionais. “As populações podem refazer a sua educação social, corrigindo os vícios havidos na tradição parasitária, e entrar para o progresso” (Bonfim, citado por Sussekind e Ventura, 1984, p. 55).

A *América Latina*, de Manuel Bonfim, foi duramente criticado por Sílvio Romero, que, em artigos reunidos em livro de igual título, defendia a objetividade do saber científico. A condenação de Sílvio Romero e a polêmica que se seguiu têm certamente grande importância na explicação do esquecimento a que Manuel Bonfim foi condenado. Entre a publicação de *A América Latina* (1905) e de outros livros sobre o Brasil (1929), Manuel Bonfim dedicou-se à análise da educação, mantendo-se coerente com sua receita de cura para os males do Brasil e com o modelo “ilustrado” de salvação nacional.

Este Rio da *belle époque*, de literatos profissionais e literatura diletante, foi abalado pela Campanha Civilista de 1910 e pela guerra mundial de 1914, eventos de características distintas mas que repercutiram na mentalidade da época. A Primeira Guerra e a Revolução Russa recolocaram a questão da brasilidade e da justiça social na ordem do dia. Esses acontecimentos históricos foram interpretados por alguns intelectuais como indícios do colapso de uma civilização (Lima, 1973, pp. 55-6).

Foi com a guerra de 1914 que uma nova era — a da incerteza — tomou lugar da *belle époque*. A Primeira Guerra teve este significado não só para a Europa, mas também para a parte do mundo que vivia sob sua influência. Em 1917, o Brasil rompeu relações com a Alemanha e, seis meses depois, declarou guerra a este país.

A invasão da Bélgica pela Alemanha fortaleceu os sentimentos pró-aliados dos intelectuais brasileiros. Em março de 1915, os Aliados fundaram a Liga Brasileira pelos Aliados. Presidida por Rui Barbosa, a organização contava entre seus membros com José Veríssimo, Graça Aranha, Antônio Azevedo, Pedro Lessa, Barbosa Lima, Olavo Bilac e Manuel Bonfim.

Em 1916, nos festejos comemorativos do centenário da independência argentina, Rui Barbosa pronunciou uma conferência em Buenos Aires na qual atribuiu aos Aliados a defesa da lei, da justiça e da democracia. Para Rui, a Alemanha e o Império Austro-Húngaro simbolizavam o crime, a barbárie e o militarismo que ele tanto combatiera internamente durante o gover-

no Floriano e a Campanha Civilista, quando se lançara candidata contra o marechal Hermes da Fonseca.

Entre os intelectuais defensores da posição francesa e da aliada se encontravam, além dos acima citados, Medeiros e Albuquerque, José Carlos Rodrigues, Coelho Neto, Afrânio Peixoto, Pandiá Calógeras, Emílio de Menezes, Mário de Alencar, Nestor Vitor, Assis Brasil, Miguel Lemos, Tobias Monteiro e Gilberto Amado.

O mais destacado defensor da Alemanha era o deputado Dunshee de Abrantes, presidente da Comissão de Diplomacia da Câmara no início da guerra. Em seu livro *A ilusão brasileira*, de 1917, denunciou o conteúdo comercial do conflito e defendeu a aliança com os Estados Unidos no continente e com a Alemanha na Europa. Entre os germanófilos figuravam ainda João Barreto de Menezes, Capistrano de Abreu e Lima Barreto.

Havia ainda uma terceira posição que, embora fizesse críticas aos Aliados, mantinha uma atitude de neutralidade. Alberto Torres, Oliveira Lima, Assis Chateaubriand, Vicente de Carvalho e Azevedo Amaral integravam este grupo. Oliveira Lima e Azevedo Amaral, acusados de atuar contra a causa aliada devido ao teor dos artigos que escreveram para os jornais *O Estado de S. Paulo* e *Correio da Manhã*, foram expulsos da Inglaterra.

A tônica central dos pró-Aliados era a defesa do direito contra a força, da civilização contra a barbárie. Esta atitude foi interpretada por José Maria Belo como o resultado do desenraizamento de uma elite intelectual que vivia com os olhos e o coração voltados para a Europa. Nossos intelectuais eram íntimos conhecedores da civilização francesa e do espírito inglês, mas ignoravam as questões nacionais e o ponto de vista brasileiro (Vinhosa, 1984; Skidmore, 1976, pp. 167-70).

A preocupação com as questões nacionais, deixando de lado a marca francesa, voltou à ordem do dia. A fundação da *Revista do Brasil*, em janeiro de 1916, expressava este novo pensamento nacional. A nova revista criada para que “o país se desse conta do completo divórcio existente entre os homens cultos e a realidade nacional” (Cavalheiro, 1955, p. 13), trazia no primeiro editorial sua proposta de ação: “O que está por trás do título desta Revista e dos homens que a patrocinam é uma coisa simples e imensa: o desejo, a deliberação, a vontade firme de constituir um núcleo de propaganda nacionalista. Ainda não somos uma nação que se conheça, que se estime, que

se baste, ou, com mais acerto, somos uma nação que ainda não teve o ânimo de romper sozinha para a frente, numa projeção rigorosa e fulgurante da sua personalidade.”³

Outro autor de destaque no mundo cosmopolita que compreendia os novos tempos foi Olavo Bilac. É bem verdade que desde as suas crônicas de 1905 na revista *Kosmos* (Dimas, 1983), Bilac já defendia a educação primária e o serviço militar obrigatórios. Considerava que sem educação não há povo nem civilização. Preocupado com o civismo, sua atuação mais direta nesse campo teve lugar no começo da Primeira Guerra Mundial através da Liga Brasileira pelos Aliados. A partir desse momento, surgiram as primeiras estratégias de propagação de idéias nacionalistas. Em 1915, Olavo Bilac iniciou uma jornada patriótica para despertar a nação falando aos estudantes da Faculdade de Direito de São Paulo. Sua proposta de Salvação nacional passava pelo serviço militar obrigatório, visto como instrumento de formação de brasileiros conscientes e dignos que conduziria ao triunfo da democracia. Essa conferência de Bilac desencadeou uma campanha que desembocaria na formação da Liga de Defesa Nacional (Nagle, 1974, pp. 44-56). O debate sobre a construção da nação se centrava em torno da oposição militarismo-antimilitarismo, muito embora Bilac não admitisse ser um defensor do militarismo.

A proposta de Bilac foi veiculada em seus discursos reunidos no livro *A defesa nacional*, publicado em 1917. Ao falar aos estudantes da Faculdade de São Paulo em 9 de outubro de 1915, declarou:

Nunca fui, não sou, nem serei militarista (...). O melhor meio para combater a possível supremacia da casta militar é justamente a militarização de todos os civis (...). Que é o serviço militar generalizado? É o triunfo completo da democracia; o nivelamento das classes; a escola da ordem, da disciplina, da coesão; o laboratório da dignidade própria e do patriotismo. É a instrução primária obrigatória; é o asseio obrigatório, a higiene obrigatória, a regeneração muscular e física obrigatória (Bilac, 1917, p. 7).

3 A *Revista do Brasil* foi comprada por Monteiro Lobato em 1923, passando a integrar sua empresa editorial. A redação se transformou em ponto de encontro de jornalistas e escritores de São Paulo ou que por lá passavam.

Essa linha de raciocínio foi complementada em 24 de agosto de 1916, em discurso proferido perante estudantes mineiros.

Pacifistas, sempre queremos e pregamos a paz, mas, sentindo e medindo os perigos externos e internos que nos rodeiam, procuraremos dar força armada à nação, dando segurança à sua paz e à sua felicidade. Antimiliaristas, não arrastemos o país a megalomanias de orgulho belicoso; mas, celebremos a tradição do heroísmo que nos deu respeito e brilho na fase épica do Império; e, ao contrário de inventar uma casta privilegiada de militares, empreenderemos que o Exército seja o povo e o povo seja o Exército, de modo que cada brasileiro se ufane do título de cidadão-soldado (Bilac, 1917, p. 62).

O pensamento de Bilac teve em Alberto Torres um dos seus principais opositores. Este conflito de idéias quanto à salvação nacional fica mais inteligível quando conhecemos a posição de Alberto Torres frente ao conflito mundial. Para ele, o ideal não era nem a vitória dos Aliados nem a da Alemanha; entretanto, o prolongamento do conflito poderia beneficiar o Brasil e os demais países da América Latina, pois enfraqueceria as tendências imperialistas das grandes potências.

Alberto Torres examina a política internacional em dois livros: *Vers la paix* (1909) e *Le problème mondial* (1913). Neste último livro, defende a posição de independência, afirmando não haver razões para uma aproximação maior com os Estados Unidos ou com a Europa. Nosso inimigo é o imperialismo e não esta ou aquela potência.

Vers la paix é um libelo contra a guerra e contra a paz armada. Alberto Torres discute todos os falsos preconceitos que apresentam e defendem o militarismo como forma de garantir a paz. Para ele, enquanto houver um direito e uma política de guerra, Exército e Marinha, haverá guerras, ou ao menos, a ameaça de guerras. O espírito militarista apresenta-se "sob o pretexto de defesa nacional, contra o inimigo externo, mas, de fato, ele representa a defesa dos governos contra seus adversários internos".

O argumento central do autor é que só os governos das grandes potências e os pequenos grupos ligados à indústria de guerra vêem as lutas armadas entre os povos como elementos de progresso. O capital é essencialmente pacífico, já que só a

paz pode assegurar o crescimento das atividades econômicas. A guerra representa a mais terrível ameaça à estabilidade do trabalho. O progresso, “verdadeiro sistema de compensação e de equilíbrio entre o trabalho do homem e as riquezas do solo”, só pode existir pelo desarmamento, pela paz.

Alberto Torres opunha-se aos movimentos de regeneração patriótica, pois, para ele, o problema do Brasil não era a ausência de afetividade patriótica. “A pátria é uma entidade de ordem moral; mas esta entidade não existiu, em parte alguma, sem um corpo.” A procura do progresso para uma nação jovem como o Brasil incluía, obrigatoriamente, o teste de “demonstrar a nossa capacidade de gerir a nossa terra e para dirigir os nossos destinos, no interesse do país e no da civilização” (Lima Sobrinho, 1968, p. 409).

Em *O problema nacional brasileiro*, Alberto Torres afirma que o nacionalismo “não é uma aspiração sentimental, nem um programa doutrinário que pressupunha um colorido mais forte do sentimento ou do conceito patriótico. É um simples movimento de restauração conservadora e reorganizadora” (p. 150). O nacionalismo, continua ele, “se não é uma aspiração, nem um programa dos povos formados (...) é de necessidade elementar para um povo jovem que jamais chegará à idade da vida dinâmica sem fazer-se nação, isto é, sem formar a base estática, o arcabouço anatômico, o corpo estrutural da sociedade política” (p. 27). A soberania política deve se assentar sobre a soberania orgânica e, para isso se concretizar, é necessário que se concentrem no país os instrumentos vitais da economia.

Alberto Torres partilha com seus contemporâneos das inquietações sobre o Brasil. Entretanto, seu diagnóstico e sua terapia foram apropriados de forma diferenciada por seus leitores e “seguidores”.⁴ Sua proposta de reorganização política marcou um grupo de autores no pós-30, que o nomeou orientador dos espíritos. Podemos citar como exemplos o livro de Cândido Mota Filho, *Alberto Torres e o tema da nossa geração*, editado em 1931 (reunindo artigos publicados no *Correio Paulista* nos anos 20), e a reedição das suas obras na “consagrada” coleção Brasileira.

4 Alberto Torres não teve propriamente discípulos, ainda que tenha influenciado diretamente um grupo reduzido de intelectuais, no qual se incluem Alcides Gentil, Sabóia Lima, Mendonça Pinto e Oliveira Viana. Sobre Alberto Torres, consultar Lima Sobrinho, 1968; Marson, 1979 e McLain, 1967.

O que queremos ressaltar aqui é o papel de Alberto Torres como formulador de um pensamento agrarista no Brasil. Entendemos por agrarismo a formulação que exalta a agricultura como a “verdadeira essência” da sociedade brasileira e que vê a terra como o verdadeiro gerador das riquezas (Gomes, 1980). Nossa intenção é destacar o modelo de sociedade presente no pensamento do autor, e de que forma este modelo exerce apelos diferenciados às gerações seguintes.

A estruturação das nações implica a existência de elementos objetivos de auto-identificação, corporificados na raça, na língua, no território e na religião. Para que esses elementos possam dar origem à nação é necessário, entretanto, que exista um sentimento de solidariedade que proteja o grupo frente aos demais. A solidariedade nacional tem por base a terra, elemento fundamental de auto-identificação do grupo: “A terra é a base da vida social, fonte de sua prosperidade e desenvolvimento. O sentimento nacional transplanta-se, do seu objetivo vivo, para o patrimônio material da nação, berço da sua existência” (Torres, 1933, p. 57). Ou ainda: “A terra pode nos suprir tudo de que carecemos para viver” (Torres, 1938, p. 172). É a terra que consolida o espírito da nação. A pátria é a terra; a terra, por sua vez, é o território da nação no sentido de solo, de meios de produção e de fonte de prosperidade.

Nas nações novas, os elementos centrais configurados na raça, na língua e na religião não caminham naturalmente no sentido da integração; ao contrário, eles são “dissolventes”. Daí a necessidade de se construir a nação através de uma política guiada por uma consciência nacional. Esta consciência organizadora da nação deve basear-se no conhecimento dos recursos naturais do país. É a terra, é a geografia que estabelecem os parâmetros para a ação política que visa a organização da nação.

No caso brasileiro, a incapacidade de produzir alimentos para a população do país é o maior indicador da situação caótica existente. “Um país ao qual faltam mais requisitos não é uma nação e não é mesmo uma soberania, senão no rótulo jurídico” (Torres, 1938, p. 244).

Alberto Torres critica a exploração predatória ocorrida no Brasil desde a colônia. A desorganização do campo, característica da nossa história, não foi alterada com a República. Isto, porém, não chega a constituir uma regra para as ex-colônias, uma vez que nos Estados Unidos a elite dirigente soube captar as necessidades essenciais da nação.

No Brasil, a desorganização se explicita pela excessiva predominância do latifúndio. A grande propriedade não é indicadora de prosperidade. Ao contrário, não absorve adequadamente a mão-de-obra, esgota a fertilidade do solo, e sua riqueza é trocada por bens de consumo “inúteis” que servem a uma pequena parcela da população. O latifúndio drena os braços, impedindo a formação da pequena propriedade.

A pequena propriedade, produtora de alimentos para o consumo interno, une os indivíduos antes isolados no latifúndio; além disso, permite a criação de laços de solidariedade entre os indivíduos. “Um país pode viver e prosperar sem exportações; não tem vida regular e sólida (...) se não produz o necessário para alimentar bem sua população, dar-lhe o bem-estar e suprir-lhe meios de trabalho” (Torres, 1938, p. 288).

Nossa terra é fértil e a mão-de-obra capaz, não sendo necessária a imigração estrangeira, que ameaça ainda mais a já tão débil nacionalidade. A produção agrícola para exportação é um equívoco. Predatória, não gera riqueza nem prosperidade, e, acima de tudo, impede o desenvolvimento da pequena propriedade — fonte de solidariedade, superadora do individualismo, supridora das carências alimentares, ou seja, base da nação.

A ação do Estado tem por meta efetivar a reorganização do campo. A revisão constitucional proposta por Alberto Torres encerra essa preocupação:

O pedaço de terra cultivável, a casa, os principais instrumentos de trabalho, alguns animais de criação, a escola, lições práticas de agricultura podem constituir um direito do cidadão brasileiro: a arca dos bens da personalidade para a viagem da vida (Torres, 1938, p. 324).

A proposta agrarista presente no pensamento de Alberto Torres não significava a defesa do *status quo* representado pelo latifúndio exportador. Ele propunha uma nova estrutura baseada na pequena propriedade agrícola e voltada sobretudo para o consumo interno. Esta classe de pequenos agricultores seria aquela capaz de “constituir” a nação brasileira.

Contrária de certo modo à industrialização, defensora do fechamento das fronteiras brasileiras aos capitais estrangeiros e de uma sociedade estável voltada para si própria e auto-suficiente, esta proposta tinha grande importância para os grupos

que pretendiam apresentar uma alternativa ao modelo agrário e exportador que se consagrava sob a República oligárquica.

O pensamento de Alberto Torres — profundamente crítico em relação à vida política, ainda que embebido de propostas de reorganização política — não se contrapunha ao modelo ufanista do Brasil. A terra é boa; os homens é que ainda não souberam corrigir o curso da história, não captaram as possibilidades inerentes da terra e não foram capazes de traçar um rumo “científico” para a reorganização nacional.

Alberto Torres foi recuperado no pós-30 como um apóstolo do realismo no Brasil. Sua redescoberta se deveu à crítica do autor ao artificialismo das instituições e à sua postulação de que a realidade nacional poderia ser desvendada. Para Barbosa Lima Sobrinho “a política que Alberto Torres defende é a *política racional*. A política coordenadora dos fatos, à procura de soluções evolutivas. Uma política orgânica, o que vale dizer — uma política de conjunto, de harmonia, de equilíbrio” (Barbosa Lima Sobrinho, 1968, pp. 337-9).

Cândido Mota Filho também valoriza esse aspecto, ao afirmar que Alberto Torres combateu o artificialismo e a imaginação e pregou a necessidade de uma orientação econômica. “Um país só possui integridade e união, pensa Alberto Torres, quando cobre a sua terra, e envolve os seus habitantes, com um forte tecido de relações. E se ele não resulta espontaneamente da natureza da terra e do caráter do povo, é indispensável criá-lo” (Mota Filho, 1931, p. 59).

Se o aspecto da reorientação “científica” da política era o que mais atraía os homens do pós-30, outros nacionalistas recuperaram e endossaram a visão de Alberto Torres de uma sociedade comprometida com o encantamento e a felicidade do mundo dos pequenos produtores agrícolas (Simões, 1981).

Assim como Bilac deixou sua presença marcada na Liga de Defesa Nacional, o pensamento de Alberto Torres se fez presente na Propaganda Nativista e na Ação Nacionalista, através das figuras de Álvaro Bomilcar e Afonso Celso.

Pudemos observar, ao longo do capítulo, como as preocupações, com a nação não deixaram de existir nem mesmo em épocas marcadas pelo cosmopolitismo. Essas preocupações, entretanto, ocuparam um espaço reduzido e um lugar inferior na escala de questões relevantes.

Ressaltamos também a importância da Primeira Guerra Mundial na revisão dos padrões intelectuais brasileiros. Após sua eclosão, reacendeu-se a necessidade de pensar o Brasil do ponto de vista brasileiro. Essa transformação de padrões culturais teve como pano de fundo o confronto e a releitura da tradição, ou seja, a releitura da interpretação histórica.

6. A construção da história da nação

Analisaremos neste capítulo as bases sobre as quais foram organizados os valores da nacionalidade durante as três primeiras décadas da República. Seleccionamos para exame textos que atualmente poderiam ser considerados fontes para a “educação moral e cívica”. Eles constituem, a nosso ver, exemplos das duas vertentes distintas e conflitantes do pensamento político brasileiro da época.

O primeiro desses textos é *Festas nacionais*, de Rodrigo Otávio. Publicado em 1938, o livro compõe-se de artigos sobre as “datas nacionais”, instituídas por decreto de Deodoro da Fonseca em 14 de janeiro de 1890, e é dedicado à mocidade brasileira, tendo por objetivo ensinar o “significado dos dias que a República manda guardar”. O que ordena os diferentes artigos é a defesa da República, definida como o “governo democrático, sem reis nem oligarquia, que deveria presidir os destinos da nova pátria” (p. 171). O tom dominante é de que a República foi uma aspiração presente no país desde os tempos coloniais. Esta aspiração sempre foi sufocada e os rebeldes republicanos sempre reprimidos. Na Independência, mais uma vez, o ideal republicano acabou sendo esmagado pelas forças estrangeiras que “abarrotavam os quartéis”. O 7 de setembro só serviu para prolongar a dominação portuguesa sobre o Brasil.

As idéias de Rodrigo Otávio foram exemplarmente condensadas na carta de Raul Pompéia, datada de 24 de fevereiro de 1893, publicada no livro à guisa de prefácio e mais famosa do que a própria obra. Raul Pompéia aplaude o autor e o livro. Con-

sidera *Festas nacionais* um ato de coragem, já que em vez da afirmação de uma série de vitórias, a obra contém a exposição de uma escala de derrotas, deixando entrever a pátria vencida. Mesmo assim, Pompéia destaca o abandono das “hosanas hipócritas”, das “ufanias vãs, pela exposição crua da verdade”. Para ele “dois únicos partidos, em guerra de morte, invadem hoje o campo político (...). Só entre dois adversários se trava realmente o conflito da política brasileira — o partido da emancipação e o partido da colônia” (p. X). Este duelo secular já tivera como contendores José Bonifácio e José Clemente Pereira, representando o primeiro a pátria nova, e o último a servidão nacional.

Raul Pompéia relê a história do Brasil segundo esta luta política. Condena o Império, responsabilizando-o por cinquenta anos de inércia e abandono: uma “inépcia benigna”, que “alcançava a ordem e a tranqüilidade a preço de passividades, resignações, corrupções” (p. XI). O Segundo Reinado voltou as costas à pátria. O empreendimento do príncipe de uma dinastia europeia foi a “anulação do caráter nacional”. O estrangeiro apoiava o trono, que garantia seu monopólio sobre as especulações mercantis. O fazendeiro apoiava o trono, que garantia a manutenção do trabalho servil. Nesse sistema, o brasileiro que não fosse proprietário rural “tinha que ser o parasita involuntário do funcionalismo, ou o soldado, sob a prevenção eficaz da chibata. As carreiras de futuro pela especulação e pela indústria, que criam o povo forte e independente, foram reservadas aos hóspedes da terra, aos estranhos do patriotismo” (p. XII). Concluindo sua análise, Raul Pompéia afirma que o povo brasileiro não contava com classes conservadoras. Os proprietários rurais, únicos conservadores possíveis, acabaram por confundir seus interesses com os do comércio, controlados exclusivamente por estrangeiros. A pátria brasileira não contou com o patriotismo das classes ricas, com a vigilância dos que mais têm o que perder. “Somos assim, em economia política, uns miserandos desvertebrados.”

O militar, “tradição de virilidade do povo”, núcleo do nacionalismo brasileiro, ensaiou a redenção e hoje é condenado. Contra ele, contra a República, coligam-se todas as forças reacionárias. São essas forças que compõem o “sebastianismo” e que comandam tanto “a aversão à República — porque a República tenta promover a emancipação nacional”, quanto

a “aversão ao soldado — porque o soldado fez a República” (p. XVIII).

O partido da colônia representa o grande obstáculo à organização republicana, pois domina pontos estratégicos da política e do comércio. É ele, também, o responsável pela manutenção do preconceito de cor, desconhecido do brasileiro, e que serve como elemento demolidor do civismo nacional.

Raul Pompéia combate o conservadorismo estrangeiro porque ele nada conserva para o Brasil. Defende a organização, em seu lugar, do partido conservador brasileiro. “Tivemos um dia a revolução em nome da dignidade humana (a Abolição). Temos a revolução da dignidade política (a República). É preciso que não tarde a terceira revolução: a revolução da dignidade econômica, depois da qual somente poder-se-á dizer que existe a Nação Brasileira” (p. XXII).

Outro texto de igual teor é o livro de Gonzaga Duque, *Revoluções brasileiras*, editado em 1897. A obra destaca os fatos que concorreram para a República, começando pelo Quilombo dos Palmares e pela Guerra dos Mascates, passando pela Cabanada, a Sabinada, a Balaiada, e chegando finalmente à proclamação da República, em 1889.

Gonzaga Duque critica a história do Brasil ensinada até então, porque baseava-se nos cânones da monarquia e omitia as “sucessivas e sangrentas guerras que vieram conduzindo a nova nação sul-americana à posse do governo do povo pelo povo”. É adverte: “O conhecimento histórico das origens republicanas é um dever de educação de um povo livre”.

A *Festas nacionais*, de Rodrigo Otávio, contrapomos *Porque me ufano do meu país*, de Afonso Celso, obra em que a nacionalidade toma como referência principal o território, fonte de riqueza do Brasil. Versão quase caricatural do que se chamou mais tarde de “ufanismo”, o livro foi escrito para comemorar o IV Centenário do Descobrimento e para ensinar o patriotismo aos filhos do autor. Afonso Celso inicia seus ensinamentos dizendo: “Não deveis prezar a vossa terra só porque é vossa terra, o que, aliás, bastaria. Sobejam motivos para que tenhais também orgulho da vossa nacionalidade. A natureza não constitui o seu exclusivo e principal título de vanglória” (p. 2). Entretanto, quando enumera os onze motivos da superioridade do Brasil, deixa claro que os cinco primeiros se referem à natureza: a grandeza territorial, a beleza, a riqueza, o clima e a ausência de calamidades. A riqueza do Brasil é propor-

cional à sua extensão e à sua extraordinária beleza, e suas potencialidades naturais são ou serão utilizadas: o Brasil é identificado com um colosso robusto, sadio e bondoso. Este pensamento tem uma genealogia que se inicia com a Carta de Pero Vaz, passa por Afonso Celso e tem muitos outros continuadores. “É uma terra em que se plantando tudo dá”, como já assinalamos no capítulo sobre o ufanismo.

Segundo Afonso Celso, existem ainda dois motivos da nossa superioridade que estão relacionados com a excelência dos elementos que entraram na formação do tipo e na constituição do caráter nacional. O índio, o negro e o português têm suas qualidades ressaltadas. A hospitalidade do índio, a resignação, a coragem e a laboriosidade do negro, o amor ao trabalho e a filantropia do português marcam a origem humilde da nossa gente. Os cruzamentos dessas raças produziram o mestiço, com seu espírito de energia, coragem, força e resistência. A tenacidade e a bravura do mestiço foram comprovadas em Canudos, “onde, poucos e mal-armados, fizeram frente a poderoso exército” (p. 82).

Os predicados do caráter nacional¹ apontados por Afonso Celso justificariam um ensaio sobre o tema. Entretanto, nosso interesse aqui é destacar alguns pontos que possam ser confrontados com as teses de *Festas nacionais*. Para Afonso Celso, o último motivo da superioridade brasileira é a sua história, pois “o nosso regime colonial foi mais suave que o de quase todos os povos americanos” (p. 123). Os episódios da vida nacional que “merecem celebração épica, pois são gloriosos como os da humanidade” (p. 128), são o trabalho de catequese dos jesuítas, a epopéia dos bandeirantes, a expulsão dos holandeses, a Guerra dos Palmares e a Retirada da Laguna. Devemos lembrar ainda, frisa o autor, que a abolição da escravidão, “a maldita instituição”, foi mais suave e humanitária no Brasil do que nos Estados Unidos. Aqui a emancipação se processou de forma progressiva, e após a Abolição “incorporam-se os escravos à população, em perfeito pé de igualdade” (p. 187). Lá, os homens de cor são segregados.

1 Os predicados do caráter nacional citados por Afonso Celso são o sentimento de independência, a hospitalidade, a afeição à ordem, a paciência, a docura e o desinteresse, o escrúpulo no cumprimento das obrigações, a caridade, a acessibilidade, a tolerância, a ausência de preconceitos e a honradez.

Esses dois livros, o de Rodrigo Otávio e o de Afonso Celso, apresentam de forma sintética os traços particulares de duas vertentes de patriotismo no início do século XX. Tem-se a impressão de que os textos falam de países distintos, pois cada um deles lança mão de aspectos específicos para apresentar o Brasil. Enquanto o primeiro (Rodrigo Otávio, Raul Pompéia) estrutura sua análise com base na vida política do país, de tal forma que os demais aspectos parecem derivar da política, o segundo (Afonso Celso) valoriza as ordens territorial e cultural e a psicologia coletiva do brasileiro.

Festas nacionais e Porque me ufano do meu país não receberam igual tratamento dos intelectuais das gerações seguintes. O “ufanismo” teve uma vida mais longa e foi objeto da condenação posterior. Sua longevidade pode ter múltiplas explicações, mas entre elas, certamente, não podemos deixar de incluir a figura de seu formulador. Filho do visconde de Ouro Preto (último presidente do Conselho de Ministros do Império), Afonso Celso foi conde papal e diretor do Instituto Histórico e Geográfico. Pertenceu a um grupo de intelectuais — do qual também participou Eduardo Prado — que pretendeu no início da República reabilitar o passado nacional, defendendo a excelência da raça portuguesa e do catolicismo na colonização brasileira. Suas interpretações contrariavam aqueles que viam no Brasil as confirmações das teses de inferioridade racial, assim como aqueles que acusavam o português de responsável pelo atraso brasileiro.

Por outro lado, Rodrigo Otávio e Raul Pompéia, ambos membros da elite intelectual carioca, foram recuperados por autores que, no final da década de 1910, foram também chamados de “jacobinos”. Rodrigo Otávio, advogado e jurista, foi membro da Academia Brasileira de Letras². Raul Pompéia, depois de iniciar seu curso de Direito em São Paulo, concluiu-o em Recife, no ano de 1885. Na capital pernambucana, teve como colegas de turma nomes mais tarde ilustres, entre os quais Alberto Torres, Borges de Medeiros, Cândido Mendes de Almeida, Cardoso de Oliveira e Manuel Vilaboim (Pontes, 1935). Sua carreira literária recebeu grande impulso com a publicação de *O Ateneu*, em 1888.

2 Rodrigo Otávio sugeriu ao livreiro Francisco Alves constituir um fundo que permitisse à ABL distribuir prêmios. Francisco Alves ao morrer deixou toda sua fortuna para a Academia.

Esses livros e esses autores marcaram indubitavelmente os anos iniciais do novo regime. A permanência do ufanismo pode ser constatada em livros como *Através do Brasil*, de Olavo Bilac e Manuel Bonfim. Esta obra, escrita como “livro de leitura para o curso primário”, apresenta sob forma ficcional os mesmos temas presentes em *Porque me ufano do meu país*. Os autores acreditavam que sua leitura permitiria às crianças conhecerem um pouco o Brasil — “as suas gentes, os seus costumes, as suas paisagens; os seus aspectos distintivos”. Escolheram como principal cenário da obra a região do São Francisco, “o grande rio, essencialmente, unicamente brasileiro”.

Através do Brasil narra as aventuras de dois jovens que fogem do colégio interno no Recife para procurar o pai doente, que se encontrava no interior de Pernambuco trabalhando na construção de uma estrada de ferro. Os dois atravessam o Estado, navegando pelo São Francisco, e chegam até Petrolina. Neste percurso vivem diferentes situações, conhecem pessoas e fazem amizade com um jovem, forte e esperto, conhecedor da terra, o protótipo do bom e grande sertanejo. Informados do falecimento do pai, empreendem nova viagem até o Rio Grande do Sul. A passagem por diferentes cidades — Salvador, Rio de Janeiro, São Paulo — é usada pelos autores para apresentar e descrever diferentes formas de vida e de trabalho, costumes etc. As aventuras dos dois meninos e do amigo sertanejo (que arranja emprego na Amazônia) servem assim como fio condutor para um texto que fala da história do Brasil, das suas riquezas naturais, dos seus personagens ilustres e das qualidades do homem do interior e do litoral.

Em *Através do Brasil*, o país tem uma natureza maravilhosa e diversificada, e o homem, igualmente maravilhoso e diversificado (o sertanejo, o caboclo, o gaúcho) não enfrenta graves problemas. A adversidade e o sofrimento surgem diante do desconhecido: a ignorância do homem do litoral para sobreviver no sertão; a ação de alguns (poucos) homens maus e a presença da morte, culminação do ciclo natural da vida.

A forma ficcional do texto dilui seu ufanismo, tornando-o mais discreto, menos piegas. Sua aceitação foi inquestionável. Editado em 1910, este texto, largamente usado nas escolas primárias, talvez tenha sido um dos canais mais eficazes para a difusão de um certo tipo de representação ufanista na formação das novas gerações.

Com a Primeira Guerra Mundial, como já vimos no capítulo V, a vida intelectual brasileira sofreu transformações, e a questão da nacionalidade foi abordada sob novo ângulo.

O pensamento de Álvaro Bomilcar e do seu grupo pode ser apresentado através da análise da sua obra *A política no Brasil ou o nacionalismo radical*, de 1920. Nosso interesse pelo autor e pelo livro justifica-se também pelo fato de que Álvaro Bomilcar e Jackson de Figueiredo foram representantes de uma importante corrente nacionalista nas décadas de 1910 e 1920.

A política no Brasil ou o nacionalismo radical é dedicado à memória do consolidador da República, o marechal Floriano Peixoto, herói modesto, culto e patriota, que como governante agiu em prol da emancipação do Brasil. Afonso Celso, o prefaciador do livro, aponta as qualidades da obra e do autor. Defende Álvaro Bomilcar da acusação de ser lusitanóforo e diz que seu nativismo era a expressão de uma força de defesa, conservação e progresso.

Álvaro Bomilcar principia sua reflexão dizendo “O Brasil tem uma história honrada, mas pouco interessante; não pela carência de fatos dignos de menção ou de sistematizadores eminentíssimos, mas por falta de um Michelet, capaz de consubstanciá-los numa obra virtual e volitiva, *de acordo com os interesses nacionais*” (p. 2). O autor demanda uma versão histórica que seja orientada pelos interesses nacionais. Seu apelo por um Michelet deixa isso claro quando nos lembramos que este autor se atribuía, enquanto historiador, a obrigação de prestar um serviço à pátria. Michelet destacava ser o povo o maior agente do passado da França. Para ele, o fracasso da Revolução se relacionava exatamente com o afastamento deste personagem coletivo da arena política. Michelet expressava a crença nas virtudes do povo francês, no valor do Exército e no compromisso com o nacionalismo.

Além desta demanda pela construção de uma história de cunho nacionalista, Bomilcar reconhece e assume a interpretação de Alberto Torres quando este diz que o destino de um país é função de sua história e sua geografia. A história do Brasil só começará quando a solidariedade entre os habitantes produzir uma consciência de unidade moral, algo que a unidade política está longe de realizar.

O livro, composto de artigos escritos a partir de 1917, é um texto de propaganda nacionalista. Nele o autor procura analisar as causas do problema da nacionalidade e propor soluções.

O Brasil perdeu sua consciência nacional; extinguiu-se, aqui, o desejo de adquirir individualidade própria. Neste sentido, sua questão mais geral é contrapor o nacionalismo ao cosmopolismo:

Somos todos condicionados pelo amor, é bem verdade, mas o amor da espécie humana só é proposição verdadeira quando se inspira na idéia de família e na concepção de Pátria. O cosmopolitismo não é uma aspiração dos povos, não é uma necessidade: é uma teoria; e, como toda teoria, filosófica ou política, está sujeita a discussões e a contraditas, enquanto que o patriotismo é um sentimento natural, que jamais poderá ser discutido, não sendo possível extirpá-lo do coração humano, sejam quais forem o grau de cultura e o poder de abstração a que atingirem os supostos “espíritos emancipados” (p. 14).

O patriotismo é para o autor um sentimento natural, assim como a razão é para os iluministas uma faculdade natural. No caso brasileiro, este sentimento natural fundamenta-se em honrosas tradições, na capacidade da nossa raça, na consciência das nossas possibilidades e na nossa força. Foram estes princípios que levaram Bomilcar a fundar revistas e impulsionar movimentos. Cabe indagar, porém, por que este sentimento natural precisa ser propagandeado. O que desviou este sentimento do seu curso natural? Para responder a essas perguntas temos de destacar aqui as dificuldades e os problemas do nacionalismo brasileiro, identificando seus amigos e inimigos mais notórios.

O primeiro problema está relacionado, como acreditava Raul Pompéia, com o evento histórico da colonização portuguesa. Bomilcar faz a citação: “Nação nenhuma talvez pecou mais contra a humanidade do que a portuguesa, de que fazíamos outrora parte. Andou sempre devastando não só as terras de África e de Ásia, como disse Camões, mas igualmente as do nosso país. Foram os portugueses os primeiros que, desde os tempos do Infante D. Henrique, fizeram um ramo de comércio legal de prear homens livres e vendê-los como escravos nos mercados europeus e americanos” (p. 175, nota 7 b).

Ao refazer a leitura da história do Brasil, Álvaro Bomilcar apóia-se igualmente em Rodrigo Otávio. A República e as aspirações nativistas foram sempre sufocadas pelo partido português, partido da colônia. Em 1822, produziu-se a estranha aliança po-

lítica entre brasileiros e portugueses, “desvantajosa camaradagem entre vítima e o algoz”.

Com a República, houve a esperança de redenção de quinze milhões de brasileiros. Floriano Peixoto, orientando a política no sentido nacional, reagiu contra os açambarcadores estrangeiros, defendeu a nacionalização do comércio a retalho e rebateu “esse absurdo culto de duas mães-pátrias” (p. 7). Esse culto “desvirilizador” renasceu com a morte prematura de Floriano e foi favorecido pela desnacionalização da imprensa do Rio de Janeiro. O português, antigo senhor, manteve-se “dono do quarto poder social” — a imprensa —, orientando a opinião pública.

Como podemos ver, o português não só teve responsabilidades no passado como também era responsável por desvios, por influências negativas, no momento em que o autor escrevia sua obra. O poder negativo da imprensa, controlada por estrangeiros, no caso por portugueses, aparece em inúmeros momentos do texto, inclusive quando Bomilcar se refere à sua obra anterior, *O preconceito de raça no Brasil*, ignorada pela imprensa. Por defender posições nacionalistas e ser contrário ao domínio português, este livro foi esquecido e pouco divulgado. Nele, Bomilcar afirma: “No Brasil rende-se um culto exagerado a Portugal (...). Que somos uma colônia de lusitanos, tudo está a indicar, desde a nossa prevenção contra os estrangeiros de outras origens, até a nossa intolerância e hostilidade aos próprios brasileiros que têm a infelicidade de descenderem mais proximamente dos negros e dos espoliados indígenas (...). Só se encontram surtos de progresso e reais manifestações de cultura nos quatro Estados do sul — precisamente naqueles em que a influência portuguesa é nula” (Martins, 1976, vol. VI, p. 76).

O controle dos portugueses sobre os jornais fizera a obra *A América Latina*, de Manuel Bonfim, ser abafada, e, segundo Bomilcar, também Alberto Torres morreu pouco conhecido por não ter tido o apoio da imprensa³.

3 A questão do domínio português sobre a imprensa carioca é analisada por Gilberto Amado em suas memórias. O autor ~~toce~~ comentários sobre a imprensa do Rio de Janeiro, em especial sobre o jornal *O País* dos anos de 1910 e 1911, cujo proprietário, o português João Lage, proclamava-se um exilado político do Portugal monárquico. Amado escreve: “Hoje, quarenta e cinco anos depois, não se faz idéia entre nós de quanto o Brasil era português. A imprensa estava, em grande parte, em mãos de imigrantes lusos. Eram portugueses o gerente e o cronista do *Jornal do Comércio*, o cronista e o gerente do *Correio da Manhã*. Era portuguesa a direção da *Gazeta de Notícias*” (Senna, 1969, p. 87).

Em Álvaro Bomilcar a crítica ao cosmopolitismo envolve uma crítica ao positivismo: “Foi por conduzir a política republicana, guiando-a pela sedução de um belo sonho humanista, que o positivismo tornou o Brasil um vasto campo de exploração para todos os estrangeiros, notadamente o lusitano” (p. 46). Este foi o resultado lógico do nosso liberalismo positivista. O positivismo, ao se basear em fórmulas gerais, acaba por negar a renovação própria da análise sociológica. Mais adiante, o autor afirma: “As leis sociais, fundadas na experiência e na observação, produzem para cada povo condições peculiares” (p. 48). Para Bomilcar, portanto, a verdadeira sociologia devia caminhar de braços dados com a nacionalidade.

Referindo-se àqueles que resistem à construção da nacionalidade, Álvaro Bomilcar destaca os políticos e os intelectuais. Os primeiros se caracterizariam pelo egoísmo e pela passividade. A ausência de luta seria a prova da incapacidade política: “A maioria dos brasileiros, mesmo a dos intelectuais, não conhece o seu país. Os políticos estudam as criações estrangeiras e fazem-nas adotar sem restrições. Os cidadãos do litoral, por vaidade, copiam dos estrangeiros as exterioridades, vícios e defeitos” (p. 168).

Os intelectuais permanecem presos às questões filológicas e ao debate em torno da reforma ortográfica. Entre os literatos que apóiam a aproximação com a metrópole ou a recolonização, Bomilcar cita Afrânio Peixoto, Medeiros e Albuquerque e João do Rio, entre outros. Herdamos a língua — considerada por Alexandre Herculano o túmulo do pensamento — e com ela ficamos isolados do comércio intelectual do mundo. Tivemos que revitalizar uma língua quase morta e temos agora que lutar contra os defensores da língua portuguesa, os defensores da pureza da língua, os que querem legislar para impedir suas transformações. “No Brasil, não se fala o português, fala-se o brasileiro, com sintaxe, prosódia, estilo e vocabulário brasileiros” (p. 168).

Além dos inimigos explícitos, Álvaro Bomilcar aponta outros desvios do pensar ocultos sob o rótulo nacionalista. Entre os nacionalismos mais equivocados ou mais suspeitos, o autor destaca três.

O primeiro é o nacionalismo “germanófilo”, anticatólico, baseado na ciência dos pensadores alemães, na admirável organização político-comercial alemã de antes da guerra e nas vantagens oferecidas pela colonização alemã. Bomilcar considera

esta colonização aceitável, porque os colonos alemães eram agricultores e podiam ser assimilados, desde que obrigados ao estudo da língua e das coisas brasileiras. O germanófilo erra, entretanto, quando despreza os elementos nacionais e nossas tradições, “subordinando o seu ponto de vista ao critério dos Graça Aranha e dos Ihering, admitindo o conceito malsão das *raças inferiores*, colocando-nos portanto a todos nós, mestiços dessas raças, na expectativa de uma absorção em nome da Estética, do Progresso e da Civilização” (p. 96).

A questão da colonização encerra para Bomilcar um duplo aspecto. Aqueles que se encaminham para o interior, para a lavoura, são bem recebidos, já que ajudam a criar, crescer, produzir. “Outros instalam-se nas cidades marítimas, montando indústrias parasitárias, que são o melhor atestado da nossa incúria e boa fé. Tornam-se grandes capitalistas, adquirem jornais e prédios, fazem política contra nós e dão-nos, em suma, o regalo da carestia da vida! Se os enjeita a fortuna, largam o trabalho, promovem greves maximalistas, atiram bombas, e dão que fazer às autoridades. São estes os que pleiteiam formas de governo para o Brasil, valendo-se da nossa evidente desorganização política” (p. 170).

O segundo nacionalismo equivocado é o “nacionalismo raça-latina”, que nos diz ser nosso povo, nossa raça e a nossa língua latinos. Esse tipo de nacionalismo nos faz desvalorizar o que é nosso e copiar a Constituição americana, assim como a cultura, a moda e os costumes franceses. Foi essa a mentalidade que nos fez absorver da França “a escola filosófica de matemática, que nega a vacina como preventivo da varíola”. Esse tipo de nacionalismo deve ser combatido por ser um instrumento da desnacionalização um “culto estranho, desvirilizador, mais perigoso, mais funesto aos interesses nacionais do que esses obscuros, inocentes ritos africanos, *candomblés* e *pajelanças*, que a polícia dos subúrbios persegue, em nome da ordem e da civilização” (p. 97).

O terceiro finalmente é o nacionalismo que, em nome da herança ancestral da linguagem, semeia o preconceito de cor e tenta criar entre nós o culto incompreensível de duas mães-pátrias⁴. Esse patriotismo foi chamado por João Ribeiro de jaco-

4 João do Rio sugeriu — junto com escritores portugueses como João de Barros e Alberto de Oliveira — a constituição de uma confederação luso-brasileira. João Ribeiro e, principalmente, Antônio Torres foram contrários a esta reaproximação com Portugal.

binismo português. São seus defensores os que taxam de preguiçosos os brasileiros que se candidatam a empregos no comércio e os que fazem apelo ao alistamento militar dos brasileiros. Este é o nacionalismo das classes conservadoras, que apenas conservam “o privilégio de exportar para a outra pátria todos os lucros de seus negócios, todo o ouro ganho no Brasil” (pp. 98-9).

Álvaro Bomilcar declara que este libelo não é contra Portugal, mas sim contra os portugueses que desprezam a agricultura e se instalam nas cidades como intermediários da produção, tornando-se responsáveis pelo aumento insuportável dos preços dos alimentos e da habitação. Sua luta, afirma, não é contra os portugueses que acatam nossas leis e tradições, mas contra a hegemonia portuguesa no comércio e na imprensa. Este antilusitanismo, é bom lembrar, era partilhado por várias correntes de opinião, principalmente na capital federal: “É contra esse nacionalismo suspeito que se insurgiram sempre Sílvio Romero, Euclides da Cunha, João Ribeiro, Alberto Torres, Manuel Bomfim” (p. 101), informa Bomilcar, construindo sua própria genealogia. “Em vez de gastar tempo em consultar os Le Bon, os Novicow, Gorki, Dostoievski, Lenine, Malatesta ou Carlos Marx, deve-se voltar atenção para a ciência nacional” (p. 140), representada por autores nacionais como os citados acima.

Álvaro Bomilcar acusa de nacionalismo equivocado as mais diferentes figuras ilustres da sua época. Se são muitos os “inimigos” do verdadeiro nacionalismo, quais seriam aqueles capazes de aceitar sua propaganda e doutrinação? Bomilcar diz ter escrito pensando nos “párias desclassificados nacionais”, vadios e ociosos, ex-praças das corporações armadas, pescadores e pequenos diaristas rurais. Preocupa-se também com aqueles que, capazes de algum estudo, estão “fora do ambiente convencional e livresco dos gabinetes e academias” (p. 19). Esses elementos constituíram o povo capaz de sentir e lutar pelo nacionalismo. Em Álvaro Bomilcar o povo aparece sempre associado ao proletariado de cor, ao mestiço espoliado, ao pequeno agricultor e ao mísero e abandonado trabalhador rural, sintetizado na figura do sertanejo. Na sua opinião, a questão social, “tal como entendem os arautos de Lenine e Malatesta, não existe felizmente entre nós. Existem porém o preconceito de raça, os votos de qualidade e os abusos das castas, que anulam a democracia e fazem o mandarinato do caduceu e da pena” (p. 12).

Neste sentido, *A política no Brasil* faz inúmeras referências ao povo brasileiro enquanto povo de mestiços. “Devemos orgulhar-nos de nossas origens americanas e de ser um conglomerado de todas as raças” (p. 168). E ainda: “O brasileiro deve orgulhar-se de suas origens americanas e saber que a mestiçagem não foi um mal, mas um bem coletivo” (pp. 133-4). Esta idéia de que o povo brasileiro é composto por mestiços, párias, desclassificados, está presente no pensamento de Bomilcar desde a edição do seu livro *O preconceito de raça no Brasil*, em 1916. A recusa em ver na mestiçagem o problema da nação aproxima-o do pensamento de Manuel Bonfim e de Alberto Torres.

Como Raul Pompéia, Álvaro Bomilcar inclui entre os amigos da pátria as forças armadas, cuja ação providencial e oportuna tem colaborado decisivamente para a construção da nação. “Foi a picareta do advogado e a pasmosa sabedoria do congressista que mistificaram estas realizações” (p. 9). O patriotismo, transformado em idéia caduca, prejudicial e agressiva, “refugiou-se, afinal, corrido e humilhado, nas casernas e belonaves — últimos redutos de uma religião quase oficialmente perseguida” (p. 10).

Um dos autores antilusitanos recuperados por Bomilcar é Manuel Bonfim. Assim como Eduardo Prado elegera os Estados Unidos, Bonfim escolhe Portugal como objeto dos seus ataques. Condenando o sistema político e social herdado da metrópole, recusando a explicação da inferioridade racial, defendendo a instrução como alternativa, rejeitando o modelo do “Brasil, país essencialmente agrícola”, Bonfim se distingue em inúmeros aspectos de outros pensadores de sua época. Apesar de tecer grandes elogios a *A América Latina*, de Bonfim, Bomilcar aponta um único e sério defeito neste livro: o de não ter sabido reconhecer o papel histórico da Igreja católica no Brasil. Segundo ele, os Nóbrega, os Anchieta, os Vieira foram os únicos hóspedes que nos honraram.

O outro autor em que Álvaro Bomilcar se inspira é Alberto Torres, inúmeras vezes citado e defendido em *A política no Brasil*. Alberto Torres tem uma posição semelhante à de Manuel Bonfim no que se refere à não-aceitação da miscigenação como fator explicativo da inferioridade nacional. Mas, diferentemente de Bonfim, faz um diagnóstico e propõe uma terapêutica para o Brasil em que o mundo rural, transformado e mo-

dermizado, constituirá o cerne da nacionalidade. Neste aspecto, Bomilcar se aproxima mais do pensamento de Alberto Torres.

A crítica desenvolvida por Álvaro Bomilcar aos intelectuais atinge diferentes figuras. Uma delas, Afrânio Peixoto, é criticada, entre outros pontos, por defender a filiação da língua e da cultura brasileira à tradição latina, incluindo aí a pátria portuguesa. Médico, romancista e acadêmico, Afrânio Peixoto escreveu um livro de educação cívica voltado para as novas gerações. *Minha terra, minha gente* pode ser tomado como exemplo paradigmático do seu pensamento. Segundo ele, as verdades brasileiras, equidistantes do pessimismo e do otimismo, deverão ser buscadas nas origens e tradições. O livro procura mostrar como herdamos de Portugal a civilização greco-romana e a moral cristã, estabelecendo uma linha de continuidade entre Grécia, Roma, Portugal e, finalmente, Brasil. Considera os feitos marítimos portugueses como a grande epopéia moderna e vê Camões como a voz da nacionalidade lusitana. Os brasileiros, herdeiros deste patrimônio, devem louvar e enaltecer os feitos dos seus antepassados.

A concepção de literatura como a “arte de divertir, co-mover ou ensinar pela linguagem” (p. 67) se completa pela recusa em considerar o português um idioma decadente. Cumpre respeitar e servir à língua portuguesa. Respeitá-la, pela preservação da sua pureza; servi-la, pela criação “de obras que testemunhem o nosso gênio” (p. 69).

Em *Minha terra, minha gente*, Afrânio Peixoto rejeita a escravidão, ainda que procure justificá-la no caso brasileiro: “Era uma raça inferior, de certo, melhor, porém, que a indígena, e, no momento, a única à qual a raça branca, pouco numerosa, podia recorrer, para a conquista e posse do Brasil” (p. 121). Sua objeção à escravidão tem a ver com os males que ela trouxe à nossa gente e aos nossos costumes. “O tráfico, que infestava de negros o Brasil, impedia, por isso mesmo, a imigração de gente branca, livre, inteligente, tão necessária ao nosso aperfeiçoamento e depuração” (p. 125).

Apresentando em geral idéias diametralmente opostas às de Bomilcar, Afrânio Peixoto defende uma posição mais próxima quando afirma que o “Brasil libertou-se do governo português; continua, contudo, a suportar, agora sem mais impaciências, a ascendência dos lusitanos no seu comércio, indústria, imprensa e até letras” (p. 142).

Afrânio Peixoto não recusa *in totum* o Império. Pedro II foi um rei sábio, honesto, justo e liberal, “um excelente e digno varão, talvez bom monarca de uma velha nação organizada, mas chefe incompetente de um Estado moderno, ainda por se formar definitivamente” (p. 167). Porém, a paz interna do Segundo Reinado, se comparada com as lutas entre caudilhos da América do Sul, confere um saldo positivo ao Brasil.

Fazendo um balanço dos benefícios e males trazidos com a República, Afrânio Peixoto destaca entre os últimos a degeneração da instrução pública. “Só a instrução difundida que cria uma consciência coletiva, capaz de escolher e impor homens idôneos, nos dará bons administradores (...). Por isso, à medida que baixa o nível dela, aumenta o desgoverno no Brasil” (p. 190). Assim, os males brasileiros na República são atribuídos à falta de preparo das elites.

Finalmente, o autor fala da terra e da gente. Além de destacar a variedade dos recursos naturais, pouco explorados, Afrânio Peixoto menciona o clima como um dos fatores explicativos dos males nacionais. O clima quente “produz, com o calor e umidade prolongados, vários males ao organismo humano. A indolência, tão acusada a muitos brasileiros, é devida ao clima” (p. 120). No capítulo referente à gente, o autor menciona o povoamento como o mais difícil dos nossos problemas. A desproporção entre o contingente populacional e a extensão territorial prejudica sobremaneira a constituição da nacionalidade. Aqui, mais uma vez, Afrânio Peixoto manifesta suas preocupações com a mestiçagem: “O cruzamento entre brancos e pretos infestou o Brasil de inúmeros *mulatos*, sub-raça que participa do caráter de uma e de outra, com alguns defeitos aumentados, devido ao clima, à má educação e, principalmente, à indisciplina social” (p. 218).

O pensamento de Afrânio Peixoto expresso em *Minha terra, minha gente* ajuda-nos a compreender a acusação de Álvaro Bomilcar de que seu nacionalismo era suspeito. As divergências entre os dois autores nos auxiliam a entender o ambiente intelectual na década de 1910, bem como a compreender o campo de luta no qual vários contendores estavam inseridos. Os livros escritos para crianças pelos mais ilustres intelectuais da época, quase todos acadêmicos, fornecem as posições mais sintéticas, já que nesses textos eles se obrigam a explicitar claramente os pontos de vista e as posições que assumem frente à nacionalidade.

Neste capítulo, fizemos num primeiro momento um confronto entre Raul Pompéia, Rodrigo Otávio e Afonso Celso. Estes autores e seus respectivos textos exemplificam duas posições distintas. A primeira está preocupada com a questão da soberania republicana e recupera na história os movimentos precursoros da República. Acusa o Império de ser o responsável pelo atraso do país e aponta os Estados Unidos como exemplo histórico a ser seguido. Condena a colonização e a presença portuguesa na vida política, econômica e social. Atribui à presença lusa alguns dos defeitos do “caráter nacional”, tais como o “parasitismo” e o preconceito contra o negro e contra o mulato, e condena a integração, considerada falsa, entre o Brasil e a raça latina.

A segunda posição, que se contrapõe à anterior, defende a experiência histórica do regime imperial no Brasil. Aplauda o liberalismo do Império em oposição ao caudilhismo das repúblicas latino-americanas. Acentua as diferenças entre as sociedades brasileiras e americana. Considera que portugueses e jesuítas construíram uma sociedade onde mesmo a escravidão assumiu traços “amenos”, quando comparada com outras sociedades escravistas, e defende a língua e a herança portuguesas.

Num segundo momento, tentamos recuperar o diálogo conflituoso entre Afrânio Peixoto e Álvaro Bomilcar. Afrânio Peixoto recai, segundo a classificação de Bomilcar, num dos nacionalismos equivocados: o da “raça latina”. A afirmação de que somos, em termos de língua e cultura, herdeiros do mundo português leva-o a aceitar e apoiar tal herança. Com o nacionalismo de Afrânio Peixoto não estamos mais no mundo idílico de Afonso Celso, mas também não nos encontramos em luta contra a marca portuguesa. Este autor recupera a tradição de forma positiva e aponta como principais problemas nacionais a ocupação do território e a degeneração do padrão educacional das elites.

Álvaro Bomilcar reúne a herança ufanista, o jacobinismo antilusitano e o modelo de sociedade presente em Alberto Torres. Sua síntese fornece os elementos que comporão o ideário dos movimentos nacionalistas e do movimento católico dos anos 20.

Como vimos repetindo ao longo deste trabalho, a nacionalidade enquanto sistema de idéias centrada na identidade e na autoconsciência necessariamente discute com a tradição vigente. É preciso reestruturá-la ou construir sua versão sobre o passado que substitua a interpretação anterior.

No início da República assiste-se exatamente a este processo, atestado pelos livros didáticos voltados para a socialização das novas gerações. Construiu-se uma história republicana para substituir a imperial. Esta nova história da nação, porém, teve que dialogar com outra, não mais defensora do regime monárquico, mas organizada sobre valores naturais e de longa duração como a terra e o caráter do ser humano que a habita. Esta corrente, chamada de ‘ufanismo’, está ligada menos a eventos e figuras do mundo da política do que a elementos componentes do mundo da cultura. Sua interpretação da história da nação está recheada de elementos que reforçam o otimismo, o que a faz ter maior aceitação.

O ‘triângulo das três raças’ e o ‘homem cordial’ são, certamente, construções culturais tributárias desta visão que maximiza as qualidades imanentes da natureza dos trópicos e do homem que neles vive.



7. *O nacionalismo militante*

A Primeira Guerra Mundial trouxe a questão nacional à ordem do dia, transformando o significado anterior do nacionalismo. Não era mais suficiente o sentimento natural de amor à pátria, calcado na grandeza territorial e nas qualidades das raças que formaram o homem brasileiro — dois traços que caracterizavam o nacionalismo de tipo ufanista. As novas bandeiras nacionalistas propunham um programa de luta e a necessidade de organização de movimentos que deveriam atuar na salvação do país.

Este novo nacionalismo envolveu a busca de uma nova identidade e teve como parâmetro a recusa dos modelos biológicos que embasavam o pensamento racista. Se é verdade que o ufanismo não fazia uso da ciência racista, não é menos verdade que a elite cientificista tomava as raças e a miscigenação como limites básicos para a atualização do Brasil e sua adequação aos padrões do mundo civilizado. Neste sentido, o novo nacionalismo, que defendia a consciência de uma identidade nova, rompeu com a herança européia, pelo menos na vertente que pressupunha o determinismo racista (Skidmore, 1976, pp. 163-91)

José Maria Belo expressou assim este novo momento:

Alegamos questões de raça, de clima e de momento histórico para justificar a nossa fraqueza. Todas essas frases pomposas, de uma filosofia mal-assimilada, passaram, felizmente, de moda. Nem a raça, nem o clima, têm influên-

cia decisiva no desenvolvimento de um país. Em condições normais de saúde e de instrução, valemos tanto quanto qualquer outro povo (Skidmore, 1976, p. 188).

A citação acima menciona dois elementos que fazem parte da receita de cura dos males brasileiros: saúde e educação. A questão da saúde ganhou expressão em torno da figura construída por Monteiro Lobato para exprimir o homem do interior brasileiro — o Jeca Tatu. O debate para saber se o Jeca era preguiçoso, atrasado, incapaz e indolente porque era assim, ou se estava assim devido às suas condições de saúde marcou a segunda metade da década de 1910. É certo que em sua obra Lobato condenou a burocracia, os bacharéis e os coronéis, como responsáveis pelo atraso econômico, político e intelectual do Brasil. No entanto, nos livros que escreveu na década de 1910 (*Velha praga*, 1914; *Urupês*, 1918 e *Problema vital*, 1919) tratava predominantemente da caracterização e da tentativa de explicação da situação do caboclo brasileiro (Campos, 1986).

A questão da saúde teve sua importância ressaltada também através das campanhas de saneamento. O combate às endemias no sertão brasileiro tomava o sertanejo como a raiz da nacionalidade. “Sanear é a grande questão. Não há problema nacional que se não entrose nesse” (Monteiro Lobato, citado por Santos, 1985). Nos últimos quinze anos da Primeira República, o saneamento, envolvendo a vontade de resgatar do abandono o homem do sertão, — numa linha que começa com Euclides da Cunha — marcou uma ação reformista presente na formulação de uma política de saúde pública para o Brasil. A saúde pública como base para a construção da nacionalidade permitiu que fosse abandonada a tese da inferioridade racial do brasileiro.

A educação, por sua vez, é um tema recorrente nas pregações de Olavo Bilac. Ainda que seus discursos tenham encontrado ressonância nas fileiras militares¹, a educação estava sendo privilegiada como elemento central no processo de construção da consciência do cidadão. Bilac, assim como Manuel Bomfim, integrava o panteão dos homens de mentalidade “ilustrada”, que viam na educação a chave para a salvação nacional. O livro que escreveram juntos, *Através do Brasil*, mencionado no capítulo VI, permite que façamos esta aproximação entre os

1 Não desenvolveremos aqui a análise da vertente nacionalista que se propaga no Exército, principalmente nas páginas da revista *A Defesa Nacional*, fundada em 1913.

dois. A questão da salvação nacional através da educação no pós-Primeira Guerra foi seminal para o movimento de reformas educacionais implantadas nos anos 20, que nos anos 30 ficaria conhecido como Escola Nova.

O nacionalismo, enquanto bandeira a guiar os intelectuais preocupados em construir um projeto de salvação nacional, teve de lidar com a questão econômica ligada à industrialização e com sua companheira, a questão operária. Foi também neste quadro que o discurso de Alberto Torres — que tinha por base a idéia de que o abandono da terra era o principal responsável pelo atraso do Brasil — ganhou adeptos.

O novo momento era de crítica. Criticavam-se as elites políticas e intelectuais por sua falta de consciência nacional, por sua postura diletante, por sua francofilia. A questão que se colocava era: como o Brasil podia ser tão pobre e atrasado se seu território era tão rico? Se a culpa de tal situação não era mais atribuída às raças e à mestiçagem — ainda que tal interpretação persistisse —, quem então poderia ser responsabilizado e o que teria que ser mudado?

As respostas a essas indagações podem ser percebidas nos programas de diferentes movimentos nacionalistas que se organizaram durante e após a Primeira Guerra.

A Liga de Defesa Nacional, fundada em 7 de setembro de 1916, tinha como linha mestra o patriotismo de Bilac e centrava-se na questão do serviço militar obrigatório e na educação cívico-patriótica. Educação e defesa nacional seriam o lema-síntese deste movimento. ‘Estabelecidas as duas coordenadas básicas do movimento — o serviço militar, para fazer frente ao perigo externo, e a instrução, para combater o perigo interno — a pregação nacionalista centralizar-se-á na formação da consciência nacional’ (Nagle, 1974, p. 46).

A Liga Nacionalista de São Paulo, criada em 1917, foi um dos movimentos que se originaram da Liga de Defesa Nacional. Ao ideário já consagrado foram acrescentados objetivos de ordem política. A verdade eleitoral, o combate à abstenção e à fraude, e demanda do voto legítimo levaram a Liga Nacionalista de São Paulo a promover campanhas de alfabetização. Seria através da alfabetização que a maior parte da população brasileira poderia participar do jogo político e corrigir suas distorções. ‘O exercício do voto é de fato o remédio único e eficaz para a debelação dos males terríveis e antigos que

afligem o país, e de que a inércia popular foi a causa inconsciente” (citado por Nagle, 1974, p. 49).

A Liga Nacionalista de São Paulo se envolveu na revolta tenentista de 1924, o Segundo 5 de Julho, e foi fechada. Foi um dos movimentos precursores do Partido Democrático, criado em 1926 (Bandecchi, 1980).

Constatamos assim a existência de duas orientações: uma, mais ligada ao serviço militar e à construção de uma consciência cívico-patriótica, configurada na Liga de Defesa Nacional, e outra, mais preocupada com questões políticas, particularmente com a verdade do voto, exemplificada pela Liga Nacionalista de São Paulo. Havia ainda uma terceira tendência, que tinha raízes no Rio de Janeiro e que se expressou através de dois movimentos: a Propaganda Nativista e a Ação Social Nacionalista.

Alvaro Bomilcar foi figura de proa tanto da Propaganda Nativista quanto da Ação Social Nacionalista. Seu pensamento, apresentado no livro *A política no Brasil ou o nacionalismo radical* (1920), já foi analisado no capítulo anterior. Importa agora destacar as medidas propostas pelos movimentos nacionalistas organizados por ele.

Em 1917, juntamente com Arnaldo Damasceno Vieira, Bomilcar fundou uma revista de propaganda nacionalista chamada *Brazílea*. Sua popularidade, ainda que reduzida, vinha da publicação do livro, *O preconceito de raça no Brasil*. Através deste livro nos chegam referências a seu respeito:

Sou dos que acreditam que a figura central, no movimento nacionalista dessa época, era o escritor Álvaro Bomilcar, que já em 1916 publicava um livro, *O preconceito de raça no Brasil*, que ele não admitia como fator de inferioridade do povo brasileiro” (Lima Sobrinho, 1968, pp. 477-8).

Álvaro Bomilcar pode ser considerado como um pioneiro da nova concepção das relações étnicas no Brasil. Em 1911 escreveu uma série de artigos, na imprensa da capital da República, depois reunidos em livro, *O preconceito de raça no Brasil* (1916), em que põe à mostra o culto da brancura vigente nas classes dominantes do Brasil. Álvaro Bomilcar organizou mesmo um movimento social e político, em cujo programa se delimitava com clareza a tarefa de liquidar os estrangimentos entre os brasileiros claros e escuros” (Ramos, 1954).

Dirigida por Bomilcar e Arnaldo Damasceno Vieira, *Brazílea* contava entre seus colaboradores com Jackson de Figueiredo, responsável pela seção bibliográfica, e com Afonso Celso. A tônica da campanha nacionalista da revista é a luta contra os portugueses e a valorização da mestiçagem na construção do povo brasileiro (Velloso, 1978a).

Em seu primeiro número, *Brazílea* é apresentada como uma publicação destinada a defender o “brasileirismo puro e integral”. A religião e a moral são vistas como os verdadeiros alicerces da pátria. A revista conclama os intelectuais a colaborar com ela e censura os que reduzem o Brasil ao Rio de Janeiro, cidade cosmopolita, estrangeira e comercial, voltada para fins essencialmente materiais.

Brazílea publica em seu segundo número um artigo de Jackson de Figueiredo em apoio à Carta Pastoral de D. Sebastião Leme, de 1916. Jackson denuncia a situação precária da Igreja, causada pela indiferença do clero e dos fiéis, e defende a criação de um partido católico. Ainda neste número, Álvaro Bomilcar lamenta a morte de Farias Brito, atribuindo-lhe a autoria da “maior construção filosófica da mentalidade brasileira”, e propõe propagandear sua obra.

Em seu terceiro número, *Brazílea* transcreve da revista *Floreal* o prefácio da obra *Isaías Caminha*, de Lima Barreto, no qual este autor critica os preconceitos contra os mestiços, que os impedem de superar a posição de inferioridade na qual a sociedade os tinha colocado.

A morte de Alberto Torres mereceu espaço na revista. Embora enalteça a figura do sociólogo fluminense e as qualidades da sua obra, *Brazílea* de certa forma critica Alberto Torres por ele acreditar que a regeneração dos nossos costumes poderia se dar através da adoção de medidas legais, sem perceber a “depressão moral” em que se afundava o país.

Nas páginas de *Brazílea*, Álvaro Bomilcar defende a República como a única solução política para a “causa do povo”, já que a Monarquia nunca tivera raízes populares. Os males da sociedade não deveriam ser atribuídos ao regime republicano — melhor escola para a preparação do povo — e sim ao “vício de origem”.

Criada em plena Primeira Guerra Mundial, a revista defendia a neutralidade brasileira frente ao conflito, observando ser esta posição a que melhor correspondia aos reais interesses

da nação. Ao mesmo tempo, publicava artigos em que rejeitava as acusações de ser uma publicação germanófila.

O tom da revista não difere daquele presente no livro de Álvaro Bomilcar, já comentado. Seus pontos fortes são a luta contra a ditadura lusitana e a defesa da nacionalização do comércio e da imprensa, a defesa do Brasil enquanto país agrícola e a aceitação da imigração apenas quando dirigida para o campo.

Em sua primeira fase, *Brazílea* circulou até junho de 1918. Foi relançada em agosto de 1931².

Em 21 de abril de 1919, Álvaro Bomilcar fundou um movimento chamado Propaganda Nativista, cujo patrono era Floriano Peixoto. Apresentando-se como um movimento eminentemente político, de luta pela emancipação econômica e pela defesa das idéias republicanas e democráticas, a Propaganda Nativista pretendia entre outros pontos despertar a solidariedade entre as nações americanas, defender o mercado de trabalho para os brasileiros e regulamentar a imigração, que deveria ser dirigida apenas para os serviços da lavoura.

Em fevereiro de 1919 é criada uma nova revista, *Gil Blas*, que logo passa a divulgar as idéias da Propaganda Nativista. Dirigida por Alcebíades Delamare, *Gil Blas* — que se autodenomina um panfleto de combate — mantém o ataque à dominação portuguesa no comércio, na imprensa e nas letras. Mais uma vez, o português é acusado de ser o estrangeiro que fica nas cidades, de ser o responsável pela carestia da vida. A agricultura continua a ser vista como a principal riqueza do país (Velloso, 1978b).

Em sua luta nacionalista, a revista aborda inúmeras questões do momento político. Publica artigos denunciando a Light, o “polvo canadense” que monopoliza os serviços de eletricidade e transporte. Dizendo-se advogada do capital nacional, elogia a atuação de Jorge Street (diretor do Centro Industrial do Brasil e membro da Liga de Defesa Nacional) apresentando-o

2 Nesta segunda fase, participaram de *Brazílea* vários autores que se destacaram no movimento integralista, como Raimundo Padilha, Ovídio da Cunha e o próprio Plínio Salgado. A revista publicou trechos do manifesto da Legião Revolucionária de São Paulo; nela foi anunciada a fundação da Legião Cearense do Trabalho. Álvaro Bomilcar continuou a escrever na revista, mas suas contribuições tinham conteúdo similar ao dos artigos publicados na primeira fase. Não sabemos se Bomilcar integrou ou não as hostes da Ação Integralista Brasileira.

como legítimo defensor dos interesses da indústria nacional. Outro artigo refere-se a *Street* como pseudo-defensor do proletariado.

Gil Blas pretende defender as reivindicações operárias dentro dos princípios de Leão XIII. A seção intitulada “O momento social” — publicada a partir do número 15 — traz artigos conclamando o Congresso a resolver o quanto antes o problema do trabalho e o Executivo a cumprir à risca o programa de previdência social. Ressalta também que as greves são o início da revolução, a qual só será evitada se os homens públicos intervirem em favor dos oprimidos.

Alcebíades Delamare, entre outros articulistas, denuncia os anarquistas por quererem, segundo ele, implantar no Brasil o regime da desordem e do terror (nº 3). Outros artigos nararam a luta do operariado pela redução da jornada de trabalho, valorizando o 1º de maio como data simbólica do movimento operário. Nos números 17 e 18, o líder anarquista José Oiticica afirma ser o anarquismo a única solução “científica” para a paz do mundo.

Há notícias constantes sobre greves e artigos condenando a repressão policial ao movimento operário. Todavia, mesmo sendo contrária à ação da polícia, a revista apóia a expulsão dos operários estrangeiros, baseando-se na idéia de que eles visavam implantar um regime de desordem e de terror no Brasil. *Gil Blas* traz também diversos artigos sobre a Revolução Russa e sobre o anarquismo e o bolchevismo, escritos por Alex Volga e Vicente Gay, possivelmente pseudônimos de intelectuais anarquistas.

O primeiro número de *Gil Blas* traz um artigo em que seus editores recusam-se a debater as candidaturas presidenciais de Epitácio Pessoa (oficial) e de Rui Barbosa (de oposição) por representarem interesses idênticos. Segundo a revista, a soberania popular e o sufrágio universal eram instrumentos utilizados pelos exploradores da plebe para se perpetuar no poder. No número 46, outro artigo aponta a obrigatoriedade do voto como uma medida através da qual o povo brasileiro alcançaria de maneira rápida sua emancipação: “A República é o voto, porque só ele tem o poder de tornar uma realidade o governo do povo pelo povo, só ele pode dignificar o regime, libertar o país da politicagem que o absorve e o aniquila”. Como a revista apresenta esses e muitos outros artigos sem constar a autoria, torna-se difícil saber quem está defendendo uma ou outra posição.

Gil Blas revela também sua posição frente aos Estados Unidos. O artigo intitulado “Americanismofobia? Não, brasileirismofobia” faz críticas abertas às tentativas de domínio norte-americano sobre os países do Novo Mundo. A doutrina Monroe é vista como a tentativa de os Estados Unidos estabelecerem a supremacia moral, a hegemonia material e a dominação sobre o continente. O presidente Epitácio Pessoa é elogiado por ter impedido a viabilização do projeto de internacionalização da Amazônia, defendido pelo presidente americano Wilson. A revista propõe que nos aproximemos dos “povos que constituem a nossa mesma raça”, ou seja, daqueles a quem estamos ligados pelo sangue, por tradições e pelo culto ao passado, tais como a França, a Espanha, Portugal e Itália (nº 14).

Assim, a solidariedade continental aparece sob a forma de comunhão de idéias e sentimentos com os países sul-americanos e amizade, mas absoluta independência, nas relações com os Estados Unidos. O Brasil, como maior país da América do Sul, devia liderar o combate ao domínio ianque.

Exploremos agora um pouco mais a figura de Alcebíades Delamare, diretor da *Gil Blas*. No livro *As duas bandeiras: catolicismo e brasilidade* (1924), suas posições políticas aparecem de forma explícita. Esta obra é editada pelo Anuário do Brasil e pelo Centro D. Vital como parte integrante da coleção Eduardo Prado, e o prefácio é uma carta de D. João Becker, arcebispo metropolitano de Porto Alegre, datada de 12 de março de 1923. Estamos, sem dúvida, entrando no espaço da militância católica.

Neste livro, a figura de Epitácio Pessoa é ressaltada como a do salvador das instituições republicanas, aquele que as livrou da apatia, do preconceito e da rotina. Para Delamare, “foi no seu triênio de Luz, de Verdade, de Justiça e de Honra que se lançou e se consolidou a base definitiva da defesa econômica do Brasil” (p. 32). Seu governo é comparado ao do regente Feijó e ao de Floriano Peixoto.

Arrolando os fatos ocorridos no governo Epitácio, Delamare afirma que suas medidas nacionalistas só são comparáveis às de Floriano, e isso no Rio de Janeiro, o “centro cosmopolita mais corrupto de todo o mundo” (p. 53). Rebate ainda todos os argumentos que pretendem justificar o levante tenentista de 5 de julho de 1922. Para ele, o levante foi uma iniciativa de políticos sem patriotismo que, auxiliados por uma imprensa destituída de senso moral, procuraram envolver as forças mi-

litares na luta partidária. Referindo-se aos militares, Delamare completa: “Nem foi para empresas tais que a Nação confiou as suas armas ao Exército. Nem o Exército é a Nação. Nem é tutor da Nação. É apenas um aparelho de defesa das instituições e da integridade moral e material da Nação” (p. 44).

Delamare apóia os políticos favoráveis a Artur Bernardes — chama-os de leais auxiliares —, ao passo que os adeptos da candidatura Nilo Peçanha são alvo das mais diversas acusações. Epitácio Pessoa e Bernardes são chamados de estadistas íntegros. Em linguagem polêmica e combativa, ataca a maçonaria, o protestantismo e o espiritismo, os mesmos inimigos denunciados pela revista católica *A Ordem*, criada em 1921 (Velloso, 1978).

Considerando não haver independência política sem independência econômica, Delamare condena o controle por estrangeiros do comércio, da indústria e da imprensa. E complementa: “A *ordem militar* que justifica e defende Deus, Pátria e Família cedeu a vez à *ordem pacífica*, ou mais propriamente à *ordem judaica*, que significa o materialismo, a pança, a confusão, o ludíbrio e a má fé, a roubar, de mão dadas, da Religião, da Virtude e do heroísmo” (p. 133).

Para Alcebíades Delamare, o nacionalismo é Deus e Pátria. “O primeiro é a força irresistível que nos atrai para a perfectibilidade do nosso espírito; o segundo é o imã que nos prende ao solo em que nascemos” (p. 137). “Mussolini está redimindo a Itália de todos os erros do passado” (p. 112) e pretende reerguer a “italianidade” com a junção do civismo e da religião. E conclui: “O nacionalismo dominará o Brasil — como o Fascismo empolgou a Itália, como o Riverismo absorveu a Espanha — no dia em que todos se convençam de que o catolicismo é a única força capaz de dirigir e governar o Brasil. Sem catolicismo não há, nem pode haver, nacionalismo” (pp. 115-6).

Sob influência da Propaganda Nativista e de Álvaro Bomilcar, em 1920 foi fundado outro movimento, a Ação Social Nacionalista. Este novo movimento teve como presidente Afonso Celso — considerado seu fundador — e como presidente de honra Epitácio Pessoa.

Vamos tentar explorar um pouco mais o conteúdo dos movimentos da Propaganda Nativista e da Ação Social Nacionalista, e mostrar as linhas de continuidade e de diferenciação entre eles.

Tomemos como parâmetros para comparação a “ata de instalação da Propaganda Nativista”, de 1919, e o “programa da Ação Social Nacionalista”, de 1920. Há um grande número de pontos em comum nos dois documentos. Esses pontos estão expressos nos “mandamentos do Patriota Brasileiro”³, organizados pela Propaganda Nativista e divulgados pela *Gil Blas*. São eles:

- 1º - Amar a Pátria. Estudar a sua geografia; saber que o Brasil é o segundo país da América pelos seus recursos naturais, extensão e população, bem como pela cultura dos seus filhos.
- 2º - Prevenir-se contra as mistificações da História Pátria, orientada pelos cronistas oficiais da antiga metrópole (cronistas mercenários).
- 3º - Saber que, sendo o Brasil parte integrante do Novo Mundo, o seu verdadeiro descobridor foi o grande navegador genovês Critóvão Colombo, em 1492, e o seu primeiro visitante o insigne piloto castelhano Vicente Pinzón, em janeiro de 1500.
- 4º - Orgulhar-se de suas origens americanas e saber que a mestiçagem tem produzido os vultos mais eminentes da nossa história — o que justifica as vantagens do ‘caldeamento das raças’.
- 5º - Compreender que o Brasil está formando uma grande “raça histórica”, com elementos étnicos americanos, africanos e europeus do norte e do sul;
- 6º - Lembrar-se de que o progresso material e moral da Pátria é obra do exclusivo esforço e patriotismo dos brasileiros natos.
- 7º - Prezar e defender a amizade sincera dos povos americanos, sem excetuar nenhum.
- 8º - Prevenir-se contra as “missões civilizadoras”, que nos chegam dos decadentes e conflagrados países do Velho Mundo.
- 9º - Acolher, todavia, com urbanidade e simpatia os forasteiros ilustres e os imigrantes que vêm colaborar conosco nas obras de inteligência, e na produção dos campos.

3 Esses documentos estão publicados em Álvaro Bomilcar (1920, pp. 179-84) e em Alcebiades Delamare (1924, pp. 15-20).

- 10º - Colocar-se, sempre que houver desordem, ao lado da ordem constitucional e da República, cuja Constituição é a mais douta e liberal do mundo.
- 11º - Alistar-se como eleitor e comparecer às urnas. Trabalhar pela exação do sorteio militar.
- 12º - Falar e escrever em língua brasileira, isto é, em português modificado e melhorado pelos brasileirismos e locuções da numerosa população brasileira, já incorporados ao nosso patriotismo lingüístico.
- 13º - Só comprar em casas estrangeiras quando não encontrar o artigo que deseja em igualdade de condições em casas nacionais, para que o lucro líquido da compra fique no país.
- 14º - Comprar a dinheiro, para obter um preço mais barato, e não vir a ficar na dependência humilhante do credor ou agiota estrangeiro.
- 15º - Preferir, sempre que for possível, o artista ou jornaleiro nacional, para os serviços de sua competência.
- 16º - Elevar o nível social da mulher brasileira, a fim de incorporá-la à obra grandiosa de emancipação da pátria.
- 17º - Ministrare aos filhos o ensino cívico e ensinar-lhes o culto dos heróis que se sacrificaram por amor da Pátria e pela causa da sua independência, na fase colonial: Felipe dos Santos, Beckman, Vieira de Melo, Tiradentes e outros.
- 18º - Estudar a biografia dos grandes patriotas que representaram correntes políticas no Império e na República: José Bonifácio, Rio Branco, Epitácio Pessoa e outros.
- 19º - Propugnar pelo cumprimento do art. 3º da Constituição da República, que estabelece a mudança da capital do país para o planalto de Goiás.
- 20º - Batalhar pela realização deste lema: *O Brasil para os brasileiros.*

Se os dois movimentos têm tantos princípios coincidentes, o que justificaria a existência da Ação Social Nacionalista, provocando uma dispersão de esforços?

Procuraremos apontar alguns pontos de divergência, ou melhor, de diferença de ênfase, entre os dois movimentos. A Propa-

ganda se coloca como uma sociedade de caráter político, enquanto a Ação Social se diz uma instituição defensiva, sem cunho político ou religioso. Entretanto, tem-se a impressão do inverso. O compromisso da Ação Social com o momento político parece ser bem maior do que seu programa afirma. A Propaganda defende idéias republicanas, enquanto a Ação Social se compromete com a ordem constituída, representada pelos governos de Epitácio Pessoa e Artur Bernardes.

Pode ser observado também na Ação Social Nacionalista um compromisso mais acentuado com os princípios do catolicismo. Os dois movimentos, por exemplo, pretendem combater o analfabetismo, mas a Ação Social deseja incluir nesta campanha o ensino religioso nas escolas públicas. Os “mandamentos do patriota brasileiro” acima transcritos são comuns aos dois movimentos, mas na obra de Delamare vêm acrescidos de mais dois mandamentos:

- 21º - Defender a religião católica, que é a da maioria do povo brasileiro.
- 22º - Inscrever o nome de Deus na nossa Constituição.

Se a Propaganda coloca em seu programa “desdobrar ao ideal político das Américas o grandioso objetivo consubstanciado na doutrina Monroe”, bem a gosto dos republicanos, a Ação Social Nacionalista enfatiza a “aproximação do Brasil com as repúblicas americanas, especialmente sul-continentais”, ou seja, aquelas que tiveram a mesma formação que a nossa e marcham para o mesmo destino.

Vai se delimitando assim um campo em que os compromissos com a origem católica passam a assumir um papel fundamental no ideário nacionalista. A presença de Afonso Celso como presidente da Ação Social Nacionalista, assim como o teor dos artigos de Alcebíades Delamare na *Gil Blas*, apontam para a configuração de um pensamento que une catolicismo e nacionalismo.

Antes de entrarmos na leitura que a Igreja fez do nacionalismo, queremos ressaltar outro importante marco de distinção entre os dois movimentos. Se a Propaganda fala em “promover a reivindicação dos direitos do proletariado”, e em combater o estrangeiro, ela não estabelece uma relação entre estrangeiro e o operariado. A condenação ao estrangeiro está sempre li-

gada à opressão estrangeira, daí a exigência de nacionalização do comércio e da imprensa.

Nas páginas do livro de Alcebíades Delamare e nos artigos da *Gil Blas* há outro tipo de associação: a do estrangeiro com o operário anarquista. Seu lema é: "Contra o anarquismo, o nacionalismo".

É certo que a questão social estava na ordem do dia. A Primeira Guerra Mundial produziu cisões e transformações no movimento operário europeu. Quase que contemporaneamente, a Revolução Russa, considerada como a realização prática da utopia socialista, exercia fascínio e produzia reações diferentes entre os intelectuais brasileiros. No Brasil, a discussão do "maximalismo" apareceu nas páginas de inúmeras revistas, entre elas a *Revista do Brasil*. A questão social *strictu sensu* foi abordada por Rui Barbosa na campanha presidencial de 1918, numa conjuntura marcada pelos movimentos grevistas dos anos de 1917 e 1918, que estavam colocando questões que não poderiam ser esquecidas ou menosprezadas (Moraes Filho, 1983).

Os movimentos comprometidos com o nacionalismo e com o catolicismo aceitavam as reivindicações operárias dentro dos limites colocados por Leão XIII. Esses movimentos, ao lidar com a questão operária, ajudaram a construir a identificação entre anarquistas e estrangeiros e, neste sentido, entendiam que coibir a "agitação" dos anarquistas era cercear as atividades dos estrangeiros (Nagle, 1974, p. 40).

Na trajetória do nacionalismo militante queremos ressaltar a linha de continuidade que une Álvaro Bomilcar, Alcebíades Delamare e Jackson de Figueirero, assim como demarcar as diferenças que vão se estabelecendo a cada novo movimento que surge. A trajetória parte de uma posição nacionalista marcada pela preocupação com a política, com as aspirações e com a herança do pensamento nacionais, ao estilo da Propaganda Nacionalista, para chegar a uma postura mais católica e universalista, como no caso de Jackson de Figueiredo. Embora mantendo alguns pontos de contato com a corrente nacionalista de Álvaro Bomilcar, Jackson de Figueiredo vai se tornando cada vez mais católico apostólico romano, como veremos no próximo capítulo.

Outra vertente, representada por Alcebíades Delamare e pela Ação Social Nacionalista, também parte de Bomilcar e passa pelo compromisso com a Igreja, mas está diretamente influen-

ciada pelos fascismos francês, espanhol e italiano. Neste momento, os movimentos nacionalistas deixam de se autodenominar ligas para se tornar movimentos de ação. Ingressamos aqui num dos afluentes que virá — já na década de 30 —, engrossar a Ação Integralista Brasileira.

8. Terra de Santa Cruz

No final do século XIX, a Igreja Católica assumiu seus impasses e dilemas frente ao mundo moderno. Pretendendo restabelecer um mundo contrário ao progresso e ao liberalismo, expressou de forma clara seu ideal de que o poder temporal — O Estado — devia subordinar-se à Igreja.

O pensamento católico ultramontano¹ baseava-se na crença de que se os homens não reconhecem Deus como princípio ordenador do mundo, só lhes resta a força física para regular as relações humanas. Para Donoso Cortés, um dos profetas desta corrente, sem a figura divina a humanidade é como uma “nave sem meta, cheia de gente sediosa, vulgar e recrutada pela força, que canta e dança até que o raio divino fulmine a plebe rebelde e torne a reinar o Silêncio” (Romano, 1979, p. 86).

Para o espírito ultramontano, a sociedade “há que ser organizada a partir do direito divino, do qual a Igreja é o único intérprete legítimo e autorizado” (Barros, 1959, p. 46). Outro intérprete desta perspectiva foi *Lamennais*, para quem “sem Papa, não há Igreja; sem Igreja não há cristianismo; sem cristianismo, não há sociedade: de modo que a vida das nações européias tem (...) sua fonte no poder pontifical” (Romano, 1979, p. 103, nota 3). O *Syllabus*, compêndio de oitenta proposições condenando idéias consideradas modernas, que acompanha a encíclica *Quanta Cura* (1864), foi a expressão doutrinária da Igreja durante o papado de Pio IX.

¹ O ultramontanismo é a doutrina que se apóia na Cúria Romana e defende a autoridade absoluta do Papa em matéria de fé e disciplina.

Este ideal teocrático foi reforçado pelas resoluções do Concílio Vaticano I (1870), que decretaram a infalibilidade do Papa em matéria de fé e disciplina. Rejeitando os princípios do liberalismo que defendiam a autonomia da consciência humana, a soberania da razão e a laicização da vida moral, o *Syllabus* condenava qualquer espaço liberal, inclusive o catolicismo liberal, que propunha “a Igreja livre no Estado livre”. O princípio da liberdade de consciência não era aceito porque a Igreja não admitia a “liberdade do erro”. A liberdade de imprensa era igualmente colocada sob suspeição, já que não devia ser permitida a divulgação de idéias erradas.

Os conflitos entre a Igreja e o Estado no Brasil do final do século XIX tinham íntima relação com as alterações surgidas no interior da própria Igreja. A posição ultramontana se chocava com o liberalismo e o cientificismo, dominantes na elite brasileira nos últimos anos do Império. O compromisso entre a Igreja e o Estado, vigente no Brasil desde a Colônia, trazia problemas tanto para esta nova Igreja quanto para os ideais liberais de uma política laica.

D. Vital e D. Macedo Costa, figuras centrais na “questão religiosa”,² eram porta-vozes da linha seguida pelo pontificado de Pio IX e nesse sentido pressionaram os católicos a aceitar os princípios doutrinários da Igreja. A luta dos bispos e fiéis dirigia-se contra o materialismo, o naturalismo — correntes que questionavam os dogmas da religião — e a perversão dos costumes.

A mentalidade católico-conservadora cobrava a coerência doutrinária dos católicos brasileiros, acostumados a uma religião de fachada. Como afirma Roque Spencer Maciel de Barros (1959), “se o verdadeiro catolicismo não imperava nas consciências, dominava, contudo, nas instituições. A começar pela consagração de uma religião de Estado, o país se definia católico” (p. 39). No Império, a força do catolicismo se baseava “no caráter confessional das instituições civis”.

2 Os bispos D. Vital e D. Macedo Costa aplicaram interditos em confrarias filiadas à maçonaria. Recurso impetrado junto ao Conselho de Estado deu ganho de causa às irmandades que queriam ser católicas e maçônicas ao mesmo tempo. Os bispos reagiram, foram processados, julgados, condenados e, mais tarde, anistiados (Torres. 1968).

A crise religiosa revelou a fraqueza deste catolicismo oficial. O ultramontanismo obrigava a uma redefinição de princípios e empreendia uma luta nos jornais, no Parlamento e nas faculdades contra liberais e cientificistas.

A mentalidade católico-conservadora partia do pressuposto de que “a vocação do homem é sobrenatural e o negócio da vida a luta para a salvação da alma” (Barros, 1959, p. 46). A ciência pouco tinha a contribuir neste terreno; pelo contrário, prejudicava a salvação ao difundir a descrença e o ceticismo. As grandes questões do final do século — a Abolição, as reformas eleitorais e a industrialização — não receberam a atenção devida dos católicos, já que a felicidade terrena não era vista como um objetivo de vida a ser perseguido.

O papel da educação para este pensamento antiilustrado é revelador: “Se o homem é, antes de tudo, o ser decaído que busca a recuperação, educá-lo é dar-lhe os meios de recuperar-se, é, no sentido legítimo da palavra, familiarizá-lo com os dogmas, com a disciplina, com os costumes da Igreja: ou a educação tem um sentido eminentemente religioso ou não chega a ser educação” (Barros, 1959, p. 57). Com essas propostas, condenava-se tanto o ensino das ciências naturais, por moldar mentalidades positivistas e materialistas, quanto o ensino das ciências humanas, quando livre da teologia e da filosofia católicas.

Este comportamento da Igreja colocava-a numa posição de isolamento num mundo em que predominava a idéia de um progresso contínuo, fundado sobre o desenvolvimento da ciência. Nos últimos anos do século XIX, porém, quando outros pensamentos que contestavam o predomínio da razão e da ciência ganharam voz e público, a Igreja — sob o pontificado de Leão XIII (1878-1903) — propôs uma reconciliação com o mundo moderno, mantendo contudo sua condenação ao liberalismo econômico nas relações de trabalho.

Os republicanos brasileiros viam a Igreja como uma instituição que representava o passado, reacionária, contrária ao progresso e, o que era pior, aliada natural da Monarquia. O ideal republicano desejava garantir o caráter laico das instituições e impedir qualquer tentativa de domínio da Igreja.

A Proclamação da República aparecia ao episcopado ao mesmo tempo como uma salvação e uma ameaça: salvação do jugo a que a Igreja estivera submetida no Império e ameaça de

que, com a separação entre Igreja e Estado, a Igreja fosse circunscrita à esfera dos assuntos privados. Na *Pastoral Coletiva*, de 1890, o episcopado apresentava essas duas vertentes.

A luta entre católicos, liberais e positivistas no período imediatamente anterior e posterior à Proclamação da República teve como parâmetros concepções distintas de soberania.

Os positivistas propunham uma nova ordem, dispensando tanto a legitimidade religiosa da Igreja quanto a legitimidade do contrato. Em contrapartida, aliaram-se ao Exército, considerado o instrumento por excelência de implantação da nova ordem.

No Brasil, o embate entre o positivismo e o catolicismo não ganhou contornos dramáticos. Ambos denunciavam os erros do individualismo e buscavam a unidade harmônica do todo social. Ambos acreditavam na infalibilidade do poder e em seu caráter vertical. Ambos defendiam a liberdade como a realização da ordem, em oposição ao individualismo liberal. A diferença entre eles localizava-se na fonte do poder: para os positivistas, o ideal científico e objetivo; para os católicos, a teologia (Romano, 1979, pp. 118-39). Os positivistas julgavam que a fé retrógrada do espírito religioso seria substituída *gradualmente* pela crença no progresso e na filosofia positiva.

A visão de que as alterações nos fundamentos do poder seriam gradativas fez muitos positivistas apoiarem inúmeros pontos da doutrina católica. “O positivismo (...) assegurou, mesmo na instauração da legalidade republicana, contra o movimento liberal, o direito à posse e à propriedade da Igreja, permitindo-lhe a participação na vida pública, desde que estivesse absolutamente separada do Estado” (Romano, 1972, p. 129).

No decorrer do processo de construção legal da ordem republicana, os efetivos adversários da Igreja não foram os positivistas, e sim os liberais, cujo pensamento anticlerical era exacerbado pelo conflito com o pensamento ultramontano. Liberais anticlericais, como, à época, Rui Barbosa, opuseram-se firmemente às pretensões da Igreja devido à sua marcante participação na elaboração do projeto da primeira Constituição republicana (Torres, 1968, p. 165). No seu texto final, a Carta de 1891 acabou fazendo algumas concessões à Igreja. Seus bens não foram confiscados, as ordens e congregações puderam funcionar, mas, por outro lado, foram mantidos o casamento civil, o ensino leigo e a secularização dos cemitérios, entre outros princípios do direito laico.

Na última década do século XIX, a Igreja Romana iniciou uma política de aproximação com o governo brasileiro. O Vaticano reconheceu o regime republicano em 1890, elevou sua representação diplomática no Rio de Janeiro à categoria de nunciatura em 1901 e criou o primeiro cardinalato em 1905. Dirigindo a Igreja desde 1878, Leão XIII diminuiu as tensões exacerbadas no papado do seu antecessor, Pio IX, e incentivou o estudo da doutrina de São Tomás de Aquino, que oferecia a possibilidade de conciliação entre a fé e a razão. Em 1891, promulgou a encíclica *Rerum Novarum*, cujo texto revelava claramente a chegada de novos tempos (Moura e Almeida, 1977).

O esforço da Igreja em recuperar um lugar de prestígio no Brasil está presente na celebração do terceiro centenário da morte de José de Anchieta, em 1897. Como resultado desta comemoração, foi publicado um volume reunindo as conferências realizadas durante o evento, inclusive a mais famosa delas, intitulada "O catolicismo, a Companhia de Jesus e a colonização do Brasil" (1900). Escrito por Eduardo Prado, este texto representa a interpretação católica da história do Brasil. As homenagens a Anchieta e a Antônio Vieira revelavam um posicionamento político da Igreja diante do espírito anticlerical que ainda imperava na República e influenciava as novas gerações.

Para haver uma aproximação efetiva entre a Igreja e a República, a primeira deveria livrar-se da suspeita de estar defendendo a Monarquia e sua luta teria de conter a idéia de defesa de uma República católica. A aceitação desta última posição levou a Igreja a centrar sua demanda em questões como o casamento religioso, a representação brasileira junto à Santa Sé, a educação católica nas escolas e a existência de capelões militares junto às forças armadas.

A posição de distância respeitosa e ao mesmo tempo de luta que a Igreja manteve para que os princípios católicos estivessem presentes nas leis da República perdurou até a década de 1920. A partir de então, a hierarquia católica procurou aproximar-se ainda mais do governo republicano, oferecendo sua colaboração na defesa da ordem diante dos movimentos de contestação que começavam a questionar o *status quo* reinante.

Uma expressão da posição da Igreja na década de 20 foi a revista católica *A Ordem*. Fundada em 1921 dentro do *espírito combatente*, pretendia ser o "órgão de catolização das leis e da intelectualidade brasileira", afirmando que o catolicismo era

a única religião que respeitava a autoridade e que fazia uso legítimo da razão. A revista elegeu o liberalismo como um dos seus alvos principais, já que para os católicos o direito de comandar derivava de Deus, não podendo originar-se de qualquer outro princípio.

A *Ordem* propunha aos católicos uma verdadeira cruzada, para fazer valer seus direitos de maioria. Dentro deste objetivo, a história e a tradição eram vistas como o único modo de defender o Brasil da ameaça da dominação cultural norte-americana, identificada com o espírito protestante.

Nos primeiros números da revista, os eleitores católicos eram conclamados a apoiar a candidatura Artur Bernardes (Velloso, 1978). Iniciada com Epitácio Pessoa, foi com Artur Bernardes que a aproximação se concretizou. As comemorações do jubileu de ouro de D. Arcoverde (de quem D. Sebastião Leme era arcebispo coadjutor) em 1924 marcaram este novo tempo nas relações Igreja-Estado. Artur Bernardes foi o primeiro presidente da República, desde a separação Igreja-Estado, a visitar a hierarquia eclesiástica. Na ocasião, ele enfatizou a importância da colaboração da Igreja com o governo para a manutenção da ordem e a realização dos altos interesses da coletividade (Azzi, 1977).

O quadro das relações entre Igreja e Estado na República torna-se mais compreensível quando examinamos, através do discurso de diferentes intelectuais católicos, a leitura que a Igreja fez da questão da nacionalidade. Um dos textos mais ilustrativos é "Memória sobre a religião", de Júlio Maria,³ escrito em 1900 e publicado na obra comemorativa do IV Centenário do Descobrimento do Brasil. Júlio Maria confere um papel fundamental ao catolicismo na formação da nacionalidade: "O início e o desenvolvimento da nossa nacionalidade, a formação da pátria, as lutas coloniais, a educação do povo, os usos e costumes — tudo isso está identificado com as crenças religiosas dos nossos antepassados" (p. 12).

Para Júlio Maria, a história, vista como a "marcha do gênero humano através dos séculos", obedece a leis divinas. Dentro dessa perspectiva, o autor apresenta o descobrimento da América como um evento preparado por Deus para equilibrar as perdas sofridas pela Igreja Católica devido ao avanço protes-

3 Este texto foi republicado pela Universidade de Brasília em 1981 com o título *A Igreja e a República*. Uma outra edição (Rio de Janeiro, Agir, 1950) traz o título *O catolicismo no Brasil*.

tante na Europa. A descoberta do Brasil e sua ocupação pelo rei de Portugal não ocorreram por acaso, e sim foram frutos da vontade divina. Assim, o "ideal de pátria brasileira sem a fé católica é um absurdo histórico". A crença e a fé constituem o "princípio de vida", a "alma da nação". Foi a unidade religiosa que produziu a unidade política.

O autor faz a apologia dos jesuítas no período colonial. Foram eles que defenderam os índios das investidas do colono português. Foi obra dos jesuítas em Piratininga a catequese, o aldeamento e o povoamento, ou seja, a formação do povo brasileiro. O Brasil era católico mesmo antes da Independência. O altar não foi uma criação do trono.

Se o período colonial representou o esplendor da religião no Brasil, o Império não é tão bem visto. "O regalismo, o aniquilamento das ordens religiosas, o desprestígio do clero, a reação enérgica mas efêmera do episcopado e do elemento católico contra as usurpações do poder público, o racionalismo e o ceticismo das elites dirigentes" (p. 67) foram, para Júlio Maria, as principais características do período.

Esta interpretação do Império como período de decadência da religião leva Júlio Maria a considerar a liberdade da Igreja frente ao Estado como um benefício. A República restituiu a liberdade à Igreja, permitindo seu crescimento e fortalecimento. O clero, contudo, reagiu mal a esta nova fase, por estar acostumado a receber benesses do Estado.

A República, todavia, também foi desfigurada, segundo Júlio Maria, já que sua Constituição não recebeu nenhuma influência dos princípios religiosos. No entanto, mesmo esta situação é atribuída à "educação racionalista" do Império. Livre do Estado, a Igreja poderia relizar a grande e nobre cruzada contra seu maior inimigo, a ignorância religiosa, tendo como arma a doutrinação.

Júlio Maria acredita que a crise, no Brasil, "não é uma crise política, cuja solução depende de formas de governo. É uma crise moral, desde o antigo regime, das classes dirigentes da nação, e que só pode ser resolvida por uma reação católica" (p. 125). Sua interpretação do momento histórico brasileiro o leva a propor a união da Igreja com o povo, partindo do pressuposto de que estas eram as principais forças então existentes no mundo e no Brasil.

Assim, embora Júlio Maria conclua seu texto concludendo a união do clero ao povo, segundo os ensinamentos de Leão XIII, sua proposta de uma reação católica contra a crise moral e de recatolicização das classes dirigentes teve um eco muito mais forte na cruzada empreendida pelo grupo católico liderado por Jackson de Figueiredo nos anos 20. A nosso ver, isso ocorreu devido à forte marca católica que o povo brasileiro carrega, por nascimento e formação. O que efetivamente faltava ao Brasil eram elites católicas.

Roberto Romano procura mostrar como, no final do século XIX, a Igreja apelou para o aval legitimador do povo, promovendo demonstrações públicas de piedade popular, reforçando a imprensa católica e utilizando métodos modernos de catequese. Este momento histórico no qual a Igreja se lançou ao trabalho de doutrinação do povo coincidiu com os primeiros passos do catolicismo social, onde havia lugar para a “regeneração do proletariado” através do estabelecimento de limites legais à exploração do trabalho. A interpretação de Romano encontra respaldo no apelo final presente no texto de Júlio Maria, que conclamava a união da Igreja com o povo. Entretanto, são os apelos no sentido de influir junto à formação de uma elite católica que são retomados pela intelectualidade católica nos anos 20.

Neste choque de orientações — ação junto ao povo ou ação junto à elite — esta última acabou prevalecendo. Essa dominância explica o predomínio no interior da Igreja de uma política voltada para a legitimação dos governos republicanos, desde que a liberdade de culto e de ensino religioso, enfim, a liberdade de ação da Igreja, fosse garantida. Na década de 20, a Igreja passou a fornecer suporte religioso às instituições governamentais. Nos governos Epitácio Pessoa e Artur Bernardes foi acertada com D. Sebastião Leme a colaboração entre a Igreja e Estado no intuito de manter a ordem e promover o progresso nacional.

A Igreja, ao se apresentar como sustentáculo religioso das instituições, desempenhou um duplo papel: de um lado, conferia estabilidade aos governos; de outro, denunciava os abusos do liberalismo e do capitalismo.

A crença no princípio de que a “pátria brasileira sem a fé católica é um absurdo histórico” permitiu a junção entre a corrente nacionalista de Álvaro Bomilcar e o catolicismo oficial. A figura mais importante desta união foi, sem dúvida alguma, Jackson de Figueiredo (Iglésias, 1962).

Colaborador da revista *Brazílea*, nas suas páginas Jackson valorizou a Carta Pastoral de D. Leme (1916) e a filosofia de Farias Brito, dois homens que representaram um papel fundamental em seu processo de “conversão”.

A Carta Pastoral de D. Sebastião Leme da Silveira Cintra, paulista de quatrocentos anos, impressionou fortemente o autor. Nela eram retomados temas presentes no diagnóstico de Júlio Maria sobre o catolicismo no Brasil, entre os quais a discussão sobre os prejuízos causados pela ignorância religiosa e a proposta de doutrinação pela união e a ação de todos os católicos. Outra questão tão importante levantada pela Pastoral eram as críticas ao ensino leigo e a proposta de criação de uma universidade católica.

De 1918 a 1928, Jackson foi a figura polarizadora dos intelectuais e militantes católicos no Rio de Janeiro. Outra figura de destaque no movimento católico carioca foi o próprio D. Sebastião Leme, transferido de Pernambuco em 1922. Ano do I Centenário da Independência, da fundação do Partido Comunista do Brasil, do levante do Forte Copacabana, da Semana de Arte Moderna, 1922 representou igualmente um marco no movimento católico.

Alceu Amoroso Lima (1957) se reporta a esses acontecimentos para mostrar como, no plano político, aflorava uma crise das instituições. O espírito “realista” se erguia contra o “idealismo” da geração republicana de 1891. Jovens intelectuais tão diferentes entre si, marcados pelo espírito do realismo, como Oliveira Viana, José Maria Belo, Gilberto Amado, Vicente Licínio Cardoso, Lima Barreto, Antônio Torres, Pontes de Miranda, iam tomando partido na querela entre “tenentismo” e “bacharelismo”.

Jackson de Figueiredo, continua Alceu, era um dos mais ardorosos adversários do espírito de 91. Partidário dos últimos governos da República Velha, colocava-se ao lado dos que visavam fortalecer o Poder Executivo, opondo-se aos movimentos liberais ou de contestação da época. Em 1922, com a revolta do Forte, Jackson integrou-se à luta política, trazendo para a arena uma doutrinação filosófica inspirada sobretudo em Joseph de Maistre, de Bonald, Donoso Cortés e Veuillot.

Completando seu panorama, Alceu diz que Jackson se colocava também contra a revolução literária. Como demonstração positiva da sua posição anti-revolucionária, ou antes, contra-revolucionária, lançou a sua revolução, uma revolução espiritual, contra o catolicismo burguês, hereditário e convencional.

Este quadro traçado por Alceu Amoroso Lima anos mais tarde, quando sua perspectiva já se distanciava da do criador da revista *A Ordem* e do Centro D. Vital, pode ser completa do com outro, desenhado por Hamilton Nogueira (1976), amigo e apreciador de Jackson. Valorizando a “conversão” de Jackson, ocorrida em 1918 — quando ele abandonou o “individualismo burguês”, e trocou a dúvida, associada ao pensar filosófico, pela segurança da Igreja — Hamilton Nogueira associa as qualidades de Jackson não ao seu valor intelectual, mas à sua capacidade de sofrimento e à graça divina. “As idéias não são instituições da inteligência, mas do coração; o espírito é a perfeição do homem e o coração é a perfeição do espírito” (p. 51). A valorização do coração, do espírito, da intuição, em oposição ao materialismo e ao individualismo, serviu de elo entre Jackson e outro dos seus mentores intelectuais, Farias Brito.

Este autor é normalmente citado como um dos participantes do movimento simbolista brasileiro simpáticos à restauração católica. “O filósofo cearense representou (...) a nova tendência espiritualista, que já fora vivida em termos de literatura pelos poetas simbolistas, e que escritores católicos de antes e depois do modernismo iriam canalizar. Não que Farias Brito pudesse inscrever-se na ortodoxia da Igreja da qual se afastava o seu panteísmo ora latente ora patente; mas centrando na consciência as realidades cósmicas e humanas, ele fazia causa comum com as tendências antipositivistas” (Bosi, 1976, p. 334). Não pretendemos fazer aqui um relato da filosofia de Farias Brito, mas apenas registrar como o pensamento católico leu este autor.

Leonel Franca (1969)⁴ apresenta Farias Brito como “o mais original dos nossos pensadores”. Da mesma forma que Farias Brito, Leonel Franca acredita que a missão da filosofia era regenerar a sociedade abalada pela desordem do mundo. A vitória do materialismo e a decadência do espírito religioso eram os grandes responsáveis por esta situação. Leonel Franca concorda com Farias Brito em sua interpretação dos problemas da época contemporânea: “Veio primeiro a Renascença e co-

4 A segunda edição de *Noções de história da filosofia*, de 1928, vem acrescida de um capítulo sobre a filosofia no Brasil. Este texto oferece um panorama do tipo de ensinamento filosófico patrocinado pela Igreja. É preciso lembrar que foi Leonel Franca quem guiou a formação filosófica, ou melhor dizendo, religiosa de muitas gerações da elite católica.

mo conseqüência a Reforma. Veio depois o livre pensamento e como conseqüência deste a revolução” (p. 314).

Esta visão do mundo moderno não era privativa de Leonel Franca ou de Farias Brito, constituindo moeda corrente na maioria dos pensadores católicos no Brasil e no exterior. Depois de destacar o fato de Farias Brito não pertencer à ortodoxia católica, Leonel Franca lamenta que o autor “não se tenha emancipado da influência nefasta de Spinoza, de Schopenhauer e de Buda, através de Schopenhauer. A esses pensadores Farias Brito deve o fato de ter-se emaranhado nas contradições do panteísmo e do pessimismo que lhe deslustram o sistema” (p. 322).

O que importa destacar aqui é a trajetória de Jackson de Figueiredo. Ele passa de uma posição que se explicita em torno da nação para uma outra, na qual a salvação moral e a integração ao mundo civilizado, leia-se católico, é o mais relevante.

Em inúmeros textos Jackson é chamado de nacionalista. Esse nacionalismo caracteriza-se por ter profundas “conotações moralistas, preocupado em extirpar da nação os vícios que a inquinam, que a corrompem (...). A indiferença da elite dirigente aos princípios católicos, distanciando-se destarte, criminosamente, da nacionalidade, explica a anarquia, o quadro de misérias, de egoísmo, que impede a realização do que há de mais vital no país: a instauração da ordem” (Montenegro, 1972, p. 166).

A questão nacional encontra-se presente, sem dúvida, no pensamento de Jackson. Precisamos, contudo, entender melhor seu conteúdo específico. Para ele, o importante “é evitar a incompatibilidade entre o ideal da elite e o da nação. Toda a ação neste sentido centraliza-se na elite, que deve buscar o foco dessa ação nas bases tradicionais da pátria. O elitismo se mostra como o elemento dinamizador e arrematador das riquezas históricas de um povo, daí retirando os valores que guiarão o seu progresso, a sua elevação moral numa unidade mais coesa, o crescimento intelectual dos indivíduos que o integram” (Figueiredo, 1924).

Entre as obras de Jackson de Figueiredo, detivemo-nos em *Do nacionalismo na hora presente* (1921), *Pascal e a inquietação moderna* (1922) e *Literatura reacionária* (1924), que discorrem mais detidamente sobre o tema do nacionalismo. Em *Do nacionalismo na hora presente*, Jackson evidencia sua proximidade com Álvaro Bomilcar e seu grupo. Bomilcar o fez compreender que “um movimento realmente nacionalista só poderia

ser o que visasse primeiro combater o elemento português no seio da nossa sociedade” (p. 10). Endossando as propostas de Bomilcar e o programa da Propaganda Nativista, da qual foi também um dos fundadores, Jackson reproduz a argumentação de Bomilcar contrária ao cosmopolitismo e ao controle exercido pelo português sobre o comércio e a imprensa brasileira, bem como ao liberalismo das nossas classes dirigentes. Na conclusão da obra, afirma que, diante do conflito de idéias, do choque entre vertentes nacionalistas, cabe seguir a orientação do “chefe supremo” da Ação Social Nacionalista, Afonso Celso.

Dois argumentos originais que não estão presentes em Álvaro Bomilcar aparecem neste livro. O primeiro se refere à distinção entre patriotismo e nacionalismo. “A multidão tem o patriotismo, um sentimento natural”, mas são “a elite, os dirigentes, os que por direito divino, natural ou histórico (...) poderão organizar o que se pode chamar o nacionalismo” (p. 21-2), a sistematização, a racionalização do puro sentimento patriótico. Assim, o nacionalismo corresponde à ação e à construção de uma elite.

O segundo argumento se refere à difícil missão desta elite: identificar o que deve ser criticado nas tradições da pátria e o que deve ser recuperado e transformado em dogma. Há uma herança positiva, verdadeira, que constitui a tradição, e outra que deve ser negada. “Nós, nacionalistas, só uma obrigação temos a princípio: indagar da consciência nacional quais as tradições e os costumes, as idéias que de fato lhe são essenciais” (p. 27).

Jackson entendia por tradição o que os nossos antepassados nos legaram de *positivo*. Nossa tradição só aparentemente tem caráter revolucionário: afinal, “a revolução é a negação justamente dos dogmas nacionais” (p. 29). A tradição brasileira, desde os tempos coloniais, define-se como católica e antilusitana. O catolicismo é a força de ordem moral e religiosa que arregimenta todas as forças do país.

O nacionalismo baseado no catolicismo não pode confundir-se com a xenofobia, com a paixão contra povos do mundo. Jackson declara que antes já fizera a apologia do jacobinismo, mas que agora, “como católico, não pode negar que o povo português faz parte da verdadeira civilização” (p. 34). Reconhecer este dado não significa negar os “aspectos infames da colonização portuguesa”. Por outro lado, admitir os erros desta colonização não significa considerar como superiores as coloniza-

ções inglesas ou holandesa. “Entre brasileiros e portugueses há datas terríveis, que serão eternamente lembradas porque são glórias ora de uma, ora de outra nacionalidade” (p. 48).

A leitura da tradição brasileira parece ser o que afastava Jackson de Figueiredo do grupo da revista *Gil Blas*. Ele mesmo indaga: como é possível conciliar a apologia dos jesuítas e de Eduardo Prado com a apologia de Calabar? Esta junção, para ele impossível, aparecia nas páginas da revista.

Assim, observou-se um aplacamento do antilusitanismo no Jackson católico. Esta nova posição corresponde à visão de Afonso Celso, para quem a procura da brasilidade não tem por inspiração o sentimento antilusitano. Afonso Celso acredita que é através de um programa nacionalista que o Brasil poderá aparecer com dignidade perante o mundo. Aqui, o universalismo, entendido como a participação no conjunto das nações, e o nacionalismo não aparecem como ideais antagônicos, e sim complementares.

Em *Pascal e a inquietação moderna*, a valorização que Jackson faz de Pascal corre por conta de ser o pensador francês um dos responsáveis pela construção da consciência contemporânea. Nela, temos “a certeza de que a razão perdeu de todo o direito de se apresentar como fonte única do conhecimento” (p. 194). Essa obra reafirma, também, a noção de que o Brasil era “uma das mais formosas criações do gênio da Igreja (...) somos filhos afortunados da ordem e do amor que, aqui, só a Companhia de Jesus soube deveras implantar” (p. 12). Segundo Jackson, já se formara no Brasil uma elite capaz de galvanizar a nação no ideal anti-revolucionário. Em meio à desordem geral em que se encontrava o Brasil, a “coluna de fogo” reconstruiria a pátria, vista enquanto “povo hierarquizado, governado, zeloso de legítimas tradições, consciente da sua fé e crente na unidade da sua consciência”.

Literatura reacionária trata, através da análise de diferentes autores, da relação entre arte e moral. Segundo Jackson, “a arte, para ser realmente arte, tem que ser moral, tem que ser católica” (p. 11). Neste sentido, “só há duas literaturas: a literatura honesta e a literatura imoral” (p. 153).

O que podemos dizer aqui sobre o autor já foi dito por ele mesmo no prefácio de *Pascal*: “Sou um católico, na mais rigorosa significação do nobilíssimo termo, um homem que, conscientemente, abdicou do seu individualismo intelectual nas mãos amantíssimas da Igreja Católica” (p. 9).

O pensamento nacionalista de Jackson de Figueiredo já foi diagnosticado:

Jackson de Figueiredo acredita, como Joseph de Maistre, nos "dogmas nacionais", fruto de uma realidade nacional, de uma consciência nacional. Sem chegar ao extremo do nacionalismo integral de Maurras ou ao culto estetizante da nação, à maneira de Barrès, o pensador brasileiro acredita na idéia de nação, na medida em que ela tem um passado comum, tradições, crenças, valores e mitos, figuras e fatos que venera. Tata-se de idéia comum entre os ideólogos da direita, como se vê sobretudo na França. Defendendo-a, Jackson de Figueiredo identifica o nacionalismo, aqui, com o passado católico, com uma tradição que vê ameaçada pelo protestantismo, pelo ianque, ou pelo que chama de metequismo, de invasão da maçonaria e do judaísmo do capitalismo internacional. É interessante lembrar que, além dessas ameaças ao nacionalismo brasileiro (...) foi criar problema ante a ameaça do lusitano. (...) Em campanha pela imprensa, principalmente antes da conversão ao catolicismo (...) atacou o elemento luso de certos setores no Brasil" (Iglésias, 1962, p. 42).

Em relação à questão da nação estamos ainda dentro da visão de Júlio Maria. Nossa pátria, nossas tradições caracterizam o Brasil como "terra de Santa Cruz". Catolicismo e nacionalismo são aqui sinônimos. Todas as esferas de ação humana estão subordinadas à nacionalidade que está plantada sobre o catolicismo.

Podemos nos perguntar, para entender melhor o argumento do discurso católico, o que diria este pensamento se o Brasil não tivesse sido colonizado por católicos. Ainda continuaria a defender a procura das bases tradicionais da pátria? Não creio. O discurso, certamente, teria que apelar para outras fontes universais da experiência do catolicismo.

O que quero reafirmar é que o nacionalismo destes autores decorria do fato de a pátria brasileira ser resultante da história, entendida como plano de Deus. É este plano divino que homogeneiza catolicismo e nacionalidade, favorecendo as coincidências entre o discurso religioso, o nacionalista e o conservador.

Como já dissemos, o pensamento de Jackson de Figueiredo e de seu grupo enfatiza a ação doutrinária dirigida às elites.

O povo, nascido católico, sofre ameaças advindas de outras elites, racionalistas, leigas, estrangeiras.

A questão da singularidade brasileira leva diferentes autores a participar de um tema subjacente ao pensamento social e político da Primeira República: o confronto com os Estados Unidos. Alceu Amoroso Lima, que a partir de 1928 se integra na militância católica, também dá sua contribuição a este debate, atualizando a vertente de Eduardo Prado.

Participando do pensamento nacional-católico de Jackson de Figueiredo, Alceu procurou integrar catolicismo e modernidade. Para ele, não haveria “incompatibilidade alguma entre a estrutura religiosa, sobre a qual deve assentar a nossa formação social como povo que ainda está em busca de si mesmo, e a criação de uma literatura e de uma arte impregnada de todo o movimento mais moderno de renovação dos espíritos” (Lima, 1934, p. 283).

Não vamos aqui desenvolver as semelhanças e as diferenças entre Alceu e Jackson em suas visões sobre o mundo moderno. Queremos apenas compreender o modo pelo qual o confronto com os Estados Unidos faz sua reentrada no pensamento católico e fornece fundamentação ideológica para o combate ao estrangeiro.

Para Alceu Amoroso Lima, o mundo moderno não deve ser visto como uma luta entre civilização e cultura, mas como o embate entre dois tipos de civilização. Haveria duas modernidades em jogo. Uma, buscada pelo autor, tem a ver com a renovação espiritual do mundo. A outra, por ele recusada, está construída sobre o pragmatismo, nova face do materialismo.

“Se o século XIX foi, entre nós, o século da França e da Inglaterra, parece que o século XX se anuncia como o século dos Estados Unidos e da Rússia” (p. 197). Estes são os pólos de atração sobre os homens que crêem no progresso da humanidade. A sedução pelos Estados Unidos é enorme, “faz-se pelo automóvel, faz-se pelo cinema, sobretudo”.

A experiência norte-americana, todavia, deve ser observada com atenção. Os Estados Unidos viviam um processo de reforço de sua personalidade coletiva, o que devia ser imitado. Assim como eles repudiaram a civilização de origem latina, da qual fazemos parte, devíamos fazer o mesmo, repudiando os não-latinos. Quais seriam as distinções entre as civilizações norte e sul-americanas? “A civilização norte-americana

assenta hoje em dia em dois cultos sociais: a *grande propriedade* e a *associação*. A civilização sul-americana e, portanto, a civilização brasileira, assenta (...) e deve assentar por orientação em dois cultos sociais diversos: a *pequena propriedade* e a *família*” (p. 204). Estes dois elementos constituem ideários de uma civilização de base católica distinta da civilização de base protestante. Nesta, a grande propriedade garante a eficiência, o crescimento da produção, o que faz o homem perder o centro familiar para se integrar nas associações.

Atualizando a perspectiva de Eduardo Prado e a singularidade da civilização católica, Alceu afirma que o Brasil deveria compreender sua própria tradição moral, religiosa e social, em tudo distinta da norte-americana.

Assim, a afirmação do nacionalismo no discurso católico tem características muito particulares. O nacionalismo é o caminho específico, natural e divino do Brasil na trajetória da cristandade, caminho este que foi muitas vezes ameaçado pelas idéias e práticas racionalistas, liberais, agnósticas e céticas das elites brasileiras, influenciadas por doutrinas originárias de outros contextos. A Igreja cabia a vigilância, a cruzada restauradora.

9. *Apogeu e declínio da República das Letras no Rio de Janeiro*

O pensamento brasileiro dos anos 20, preocupado em refletir sobre a nação, discutiu uma questão central que pode ser sintetizada no combate à imitação. Fonte dos males que afligiam a nação, o “vício da imitação” nos impedia de construir uma identidade nacional — assim pensavam muitos intelectuais da época.

As condições naturais do território e das raças — valorizadas pelo ufanismo — não eram mais suficientes para garantir uma auto-interpretação positiva do ser nacional. Da mesma forma como era importante libertar o corpo das doenças que o atacavam, a mente deveria se libertar dos males que a mantinham atrasada.

Os anos 20 foram férteis em balanços, em retratos do Brasil, nos quais eram elaborados os diagnósticos sobre o “atraso” brasileiro. Em 1922, comemorou-se um século da constituição política do país como nação independente, o que propiciou um momento de avaliação não só do passado e do presente, como também das perspectivas para o futuro. Por ter reunido manifestações que expressavam as diferentes vertentes da vida político-cultural do país, o ano de 1922 tem sido apontado como data simbólica deste movimento em que predominaram os balanços e as propostas de renovação.

Um exemplo significativo do balanço de idéias então realizado é o livro *À margem da história da República*¹, coletânea de artigos de diferentes autores publicada em 1924. A perspectiva comum dos intelectuais que participam desta obra é apresenta-

da pelo prefaciador — provavelmente Vicente Licínio Cardoso — segundo o qual os autores do livro “compreendem (...) a gravidade do nosso momento histórico presente e procuram reagir, mas reagir pelo progresso dentro da ordem”. Todos sabem, completa o prefaciador, “que em sociologia o caminho mais seguro para andar mais ligeiro é aquele que evita os desatinos das correrias revolucionárias perigosas e intempestivas”.

Os autores que compõem o volume não propõem mudanças bruscas na ordem natural das coisas. Não fazia parte do universo das suas preocupações um projeto que se pretendesse “revolucionário”. Entretanto, eles agiam com vistas a transformar a sociedade, e pretendiam apressar o processo de evolução natural.

Esse estilo de pensamento é marcado por uma visão organicista, informada pelo saber sociológico da época. A concepção da sociedade, do homem e da história está relacionada à ordem natural, concebida como um organismo. A sociedade pensada como organismo emerge em contraponto à sua concepção como construção artificial dos homens, passível portanto de ser alterada pela vontade política do ser humano. A noção de sociedade como organismo, que recebeu crescente aceitação entre os movimentos nacionalistas desde o final do século XIX, valorizava o “desenvolvimento natural”, isto é, agrícola, em oposição ao industrialismo, e rejeitava as concepções “materialistas” da sociedade (Williams, 1969, pp. 273-4).

Destacaremos aqui dois textos de *À margem da história da República*. O primeiro, de Ronald de Carvalho, denomina-se “Bases da nacionalidade brasileira”. Nele o autor, depois de expor os ciclos da história da nacionalidade², aponta o pro-

1 Utilizamos a 2ª edição, de 1981. Os autores cujos textos compõem o volume são: A. Carneiro Leão, Celso Vieira, Gilberto Amado, Jonatas Serrano, José Augusto Nogueira, Nuno Pinheiro, Oliveira Viana, Pontes de Miranda, Ronald de Carvalho, Tasso da Silveira, Tristão de Ataíde e Vicente Licínio Cardoso (organizador do volume). Esta 2ª edição traz importante introdução de Alberto Venâncio Filho.

2 O primeiro foi o ciclo da defesa, no qual se destacaram o jesuíta, o senhor de engenho e o fidalgo. A seguir, tivemos o ciclo da conquista, com o bandeirante, e o ciclo da consolidação, marcado pela febre do ouro. Por fim, o ciclo da Independência, abrangendo o Primeiro Império, a Regência, o Segundo Império e a República.

blema central a ser vencido: o hábito de manter os olhos fixos na Europa. Temos que destruir o preconceito europeu, temos que deixar de “pensar em europeu, e pensarmos em americano”. Para isso temos que deixar “em paz os mármores da Acrópole e as torres das catedrais góticas. Nós somos filhos das serranias e das florestas...” (p. 37).

Para Ronald de Carvalho, entretanto, desviar o olhar para as florestas não significa um processo simples e sem problemas. A imensidão da terra como que dominou o homem. Através de um esforço extenuante o homem conseguiu conquistar a terra, mas foi incapaz de vencê-la e dominá-la: “Em verdade, o brasileiro encontrou uma natureza áspera e pouco generosa para as criações do homem civilizado” (p. 38). Apoiando-se em Graça Aranha, Ronald de Carvalho considera que a nação tem uma natureza exuberante na qual o espírito brasileiro se perde. Esta é, para ele, a “tragédia da adaptação”.

O segundo texto que destacamos é “Política e letras”, de Tristão de Ataíde (Alceu Amoroso Lima) — à época crítico literário de renome e ainda não convertido ao catolicismo. Para Tristão o elemento central na história da nacionalidade da primeira fase do regime republicano é a substituição do oficialismo, até então dominante, pelo individualismo. A iniciativa individual, presente na valorização da esfera econômica, expressava-se na supremacia crescente de São Paulo.

Ao fazer o balanço das letras no período republicano, Alceu observa que o novo regime já tinha sido proclamado há muito tempo nos espíritos. Era por isso que nomes importantes do mundo das letras estavam afastados do debate político. Cita o exemplo de Machado de Assis, a maior figura da época, que tinha uma posição de alheamento frente à vida política da República. Outros intelectuais, porém, como Eduardo Prado e Raul Pompéia, diferentemente de Machado, estavam engajados na luta pela definição do destino do novo regime. Ambos visavam, ainda que por caminhos distintos, a conservação da “precária civilização brasileira”. A grande figura da nacionalidade foi, para Tristão, Euclides da Cunha, que apontou “o erro do litoralismo político”. Euclides soube “revelar o erro do esquecimento em que jazia a massa dos homens brasileiros e dar aos vindouros um exemplo incomparável de originalidade, ao tomar em suas mãos a matéria bárbara americana, e procurar exprimi-la, sem a correção de escolas e preconceitos” (p. 77).

Em seu balanço, Alceu considera a herança que recebemos marcada por um duplo antagonismo: na política, a luta entre cesarismo e caudilhismo; nas letras, a oposição entre regionalismo e cosmopolitismo. São essas tendências díspares que têm marcado nossa história. Se esta é a nossa herança, Tristão recusa esta tradição, já que “o problema da civilização brasileira é um problema de assimilação” e não o de escolher entre uma das tendências em conflito. “Ser nacional é criar uma nacionalidade e não submeter-se a ela” (p. 79).

A Europa pede à América “uma reação contra seu intelectualismo, em que Spengler já divisa os sinais definitivos da decadência”. Do Brasil, ela espera a visão dos trópicos, da natureza virgem e rude. Se a Europa não fala à nossa inteligência e nos pede que voltemos as costas ao saber erudito, Alceu recusa este apelo. Não podemos nem devemos aceitar a sugestão de sermos bárbaros. Para superar a dicotomia entre o regionalismo e o cosmopolitismo devemos trabalhar as raízes, pois só assim poderemos ter um futuro.

Para podermos compreender melhor o significado da proposta de Alceu Amoroso Lima, temos que lançar mão de outro texto do autor no qual ele examina o “modernismo destruidor”. Em “literatura suicida”, publicado em *Estudos* (1925), Tristão afirma:

Estamos, nós brasileiros, no caos. Tudo é informe. Tudo é transitório. Aceitamos as correntes mais contrárias. A raça não está caldeada. A saúde do povo corrompida. A riqueza, nas mãos de estrangeiros ou no fundo da terra. A unidade nacional abalada. A sorte do indivíduo abandonada. O poder, arbitrário, periclitante ou acometido de armas na mão. A arte, a filosofia, a literatura, imitando o passado ou comprazendo-se na diluição, no sarcasmo cínico, na morte. A terra ignorada. O futuro incerto. Tudo transitório. Tudo por fazer. Tudo vago, indeciso, amorfo. E é nesse mundo de larvas que se pretende injetar o gosto da dissolução! Nesse mundo sem formas que se pretende introduzir o horror à forma!” (Lima, A. A., 1966, pp. 914-27).

Diante deste quadro, Tristão afirma que sua geração, aquela que espera “manter o tênue fio da tradição que recebemos”, precisa evitar dois perigos: o conformismo, quer em

sua versão cética, quer na determinista, e a submissão ao modernismo destruidor que nos chega da Europa.

Como exemplo deste último perigo, ele toma Oswald de Andrade em seu *Manifesto Pau Brasil*, de 1924. Oswald, que se auto-atribui a “originalidade novinha em folha”, que quer exportar sua poesia, ao contrário do que apregoa, é ele próprio importador, e importador de uma “mercadoria deteriorada”, produzida pelo dadaísmo francês e pelo expressionismo alemão, exemplos acabados de um espírito em desespero. Esses dois movimentos valorizam a inação, a passividade, o niilismo que nega o saber e a pesquisa e valoriza o instinto. Essas tendências recusam a cultura, a lógica, o esforço da beleza, da lucidez, do ideal de perfeição, exatamente os pressupostos que Tristão procura defender. O crítico pretende combater “essa importação de poesia deteriorada”, essa imitação de modas decadentes que se fazem passar por modernas.

Por outro lado, defende a imitação, entendida como a busca de inspiração “nas forças de sanidade a que a Europa está lançando um apelo para reagir contra a decadência. É na Europa, que a lenda diz estar acometida de velhice, que se encontra o foco da inteligência universal. Deve-se imitar sim a Europa, que “foge do abismo ou que luta contra ele”, através de uma “ida ao clássico”. O clássico representa para o crítico a busca da verdade, a renúncia à desordem, a clarificação do espírito; significa estar a serviço da humanidade e da beleza. Ir ao clássico é absorver “as forças esparsas, bárbaras, dissolventes, românticas, que nos rodeiam”. Seria interessante acompanhar o pensamento que Tristão considera como aquele que deseja salvar a Europa. Entretanto, o que importa destacar aqui é a intensidade com que a questão da imitação aparece em sua reflexão sobre o ser nacional.

Assim, tanto Ronald de Carvalho como Tristão de Ataíde estão se referindo à questão do mimetismo, ao conflito entre o pensar europeu cosmopolita e o pensar brasileiro (bárbaro, primitivo ou regionalista), ainda que suas propostas para a resolução da dualidade sejam diferentes. A crítica ao mimetismo envolve a acusação de “desenraizamento” da intelectualidade brasileira. É preciso lembrar o peso da acusação da falta de raízes no quadro explicativo da decadência francesa, principalmente no pensamento nacionalista de autores como Maurice Barrès. A salvação da decadência foi o tema central do nacionalismo francês do início do século XX.

Nos anos 20, houve uma reavaliação tanto da Europa quanto do Brasil. Havia várias Europas, uma delas vista como ultrapassada e decadente, à qual o Brasil parnasiano estaria ligado. Outro mundo europeu era representado pelos movimentos de vanguarda que rompiam com os valores clássicos e que apelavam para as forças do inconsciente, para as forças primitivas, mitológicas. Havia ainda uma outra Europa, que procurava fugir da decadência através do apelo às forças espirituais. Não cabe aqui aprofundar este debate relativo a diferentes interpretações do mundo europeu e dos diversos significados da "modernidade". Estas diferentes versões estiveram, todavia, presentes no debate em torno do movimento de renovação das artes no Brasil, que foi articulado a partir de São Paulo e se auto-denominou modernismo.

Um pensador que se situa no centro do movimento de atualização do Brasil é, sem dúvida, Graça Aranha. Elemento de ligação entre o grupo paulista que organiza a Semana de Arte Moderna e os novos literatos cariocas, como Ronald de Carvalho e Renato Almeida, Graça é o intelectual cosmopolita por excelência.

Graça Aranha viveu muitos anos na Europa entre 1900 e 1921, com estadias intermitentes no Brasil. Secretário de Joaquim Nabuco, esteve em Paris, Londres e Roma entre 1899 e 1904. Permaneceu no Brasil de 1904 até 1911, quando retornou à Europa, já como diplomata. Regressou definitivamente ao Brasil em 1921. As relações de Graça Aranha com parcela da intelectualidade européia na qual se incluíam Maurice Barrès e Bergson são patenteadas em seus artigos. Segundo Graça, ele e Barrès, ou seja, *Canaã* e a trilogia barresiana, foram elogiados por Jacques Bainville no jornal *Action Française* (Aranha, 1966, pp. 866-74).

Foi Graça Aranha, ex-discípulo de Tobias Barreto e da Escola do Recife e sócio fundador da Academia Brasileira de Letras, quem fez o discurso inaugural da Semana de Arte Moderna. Em sua fala, depois de afirmar que quem era contra a Semana movia-se guiado pelo passado, Graça defende "a libertação da arte dos perigos que a ameaçam, do inoportuno arcaísmo, do academicismo e do provincianismo" (Aranha, 1969, p. 743). Prosseguindo nesta linha de argumentação, afirma ignorar a justificativa social da Academia, já que ela "constrange a livre inspiração, refreia o talento jovem, mata ao nascer a originalidade da língua". E complementa: "O que hoje fixamos

não é renascença de uma arte que não existe. É o próprio co-movente nascimento da arte no Brasil, e como não temos felizmente a pérfida sombra do passado para matar a germinação, tudo promete uma admirável 'florada' artística" (p. 744).

Se o primeiro tempo modernista — que pode ser datado, *grosso modo*, entre 1917 e 1924 — é marcado por uma luta contra o passadismo e pela suposição de que é possível uma associação direta, imediata, com o mundo moderno (Moraes, 1983), Graça Aranha partilha com este tempo da profunda recusa ao passado e se inclui no pensar modernista do Brasil.

Deixando de lado o significado filosófico de sua concepção de arte (Moraes, 1978), podemos observar a recusa de Graça Aranha em ver como finalidade da arte a imitação da natureza. "O espírito brasileiro (...) vive (...) no terror cósmico de que a imitação da natureza e a subordinação a esta são significativas expressões. Somos os líricos da tristeza, porque ainda não vencemos a natureza, vivemos esmagados, saudosos, apavorados", diz ele em seu discurso na Academia, em 19 de junho de 1924. Seu brado é "Em vez de imitação, criação".

Graça Aranha apresentou um projeto de reforma dos trabalhos da Academia que foi recusado. Em um dos seus itens, sugeria que só fossem admitidos aos concursos promovidos pela Casa trabalhos inspirados no folclore, a fim de que fosse possível descer às fontes da magia nacional. Defendia o primitivismo como o exercício de "um ato de vontade, um artifício" capaz de vencer a natureza pela cultura.

O modernismo brasileiro é profundamente marcado pelas reflexões de Graça Aranha, a partir do texto *A estética da vida* (1912)³. O intuicionismo, enquanto caminho epistemológico de acesso à brasilidade, deixa suas marcas tanto no grupo verde-amarelo (Menotti Del Picchia, Cassiano Ricardo, Plínio Salgado), quanto na variante antropofágica de Oswald de Andrade (Moraes, 1978).

3 Graça Aranha é visto muitas vezes como o legitimador do movimento de rebeldia dos jovens, a ponta de lança do modernismo. A reação de Mário de Andrade contra suas pretensões à chefia do movimento e principalmente as ironias de Oswald de Andrade, que se referia à *A estética da vida* como "Bestética da vida", confirmam que Graça Aranha era o representante de um passado superado. Se essas cisões são esclarecedoras sobre os conflitos de gerações, de posições e postos, elas pouco nos dizem sobre o que separa ou une diferentes vertentes do modernismo.

Ao escrever na época sobre *A estética da vida*, Tristão de Ataíde identifica e critica este mesmo intuicionismo como uma falsa compreensão da perspectiva de Bergson. Para Tristão, Graça Aranha se caracteriza por “um horror visceral pela análise”, por uma fantasia criadora que recusa a submissão aos fatos e à “tarefa penosa e lenta do pesquisador da verdade científica” (Lima, A. A., 1966, p. 431).

Se o ufanismo e o sertanismo já vinham recebendo críticas enquanto modelos ultrapassados de identidade nacional, tratava-se agora, nos anos 20, de reelaborar novas bases para a nacionalidade, bases que conseguissem superar o “atraso” e a consciência mimética, caracterizada por seu compromisso com o passado. Tornava-se fundamental garantir o ingresso do Brasil na era da modernidade “pela adoção dos meios expressivos modernos, aptos a dar conta da realidade da vida contemporânea” (Moraes, 1983, p. 5). E eram as vanguardas européias que ofereciam linguagens novas, capazes de exprimir a luta contra o passadismo.

No primeiro tempo modernista, o que se pretendia era a incorporação do país à ordem urbana e industrial, ao mundo da racionalidade. Ser moderno era identificado com ser civilizado, cosmopolita, ou seja, estar atualizado com o mundo. Daí o tema da cidade predominar sobre o da província, sobre o regional. A cidade passa a ser o grande tema poético. O grande centro urbano é visto como pólo da cultura, como região privilegiada do encontro e fermentação de novas idéias. É também na cidade que aparece a experiência da perda da individualidade, com a dissolução do indivíduo na multidão, na massa.

O progresso e a cidade produzem diferentes interpretações valorativas, que incluem desde a que os considera uma realização positiva do ser humano, ou uma marcha inexorável frente à qual cabe apenas a resignação, até aquela que recusa o tempo da modernidade e defende a necessidade de recuperar o passado e a tradição. Este choque de avaliações sobre a grande cidade no pós-guerra, presente nos movimentos artísticos europeus, associados à tentativa de vencer o passado, tornou possível a Semana de Arte Moderna.

E qual é nesse momento o *locus* por excelência da vida urbana e industrial do Brasil senão São Paulo, capital do Estado mais desenvolvido da federação? É desta localização que os novos escritores elaboram seus textos, centrados na vida da grande cidade, na indústria, na máquina, na metrópole, no burguês,

no proletário, no imigrante. São Paulo é o cenário do Brasil contemporâneo, é o espaço da modernidade.

O modernismo brasileiro identificado com a metrópole paulista vai, entretanto, produzir a reconstrução do país como um enorme mito, do qual Macunaíma, Martim Cererê e Cobra Norato são exemplos significativos. Os paulistas do modernismo “enxergam o país como um mito enorme, profético, de que seriam símbolos seminais os totens amazônicos” (Bosi, 1977, p. 315). Inspirados nas vanguardas européias, retornam a um primitivismo muito mais radical do que o sertanismo de um Afonso Arinos. “Na França de 20, ser revolucionário em literatura era liquidar os vestígios da cultura clássico-nacional e descer pelo poço do inconsciente; no Brasil-22, é liberar o poema dos metros e a prosa dos rituais escolares para explorar o legendário tupi — o ‘nosso’ inconsciente” (Bosi, 1977, p. 316).

É na segunda fase do modernismo, a partir de 1924, que aparece de forma explícita a idéia de que ser moderno é ser brasileiro, assumindo-se de um modo singular de realização dos valores nacionais. A modernidade não é mais buscada através da inserção imediata do país no mundo contemporâneo — o atraso não permite este passo —, e sim através da diferença, da singularidade (Moraes, 1983). Através dessa valorização do singular produzida pelo modernismo muitos analistas atribuem a esse movimento uma reedição de valores românticos.

No *Manifesto Pau-Brasil* está explícita a proposta de ruptura com o processo de importação de padrões culturais, e é nele que Oswald de Andrade contrapõe à poesia de importação uma nova poesia de exportação. Compreendendo o sentido e a abrangência de tal proposta, Tristão de Ataíde combate-a com veemência no artigo “Literatura suicida”, citado acima.

Há uma coincidência de pontos de vista, apoiada na necessidade de se abandonar o passado e a cópia dos modelos europeus superados. Procura-se buscar novas fontes para a construção da nacionalidade. Para além deste eixo comum, os pensadores e as correntes se dividem, lutam entre si, apresentando uma mostra do complexo painel da vida intelectual brasileira após 1924. Não vamos aqui explorar as similitudes e discordâncias entre os diferentes caminhos apontados para a modernidade no Brasil. Essa tarefa já vem sendo empreendida por filósofos, críticos literários e historiadores. Vamos nos deter apenas

no momento em que a luta contra o passadismo predominou e ressaltar como esta polêmica produziu a “queda” do Rio de Janeiro como capital cultural da República.

Uma corrente de pensamento modernista nega ser o Rio de Janeiro o centro mais cosmopolita do país. Esta cidade não representaria mais o espaço da modernidade, que passa a ser ocupado pela metrópole paulista, até então considerada como província. “O Rio da *belle époque*, de 1915, parecia ao jornalista Oswald ‘estupidez letuada de semicolônia’, contra a qual se fazia mister uma dose de ‘anarquismo’, ou seja, de boemia” (Bosi, 1977, p. 313). O processo de urbanização de São Paulo permite que a cidade seja comparada aos grandes centros europeus. As obras de Mário de Andrade, *Paulicéia desvairada*, e de Oswald de Andrade, *Os condenados*, traduzem este novo espírito, ao refletirem a velocidade, a perplexidade e o “espírito de tragédia” apontado por Menotti Del Picchia.

Outra vertente, presente no discurso dos nacionalistas cariocas na *Brazílea* e na *Gil Blas*, vê o Rio de Janeiro como centro cosmopolita e corruptor por excelência, controlado pela ganância dos comerciantes portugueses e voltado para fins puramente materiais. Se tanto modernistas paulistas como nacionalistas católicos cariocas descrêem da cidade, essa descrença, certamente, trilha caminhos distintos, senão opostos.

Há também outra vertente que, ao menos desde Euclides da Cunha, vê o habitante do litoral como um consumidor de idéias, de sistemas políticos e de modas importadas. Nesta vertente, o Rio aparece como vítima do fascínio europeu. Mas aqui o descrédito é ao Rio ou a qualquer outra cidade que passasse a desempenhar o papel de metrópole cosmopolita. O crítico do modernismo Tristão de Ataíde pode ser enquadrado nesta perspectiva.

Desde 1920 — antes, portanto, da Semana de Arte Moderna — o *Correio Paulistano* publicava crônicas e charges, denunciando a promiscuidade das praias do Rio, a futilidade dos hábitos cariocas, o aspecto anárquico da economia, a violência e a amoralidade do carnaval (Velloso, 1984, p. 25). Neste processo de desqualificação do Rio, o clima também era mencionado como responsável pela displicência e promiscuidade da cidade, em oposição à concentração de energias no trabalho, no apego ao conforto e à intimidade do lar, presentes em São Paulo.

Menotti Del Picchia é o autor que mais desenvolve essas idéias nas páginas do *Correio Paulistano*. É o principal artifice

de um novo ufanismo centrado nas qualidades de São Paulo, que apresenta a cidade como a terra do trabalho, do espírito pragmático, da responsabilidade e da seriedade. “São Paulo tem o poder de síntese, porque é capaz de unir energias aparentemente contraditórias: a da ação e da criação. Por isso São Paulo é simultaneamente Hércules e Apolo, enfim, é um ‘titã com miolos de Minerva’.” (Menotti Del Picchia, “Novas correntes estéticas”. *Correio Paulistano*, 3 de março de 1920, citado por Velloso, 1984, p. 26.)

Este estilo de pensamento permaneceu e se tornou a tônica do movimento verde-amarelo, que se separou das outras correntes modernas a partir do Manifesto “nhengaçu” de 1929. Um dos integrantes deste grupo, Cassiano Ricardo, considerava os valores paulistas como representantes do verdadeiro cerne da nacionalidade. São Paulo é o interior, é a região onde foram guardadas as fontes da brasilidade, as raízes da tradição. Mas aqui já estamos em outro tempo histórico. Nos anos 30, outros modelos de brasilidade entram em competição pela construção do mosaico da cultura brasileira preocupada em apontar as raízes da nacionalidade.

O que importa notar é o quanto esta construção que desqualifica o Rio de Janeiro é historicamente datada, e como ela permaneceu na consciência coletiva, recebendo uma avaliação tanto negativa quanto positiva. O Rio passou a ser visto como a cidade dionisiaca por excelência, e parece que Dionísio não tem sido facilmente associado à salvação nacional. Ao contrário, tem sido freqüentemente identificado como sintoma de decadência.

10. *Os intelectuais, a nação e o poder*

Para proceder a uma leitura do pensamento social brasileiro, escolhemos como caminho acompanhar a trajetória da ideologia nacionalista da Primeira República. Nossa intenção foi apresentar o conteúdo das propostas e das análises sobre a nação revelando tanto seus aspectos contrastantes quanto semelhantes e mostrando o debate em curso. Destacamos também a forma diferenciada de leitura e reconstrução da história da nação apresentada por autores ligados a diferentes estilos de pensamento.

Tratamos do ideário nacionalista enquanto construção elaborada pelos intelectuais. Os intelectuais, independente da sua origem de classe, da sua formação bacharelesca ou especializada, mantiveram-se ocupados em “pensar” o Brasil e em propor caminhos para a salvação nacional. Ao atuarem na construção de consciências coletivas, os intelectuais consideraram-se imbuídos de uma missão e procuraram difundir suas propostas mediando aspirações nacionais e políticas governamentais. Nesta tarefa missionária foram os intelectuais que procuraram criar um ideário nacional baseado em um culto a uma tradição passada ou trabalharam na construção de uma nova tradição.

Assim, esta pesquisa procurou apontar e compreender o conflito entre grupos e gerações de intelectuais portadores e construtores de diferentes visões sobre o que é ou deveria ser a nação.

Para traçar essas diferentes versões sobre o nacional no Brasil, sentimos a necessidade de acompanhar a história do conceito de nação e suas variações no pensamento europeu. Em sua

primeira parte, este trabalho menciona a genealogia do conceito de nação, mostrando como ele esteve ligado ora à vida política, ora à vida cultural das coletividades. Situações históricas, vividas pela França e pela Alemanha, e autores particulares, como Rousseau e Herder, exemplificam desde o século XVIII esses diferentes modos de perceber e de propor a formação das nacionalidades.

No final do século XIX, novas questões e uma nova visão de mundo informam o conteúdo do nacionalismo. A noção de desigualdade entre etnias, já existente, assume outras implicações histórico-políticas. A história passa a ser vista como a luta entre classes ou etnias, e o conflito e a guerra despontam como instrumentos do progresso ou da salvação. O conceito de decadência passa a desempenhar importante papel, permitindo a denúncia do mal-estar da civilização européia. As singularidades raciais e/ou históricas retornam à ordem do dia como alternativas que permitem pensar formas de salvação nacional.

Frente a essas questões os intelectuais franceses vão reelaborar o conteúdo do nacionalismo. Ao interpretar a crise nacional, o pensamento francês acaba por valorizar os princípios conservadores de organização da vida social — hierarquia, tradição, ordem — em detrimento dos valores democráticos. É como se a história tivesse julgado negativamente a liberal-democracia e a filosofia dos direitos naturais que a fundamenta.

Escorados em novos princípios “científicos”, os intelectuais franceses acabam por privilegiar a hereditariedade, o inconsciente e a intuição infalível ou irracional das multidões. É neste caldo cultural que se organiza o novo nacionalismo francês enquanto proposta político-cultural de reconstrução da identidade coletiva francesa e do modelo de latinidade. Damos destaque ao caso francês, na suposição de que este pensamento teve especial repercussão na intelectualidade brasileira que tinha na França o seu modelo de cosmopolitismo e seu padrão de civilização.

O nacionalismo é uma representação ideológica preocupada em definir os traços específicos de um povo e suas diferenças frente aos demais — a identidade e alteridade. Esta é uma característica presente em todos os nacionalismos. Ou seja, embora o conteúdo do nacionalismo possa se diferenciar de grupo a grupo, de nação a nação, de época a época, esta ideologia procura sempre responder a essas questões.

É preciso notar que uma nova perspectiva sobre a nação não significa, necessariamente, que as demais desapareçam do cenário das representações. Temos como que a sedimentação de novas camadas no solo; a cada momento histórico elas podem ser revolvidas e voltam a aparecer sob novas configurações.

O nacionalismo político, preocupado com a construção de Estados-nacionais, se faz presente em todos os momentos em que se procura reestruturar a vida política de um país. No caso brasileiro, a mudança do regime monárquico para o republicano, ou a mudança de regimes autoritários para liberal-democráticos (como em 1945 ou na situação atual) trazem à ordem do dia o debate sobre o pacto social básico que fundamenta a vida do país. A política assume aí a posição de construtora por excelência da coletividade.

O nacionalismo cultural, baseado nos traços que definem a identidade de um povo e o diferenciam dos demais (costumes, etnias, religiões, língua) esteve presente no romantismo do século XIX e no modernismo dos anos 20. Podemos supor que a importância do nacionalismo cultural tende a crescer na medida mesma do fracasso da política em construir uma coletividade com sólidos laços de solidariedade nacional. Por outro lado, em uma sociedade mais "tradicional", a identidade deduzida dos costumes, da língua e da cultura aparece de forma mais "natural", é facilmente visível. Ao contrário, nas sociedades em transição para um mundo industrializado, onde predomina a mobilidade vertical, diminui a importância dos traços "naturais" e aumenta o papel da identidade construída a partir da ação política do Estado. Esta ação política, entretanto, tende a tomar como eixo central a identidade cultural, como no caso do Estado Novo.

As propostas nacionalistas, sejam elas marcadamente políticas ou marcadamente culturais, tendem a se auto-atribuir uma missão salvadora, acentuando uma glória passada a ser resgatada, ou futura a ser construída.

A influência de matrizes européias no pensamento social brasileiro se fez presente tanto nas situações em que buscávamos nos integrar ao mundo dito civilizado quanto nos momentos em que estávamos procurando acentuar a singularidade brasileira e, portanto, demarcar nossa diferença. Isso só vem reforçar a tese de que, como herdeiros da Península Ibérica no Novo Mundo, somos parte, para o bem ou para o mal, do chamado mundo ocidental. O *pertencimento* a este mundo oci-

dental se faz presente na avaliação do “estágio” em que se encontra o país. Independente das diferentes conceituações do moderno, estimamos o quanto nos distanciamos de um padrão ocidental tomado como meta. As palavras europeização, cosmopolitismo e americanização aparecem como sinônimos do que seja ser moderno.

O confronto com os Estados Unidos da América, mencionado ao longo deste trabalho, surge no bojo da questão da modernidade. País igualmente novo, fruto da colonização europeia e instaurador da forma moderna de República, foi e continua a ser um termo privilegiado da comparação com as demais repúblicas das Américas. Octávio Paz, para tomarmos um exemplo recente, atualiza este procedimento comparativo e acentua as diferenças existentes. Segundo ele, “os norte-americanos nasceram com a Reforma e a Enciclopédia, quer dizer com o mundo moderno; nós com a Contra-Reforma e a nova escolástica, ou seja, contra o mundo moderno” (1983, p. 15). A Idade Moderna começa com a crítica das verdades, ao passo que o neotomismo, do qual somos criaturas, busca defender verdades mostrando seu caráter necessário, eterno, imutável. Aqui, a razão esteve a serviço de uma verdade já conhecida e estabelecida. Para Octávio Paz, é essa diferença fundamental que nos permite compreender o Novo Mundo como um prolongamento da Europa, entendida como Europas distintas.

O início do período republicano no Brasil foi marcado não só por conflitos de ordem política, mas também pelo confronto entre duas grandes interpretações sobre o Brasil, ou seja, entre dois modelos de identidade nacional. Uma dessas versões era positiva em sua avaliação sobre o passado colonial e imperial. Mesmo admitindo a existência de aspectos negativos como a escravidão, essa versão considerava que o caráter nacional, herdado do português, seria capaz de resolvê-los da melhor forma, a mais pacífica. O Império, identificado com a figura erudita de Pedro II, amigo das artes e da ciência, representava a estabilidade desejada, contrastando com os golpes e com o caudilhismo que ameaçavam as repúblicas latino-americanas. Esta vertente conservadora acreditava na excelência das nossas tradições, fruto da colonização portuguesa e da ação da Igreja Católica. Para ela, a nacionalidade simbolizava a defesa e a valorização do singular. Daí a repulsa em tomar como modelo a sociedade americana, fruto da colonização inglesa e do protestantismo.

Outra interpretação sobre o Brasil via a República como a ruptura necessária com o passado português corporificado no regime monárquico. Vários republicanos partilham desta versão. O ideal de rompimento com a presença lusa na vida do país, ou seja, com o passado histórico, esteve presente naquelas vertentes republicanas radicais que tiveram um papel marcante na vida da cidade do Rio de Janeiro. A nacionalidade seria para estes o resultado da construção de uma nova sociedade rompida com o passado luso e integrada ao mundo americano.

A intelectualidade brasileira do final do século XIX, atualizada com o mundo europeu e que acompanhou a mudança do regime, compartilhava de um outro pessimismo mais forte, que deixou marcas profundas no pensamento brasileiro. Era o questionamento sobre o destino do país, construído sobre uma doutrina que postula as diferenças raciais. Era o evolucionismo, que se assentava sobre a desigualdade das raças, o mal da miscigenação e a superioridade do branco.

A intelectualidade cientificista brasileira no início deste século assume tais pressupostos. Sílvio Romero, Euclides da Cunha e Graça Aranha (em *Canaã*), para citar figuras expressivas, estão preocupados com a nacionalidade, querem soerguer o Brasil, mas ficam limitados pelos impasses advindos das teorias da época, que eles aceitam e postulam.

É interessante notar que, diferentemente dos intelectuais cientificistas, tanto os conservadores católicos quanto os republicanos radicais recusam o evolucionismo de base biológica. Os primeiros estão postulando a história como plano de Deus, os segundos têm como valor a igualdade e lutam por um modelo político que a expresse; ambos recusam o significado político de qualquer desigualdade entre raças.

Nos primeiros anos do século XX, quando o regime republicano já se tornara aceito e irreversível e quando os esforços do novo governo para tornar o país moderno se fazem presentes, o pensamento conservador toma novos contornos. A nacionalidade é pensada então como resultando das condições naturais da terra. A natureza prodigiosa e abençoada garantiria um futuro promissor para além e independente dos regimes políticos e das querelas partidárias.

O ufanismo enquanto ideologia nacional é a mentalidade que acompanha a nossa *belle époque*, marcada pela literatura dileitante e pelo profissionalismo dos literatos. É sobre este quadro que recai o impacto da Primeira Guerra. A Europa, modelo

da nossa cultura e padrão de civilização, passa a ser vista como decadente, e a ideologia racista enfrenta questionamentos. A educação e a saúde são retomadas como as verdadeiras soluções para a nação. A América e o Brasil são vistos como alternativas e possibilidades de um tempo futuro. Mas qual futuro?

Após a Primeira Guerra, novos modelos de identidade nacional passam a existir e competir entre si. No Rio de Janeiro, o nacionalismo defendido e proposto por Álvaro Bomilcar e pelo movimento Propaganda Nativista faz renascer o ideário jacobino dos republicanos. O antilusitanismo, a pregação contra a Europa decadente e a revalorização do americanismo marcam presença no cenário intelectual.

O nacionalismo, enquanto sentimento natural e imanente dos povos, está comprometido com a defesa das nossas tradições, abrindo caminho para o nacionalismo católico, representado por autores como Álvaro Damasceno e Jackson de Figueiredo. Para eles, as nossas tradições estão corporificadas no papel do catolicismo e da Igreja na história do Brasil. Este nacionalismo se configura em um pensamento teológico-político ao historicizar a verdade revelada.

Uma variante do nacionalismo católico, representada por Alcebíades Delamare e pela Ação Social Nacionalista, entra na luta político-ideológica e contribui para a identificação entre o anarquismo e o estrangeiro. Este foi, certamente, um dos pilares sobre o qual se organizaria o integralismo no Rio de Janeiro nos anos 30.

Assiste-se, em anos 20, a uma luta contra o passadismo e contra o mimetismo enquanto faces de uma mesma moeda. Entretanto, se esta pode ser considerada uma luta comum a várias correntes, diferentes serão as soluções propostas. Há aqueles que pretendem modernizar o passado, considerado como a matéria-prima com a qual se modela a nova sociedade, e que foram representados no trabalho pelos intelectuais que escreveram *A margem da história da República*. Há os que, ao recusar o passado, voltam-se para o primitivismo, visto como o caminho para a construção do nacional. Os modernistas, *grosso modo*, enquadram-se nesta perspectiva, independentemente das divergências que vão se configurando ao longo da década de 1920.

Na luta contra o passadismo, valorizamos o ano de 1924 — quando Graça Aranha rompe com a Academia Brasileira de Letras e Oswald de Andrade publica o *Manifesto Pau Brasil* — e destacamos uma consequência pouco mencionada: a desquali-

ficação do Rio de Janeiro como centro cultural do pensamento brasileiro e, conseqüentemente, como eixo central da produção de uma identidade nacional.

É certo que o Rio se mantém como capital federal e *locus* das decisões políticas. Entretanto, o nacionalismo posterior, o do Estado Novo, que centraliza política e administrativamente o país, constrói uma identidade nacional tomando diferentes modelos culturais regionais, fazendo-os conviver em um novo projeto ufanista de Brasil (Oliveira, 1987).

A identidade do Estado Novo aparece definida na pena dos seus intelectuais a partir de duas características básicas e inseparáveis: o regime é “novo” e é “nacional”.

É “novo” na medida em que procura modernizar o país. É novo porque pela primeira vez se apresenta voltado oficialmente para as verdadeiras raízes da nacionalidade. E nesse processo entra em contato com o que existe de mais nacional. Ao se implantar um novo regime político autoritário, são recusados os modelos liberais importados. Pela primeira vez o brasileiro deixa de “macaquear”. O moderno e o tradicional estão assim imbricados no princípio doutrinário que organiza o sistema político do país.

Embora esta visão do regime apareça em inúmeros livros, mencionaremos aqui apenas duas fontes, que podem ser consideradas como veículos das versões “oficiais” do projeto cultural do Estado: os artigos denominados “Literatura de idéias”, de autoria de Pedro Dantas, pseudônimo de Prudente de Moraes Neto, na Seção Evolução Intelectual da revista *Cultura Política*¹, e o livro *Política e letras*, de Rosário Fusco (1940). Prudente de Moraes Neto foi editor, juntamente com Sérgio Buarque de Holanda, da revista modernista *Estética*, publicada no Rio de Janeiro em 1924. Rosário Fusco integrou o movimento modernista de Cataguases (MG), editou a revista *Verde* em 1928 e foi, durante o Estado Novo, o braço direito de Almir de Andrade na direção da revista *Cultura Política*.

Para esses autores, o ano de 1922 é a data simbólica que antecipa a Revolução de 1930. O intelectual, o literato, por ter capacidade de sentir antes dos outros, teria captado a necessidade inconsciente de renovação da sociedade brasileira. Os modernistas, ao lutarem pela mudança de valores e dos padrões estéticos, estariam lutando pela alteração dos padrões políticos.

1 Revista financiada pelo DIP e dirigida por Almir de Andrade.

Daí a constatação de que “as forças coletivas do movimento revolucionário modernista são as mesmas do movimento revolucionário de 1930”.

A integração entre o modernismo e o Estado Novo se funda na oposição dos modernistas ao “ufanismo”, ou seja, à idéia de que a grandeza territorial se confunde com a grandeza nacional, e ainda no aprofundamento da denúncia do Brasil arcaico, atrasado.

Pedro Dantas nos diz que, antes de 30, dominava uma ingênua expressão de orgulho na qual estava implícito o sentimento de inferioridade sob a fórmula “a Europa curvou-se ante o Brasil”. Sofríamos uma crise de patriotismo por nos faltarem razões para amar o Brasil. E a grande contribuição do modernismo “foi a conversão de valores até então havidos como negativos — porque eram diferentes dos valores cosmopolitas — em positivos, por uma aceitação que parecia impraticável”. Para o autor, apesar das diferenças entre os modernistas — “harmonioso desentendimento” — todos se incluem numa mesma corrente ocupada em pensar e valorizar o que é nosso. E é aí que se podem juntar figuras tão díspares como Oswald de Andrade e Gilberto Freyre.

Rosário Fusco interpreta o modernismo de modo semelhante. Para ele, o primeiro modernismo caracteriza-se por uma fase destrutiva em que predominam a poesia e o grupo paulista. No segundo modernismo adquirem relevância o romance e o grupo nordestino. Seu início pode ser fixado em 1928, ano da publicação de *A bagaceira*, de José Américo de Almeida. Este segundo modernismo pressupõe o redescobrimto dos antigos valores nacionais, a volta a fontes tradicionais de formação brasileira e a proeminência do regional como ponto de partida para se alcançar o nacional.

“Nossas letras progrediram, neste decênio, porque houve uma ‘permissão’ do social para seu progresso, feita em nome da Política.” Esta é a idéia central de Rosário Fusco. As letras se voltam para o sentido objetivo, para a valorização do documento em oposição à imaginação. Daí o crescimento das atividades literárias, das seções dedicadas a críticas de livros nos jornais e do movimento editorial. A política, assim como a literatura, integra o passado e o presente, recupera a tradição. Nossas letras universalizam-se, saem do regional, ou seja, aspiram o universal pelo regional, pensam o universal através do Brasil. O pensamento de Fusco se fecha com uma *nova versão*

ufanista, já que, diante da Europa dilacerada, dividida entre homens e princípios, “o futuro da cultura nos pertence, como pertence ao homem americano a guarda da paz, da ordem e a manutenção do Espírito no mundo”.

O Estado Novo alia uma proposta de modernização ao projeto de restauração com vistas à construção de uma identidade coletiva. O retomar da tradição e a busca das verdadeiras raízes têm no tema regional o ponto de partida capaz de garantir a integração do todo nacional.

Um dos modelos regionais de grande significação está representado pela defesa ou reabilitação dos valores tradicionais presentes na sociedade patriarcal nordestina. A ênfase conferida às origens históricas, sociais e políticas marca as preocupações centrais do *Manifesto de 1926* e do movimento regionalista do Nordeste. Desse movimento se seguem não só o “romance social”, mas também o luso-tropicalismo formulado por Gilberto Freyre. A valorização da capacidade de adaptação do português aos trópicos, criando uma sociedade particular, um novo tipo de civilização, surge como forma de recuperação positiva do passado. É a ordem patriarcal, apoiada num certo tipo de miscigenação, que define a matriz básica da organização social do Brasil. Este passado abre perspectivas para o futuro, fazendo dos brasileiros, já pioneiros históricos, pioneiros da civilização nos trópicos.

A necessidade de buscar as raízes do sentimento nacional entrecruza-se com o debate sobre a matriz básica, regional, que poderia dar origem à melhor sociedade. A questão é veiculada por Cassiano Ricardo quando procura relacionar o Estado Novo ao movimento das Bandeiras. Buscando localizar o grupo social que teria determinado o advento da democracia no Brasil, Cassiano afirma que somente a sociedade bandeirante, por suas características — policultura, pequena propriedade, democracia, mistura das raças e divisão do trabalho —, teria sido eminentemente revolucionária. O autor acentua tais qualidades em detrimento daquelas presentes na sociedade patriarcal estudada e valorizada por Gilberto Freyre, embora ambos estejam inseridos em um mesmo campo cultural e sejam interlocutores de um mesmo debate em torno da “melhor” experiência histórico-social-regional que fundamenta o projeto político nacional. Cassiano Ricardo oferece como modelo São Paulo das bandeiras, e Gilberto Freyre, Pernambuco da cana-de-açúcar, da “casa-grande e senzala”.

A procura de um modelo de brasilidade estabelece ainda outra vertente: a sociedade mineira. Nesta construção, que tem em *A voz de Minas*, de Alceu Amoroso Lima, uma de suas expressões máximas, o regionalismo é apresentado através das características psicológicas que fazem do homem mineiro um ser especial. Tais traços — a sobriedade, a ironia, o realismo, o bom senso — dotam o mineiro do espírito do eterno muito mais do que do moderno. O mineiro é, portanto, o homem do passado, e desse passado ele retira sua força e dignidade. Os princípios orgânicos da civilização brasileira — o espírito da família, o cavalheirismo, a hospitalidade, a fidelidade à palavra, o desinteresse financeiro, a simplicidade de vida, o sentimento do respeito —, tudo o que deriva de uma fidelidade consciente ou subconsciente à formação religiosa da nacionalidade, teria sido guardado pela “alma mineira”. Alceu Amoroso Lima considera que os traços do mineiro o tornam capaz de preservar os “verdadeiros” valores, de corrigir os abalos advindos do dinamismo cosmopolita, de escolher entre o que deve ser modificado e o que deve ser incorporado à sociedade brasileira.

Se o cerne da mineiridade é, para Alceu, garantido pela espiritualidade, pelo senso de equilíbrio entre a estabilidade e o progresso, o núcleo da sociedade e do caráter bandeirante se apresenta, segundo Cassiano Ricardo, moldado pelo espírito de aventura e a aptidão para o trabalho. Para este autor, na sociedade bandeirante o trabalho já se constituía num fator de dignidade humana, quando é através dele que o indivíduo se integra na nacionalidade, vendo assegurados seus direitos. Utilizando a idéia da “mística do trabalho”, Cassiano procura estabelecer a identidade entre a Bandeira e o Estado Novo, passando a constituir a valorização do trabalho e do trabalhador um dos postulados centrais do regime inaugurado em 1937.

As sociedades nordestina, mineira e bandeirante compõem um leque de alternativas à disposição dos construtores da nova nação e do novo Estado. Se suas bases são regionais, suas aspirações são nacionais ou até mesmo universais. Os dois primeiros modelos, nordestino e mineiro, estão próximos da tradição que privilegia a excelência do passado representado pelas relações sociais (família patriarcal) ou pelos valores espirituais da colonização católica. Ambos procuram trazer o passado ao presente, ou seja, o passado se apresenta como modelo do presente, ainda que se seja necessária sua modernização, sua atualização.

Pensadores imbuídos dessas diferentes matrizes regionais têm presença e atuação destacada na estrutura organizacional do Estado Novo. O governo autoritário passa a assegurar de tal forma a centralização, que as manifestações regionais não ameaçam o todo, mas, ao contrário, apenas mostram a diversidade na composição da sociedade brasileira.

A síntese político-literária operada pelo Estado Novo incorpora pensamentos e pensadores oriundos de diferentes vertentes. Não há escolha de um tipo de romance como sendo “oficial”. Não há o realismo estadonovista. Há espaço para todas as “literaturas”, embora o romance social do Nordeste ocupe um lugar de grande proeminência. Não há, igualmente, a escolha de um dos modelos regionais para compor a brasilidade. Todos, cada um de forma especial, passam a integrar o todo. Há uma divisão de trabalho e uma distribuição de espaços na qual intelectuais de diferentes correntes, representantes e divulgadores de matrizes regionais distintas, podem cooperar, a exemplo dos instrumentos musicais em uma orquestra e das vozes no canto orfeônico, como na proposta de Mário de Andrade de compor a brasilidade.

A “cultura política” — a visão política que procura na cultura o cerne da nacionalidade, que faz da realização e do incentivo a bens culturais uma atividade precípua do Estado — produzida pelo Estado Novo constitui o modelo mais bem estruturado de relações entre a cultura e a política na história republicana. Este modelo define um campo cultural ao demarcar as questões que merecem a atenção dos pensadores; traz os autores para o mesmo debate, ainda que se mantenham em posições distintas; e, importa destacar, opera ao nível da ideologia, explica o passado e o presente, orienta os cidadãos e confere legitimidade ao sistema político. Sua complexidade e abrangência deixam marcas na cultura brasileira, no processo de socialização das novas gerações, sobrevivendo em muito ao regime político que abriu espaço para sua formulação.

Dos anos 20 ao Estado Novo estabelece-se uma dinâmica de aproximações sucessivas que congrega diferentes correntes e autores no ideal comum de modernizar o país mantendo os vínculos com a tradição. No Estado Novo, inúmeros intelectuais se integram ao processo de produção doutrinária e/ou à sua estrutura organizacional. Entre eles encontram-se pensadores pertencentes à vertente conservadora reformista do Rio de Janeiro, autores ligados ao movimento católico, assim como intelectuais

que passaram pelo movimento de renovação literária iniciado em São Paulo. Isso não significa, entretanto, que o pensamento brasileiro esteja todo contido na proposta oficial do regime. Existem, em meio aos "integrados" e "desterrados", inúmeros pensadores mais ou menos distantes da ideologia oficial. O fim da guerra, o retorno das eleições, a aliança com a União Soviética contra o nazismo e a anistia aos presos políticos são eventos que criam novo espaço, fora da esfera governamental, para a atuação desses homens. As mudanças políticas permitem, inclusive, a realização do I Congresso Brasileiro de Escritores, em janeiro de 1945, com o objetivo de lutar contra a censura e a ditadura, e em favor da redemocratização do país.

A interpretação que Prudente de Moraes Neto e Rosário Fusco fazem do modernismo não corresponde ao que outros autores disseram ou dizem sobre ele. Entretanto, o que queremos destacar aqui é esta leitura particular do passado, esta reconstrução datada. A escolha do que se deve lembrar e do que se deve esquecer, a volta ao passado para reescrever a história reelaborando-a sob nova perspectiva, é o que se chama tradição.

Este trabalho ideológico de repensar a tradição integrando-a em um projeto de modernização é o que marcou a experiência autoritária nacionalista do Estado Novo.

Ao fazermos este acompanhamento de diferentes versões sobre a identidade nacional que tiveram lugar no Brasil durante a primeira metade do século XX, não estivemos, vale ressaltar, comprometidos com nenhuma fé nacionalista nem julgando maus e bons nacionalismos. Pudemos notar, isto sim, que algumas destas versões foram capazes de conectar perspectivas e interesses, símbolos e comportamentos com grande sucesso. Este, nos parece, foi o caso do ufanismo do início do século assim como do neo-ufanismo produzido pelos intelectuais durante o Estado Novo. A cultura política brasileira revelou-se capaz de integrar os componentes do ufanismo, principalmente aqueles derivados do espaço geográfico, fazendo-os presentes nas formulações do "homem cordial", do "luso-tropicalismo" e da "mineiridade", construções simbólicas que marcaram a identidade nacional.

Bibliografia

- AKZIN, Benjamin. *Estado y nación*. México, Fondo de Cultura Económica, 1968.
- ARANHA, Graça. *Obra completa*. Rio de Janeiro, MEC/INL, 1968.
- ARENDDT, Hannah. *Anti-semitismo, instrumento de poder*. Rio de Janeiro, Documentário, 1975.
- ASSIS, Machado. *Obra completa*. Rio de Janeiro, Aguilar, 1973.
- AZZI, Riolando. O início da restauração católica no Brasil, 1920-30 (I-II) *Síntese Política Econômica*, nºs 10 e 11, 1977.
- BANDECCHI, Brasil. *Liga Nacionalista*, São Paulo, Parma, 1980.
- BARBOSA, João Alexandre. *A tradição do impasse; linguagem da crítica e crítica da linguagem em José Veríssimo*. São Paulo, Ática, 1974.
- BARBOSA, Francisco de Assis. Flutuações do pan-americanismo. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, v. 263, abr./jun. 1964.
- . Euclides da Cunha: a marca de um drama. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, v. 271, abr./jun, 1966.
- . *A vida de Lima Barreto*. 6ª ed. Rio de Janeiro/Brasília, José Olympio/INL, 1981.
- BARBOSA, Rui. *Cartas de Inglaterra* in *Obra completa de Rui Barbosa*. Vol. XXIII, Tomo I, Rio de Janeiro, MEC/Casa de Rui Barbosa, 1946.

- BARNARD, F.M. Culture and civilization in modern times in WIENER, Philip. *Dictionary of the history of ideas*. New York, Charles Scribner's Sons, vol. 1, 1973. pp. 613-21.
- . National culture and political legitimacy; Herder and Rousseau. *Journal of the history of ideas*, abr.-jun., vol. XLIV, nº 2, pp. 231-53, 1983.
- BARRETO, Lima. *O triste fim de Policarpo Quaresma*. São Paulo, Ática, 1983.
- BARROS, Roque Spencer Maciel de. *A ilustração brasileira e a idéia de universidade*. São Paulo, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da USP, 1959.
- . *A evolução do pensamento de Pereira Barreto*. São Paulo, Grijalbo/USP, 1967.
- . *A significação educativa do romantismo brasileiro: Gonçalves de Magalhães*. São Paulo, Grijalbo/USP, 1973.
- BERGER, Peter e LUCKMAN, Thomas. *A construção social da realidade*. 6ª ed. Petrópolis, Vozes, 1985.
- BERLIN, Isaiah. The counter-enlightenment in WIENER, Philip P., ed. *Dictionary of the history of ideas*. New York, Charles Scribner's Sons, vol 11, 1973.
- . *Vico e Herder*. Brasília, UnB, 1982.
- BILAC, Olavo. *A defesa nacional (discursos)*. Rio de Janeiro, Liga de Defesa Nacional, 1917.
- BILAC, Olavo e BONFIM, Manuel. *Através do Brasil*, 40ª ed. (1ª ed., 1910), Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1953.
- BOCK, Kenneth. Teorias do progresso, desenvolvimento e evolução in BOTTMORE e NISBET (orgs.). *História da Análise Sociológica*. Rio de Janeiro, Zahar, 1980.
- BOMILCAR, Álvaro. *A política no Brasil ou o nacionalismo radical*. Rio de Janeiro, Leite Ribeiro & Maurillo, 1920.
- BOSI, Alfredo. *História concisa da literatura brasileira*. São Paulo, Cultrix, 1976.
- . As letras na Primeira República in FAUSTO, Boris, (org.). *O Brasil republicano*, tomo III, 2º v., História Geral da Civilização Brasileira. São Paulo, Difel, 1977.
- BOURDIEU, Pierre. Campo intelectual e projeto criador in *Problemas do estruturalismo*. Rio de Janeiro, Zahar, 1968.
- BRITO BROCA. *A vida literária no Brasil-1900*. 3ª ed. Rio de Janeiro, José Olympio, 1975.

- CAMPOS, André Luiz Vieira de. *A República do pica-pau amarelo: uma leitura de Monteiro Lobato*. São Paulo, Martins Fontes, 1986.
- CAMPOS, Edmundo. *Em busca da identidade: o Exército e a política na sociedade brasileira*. Rio de Janeiro, Forense-Universitária, 1976.
- CÂNDIDO, Antonio. *Formação da literatura brasileira (momentos decisivos)*. 3ª ed. São Paulo, Martins, 1969, 2º v.
- CARVALHO, José Murilo de. As forças armadas na Primeira República: o poder desestabilizador in FAUSTO, Boris (org.). *O Brasil republicano*, Tomo III, 2º v., *História geral da civilização brasileira*. São Paulo, Difel, 1977.
- _____. A revolta da vacina. Seminário Republicano, Fundação Casa de Rui Barbosa, Rio de Janeiro, out. 1984 (mimeo).
- _____. *Os bestializados*. São Paulo, Cia. das Letras, 1987.
- CARVALHO, Maria Alice. *Cidade & Fábrica; a construção do mundo do trabalho na sociedade brasileira*. Dissertação de mestrado, UNICAMP, 1983.
- CASSIRER, Ernest. *Filosofía de la ilustración*. México, Fondo de Cultura Económica, 1943.
- _____. A questão de Jean-Jacques Rousseau in QUIRINO, Celia G. e SADEK R. DE SOUZA, Maria Teresa (org.). *O pensamento político clássico*. São Paulo, T. A. Queiroz, 1980.
- CAVALHEIRO, Edgard. Monteiro Lobato e a Revista do Brasil. *Revista Brasiliense*, nº 1, set/out., pp. 6-14, 1955.
- CELSONO, Afonso. *Porque me ufano do meu país*. 4ª ed., (1ª ed., 1900) Rio de Janeiro, Laemmert, 1908.
- CHAUÍ, Marilena. *Seminários: O nacional e o popular na cultura brasileira*. São Paulo, Brasiliense, 1983.
- COHN, Gabriel. *Sociologia da comunicação*. São Paulo, Pioneira, 1973.
- COSTA, Wilma Peres. *Jacobinos. Seminário Rio Republicano*, Fundação Casa de Rui Barbosa, Rio de Janeiro, out. 1984 (mimeo).
- COUTINHO, Afrânio. *Conceito de literatura brasileira*. Rio de Janeiro/Brasília, Pallas/INL, 1976.
- CULTURA POLÍTICA. Rio de Janeiro, DIP, 1941-1945.
- DAEDALUS (1978) *Rousseau for our time*. Summer, vol. 107, nº33, número especial.

- DARNTON, Robert. Intellectual and Cultural History in KAMMEN, Michael (ed). *The Past Before Us*. Cornell University Press, 1980, pp. 327-54.
- DELAMARE, Alcebiades. *As duas bandeiras: catolicismo e brasilidade*. Rio de Janeiro, Anuário do Brasil/Centro D. Vital, 1924.
- DIMAS, Antonio. *Tempos eufóricos; análise da Revista Kosmos, 1904-1909*. São Paulo, Ática, 1983.
- DUQUE, Gonzaga (Luiz Gonzaga Duque-Estrada). *Revoluções brasileiras*. 2ª ed., 1987 (1ª ed., Rio de Janeiro, Laemmert, 1905).
- DURHAM, Eunice. *Cultura e ideologia*. Dados, vol 27, n. 1, pp. 71-89, 1984.
- ELIAS, Norbert. *La civilization des moeurs*. Paris, Calmann-Lévy, 1973.
- . *Qu'est-ce que la sociologie*, Paris, Pandora, 1981.
- FIGUEIREDO, Jackson. *Do nacionalismo na hora presente*. Rio de Janeiro, Livraria Católica, 1921.
- . *Pascal e a inquietação moderna*. Rio de Janeiro, Centro D. Vital/Anuário do Brasil, 1922.
- . *Literatura reacionária*. Rio de Janeiro, Anuário do Brasil, 1924.
- FRANCA, Leonel. *Noções de história da filosofia*. 20ª ed., (1ª ed., 1918). Rio de Janeiro, Agir, 1969.
- FRANCO, Afonso Arinos de Melo. *A escalada; memórias*. Rio de Janeiro, José Olympio, 1965.
- . *Problemas políticos brasileiros*. Rio de Janeiro, José Olympio, 1975.
- FREYRE, Gilberto. "Introdução" ao capítulo sobre a República in BORBA DE MORAIS, Ruben, e BERRIEN, William (orgs.). *Manual bibliográfico de estudos brasileiros*. Rio de Janeiro, Souza, 1949.
- FUSCO, Rosário. *Política e letras*. Rio de Janeiro, José Olympio, 1940.
- GEERTZ, Clifford. A ideologia como sistema cultural in *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro, Zabar, 1978. pp 163-205.
- GENTILE, G. The philosophic basis of fascism. *Foreign Affairs*, 6(2), jan., pp. 290-304, 1928.
- GIRARDET, Raoul. Pour une introduction à l'Histoire du nationalisme français. *Revue Française de Science Politique*, vol. VIII, n° 3, set. 1959.

- . *Mitos e mitologias políticas*. São Paulo, Cia. das Letras, 1987.
- GOMES, Eduardo Rodrigues. *Campo contra cidade: o ruralismo e a crise oligárquica no pensamento político brasileiro (1910-1935)*. Dissertação de mestrado, IUPERJ (mimeo), 1980.
- HABERMAS, J. As sociedades complexas podem formar uma identidade racional de si mesmas? in *Para a reconstrução do materialismo histórico*. São Paulo, Brasiliense, 1983.
- HÄHNEL, June. *Relações entre civis e militares (1889-1898)*. São Paulo, Pioneira, 1975.
- HORKHEIMER, Max e ADORNO, Theodor W. Cultura e Civilização in *Temas básicos da Sociologia*. São Paulo, Cultrix, 1973, a. pp. 93-119.
- . *Ideologia in Temas básicos da Sociologia*, São Paulo, Cultrix, 1973b. pp. 184-205.
- HUGHES, Stuart. *Consciousness and society*. New York, Knopf 1958.
- IGLÉSIAS, Francisco. Estudo sobre o pensamento reacionário: Jackson de Figueiredo. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. II, nº2, julho, republicado em *História e ideologia*. São Paulo, Perspectiva, 1962.
- JANOTTI, Maria de Lourdes. *Os subversivos da República*. São Paulo, Brasiliense, 1986.
- KENNEDY, Emmet. 'Ideology' from Destutt de Tracy to Marx. *Journal of History of Ideas*, v. XL, n. 3, jul.-set., pp. 353-68, 1979.
- KOHN, Hans. *Nationalism; its meaning and history*. Canada, D. Van Nostrand Company, 1955.
- . Dostoiévski e Danilevski: o messianismo nacionalista in *Reflexões sobre a História moderna*. Rio/São Paulo/Lisboa, Fundo de Cultura, 1965.
- . Nationalism in WIENER, Philip (ed). *Dictionary of the history of ideas*. New York, Charles Scribner's Sons, 1973.
- LEÃO, A. Carneiro et alii. *À margem da história da República*. 2ª ed. (1ª ed. 1924), Brasília, UnB, 1981.
- LEBRUN, Gerard. *O que é poder*. 5ª ed., São Paulo, Brasiliense, 1983.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Jean-Jacques Rousseau, fundador de las ciencias del hombre in Presencia de Rousseau*. Buenos Aires, Nueva Visión, 1972.

- LIMA, Alceu Amoroso. *Política e Letras* in LEÃO, A. Carneiro *et alii. À margem da história da República*, Brasília, UnB, (1ª ed., 1924), 1981.
- . *Estudos; segunda série*. 2ª ed., Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1934.
- . *Notas para a história do Centro D. Vital. A Ordem*, III (6): 36-42, dez., 1957.
- . *Estudos literários*. Vol. I, Rio de Janeiro, Aguilar, 1966.
- . *Memórias improvisadas*. Petrópolis, Vozes, 1973.
- LIMA BARRETO, A. *O triste fim de Policarpo Quaresma*. São Paulo, Ática, 1983.
- LIMA SOBRINHO, Barbosa. *A presença de Alberto Torres*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1968.
- LUKES, Steven. *Émile Durkheim*. Great Britain, Pinguin, 1977.
- MACHADO, Lourival Gomes, *Homem e sociedade na teoria política de Jean-Jacques Rousseau*. São Paulo, Martins/USP, 1968.
- MACHADO NETO, Antonio Luis. *Estrutura social da República das Letras*. São Paulo, Grijalbo/USP, 1973.
- MANNHEIM, Karl. *Conservative Thought in Essays on Sociology and Social Psychology*. Londres, Routledge & Kegan Paul (1ª ed., 1927), 1953.
- . *Ideologia e utopia*. Rio de Janeiro, Zahar. (1ª ed., 1929), 1968.
- . *Sociologia da cultura*. São Paulo, Perspectiva, 1974.
- . *Gênese e natureza do historicismo* in FORACCHI, Marialice M. (org.). *Mannheim*, São Paulo, Ática, (1ª ed., 1923), 1982a.
- . *O problema das gerações* in: FORACCHI, Marialice M. (org.). *Mannheim*. São Paulo, Ática. (1ª ed. 1928), 1982b.
- MAQUET, Jacques. *Sociologie de la connaissance*, 2ª ed., Éditions de l'Institut de Sociologie de l'Université Libre de Bruxelles, 1969.
- MARIA, Júlio. *A Igreja e a República*. Brasília, UnB. (1ª ed., 1900), 1981.
- MARSON, Adalberto. *A ideologia nacionalista em Alberto Torres*. São Paulo, Duas Cidades, 1979.
- MARTINS, Wilson. *História da inteligência brasileira*. Vol. V, São Paulo, Cultrix, 1976.

- . *História da inteligência brasileira*. Vol. VI, São Paulo, Cultrix, 1977.
- McLAIN Jr., W. Douglas. Alberto Torres, *ad hoc* nationalist. *Luzo Brazilian Review*, vol. IV, nº 2, dez. 1967.
- MEINECKE, Friedrich. *El historicismo y su génesis*. México, Fondo de Cultura Económica, 1943.
- . *Cosmopolitanism & the National State*. Princeton, Princeton University Press, 1970.
- . *L'idée de la raison d'état dans l'histoire des temps modernes*. Genève, Droz, 1973.
- MERTON, Robert. Karl Mannheim y la sociología del conocimiento in *Teoría y estructura sociales*. México/Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica (1ª ed., 1949), 1964. pp. 485-503.
- MICELI, Sérgio. *Poder, sexo e letras na República Velha*. São Paulo, Perspectiva, 1977.
- MIGUEL-PEREIRA, Lúcia. *História da literatura brasileira; prosa de ficção, 1870 a 1920*. 3ª ed., Rio de Janeiro/Brasília, José Olympio/MEC, 1973.
- MONTENEGRO, João Alfredo. *Evolução do catolicismo no Brasil*. Petrópolis, Vozes, 1972.
- MORAES, Eduardo Jardim de. *A brasilidade modernista*. Rio de Janeiro, Graal, 1978.
- . *A constituição da idéia de modernidade no modernismo brasileiro*. Tese de doutoramento, UFRJ, (mimeo), 1983.
- MORAES FILHO, Evaristo. "Introdução" à obra de Rui Barbosa, in *A questão social e a política no Brasil*. São Paulo/Rio de Janeiro, LTR/Fundação Casade Rui Barbosa, 1983.
- MOSSE, George. *The culture of Western Europe*. Chicago, Rand McNally & Company, 1961.
- MOTA FILHO, Cândido. *Alberto Torres e o tema da nossa geração*. Rio de Janeiro, Schmidt, 1931.
- MOURA, Sérgio Lobo e ALMEIDA, José Maria Gouvêa de. A Igreja na Primeira República in FAUSTO, Boris (org.). *O Brasil Republicano*. Tomo III, 2º vol, *História geral da civilização brasileira*. São Paulo, Difel, 1977.
- NAESS, Ame. Historia del término 'ideología', desde Destutt de Tracy hasta Karl Marx, in HOROWITZ, Irving L. *Historia y elementos de la sociología del conocimiento*. 3ª ed. tomo I, Buenos Aires, Eudeba, 1974.

- NEEDELL, Jeffrey. Rio de Janeiro at the turn of the century. *Journal of Interamerican Studies and World Affairs*, v. 25, n° 1, fev. 1983.
- NAGLE, Jorge. *Educação e sociedade na Primeira República*. São Paulo, EPU/EDUSP, 1974.
- NOGUEIRA, Hamilton. *Jackson de Figueiredo*. (1ª ed., 1928). 2ª ed., Rio de Janeiro/São Paulo, Hachette/Loyola, 1976.
- OLIVEIRA, Lúcia Lipi. Repensando a tradição. *Ciência Hoje*. n. 38, dez. 1987, pp 58-68.
- OTAVIO, Rodrigo. *Festas nacionais*. Rio de Janeiro, Briguiet, 1893.
- PAZ, Octavio. L'Amérique Latine et la démocratie. *Esprit*, n° 82, out., 1983.
- PEIXOTO, Afrânio. *Minha terra, minha gente*. 2ª ed., Rio de Janeiro, Francisco Alves; Lisboa-Paris, Aillaud e Bertrand, 1916.
- PESSOA, Reynaldo Carneiro. *A idéia republicana no Brasil através dos documentos*. São Paulo, Alfa-Ômega, 1973.
- POLIAKOV. *O mito ariano*. São Paulo, Perspectiva/USP, 1979.
- PONTES, Eloy. *A vida inquieta de Raul Pompéia*. Rio de Janeiro, José Olympio, 1935.
- PRADO, Eduardo. *A ilusão americana*. (1ª ed., 1893), 5ª ed., São Paulo, IBRASA, 1980.
- QUEIROZ, Maurício Vinhas de. *Paixão e morte de Silva Jardim*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1967.
- QUEIROZ, Suely Robles. *Os radicais da República*. São Paulo, Brasiliense, 1986.
- RAMOS, Guerreiro. O problema do negro na sociologia brasileira, em *Cadernos do Nosso Tempo*, n° 2, jan.-jun., pp. 18-220, 1954.
- ROMANO, Roberto. *Brasil: Igreja contra Estado*. São Paulo, Kairós, 1979.
- ROTH, Jack J. Revolution and morale in modern French Throught: Sorel and the sorelians. *French historical studies*, III (Fall), pp. 205-23, 1963.
- . The roots of italian fascism: Sorel and sorelianism. *Journal of Modern History*, v. 39, n° 1, pp. 30-45, 1967.
- SANTIAGO, Silviano. Uma ferroada no peito do pé (dupla leitura de Triste Fim de Policarpo Quaresma) in *Vale quanto pesa*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1982.
- SANTOS, Luiz A. de Castro. O pensamento sanitarista na Primeira República. *Dados*, vol. 28, n. 2, pp. 193-210, 1985.

- SENNA, Homero. *Gilberto Amado e o Brasil*. Rio de Janeiro, José Olympio, 1969.
- SEVCENKO, Nicolau. *Literatura como missão*. São Paulo, Brasiliense, 1983.
- . *A revolta da vacina*. São Paulo, Brasiliense, 1984.
- SHAFF, Adam. *História e Verdade*. 2ª ed., Martins Fontes, 1983.
- SKLAR, Judith. Jean-Jacques Rousseau and equality. *Daedalus*, Summer, vol. 107, nº 3, pp. 13-26, 1978.
- SIMMEL, Georg. Eighteenth and nineteenth century views of life in WOLFF, Kirt (ed.). *The sociology of Georg Simmel*. Illinois, The Free Press, 1950. pp. 64-84.
- SIMÕES, Teotônio. *Repensando Alberto Torres*. São Paulo, Semente, 1981.
- SKIDMORE, Thomas. *Preto no branco, raça e nacionalidade no pensamento brasileiro*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1976.
- STARK, W. *The sociology of knowledge*. London, Routledge & Kegan Paul, 1958.
- STAROBINSKI, Jean. The accuser and the accused. *Daedalus*, Summer, vol. 107, nº 3, pp. 41-58, 1978.
- STERNHELL, Zeev. Paul Déroulède and the origins of modern French nationalism. *Journal of Contemporary History*, v. 6, n. 4, out. 1971.
- . Fascist ideology in LAQUER, W. (ed.). *Fascism a Reader's Guide*. Berkeley, University of California Pres, 1976.
- . *La droite révolutionnaire 1885-1914*. Paris, Seuil, 1978.
- SUSSEKIND, Flora; VENTURA, Roberto. Uma teoria biológica da mais-valia? in *História e dependência; cultura e sociedade em Manuel Bonfim*. São Paulo, Moderna, 1984.
- TALMON, J.L.. The legacy of Georges Sorel. *Encounter*, fev. 1970.
- TANNENBAUM, Edward. *The Action Française*. New York, John Wiley & Sons, 1962.
- THIEC, Yvon J. Gustave Le Bon, prophète de l'irrationalisme de masse. *Revue Française de Sociologie*. XXII, pp. 409-428, 1981.
- TORRES, Alberto. *Vers la paix*. (1ª ed.. 1917), 2ª ed., Rio de Janeiro, Gráfica Ipiranga, 1927.
- . *O problema nacional brasileiro*. (1ª ed., 1914). 2ª ed., São Paulo, Nacional, 1933.

- . *A organização nacional*. (1ª ed., 1914). 2ª ed., São Paulo, Nacional, 1938.
- TORRES, João Camilo de Oliveira. *História das idéias religiosas no Brasil*. São Paulo, Grijalbo, 1968.
- VELLOSO, Mônica Pimenta. A Ordem: uma revista de doutrina, política e cultura católica. *Revista de Ciência Política*, vol. 21, nº 2, 1978.
- . *Levantamento da revista Brazílea*. CPDOC, mimeo, 1978a.
- , Mônica Pimenta. *Levantamento da revista Gil Blas*, CPDOC, mimeo, 1978b.
- . *A brasilidade verde-amarela; nacionalismo e regionalismo paulista*. CPDOC, mimeo, 1984.
- VERÍSSIMO, José. *O modernismo in História da literatura brasileira*. 5ª ed., Rio de Janeiro, José Olympio, 1969.
- VIANNA, Joaquim. A reação contra a influência intelectual francesa. *Kosmos*, ano 5, nº 15, dezembro, 1908.
- VINHOSA, Francisco Luiz Teixeira. 1914 ou escritores em guerra. *Jornal do Brasil*, 26/8/84, Caderno Especial.
- WEBER, Eugen. *The nationalist revival in France. 1905-1914*. 2ª ed., Berkeley, University of California Press, 1968.
- WILLIAMS, Raymond. *Cultura e sociedade (1970-1950)*. São Paulo, Nacional, 1969.
- WILSON, Stephen. History and Traditionalism: Maurras and the Action Française. *Journal of the History of Ideas*, XXIX, pp. 365-380, 1968.
- . The "Action Française" in French Intellectual Life. *The Historical Journal*, XII, 2, pp. 328-50, 1969.
- WILSON, Stephen. Fustel de Coulanges and the Action Française. *Journal of the History of Ideas*, XXXIV, pp. 123-34, 1973.
- . A view of the past: Action Française historiography and its socio-political function. *The Historical Journal*, vol. 19, nº 1, 1976.

Sobre a Autora

Lúcia Lippi Oliveira é pesquisadora do Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil — CPDOC, da Fundação Getúlio Vargas, do Rio de Janeiro, e doutora em sociologia pela Universidade de São Paulo. É co-autora (com Ângela de Castro Gomes e Mônica Pimenta Velloso) do livro *Estado Novo: ideologia e poder*, Rio de Janeiro, Zahar, 1982, e coordenadora do livro *Elite intelectual e debate político nos anos 30*, Rio de Janeiro/Brasília, FGV-INL, 1980. Vem publicando inúmeros artigos sobre intelectuais e questão nacional em revistas do país. Entre eles, ‘Repensando a tradição’, *Ciência Hoje* nº 38, dezembro de 1987, e ‘Modernidade e questão nacional’, revista *Lua Nova*, CEDEC, 1990. É editora da revista *Estudos Históricos*, do CPDOC, publicada pela Vértice de São Paulo.



100 ANOS

A LIBERDADE ABRE
AS ASAS SOBRE NÓS

BIBLIOTECA DA REPÚBLICA

Em co-edição com o Programa Nacional do Centenário da República e Bicentenário da Inconfidência Mineira. Co-edição MCT/CNPq.

O que transforma um aglomerado de indivíduos em coletividade? Desde quando nós, brasileiros, somos uma nação? Lúcia Lippi Oliveira investiga as raízes do nacionalismo no país desde os primórdios da República até o surgimento do "nacionalismo militante", depois da I Guerra Mundial.

Em linguagem simples e fluente, **A questão nacional na Primeira República** é uma análise fartamente documentada de um período crucial na história do pensamento brasileiro, durante o qual se travou um dos mais ricos debates intelectuais a respeito do país.

Áreas de interesse: Sociologia, História.

brasiliense
B

ISBN: 85-11-13099-3